



COMO SUPORTAR A QUEDA DO CÉU? Em busca de uma cosmopolítica para o antropoceno

Maria Petrucci Sperb¹
Antonio Barros de Brito Júnior²

Resumo:

Este artigo procura analisar certas premissas lógicas da política ocidental, entendida amplamente como um modo de descrever as competências dos diversos entes da Terra e as possibilidades de relações entre eles, cujos primórdios datam da Grécia antiga e da divisão dos espaços público e privado. Argumenta-se que há uma certa um certo desgaste, tanto pragmático quanto teórico, de noções basilares para o fazer político no mundo ocidental face aos desafios trazidos pelo agravamento da crise climática e pelo Antropoceno enquanto ponto de ruptura epistemológica. Nesse sentido, a proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers (2017) vem conjugar outros compromissos éticos, sugerindo uma desaceleração das realizações científicas e sociais com o objetivo de oferecer o tempo da responsabilização e da complexidade. Em paralelo, a cosmologia Yanomami, tal como é narrada por Davi Kopenawa em *A queda do céu* (2016), parece-nos atualizar ou agir precisamente no registro ou na temporalidade cosmopolítica, isto é, costurando um tipo incomum de comum político, capaz não apenas de reformular a linguagem do fazer político, mas de desfazer a imprescindibilidade do logocentrismo e de ideais do progresso para a efetivação de uma política dita “eficaz”.

Palavras-chave: Antropoceno. Política. Cosmopolítica. Cosmologia ameríndia.

Abstract:

This article intends to analyze certain logical premises pertaining to occidental politics, here comprehended generically as a specific way of describing the competences of Earth's various beings and their possible relations, whose beginnings can be found in Ancient Greece's separation of private and public loci. We argue that there's both a pragmatic and theoretical exhaustion to notions which are basilar to political doing in the occidental world when it comes to the challenges brought on by climate crisis and the Anthropocene itself as a point of epistemological break. In that sense, Isabelle Stengers's cosmopolitical proposal (2017) conjugates other sorts of ethical commitments, suggesting a deceleration of scientific achievements that opens up time to response-ability and complexity. Hence, Yanomami cosmology, as it is narrated by Davi Kopenawa in *The falling sky* (2016), seems to realize or act precisely in that record or temporality which characterizes cosmopolitics: sewing an

¹ Doutoranda em Teoria Literária na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

² Professor de Teoria Literária na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Doutor em Letras pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

uncommon type of political common, one that is able not only to reformulate political discourse, but to undo the apparent imprescendibility of anthropocentrism and progress to the so-called “effectiveness” of political frame.

Key-words: Anthropocene. Politicis. Cosmopolitics. Perspectivism.

Nesta última semana de setembro de 2023, o VI Congresso Internacional de Literatura e Ecocrítica ocorre simultaneamente a uma das maiores ondas de calor que já atravessaram o Brasil. Essa coincidência explicita a temporalidade avassaladora do Antropoceno: se os geólogos estavam acostumados com periodizações de milhares de anos, podendo passar meio século discutindo as minúcias da Era Quaternária, agora eles estão às voltas com uma época atipicamente veloz e, justamente por isso, difícilíssima de limitar³. Do mesmo modo, é curiosa e estranha a experiência de discutir coletivamente os compromissos das artes e da literatura enquanto formas de sensibilização e de “tradução escalar” (Clark, 2018) — isto é, que intentam representar, na escala humana, as materializações fugidias de eventos e processos geocológicos que excedem e escapam tanto a nossa capacidade de compreensão, quanto o alcance do nosso envolvimento —, ao mesmo tempo que se está morrendo de calor e desesperado pelo alívio propiciado pelo ar-condicionado. A viscosidade e a magnitude do Antropoceno — o fato de que, num certo sentido, falamos do furacão de dentro do olho do próprio furacão — nos impedem de produzir um entendimento sintático a seu respeito; daí que nossa experiência antropocênica seja, inclusive, eminentemente estética.

O ano de 2023 vai ficar marcado como o ano em que o “futuro” chegou: as projeções de catástrofe e de desastre que tínhamos para o futuro já estão aqui, o que significa que o futuro já está aqui. A questão, doravante, passa a ser menos como evitar o “fim do mundo” — ou, nas palavras do xamã Davi Kopenawa (e Albert, 2016), “a queda do Céu” —, mas como coexistir com ele. O sentido da palavra “suportar”, enunciada no título deste artigo, remete tanto à ideia de aguentar, de subsistir, quanto à de segurar, de escorar: como “agarrar” o Céu quando ele cair? Como promover condições de existência preparadas para a queda do Céu? Ou, dito de outro modo, como fazer política, arte, literatura, crítica, ativismo, resistência quando a queda do Céu parece iminente? Ampliando a afirmação de Donna Haraway (2016, p. 140), a qual sugere que “o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e

³ Pode ser que o Antropoceno seja enfim oficializado enquanto periodização geológica sucedendo o Holoceno. Tudo depende da União Internacional de Ciências Geológicas, que irá analisar as amostras de sedimentos do Lago Crawford, em Toronto, enviadas pela Comissão de Estratigrafia do Anthropocene Working Group (AWG). Ver, a esse respeito: <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/ciencia-fundamental/2023/07/o-antropoceno-da-um-passo-a-frente.shtml>.

tênue quanto possível”, talvez tenhamos o encargo de, a um só tempo, insistir na sustentação do Céu e aprender maneiras de viver nas ruínas.

Esse encargo, ao nosso ver, envolve a reformulação não apenas dos modos de dizer e fazer política, mas da *imagem do pensamento*⁴ (Deleuze e Guattari, 2020), segundo a qual a vida humana está destinada “por direito” à ação política, direito que simultaneamente precede a e procede da criação dos conceitos que o explicam e que pressupõem uma diferença fundamental e ontológica — de *natureza*, portanto, e não de grau — entre os corpos para a sua disposição, competência e autoridade na cena política. O sentido de “vida política” desde Aristóteles compreende uma diferença ontológica entre humanos e não-humanos, a qual, por sua vez, relaciona-se com a separação dos espaços público e privado na consolidação da pólis grega; em resumo, a atividade política ocidental é fundada na passagem do “estado de Natureza” ao “estado de Direito”, em que um novo arbítrio da justiça é narrado pela distinção entre *bios*, a vida qualificada, que conjura o comum partilhado pelos atores públicos, e *zoe*, a vida natural, que é o comum de todos os seres e portanto concerne apenas ao espaço privado do *oikos*. Existe, portanto, um sentido de universal atrelado à “boa política”, uma confiabilidade na emancipação pelo político que se relaciona intimamente com noções muito caras aos democratas, sejam gregos clássicos ou europeus modernos, por exemplo a elaboração da civilidade como ápice do progresso histórico e a efetivação da liberdade coletiva através da garantia das liberdades individuais. Ademais, as conceitualizações e atividades políticas com as quais estamos acostumados a lidar ou que estamos acostumados a defender neste território geopistemológico que aqui chamamos, genericamente, de “Ocidente”, independentemente da perspectiva que assumem, elaboram-se, apresentam-se e se dão ao agir com base em certas premissas lógicas. Uma delas é a de que a política é feita falar ou acontecer por um sujeito autoconsciente, cuja autoconsciência é adquirida através do reconhecimento ofertado pelo Outro; e outra, ainda, é que qualquer demanda que esse sujeito possa vir a ter, inclusive o estatuto mesmo de “sujeito”, caso lhe tenha sido negado, deve adentrar o comum discursivo para que se torne inteligível enquanto acontecimento político.

Para resumir o argumento: desde que se escrevem livros de História, a política é sobre sujeitos que demandam coisas — liberdade, proteção, autonomia, participação, controle,

⁴ Esse conceito assinala o que há de “não filosófico” ou de “fora da filosofia” no pensamento. Trata-se da intuição primeva que antecede o próprio pensar e o guia; algo que reinstitui uma transcendência, dado que invoca um princípio transcendente do pensamento que é então especificado, mas que pertence a ou se move na imanência, isto é, em um horizonte infinito, que o pensamento, também infinitamente, persegue (Deleuze e Guattari, 2020).

reforma, revolução. Esses sujeitos, cujas identidades intersubjetivas foram formadas por e mantêm relações de poder, por vezes não são apreendidos enquanto tais: são vistos enquanto subalternos (Spivak), vidas nuas (Agamben), sem-parte (Rancière), abjetos ou *ungrievable* (Butler), e o que reivindicam é, precisamente, o reconhecimento e o direito à representação concedidos a um sujeito no próprio gesto “fundador” do conceito. Essa reivindicação pode ser narrada de múltiplas formas: pode ser narrada como a manifestação de um dano, conforme sugere Jacques Rancière (1996) — o dano em questão sendo a inverificação do princípio da igualdade democrática —, ou como a denúncia da distribuição desigual da precariedade, conforme sugere Judith Butler (2015a) — a precariedade em questão sendo a condição universal a todos os seres, a norma mais propensa, segundo a filósofa, ao desenvolvimento de uma ética não moralista. No entanto, gostaríamos de sublinhar a imprescindibilidade conceitual de, para isto que se entende por uma reivindicação política *eficaz*, um procedimento dialético que demonstre os limites da inteligibilidade e denuncie a restrição violenta do reconhecimento, a qual estipula o sentido mesmo de “sujeito” a partir de parâmetros normativos de humanidade. E, ainda, de algo que podemos chamar de logocentrismo, a saber, a obrigatoriedade de que, para que essa reivindicação política eficaz seja efetivada e absorvida — sob a forma de revoluções sangrentas, proposições estéticas ou Emendas Constitucionais —, é preciso que ela própria se torne inteligível, quer dizer, que ela não tanto desfaça a noção mesma de um regime ou estrutura que engloba o inteligível (o Simbólico ou coisa que o valha), mas reconfigure ou alargue as fronteiras desse regime, formando o vínculo específico de um novo comum.

O problema é que “o comum político” ao qual o Antropoceno convoca tem pouco de “comum” e pouco de “político” — a não ser que desloquemos os sentidos de ambos continuamente. Afinal, como fazer política com quem não tem e nem pretende ter *palavra*? Como aludir a uma comunidade de sujeitos quando a composição desta se dá de acordo com normas biopolíticas que, no melhor dos casos, performam gestos reparadores, oferecendo um reconhecimento retroativo? Qual comum político é conjugado quando os entes da Terra começam a falar — de formas difíceis de ignorar e difíceis de traduzir? Qual comum político é capaz de dar conta daquilo que está fora da Lei não porque foi esquecido ou ignorado, à espera de ser também englobado, reconhecido, mas porque *não é englobável, não é reconhecível*?

“Parte do problema da vida política contemporânea é que nem todo mundo conta como sujeito”, escreveu Butler (2015a). Isso significa que aquilo que, discursivamente,

narrativamente seria a base epistemológica da política — o sujeito que a enuncia e efetiva ao fazê-lo — é, ao mesmo tempo, o seu fundamento teleológico, quer dizer, o seu fim e seu objetivo! A preocupação com a construção de narrativas poéticas (e políticas) complexas e multiescalares, que abarquem a heterogeneidade de agentes que compõem os muitos mundos do Antropoceno, vai esbarrar inevitavelmente no problema da *noção mesma de agência*. Estender esses termos — “agência”, “subjetividade”, “sujeito” e os demais que, tradicionalmente, são comunicados a partir de uma assimilação específica do que é o humano — a outros existentes (a poluição do ar, a acumulação de lixo, cães, gatos, vírus, ciclones, rios) é uma espécie de antropomorfismo, envolto em seus mecanismos dualistas que procuram fazer caber, nos quadros de reconhecimento, aquilo que antes estava fora dele. Evidentemente, porém, não há respostas simples face ao problema de acomodar a memória persistente de categorias tão basilares, e abandoná-las completamente também poderia recair em outro tipo de antropomorfismo: o de presumir que certas ideias ou conjuntos de sensações pertencem exclusivamente aos humanos⁵. O desafio passa a ser como narrar esses mundos múltiplos, como dar a eles consistência, sem forçá-los a se reportar à mesma noção de mundo comum organizada pela episteme ocidental.

Por “mundo comum”, referimo-nos, neste contexto, à comunidade como condição idealizada de igualdade de voz, explicitada pelo cosmopolitismo kantiano e seu desejo de construção de uma terra unificada, onde todos os cidadãos poderiam vagar livremente. A esse ideal, Isabelle Stengers (2018) opõe a sua *proposição cosmopolítica*: não um programa nem um projeto, e sim uma ênfase em agenciamentos que desacelerem a presunção de autoridade dos enunciadores das questões “por excelência”, que desconfiem das “boas intenções” deste “nós” que evoca a “boa política” e, portanto, julgam-se em melhores condições de conceber o novo mundo por vir — afinal, “Nós não somos confiáveis!” (Stengers, 2018, p. 463). O idiota, personagem conceitual deleuziano recuperado pela filósofa, vem dar o sentido da

⁵ O antropólogo Eduardo Kohn (2013), que trabalha com os Runa da Amazônia há muitos anos, afirma que tudo o que é vivo pensa: os bichos e as florestas possuem um pensamento ordenado em processos representacionais não simbólicos, mas icônicos e indiciais. Recuperando a semiótica de Pierce e as relações interespecie dos Runa, ele afirma que os animais também nos representam, também se relacionam com representações nossas: um jaguar responde diferentemente a um humano que ele vê como carne, com o rosto virado para baixo, e um humano que ele vê como *self*, com o rosto virado para cima. A partir daqui, podemos pensar que um “parlamento das coisas” (Latour, 2018) será menos sobre “falar” do que sobre “pensar”, no sentido proposto por Kohn (2013) de *fazer semiose*. E nada disso está distante da filosofia de Deleuze e Guattari (1980), os quais insistiram na existência de dispositivos de formação não-linguísticos que, ainda assim, operam de maneira similar à linguagem (produção e envio de códigos, que são então reterritorializados por outros agentes, criando um excedente); de estratos moleculares, físico-químicos etc., nos quais a expressão de algo está colada à maneira mesma de exprimi-la.

importância articuladora dessa hesitação; ele, que remete tanto ao estrangeiro grego, que personifica o Outro por não falar a língua oficial, quanto ao estranho bartlebyano, que resiste à lógica reguladora das interações e organizações sociais, chama à titubeação, ao gaguejo face à legitimidade da ideia, do conceito, do argumento no qual se insiste. E não porque este haveria de ser substituído por uma alternativa ainda mais legítima (Bartleby não sugere *outra coisa* em troca daquilo que “preferiria não”), mas porque, justamente, *não se sabe*. “Dar a essa insistência um nome, cosmos, inventar a maneira mediante a qual a ‘política’, que é a nossa assinatura, poderia fazer existir seu ‘duplo cósmico’ [...], eis a proposição cosmopolítica” (Stengers, 2018, p. 448). O cosmos, aqui, assume o sentido de um operador da heterogeneidade, ao invés de informar o signo unificador de todos os povos em nome de um acordo harmônico e final. A filósofa mantém a sua assinatura, preserva a palavra “política” tanto quanto “igualdade”, porém propõe suspender a sua articulação enquanto pressuposto epistêmico, o que implicaria que as partes envolvidas em um conflito possuem, ou devem possuir, as mesmas condições de voz.

Operar, aqui, é criar uma colocação em inquietude [*mise en inquiétude*] das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; *que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política*: sentimento este que a boa vontade política poderia tão facilmente obliterar no momento em que uma resposta não puder ser dada à exigência “exprima-se, explicita suas objeções, suas proposições, sua relação com o mundo comum que nós construímos”. (Stengers, 2018, p. 447, grifo nosso.)

Se o pensamento sócio-político da segunda metade do século XX tinha certeza de que, uma vez estabelecida em lei a universalidade irrestrita dos direitos fundamentais, o desafio era garantir que esta fosse, com efeito, *aplicada* universalmente, através da conscientização e do protesto reivindicatório, o século XXI trouxe, com suas inúmeras crises (crise do clima, crise da verdade científica, crise do Humano e da Natureza), a triste realização de que não apenas esta universalidade teórica é frágil — justamente por ser um axioma que, em verdade, pouco tem de axiomático, tendo que ser *conquistado* constantemente —, como também limitada e contraproducente. Assim é porque a narrativa da política que pretende atingir uma definição estável e transcendental de “política”, capaz de divisar práticas inerentemente acertadas e competentes, alimenta o perigoso sofismo segundo o qual o cálculo do que é moral ou correto se dá em vista dos interesses do “bem comum”, e o “bem comum” é um signo ainda mais controverso em tempos de adversidade, de perda de refúgios para uns e construção de fortalezas para outros⁶: o “bem comum” dos chefes de Estado do Norte Global tem pouco *em*

comum com o “bem comum” dos Yanomami brasileiros, por exemplo. A sua má distribuição também se torna evidente quando humanos e não-humanos entram em conflito: favorecer os modos de vida dos primeiros às custas dos segundos (sejam bichos, plantas, ecossistemas) é uma resposta fácil oferecida pelo antropocentrismo, que coloca a angústia humana acima das outras na escala da importância. Tanto o extermínio quanto a proteção de determinado grupo, portanto, têm sua necessidade medida de acordo com um “bem comum” baseado em um antropocentrismo asséptico, que retira a carga de responsabilidade dos envolvidos na tomada de decisão⁷.

O fato de que o parlamento, a participação ativa e vocal dos entes, exige algum tipo de incorporação ao *logos* demarca um contratempo fundamental a qualquer política pós-humanista: mesmo uma nova conjugação do “falar” (*parler*), na qual as atitudes ecológicas dos entes configuram testemunhos a ser recebidos e incorporados, segundo a proposta de Latour (2018), envolve um alargamento da noção de *logos*, alargamento este a ser ofertado e mediado pelos seres humanos. Mesmo quando o acontecimento político é descrito como sendo o oposto de uma organização estável, segundo a teoria de Rancière (1996) — para quem toda instância de dissenso que reconfigura o comum é provisória, sob o risco de tornar-se o tipo de agregação consentida mais própria ao que ele entende por ordem policial —, ele se dá através e pela verificação de um princípio aventado por um regime específico, que é a democracia. E mesmo se, como concede a própria Stengers (2018, p. 457), esta talvez seja ou “a forma menos ruim de gerir o rebanho humano”, ou “uma aposta centrada na questão não do que são os humanos, mas do que eles podem se tornar capazes”, presume-se ainda assim que

⁶ O Antropoceno não afeta todos os seres humanos da mesma forma, evidentemente, e sua terminologia paradoxal, analisada sobretudo por Bruno Latour (2020) e Dipesh Chakrabarty (2013), representa um terreno fértil onde trabalhar lacunas epistemológicas: o *anthropos* do termo assinala a origem antrópica do aquecimento global, o que corre o risco de apagar as diferenças gritantes entre os impactos dos diversos modos de vida humanos; porém, é precisamente essa ênfase equivocada que acaba por revelar a virtualidade política de qualquer humanidade unificada. Como diz Latour (2020, p. 196-197), “[q]uem se atreve a falar do humano em geral, sem levantar imediatamente mil protestos?”. Sabe-se que as comunidades indígenas pouco ou nada contribuíram para o agravamento da crise climática e a homogeneização dos territórios, dos quais costumam ser, aliás, as vítimas primeiras.

⁷ A proposição cosmopolítica de Stengers (2018, p. 449), central para este projeto, propõe obstruir as “manobras de proteção” que procuram tranquilizar ou minimizar a responsabilização ativa de pesquisadores em suas práticas científicas, calando a hesitação, o pavor, a dúvida. “A necessidade de ‘decidir’ quanto à legitimidade de uma experimentação teria então por correlato a invenção de restrições [...] a essas manobras de proteção, forçando os pesquisadores implicados a se expor, a decidir ‘em presença’ daquilo que será eventualmente vítima de sua decisão” (Stengers, 2018, p. 449). Assim, o uso de ratos em testes de laboratório, por exemplo, ao invés de ser narrado como um “mal necessário” ao “bem comum”, uma escolha para a qual a Ciência não deveria olhar duas vezes pois esta é feita em nome da salvação da humanidade, pode, a partir da proposição cosmopolítica, mobilizar algum tipo de rito de idolatria ou homenagem aos bichos sacrificados que engaje os responsáveis — Stengers (2018) sugere erigir estátuas em sua deferência, Haraway (2022) sugere batizar os remédios produzidos com seus nomes.

voz política é algo que todos os seres desejam, podem vir a ter ou mesmo devem vir a ter. Resumir o problema à maneira de *ofertá-la* esconde a incapacidade epistemológica da narrativa política ocidental de, apesar de suas pretensões, falar não só *por*, mas *de* todos os entes. Afinal, que “todos” é esse?

Por um lado, a narrativa mesma da política ocidental encontra-se desgastada por seus marcos constitutivos: a sua escala, que seria o universal; o seu ator, que seria o sujeito, e a sua formulação, que seria dialética). E, por outro, a assimetria das presenças e ingerências corpóreas na terra e a centralidade da palavra para qualquer organização política garante que os agentes em poder de selecionar, medir e efetivar reivindicações e alianças multiespecíficas continuem sendo, no pior dos casos, *alguns tipos* de discursos humanos, e, no melhor, discursos humanos *tout court*. Ainda assim, é importante frisar que essa ingerência deixa de ser uma escolha, ao modo da caridade magnânima, e passa a ser uma demanda, em grande medida porque as cosmologias e técnicas que fizeram dos seres humanos (ou de alguns sistemas políticos e econômicos humanos) uma força geológica de expansão e destruição ambiental *não são* as mesmas cosmologias e técnicas capazes de retardar o avanço acelerado do cataclisma, ou ao menos de conceber modos de vida sustentáveis em meio à precariedade e à redução de recursos.

Isso posto, a pergunta que se coloca é a seguinte: o Antropoceno prescinde ou não de um humanismo? Digo “um” humanismo porque, conforme inúmeras pessoas já argumentaram exaustivamente, o Antropoceno não só prescinde de, mas recusa e até ridiculariza “o” humanismo antropocêntrico, o humanismo do *anthropos*, este indivíduo “astralizado” (Haraway, 2016) e separado ontologicamente do resto dos seres graças à racionalidade e à linguagem autorreflexiva que lhe permitem ser “formador de mundo” (Heidegger apud Agamben, 2013, p. 82), engendrando uma individualidade desencarnada dos emaranhamentos materiais através da transcendência do pensamento e cujo excepcionalismo o outorga o controle do planeta. Lynn Margulis, Scott Gilbert, Donna Haraway, Marilyn Strathern, Eduardo Kohn, Bruno Latour e Timothy Morton são alguns dos antropólogos, biólogos e filósofos ocidentais engajados em desfazer a primordialidade das noções de “indivíduo” e de natureza bifurcada⁸. A proposição cosmopolítica talvez proponha,

⁸ Conceito fundamental para a filosofia processual de Alfred North Whitehead (1994), ele remete à separação, no domínio da análise e da produção científica, entre os fenômenos tais como existem no universo natural e tais como percebidos e explicados pela mente humana. Whitehead problematiza essa separação da realidade em dois sistemas distintos, um “externo”, que seria a causa da percepção, e o outro “interno”, que seria a percepção ela mesma, feita dos acréscimos psíquicos aos eventos do real.

indiretamente, um outro humanismo, ou uma outra ordenação do sensível, se quisermos, centrada menos em sujeitos do que em *acontecimentos*, preocupada menos com a verificação de um princípio comum do que com a resolução de conflitos localizados *em incomunidade*. Para Stengers,

[...] trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os “nossos” saberes, os fatos produzidos pelos “nossos” equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a “nossas” práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o “respeito pelos outros” não são suficientes para apagar essa diferença [...]. A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante. (Stengers, 2018, p. 446).

Essa desaceleração, essa hesitação em verdade já são praticadas, no contexto brasileiro, pelas cosmologias ameríndias, que resistem desde a época da colonização ao etnocentrismo europeu: a “inconstância da alma selvagem” da qual reclamaram extensivamente Antonio Vieira, Gabriel Soares de Souza e tantos outros jesuítas e exploradores — a disposição dos povos tupi-guarani para ouvir, apreciar e absorver a palavra divina que, no entanto, não se fixava o suficiente para retificar seus *modus vivendi* — nada mais era do que a manifestação da “bulimia ideológica dos índios” (Viveiros de Castro, 2020, p. 165), a avidez com que consumiam as mensagens catequizadoras professadas pelos missionários para, em seguida, regurgitá-las e adaptá-las às suas próprias cosmovisões. E para a cosmologia Yanomami, que combate ativamente o garimpo em sua produção coletiva da Amazônia, não há um “bom mundo comum”, senão quatro mundos sobrepostos: o mundo Yanomae, o peito do céu, *hwei mosi*; o mundo dos mortos, as costas do céu, *hutu mosi*; um segundo nível celeste, para onde os espectros vão quando morrem novamente, chamado *tukurima mosi*, e um nível subterrâneo, *hoterima mosi*, onde vivem seres canibais que se alimentam do princípio vital das pessoas (Limulja, 2022). Esses mundos divergentes, os quais se inscrevem uns nos outros, participam uns dos outros, comunicando-se de maneiras diplomáticas e, por vezes, perigosas⁹, contestam a uniformidade da ideia de “comum” como base relacional. Ainda, a noção de terra-floresta (Albert e Miliken, 2019) narra um outro modo de habitação, que não passa pela efigie de uma natureza muda e ilegível; ela é, assim,

⁹ De acordo com Limulja (2022), os mortos (*pore*) muitas vezes procuram seduzir os Yanomami, convocando-os a juntarem-se a eles no *hutu mosi*, que está sempre em festa.

uma expressão do pensamento Yanomami, uma atividade pragmática de formação de mundo que cuida de, e portanto produz, ambientes em constante interação. Se a relação entre a Terra e o território, entre a variação imanente e os gestos produtivos que lhe dão expressividade, constitui maneiras de pensar e de povoar o(s) mundo(s), então a teoria política contemporânea se vê provocada a desconstruir a árvore do seu pensamento, que fabricou tanto a democracia moderna quanto a catástrofe ambiental.

A constatação da premência ou mesmo da iminência de uma nova partilha do sensível, um regime estético-político *para* ou *do* Antropoceno *mas não* antropocêntrico, no qual as representações clássicas e modernas de Humano, Animal, Natureza, Cultura são desfeitas ou desditas (dizem menos do que diziam antes), não culmina em uma distribuição estável dos direitos, das competências e da autoridade, na busca normativa por uma inclusão universal — que todos contem como sujeito, por exemplo —, senão em uma espécie de *normatividade do dissenso*: uma organização estratégica dos discursos pautada pela consciência e pela pressuposição da inevitabilidade do “mal-entendido”, ou “equivoco”, enquanto *condição ontológica do encontro* (De la Cadena, 2018). Para Marisol De la Cadena (2018, p. 113), a política ambiental é feita de alianças em “incomunidades”, de interesses em comum que não são “apenas” os mesmos (e não “apenas” porque nada é *apenas* uma coisa *ou* outra) e que se reportam a mundificações divergentes, ou seja, nas quais um mesmo signo ou sinal nomeia entidades que não são as mesmas, por corpos que também não são os mesmos e em condições de nomeação desiguais. É por uma aliança em incomunidade, inclusive, que é tecida a história de *A queda do céu*: a diplomacia¹⁰ do pacto xamânico une, porém sem equivaler, as mundificações divergentes de um xamã Yanomami e de um antropólogo francês (que é também a do público que lê sua tradução), o que desfaz o dispositivo unificador da biopolítica ocidental que obriga cosmologias heterogêneas, para as quais a separação ontológica entre humanos e outros-que-humanos ou Natureza e Cultura não é o modelo organizador da experiência sensível, a operar em conformidade com essa bifurcação, sob o argumento de que se trata do mundo *tal como ele é*¹¹. A tradução performada por Albert assume o duplo movimento de recriar, em francês, as expressões da língua Yanomami e de, nesse ato, operar,

¹⁰ A diplomacia também é uma assinatura específica que se mantém e repropõe. Ela está em Latour (2012), Morizot (2014) e Stengers (2018) e diz respeito a um paradigma de interação não-vertical: o diplomata, ser “dobrado em dois” segundo a etimologia grega da palavra, possui acesso a mais de um tipo de codificação, servindo assim de intérprete e negociador, atravessando as fronteiras entre duas identidades heterogêneas. Animista e multiespecífica, essa manifestação diplomática procura também empregar normas de conduta às relações interpessoais e assimétricas com bichos, plantas e outros entes, resignificando o sentido de vida política.

¹¹ A isto De la Cadena (2018) chama “Antropo-cego”.

na passagem de um termo a outro, as comparações dentro de cada universo de sentidos possíveis a que cada um induz.

Tal é a proposta de Eduardo Viveiros de Castro (2018) ao desenvolver o “método da equívocação controlada” enquanto condição e, simultaneamente, limite da empreitada antropológica: da mesma forma que a equívocação é o modo de comunicação por excelência de diferentes pontos de vista, a tradução que se faz do perspectivismo indígena, por exemplo, é uma operação cuidadosa de mapeamento do espaço entre uma perspectiva e outra, um mundo e outro. Traduzir é se comunicar por significações induzidas, isto é, por diferenças — na língua de um, na língua de outro e no próprio processo, pois a heterogeneidade de sentidos e usos de um termo existe no interior de ambas. Assim, é com acrobacias especulativas e imaginativas, pautadas em hipóteses e indícios lógicos, que se torna possível traduzir as linhas históricas da cosmologia Yanomami. É levando a sério o equívoco e o dissenso como premissas do encontro, sem esquecer a possibilidade do excesso de sentido, que *A queda do céu* faz coexistirem duas conceitualizações incomuns de natureza (uma definível em termos biológicos, a outra existente em uma ecologia localizada; a primeira que solicita e escuta a segunda, mesmo após ter tantas vezes tentado extingui-la), cujas diferenças já não são suprimidas em prol de um “comum”, senão justapostas, como os quatro discos dos mundos Yanomae. Assim diz Kopenawa em entrevista de 1991, concedida a Terence Turner:

É por isso que eu gostaria que eles [os brancos] ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! [...] Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos”.

[...] Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem que é minha. (Kopenawa e Albert, 2016, p. 64-66).

A queda do céu não é apenas uma obra que conta a cosmologia Yanomami, mas uma narrativa cosmopolítica complexa e heterogênea e, portanto, apta a conjugar a experiência de desconhecimento e obscurantismo, de perda de refúgios e de condições prósperas de vida, que é esta segunda queda do Céu. A história desse livro-testemunho é a história de um pacto xamânico, de uma consulta diplomática e de um esforço conjunto de criação e coleção de modos de traduzir a terra, de transformar a potência imanente de variação terrestre em territórios que (in)formem políticas de povoamento específicas (Deleuze e Guattari, 1980). Que esses modos sejam tão *instáveis* quanto é *estável* o reconhecimento — ou, melhor

dizendo, quanto é requerido que se apresente em uma ontologia fixa e consistente para ser reconhecido — demonstra, precisamente, a necessidade de se recuperar a dimensão produtiva e desejante do reconhecimento, bem como modos de reconhecimento nos quais não é persistência, a preservação de uma essência ou coesão ontológica, e sim o fracasso da reflexividade plena, a alteração profunda diante do outro, que rege o “relato de si” (BUTLER, 2015b). Nesta espécie de escrita coimplicada que constitui o livro, parece que se ensaia uma política de reconhecimento que repousa na inconstância, e não na estabilidade; que prevê uma intercambialidade de posições que desestabiliza as noções de sujeito e pessoa, posto que as relações políticas são orientadas discursivamente por *pontos de vista*; e, finalmente, que adia ou retarda a construção do “mundo comum” porque prevê mundos múltiplos em relação, tensionando os espaços presentes e ausentes da Lei e denunciando o parco alcance da “universalidade” das políticas de reconhecimento, pouco ou nada equipadas para assumir o equívoco em torno do significado de natureza. Ou seja: ensaia-se uma reformulação da narrativa política que contribui para a transmutação das três instâncias fundacionais da política ocidental; ensaia-se, melhor dizendo, uma cosmopolítica a partir da resistência indígena: resistência ao “mundo comum” branco¹², resistência à linguagem única do Estado-nação, resistência à homogeneização dos corpos em uma individualidade ontologicamente estável.

A *palavra* também é central para a cosmovisão Yanomami: a boa comunicação é considerada uma virtude, e passar do *hereamu*, o discurso cotidiano, ao *wayamu*, o discurso cerimonial, exige um domínio retórico associado à sabedoria e à maturidade. A diferença é que o saber falar está, aqui, intimamente relacionado à generosidade e à receptividade, posto que a “economia de alteridade” que perpassa o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2020, p. 232) centraliza a abertura constante ao outro, os estados de limiaridade e a consubstancialidade da troca para o estabelecimento de relações sócio-políticas. E são precisamente *relações sócio-políticas* que os Yanomami entretêm com outros entes, sejam animais ou espíritos, com os quais se comunicam, atentando às instâncias de alteração de consciência nesse exercício de falar outra língua, sob o risco de consumir um processo de metamorfose. A cosmologia Yanomami, portanto, *estranha* a política ocidental; isto é, torna-a

¹² O termo Yanomami *napë pë* possui uma conotação mutável, originalmente designando o “inimigo” relacional, ou o “Outro”, e hoje referindo-se, talvez por metonímia, aos “Branco”. Esses são todos os membros, independentemente da cor, das nações que invadiram as terras indígenas, destruindo sua autossuficiência política e econômica.

estranha a si própria, o que provoca fissuras produtivas em um regime opressivamente homogeneizante.

Não se trata, aqui, de instrumentalizá-la, de generalizar “o perspectivismo ameríndio” como se fosse o manifesto da salvação do planeta, senão de reconhecer em outros modos de pertencimento, de narrar o mundo, pistas para a elaboração de uma ética da responsabilidade, da presença e da não transcendência. O modo ocidental de dizer, fazer e pensar a política definitivamente necessita dessa contaminação produtiva, da construção de normas biopolíticas menos rígidas, menos *empobrecedoras*. É por uma medida mais plural, mais instável, mais plástica que o esforço cosmopolítico, voltado para hesitação e a desaceleração, trabalha, porém isso não deixa de ser, justamente, uma medida, uma busca por uma outra norma, ou captura, mesmo que nômade¹³. E ele consiste, inclusive, no ensaio de um outro sentido de *eficácia*: de atenção à qualidade das conexões, à capacidade de um termo, de uma ideia, de uma história articular elementos novos, inesperados e até contraditórios, ampliando os sistemas de referência e recebendo entidades ativas que vêm modificar aquilo a que estavam sujeitas. “Fora da oposição entre submissão e liberdade, um pensamento centrado na eficácia” (Stengers, 2018, p. 456). O gesto de retardar a exigência da comunidade, no sentido de convergência; de conceber o *pluriverso* como urdido de mundos em sobreposição e de conceder e demandar reconhecimento dentro e fora do escopo da Lei pode levar à sustentação de uma cosmopolítica que considere a gravidade da permanência do humanismo sem, no entanto, recusar a urgência de reescrevê-lo.

REFERÊNCIAS:

ALBERT, Bruce; MILIKEN, William. **Urihi a**: A terra-floresta yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental/ IRD, 2019.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

_____. **Relatar a si mesmo**. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

¹³ Como bem argumentaram Deleuze e Guattari (1980), a potência imanente da Terra é capturada em territórios, os quais “contêm” a diferença em maior ou menor grau, em um processo contínuo de des e reterritorialização. Para eles, é através de agenciamentos coletivos de enunciação que (in)formamos o mundo, e a percepção de que a linguagem é um dispositivo para dar ordens — que o caráter criativo da linguagem enquanto produtora de mundo se dá por um arranjo coletivo entre ambos, pelo agenciamento que sustenta a palavra de ordem — permite uma clareza descritiva sobre os ordenamentos à disposição, além da possibilidade de criar conceitos, modelos, metáforas e sintaxes menos violentos, menos verticais.

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

CLARK, Timothy. **The value of Ecocriticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

DELEUZE E GUATTARI. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2020.

_____. **Mille Plateaux**. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

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

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In: **ClimaCom Cultura Científica**, ano 3, n. 5, abril de 2016, p. 139-146.

_____. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

HEIDEGGER apud AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: o homem e o animal**. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

KOHN, Eduardo. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

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

_____. Esquisse d'un parlement des choses. In: **Écologie & Politique**, n. 56, 2018/1, p. 47-64.

_____. L'universel, il faut le faire. [Entrevista concedida a] E. During, L. Jeanpierre. **Critique**, n. 786, novembro de 2012, p. 946-963.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**. Uma etnografia dos sonhos Yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MORIZOT, Baptiste. Les diplomates. Cohabiter avec un grand prédateur à l'anthropocène. In: **Revue Semestrielle de Droit Animalier**, dossier thématique Le Loup, n. 1, Montpellier, 2014, p. 295-334.

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10), agosto a dezembro de 2018, p. 247-264.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

WHITEHEAD, Alfred N. Teorias da bifurcação da natureza. In: **O conceito de natureza**. Tradução de Julio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 33-59.