

O acontecimento da Terra¹

Earth as an event

Resumo

Neste artigo, recorremos ao conceito de “acontecimento”, de Gilles Deleuze, para pensar a Terra e as transformações antropogênicas que, incidindo sobre os processos ecológicos, configuram o que vem sendo chamado de colapso ecológico global. Se, sob tais transformações, percebemos que a Terra nunca consistiu num ambiente acabado e inerte – imagem prevalente desde ao menos a modernidade –, propomos que o conceito de acontecimento permite vislumbrar outras imagens da Terra. Isso porque ele possibilita não apenas analisar a processualidade mesma das dinâmicas que fazem a própria Terra, mas também compreender por que precisamos mais que nunca de um novo entendimento político (ou cosmopolítico, para falar como Isabelle Stengers) que coloque em outros termos as relações entre humanos e não humanos, natureza e cultura, indivíduos e seu meio. Concluímos a análise discutindo algumas consequências éticas e políticas que se desdobram dessa consideração da Terra como um acontecimento.

Palavras-chave: acontecimento; Terra; colapso ecológico; Antropoceno; cosmopolítica; utopia.

¹ Este artigo é uma versão modificada de dois capítulos da tese de Alyne Costa, intitulada *Cosmopolítica da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno* (PUC-Rio, 2019).

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Colégio Brasileiro de Altos Estudos/UFRJ. Contato: alynecosta@gmail.com

** Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: adamo.veiga1@hotmail.com

Recebido em: 02/04/2021 - Aceito em: 26/06/2021

Abstract

In this article, we explore Gilles Deleuze's concept of the "event" to think about the Earth and the anthropogenic transformations that, impacting on ecological processes, configure what has been called a "global ecological collapse." If, through the scale of such transformations, we realize that the Earth has never consisted of a finished and inert environment – an image prevalent at least since modernity – we propose that the concept of the event allows us to envision other images of the Earth. The concept not only allows us to analyze the processuality of the dynamics that make the Earth itself, but also enables us to grasp why we need a new political understanding (or cosmopolitical, to use Isabelle Stengers' concept) for reframing the relations between humans and non-humans, nature and culture, individuals and their environment. We conclude our analysis by discussing some of the ethical and political consequences that derive from this consideration of the Earth as an event.

Keywords: event; Earth; ecological collapse; Anthropocene; cosmopolitics; utopia.

The end has no end.
– *The Strokes*

Introdução

A Terra e suas transformações antropogênicas têm sido, sobretudo no último meio século, o centro em torno do qual se concentra grande parte da produção política, econômica, acadêmica, científica, tecnológica, social e cultural. As evidências da desregulação dos fluxos biogeoquímicos e da destruição dos ecossistemas onde a vida se desenvolve em toda sua diversidade e complexidade estão por toda parte: o aquecimento global e os eventos climáticos extremos, as extinções e o declínio das populações de espécies terrestres e marítimas e o súbito contato entre espécies outrora isoladas são alguns dos fenômenos que mais têm suscitado apreensão, devido à ameaça

que representam para os atuais modos de vida (humanos e não humanos) do planeta. A atual pandemia de Covid-19, por exemplo, não só deve ser entendida como um efeito dessas transformações, como também sinaliza que muitas outras tragédias estão por vir se nossa ordem social seguir dependendo da exploração desenfreada dos ditos “recursos naturais”.

Ainda que as ações políticas e econômicas mais comumente aventadas para fazer frente ao problema pareçam subestimar a gravidade da situação, e apesar de todos os esforços dos chamados negacionistas do clima para tentar nublar as evidências científicas de tal colapso, é inegável que a Terra passou a figurar como uma preocupação central de nosso tempo. E o faz como um ser ao mesmo tempo excepcional e frágil: em contraposição à imagem de um “planeta confiável e previsível”² prevalente até meados do século passado na ciência e mesmo na filosofia – “massa de matéria aglomerada”³ formando o cenário inerte no qual a vida teria encontrado, por pura sorte, condições favoráveis a seu desenvolvimento –, a Terra se mostra como o resultado provisório e contingente de uma longuíssima história em que os organismos foram modificando as condições de sua própria existência. Isso é o que propõe a teoria de Gaia, elaborada por James Lovelock e Lynn Margulis nos anos 1970, e as ciências do sistema Terra que dela se desdobram: mais que mera obra da geologia, o clima, a atmosfera, os oceanos e mesmo as rochas são também produto da agência dos seres vivos sobre eles.⁴ Justamente por essa razão – e é isso o que a catástrofe ecológica nos ensina da maneira mais dolorosa –, jamais deveríamos ter tomado como garantida a aparente estabilidade dos processos e dinâmicas ecológicos.

2 Lovelock, J. “Gaia: um modelo para a dinâmica planetária e celular”. In: Thompson, W. I. (org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014, p. 79.

3 Heidegger, M. *A origem da obra de arte* (São Paulo: Edições 70, 2010), p. 105. Citamos aqui o modo como Heidegger se refere ao planeta, diferenciando-o das noções de “Terra” e “mundo”. Ainda que não acompanhem Heidegger em tal diferenciação, queremos destacar que sua visão sobre o planeta, por menos interesse filosófico que desperte nele, é devedora de certas concepções científicas vigentes em seu tempo. Cf. Chakrabarty, D. “The Planet: An Emergent Humanist Category” (*Critical Inquiry* 46, p. 1-31, 2019) para uma interessante análise de como o planeta se tornou, com a crise ecológica, uma categoria do pensamento humanista, pois de interesse filosófico e existencial para os humanos.

4 Sobre a teoria de Gaia, cf. por exemplo Lovelock, J. *Gaia: A new look at life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 2000) e Lovelock, J. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity* (New York: Basic Books, 2007). Sobre as ciências do sistema Terra, cf. por exemplo Weart, S. R. *The Discovery of Global Warming* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008) e Lenton, T. *Earth System Science: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2016).

É diante de tal descoberta que outras concepções da Terra começam a emergir: mais do que um mero ambiente a ser protegido – a ideia nutrida ainda por alguns ambientalistas – ou, ao contrário, a ser inescrupulosamente explorado, como supõem certas elites políticas e econômicas, faz-se preciso concebê-la como um *agente* cuja potência disruptiva não podemos mais subestimar. Como argumenta a filósofa Isabelle Stengers, não é de hoje que empregamos palavras como “depredação”, “exploração”, “violação” ou “perda” para designar os danos que a ação humana vem infligindo à Terra. A diferença é que

o que aprendemos sobre a velocidade e possível irreversibilidade das mudanças climáticas iminentes instaura uma nova situação. O “Homem”, nos damos conta, não foi apenas abusivo, mas também bancou o aprendiz de feiticeiro e pode muito bem provocar a reação assombrosa de algo que não pode mais ser pensado como uma “vítima”, algo que dá um novo sentido ao poderoso ser que Lovelock e Margulis chamaram de Gaia.⁵

Por essa razão, dos artigos científicos aos informes midiáticos, dos conceitos filosóficos aos registros etnográficos, das manifestações artísticas às inovações tecnológicas, virtualmente todos os discursos da atualidade enfatizam o caráter de novidade do qual a Terra parece ter se investido. Ele está explícito, por exemplo, no polêmico termo “Antropoceno”, a proposta de *nova* época geológica na qual o *anthropos* teria se tornado a força dominante das dinâmicas do planeta.⁶ Mas a novidade é expressa também nos conceitos de *intrusão* ou *irrupção* de Gaia, dos quais Isabelle Stengers e Bruno Latour respectivamente se valem para interpretar a teoria científica de Lovelock e Margulis.⁷ Ainda, é para uma novidade que a ideia da *súbita aparição* da Terra no palco da

5 Stengers, I. “Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?” In: Hamilton, C.; Gemeine, F.; Bonneuil, C. (orgs.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, 2015, p. 135.

6 Sobre o Antropoceno, cf. por exemplo Crutzen, P.; Stoermer, E. “The ‘Anthropocene’” (*Global Change Newsletter*, n. 41, p. 17-18, mai. 2000) e Steffen, W. et al. “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives” (*Phil. Trans. R. Soc. A.*, v. 369, p. 842-867, 2011).

7 Sobre a Gaia de Latour, cf. sobretudo Latour, B. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno* (São Paulo, Rio de Janeiro: Ubu Editora, Ateliê de Humanidades Editorial, 2020) e “Esperando Gaia” (*Piseagrama*, Belo Horizonte, seção Extra!, fev. 2021). Para a Gaia de Stengers, ver Stengers, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima* (São Paulo: Cosac Naify, 2015) e “Gaia” (*Catálogo Forumdoc.Bh.2017*, p. 120-126, 2017).

história, evocada pelo filósofo Patrice Maniglier, aponta,⁸ assim como a imagem proposta pelo historiador Dipesh Chakrabarty de uma *repentina colisão* entre três histórias que costumavam ser pensadas em separado: a dos sistemas planetários, a da vida na Terra (incluindo a humana) e a do modo de vida industrial ou, se preferirmos, a história do capitalismo.⁹ Também quando o xamã Yanomami Davi Kopenawa fala que seu povo está apreensivo com a *possibilidade de a terra inteira entrar em caos* – a queda do céu e a aniquilação dos existentes atuais sendo um dos terríveis efeitos disso –, fica evidente que alguma coisa insólita está se passando.¹⁰ O mesmo pode ser dito a respeito da constatação que fazem os quilombolas do Caetité, no alto sertão baiano, sobre uma *nova era* em vias de se concretizar, na qual a capacidade criativa de todos os agentes envolvidos na produção e reprodução da vida no local – gente, bichos, plantas, terra e água – se encontra gravemente prejudicada.¹¹ Todos esses registros são marcados por combinações em proporções distintas de aturdimento e preocupação, mas eventualmente até de deslumbramento e entusiasmo pelas novas imagens da Terra que começam a se formar, as quais podem trazer consigo potências inesperadas de transformação social e política. Algo realmente extraordinário aconteceu ou está em vias de acontecer, e a Terra está no centro dessa grande novidade.

É essa constatação que nos leva, no presente artigo, a pensar a Terra como um verdadeiro *acontecimento*, no sentido deleuziano deste termo. Acontecimento é um conceito basilar na obra do autor, desenvolvido precisamente para tornar pensáveis fenômenos que não podem ser bem compreendidos fazendo recurso a uma “metafísica da presença” –¹² isto é, tomando-os como já constituídos, pensando-os como essências ou substâncias. Por meio desse conceito, é possível analisar *a processualidade em si mesma* dos fenômenos, evitando reduzi-los a seu ponto de partida ou de chegada. Tal procedimen-

8 Em seu seminal artigo “How Many Earths? The Geological Turn in Anthropology” (*The Otherwise*, 1, 2020).

9 Chakrabarty, D. “History on an Expanded Canvas: The Anthropocene’s Invitation”, 2013.

10 Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (São Paulo, Companhia das Letras, 2015), p. 498.

11 Vieira, S. A. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*, 2015.

12 “Metafísica da presença” remete aqui a concepção criticada por Derrida em relação a metafísica clássica que, simplificada, tomaria o ser e os entes enquanto identidades dispostas à apreensão. Derrida, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013)

to parece ser crucial, argumentamos, para entender as transformações pelas quais a Terra vem passando – as quais deixam de remeter ao velho ideal de uma “ordem cósmica da natureza” que estaria sendo abalada pela intervenção humana – e para compreender por que razões se faz necessário hoje um novo entendimento político (ou *cosmopolítico*, como veremos a seguir) da Terra, que coloque em novos termos as relações entre humanos e não humanos, natureza e cultura, indivíduos e seu meio.

Por essa razão, nas próximas páginas, apresentaremos em linhas gerais o conceito deleuziano de acontecimento para, em seguida, analisar como ele auxilia na compreensão dessa intrusão da Terra. Concluimos discutindo algumas consequências éticas e políticas que se desdobram dessa compreensão.

1. O acontecimento

O conceito de *acontecimento* na obra de Deleuze, como nota Manuel De Landa,¹³ expressa a recusa de quaisquer essencialismos de ordem ontológica (ou mesmo onto-teológica, pois a teologia seria o registro por excelência das supostas propriedades substanciais) em prol de uma filosofia do devir – a qual, aliás, conviria melhor para pensar as descobertas das ciências contemporâneas. Para Deleuze, o devir é um processo anterior aos termos que engendra; as identidades assinaláveis, corpos, coisas, palavras, são condensações ou “congelamentos” do devir.¹⁴ Nesse sentido, o ser consiste numa expressão do devir, em vez de o devir consistir na corrupção do ser.

Em certo sentido, o acontecimento é um *efeito* produzido pelas relações causais entre corpos, mas distinto deles e autônomo em relação a eles. Para Deleuze, a constituição de qualquer ente enquanto identidade individual assinalável se dá a partir da interseção entre processos distintos, os quais não devem ser pensados em termos de uma substância com seus predicados, mas sim de *verbos*¹⁵ que se conjugam na produção seja de predicados de atribuição qualitativa (ou simplesmente “objetos”), seja de sujeitos de predicação (ou apenas “sujeitos”). Um exemplo, ainda que um tanto esquemático, ajuda a ilustrar: um arbusto pode ser pensado como uma substância individual que

13 De Landa, M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2005, p. 2.

14 Deleuze, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 2-3.

15 *Ibidem*, p. 6-7.

possui entre seus atributos “verde” e “dar frutos”. Na filosofia de Deleuze, tal arbusto é compreendido como o resultado performático da conjugação dos acontecimentos “verdejar”, “frutificar” etc. O recurso ao verbo no infinitivo na descrição do acontecimento visa a expressar sua processualidade imanente – isto é, sem recurso a qualquer exterioridade, superioridade, transcendência ou mesmo essência – e sua independência em relação a sujeitos e predicados: não é o arbusto que frutifica e verdeja, mas o frutificar e verdejar que ensejam o arbusto. O indivíduo e o estado de coisas são, portanto, resultados provisórios do processo, guardando com ele uma relação de coextensividade, ainda que o processo não se esgote nesses efeitos.

Desse modo, o conceito de acontecimento está diretamente relacionado à questão da *individuação*: ele expressa o processo de individuação dos entes. Aqui, a filosofia de Gilbert Simondon abre vias interessantes para a compreensão do conceito.¹⁶ Para Simondon, as relações têm estatuto de ser, o que significa que os termos são engendrados pela relação, e não o contrário.¹⁷ A relação é uma pura *diferença*; não uma diferença entre A e B (“mera diversidade”, segundo Deleuze),¹⁸ mas uma diferença ontologicamente anterior a A e B. No mais célebre exemplo oferecido por Simondon, a diferença energética de uma solução química sobressaturada (isto é, em estado de metaestabilidade) é “resolvida” na constituição de cristais. A tensão presente na solução é o que permite a individuação molecular sob a forma cristalina, e o estado metaestável torna-se mais estável conforme a individuação progride.¹⁹

De forma análoga, no acontecimento deleuziano, é a diferença anterior aos próprios termos de uma relação que se “resolve”, sempre momentaneamente, na constituição desses termos como indivíduos – o que também significa que há sempre *potenciais não efetuados em um estado de tensão diferencial*. Se formos descrever o exemplo de Simondon empregando termos deleuzianos, o “cristalizar” consistirá no acontecimento propiciado pela diferença energética da solução sobressaturada, e a solução cristalina equivalerá ao estado de coisas no qual o acontecimento se efetua.

16 O pensamento de Simondon exerceu grande influência sobre Deleuze, sobretudo em *Diferença e Repetição* (Lisboa: Relógio D'água, 2000), livro em que figura como uma das referências mais relevantes.

17 Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.

18 Deleuze, G. *Diferença e Repetição* (2000), p. 361.

19 Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2013), p. 86.

Aqui é importante lembrar que o acontecimento está no mesmo registro daquilo que Deleuze chamou, em certas ocasiões, de virtual: um plano que expressa as coordenadas de individuação paralelas aos indivíduos assinaláveis. Em contraste, teríamos o atual, plano onde se encontrariam estes indivíduos. A diferença atual/virtual permite pensar o processo genético de todo ente como coextensivo ao próprio ente: é no registro da atualidade que o ente aparece como indivíduo, ao passo que o processo que leva à sua individuação se dá no registro da virtualidade; ambos os registros existem em coextensividade e complementaridade. É também por essa razão que não devemos confundir o acontecimento com o *possível* (ou ao menos com o entendimento que filósofos como Leibniz ou Aristóteles tinham desse conceito),²⁰ já que o primeiro não diz respeito a uma individualidade já constituída, pronta, à espera da sua encarnação. O indivíduo, enquanto resultado do processo, é *coextensivo, paralelo e imante ao próprio processo*; aquilo que o acontecimento efetua não antecede a sua efetuação mesma. Interdita-se, assim, toda compreensão mecanicista, o velho demônio de Laplace que já sabe o resultado de todo lançar de dados. O acontecimento mobiliza um jogo totalmente outro, no qual o resultado do lançar dos dados é dado pelo próprio lançar. Dessa forma, ele é indissociável da *novidade*, pois esta é sempre primária em relação à mesmidade; a repetição que torna possível um padrão identificável é um coeficiente produzido pela própria novidade, no mesmo sentido em que o ser é um caso do devir.

Há ainda outro aspecto crucial do conceito de acontecimento: o tempo. As teses de Deleuze acerca do tema são complexas e não cabe aqui uma análise detalhada. O que nos interessa é apenas a terceira síntese das três formuladas pelo filósofo em *Diferença e Repetição*, a que trata do *eterno retorno da diferença*. Inspirado por Nietzsche, Deleuze pensa o tempo a partir da repetição da diferença; é a reinscrição eterna da diferença que permite que o tempo passe.²¹ A diferença é o próprio tempo enquanto horizonte último de inscrição perpétua da novidade: a passagem do tempo, em suas três dimensões (passado, presente e futuro), se dá a partir da repetição da diferença. Deleuze argumenta que,

20 Deleuze recusa a concepção do possível como uma espécie de mundo individuado à espera da sua efetuação. Ainda que afirme encontrar tal concepção na obra de Aristóteles, Leibniz e na filosofia analítica em geral (Deleuze, G., *Diferença e Repetição* [2000], p. 345), posteriormente Deleuze considerou outros sentidos para o possível em Leibniz.

21 Cada uma das três sínteses possui uma dimensão própria de passado, presente e futuro. A primeira síntese diz respeito ao hábito, a segunda trata da memória e a terceira, do eterno retorno. O “futuro” da terceira síntese, não obstante, é trabalhado como sendo o mais relevante e primário em relação à constituição do tempo mesmo.

se o tempo consistisse numa grande totalidade homogênea e indiferenciada, não haveria, propriamente, passagem de tempo – haveria um presente eterno ou algo como a morte térmica do universo. O passar do tempo só é possível porque a diferença não para de se inscrever *diferenciando* passado, presente e futuro. Do mesmo modo que a identidade é produzida pelo devir, é o eterno retorno da diferença que produz as temporalidades empíricas, assinaláveis e identificáveis (“hoje é terça-feira”, “faz dois anos que fiz isso” etc.). Estas seriam, assim, regiões ou expressões da diferença ou, mais precisamente, da temporalidade individuada pelo eterno retorno (processo de repetição da diferença). Uma vez que o acontecimento é da ordem dos processos de individuação, o eterno retorno expressa a sua dimensão temporal. O tempo do acontecimento é um tempo outro em relação à temporalidade dos indivíduos e, por conseguinte, em relação à do próprio tempo empírico individualizado, pois trata-se da temporalidade do inaudito e da novidade, na qual a diferença des-individa o tempo empírico e instaura uma outra temporalidade.

Até agora, descrevemos o conceito de acontecimento sobretudo considerando sua dimensão ontológica, mas Deleuze também pensa suas implicações éticas, estéticas e políticas. Isso porque tal conceito alude à inesperada incidência, no horizonte de nosso pensamento e ação, de novas perspectivas alumbrando faces do mundo (outros seres, outras possibilidades de ser, ou mesmo de deixar de ser) que até então julgávamos inexistentes, inexpressivas, irrealis, desimportantes, e que doravante se fazem presentes sob o modo de uma problemática, na medida em que o aparato conceitual, simbólico e prático de que dispúnhamos antes de sua aparição se mostra inoperante diante da súbita reconfiguração da ordem do mundo por elas provocada. O acontecimento, assim, aporta novas individuações e novos regimes de individuação: não sendo ele mesmo um possível, é ele que ocasiona novos *possíveis*, isto é, transformações no âmbito da atualidade. Ao reinscrever perpetuamente o novo sob a forma do tempo, ele inaugura novos futuros rompendo a cadência do presente e do passado. Enquanto diferença intensiva, o acontecimento é aquilo que, incidindo sobre os corpos, provoca uma alteração no estado de coisas que faz vacilar “a coerência ou o horizonte relativo de pensamento no qual até então nos movíamos”.²² O acontecimento propicia, assim, o afloramento de um novo presente, a superveniência de um novo problema, que nos força a pensar outramente.

22 Zourabichvili, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento* (São Paulo: Editora 34, 2016), p. 51.

2. A Terra aconteceu

Pensar a Terra ou, antes, pensar seus modos de existência sob a crise ecológica como um acontecimento enseja ao menos dois grupos de considerações complementares sobre as distintas dimensões do tempo mobilizadas por essa crise, que dizem respeito a diferentes maneiras, também complementares, de compreender a questão. A primeira dimensão é a do caráter irrevogável do *novo presente* que ela instaura: como admite Latour, “a revolução já aconteceu, [e] os eventos que temos de enfrentar não se situam no futuro, mas num passado recente. [...] que quer que façamos hoje, a ameaça permanecerá conosco por séculos, [mesmo] milênios”.²³ Tampouco se trata de uma crise que vai passar, já que, como advertem Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, “[e]mbora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra”.²⁴ Ainda dentro dessa mesma dimensão do presente, um outro paralelo pode ser estabelecido. O acontecimento em Deleuze pode também ser descrito, como propôs David Lapoujade, como uma operação de “redistribuição das potências” –²⁵ já que se trata de um movimento que manifesta a pura mudança, constituindo a condição de possibilidade para a aparição de novidades no mundo. Nesse sentido, a intrusão de Gaia – um dos nomes para a aparição da Terra como uma questão política, social, científica, filosófica e mesmo existencial – parece ser a expressão incontornável de que uma redistribuição radical, e em escala planetária, está em curso. Se por tanto tempo (ao menos desde a modernidade) tantos de nós julgaram os seres naturais como incapazes de agência ou intencionalidade – na cosmovisão ocidental, apenas os humanos são agentes históricos, e a natureza não passa de mera concatenação de matéria inerte –, recentemente incontáveis seres outrora considerados “naturais” adquiriram, como resposta à colossal interferência humana, potências inesperadas capazes de desestabilizar o equilíbrio de que vínhamos desfrutando há milhares de anos no planeta. Nas palavras de Latour:

23 Latour, B. *Diante de Gaia* (2020), p. 71-72.

24 Danowski, D; Viveiros de Castro, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2017), p. 20.

25 Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015, p. 288.

*cada elemento que teríamos considerado [...] como parte do plano de fundo dos majestosos ciclos da natureza, diante dos quais a história humana sempre esteve separada, torna-se ativo e móvel graças à introdução de novos personagens invisíveis, capazes de inverter a ordem e a hierarquia dos agentes.*²⁶

Nesse sentido, a novidade dessa intrusão reside no fato de que, diferentemente do que a tradição do pensamento ocidental se habituou a conceber, a Terra entra em cena como um *agente político*. Pois, se antes ela designava o mero espaço físico no qual a história (sobretudo a humana) se desenrolava, as mutações radicais que testemunhamos hoje provam que ela “tem iniciativa”, que ela “revida”.²⁷ Isso significa que os seres que formam aquilo que alguns cientistas chamam de “sistemas da Terra” não constituem apenas um pano de fundo passivamente modificado pelas intervenções humanas: eles não apenas respondem às ações como o fazem de modo não necessariamente linear, podendo muito bem se reorganizar em novos estados de equilíbrio, alheios a qualquer interesse ou vontade particular. Nossa civilização, portanto, se vê hoje às voltas com a intrusão de um agente (ou conjunto de agentes) para cujo encontro ela se mostra visivelmente despreparada.

Essa questão do desequilíbrio é crucial para a compreensão de nosso argumento aqui. As mudanças climáticas, bem como as demais alterações nos parâmetros ecológicos da Terra, podem ser compreendidas como o advento de uma *instabilidade* no regime de individuação do planeta em sua totalidade, um “devir louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra”.²⁸ Tal instabilidade traz consigo a possibilidade de que novos processos de individuação, muitos deles desfavoráveis à habitabilidade da vida complexa, se efetuem sob a forma de um novo regime climático, para falar como Latour, o que por sua vez repercutirá na individuação dos seres e dos ecossistemas, modificando profundamente as dinâmicas estabelecidas entre eles.²⁹

26 Latour, B. *Diante de Gaia* (2020), p. 154-155.

27 Maniglier, P. “How many Earths?” (2020), p. 62.

28 Danowski, D.; Viveiros de Castro, E., *Há mundo por vir?* (2017), p. 25.

29 Aqui cabe destacar que, por mais que o tom adotado por Deleuze (mas também por Guattari) para se referir ao acontecimento seja mais comumente o de celebração – provavelmente pela influência do espírito de maio de 1968 –, não há elementos suficientes em sua obra para afirmar que o acontecimento seja necessariamente positivo. De fato, uma das dimensões mais preocupantes do acontecimento da Terra, ensejado pela intrusão daqueles novos agentes e potenciais,

Todos esses fatores – a irrevogabilidade dos fenômenos, a redistribuição de potências e as transformações nas condições de individuação – fazem da intrusão de Gaia um verdadeiro acontecimento. A excepcionalidade da atual desordem ambiental reside na impossibilidade de circunscrever os fenômenos a um mesmo local: há tempos sabemos que perturbações introduzidas num ecossistema desencadeiam reações neste mesmo ecossistema; desse tipo de distúrbio, a história da civilização está repleta de casos. O que testemunhamos agora, entretanto, são profundas alterações nas regulações dos ciclos e processos que permitem a constituição mesma dos ecossistemas (os ciclos do carbono, do fósforo, do nitrogênio, da água etc.), mudanças abruptas nas condições que garantem a relativa “independência” recíproca dos ecossistemas enquanto sistemas ecológicos diferenciados. Essas mudanças inesperadamente lançam os seres em conexões estranhas à lógica própria dos ecossistemas: as emissões de gases de efeito estufa dos automóveis da cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, alcançam a atmosfera e impactam seres e regiões tão distintos e longínquos como as geleiras do Ártico ou as ilhas do Pacífico.

É por essa razão que não tem mais sentido pensar a Terra como um grande ecossistema que abrange ecossistemas localizados, como se a diferença entre global e local fosse meramente quantitativa ou de nível: o que a catástrofe ecológica instaura definitivamente é uma diferença de natureza, ou antes, uma diferença na forma mesma como concebemos a “natureza”. Se a ideia de ecossistema fornecia uma das imagens do pensamento possíveis sobre o funcionamento do “mundo natural” – uma espécie de sistema com relações de causa e efeito relativamente previsíveis e eventuais perturbações circunscritas ao local em que foram provocadas –, a novidade da intrusão de Gaia se deve à súbita percepção de que as sucessivas e intensas intervenções humanas espalhadas em diversas localidades do globo ultrapassam essas localidades e se infiltram nos processos que regulam a própria constituição dos ecossistemas; é nesse nível da (des)regulação global que a Terra melhor se mostra.

Dito de outra forma, não é que estejamos, todos os seres, conectados, como se integrássemos uma mesma biogeocenose: mais propriamente, a Terra deve ser concebida como o conjunto das condições por meio das quais

é a ameaça de catástrofe que ele traz consigo. Sua efetuação em indivíduos e estado de coisas é sobretudo da ordem da abrupta modificação e até destruição dos modos de vida atuais de inúmeros existentes. Um novo tempo se inaugura, com novas (e indesejáveis) individuações: desertos onde havia florestas, zonas mortas (áreas hipóxias) nos oceanos onde outrora havia abundância de oxigênio, declínio das populações de espécies e extinção em massa em lugar da rica e abundante diversidade biológica...

os diferentes sistemas se constituem, e são essas regulações que conferem sua unidade (seu caráter global) em meio a tantas variações ecossistêmicas. O acontecimento que vivenciamos hoje direciona nosso olhar da Terra já constituída, “individualizada” para as condições de possibilidade das variações que a constituem. Nas palavras de Maniglier, “não habitamos a Terra ela mesma; a Terra é aquilo que torna possível transformar algumas de suas partes em habitats”.³⁰ Sob essa perspectiva, isto é, devido a seu caráter condicionante, vemos a Terra “aparecer” quando as variações deixam de concernir apenas os ecossistemas por ela constituídos e passam a integrar “uma cadeia suplementar de reações que potencialmente afetam todos os seres da Terra”.³¹ É ao frágil equilíbrio dinâmico dos processos que permitem a constituição de seres e ambientes, de indivíduos e ecossistemas, que somos agora instados a prestar atenção: algo extraordinário se passou, modificando nosso passado e presente – o que vínhamos compreendendo como progresso, a presunção da superioridade da espécie humana, a confiança num crescimento econômico infinito, a certeza de que a natureza era mera fonte de recursos, a partição entre história humana e natural etc. – e, de forma bastante preocupante, nossas perspectivas para o futuro.

3. Outros sentidos da intrusão de Gaia

Em que pese tudo o que as ciências nos mostram sobre a intrusão de Gaia, esse acontecimento é complexo demais para ser pensado apenas em termos científicos: se as recentes movimentações da Terra instauram um acontecimento, é porque povos outros que ocidentais também estão sentindo os efeitos de suas transformações, expressando-as com elementos próprios a suas cosmologias. Por isso, se quisermos ser verdadeiramente fiéis a esse acontecimento, precisamos reconhecer como legítimas essas concepções outras sobre o que é o mundo: suas visões sobre de que ele é feito, que agentes o mantêm no lugar, bem como os seres e fenômenos que ameaçam destruí-lo. Dito de outro modo, se esses outros povos também vêm se preocupando com a recente intrusão de seres exógenos em seus mundos, isso não significa que as relações com esses novos seres sejam construídas e vividas exatamente nos mesmos termos estabelecidos pela ciência “ocidental”; tal pressuposição retiraria a legitimidade ontológica

30 Maniglier, P. “How many Earths?” (2020), p. 64.

31 Ibidem, p. 64.

desses outros mundos, reduzindo-as a meras representações de uma realidade desvendada pelo conhecimento científico. Para que o colapso ecológico não sirva de pretexto a novos colonialismos, e desenvolvendo um pouco mais sua imagem da Terra como estrutura, Maniglier esboça uma ontologia pluralista segundo a qual os mundos das diversas cosmologias constituem *realidades divergentes entre si*. A Terra, dessa forma, seria uma espécie de estrutura na qual essas realidades distintas se relacionam *por meio* de suas divergências.

*A Terra é nossa equivocação real; ela é esse solo “comum” que só existe por meio das diferentes maneiras pelas quais sua própria unificação é feita. A Terra não é uma identidade transcendente; é a dinâmica das versões divergentes dela mesma. A Terra, assim, só existe porque faz sentido dizer que a entidade desvelada pelos relatórios do IPCC e a “grande terra-floresta” de que fala [...] Kopenawa são contínuas entre si, [...] sem que uma seja uma metáfora ou apenas uma representação da outra. [...] Devemos encontrar a Terra [...] em todas as controvérsias por meio das quais somos [...] forçados a aceitar aquilo que temos em comum; em suma, nas equivocações por meio das quais [...] a Terra mesma transita.*³²

Aqui se faz necessário um breve esclarecimento sobre os sentidos de Terra e mundo que a pluralidade ontológica enseja. De agora em diante neste artigo, chamaremos de *mundo* as maneiras próprias a cada cosmologia de conceber os seres que integram seu coletivo e de os dispor uns em relação aos outros nessa realidade cosmológica particular. Por sua vez, usaremos *Terra* para designar tanto o plano virtual das multiplicidades de onde os elementos dos variados mundos podem emergir quanto o conjunto aberto, móvel e provisório dos mundos constituídos. Tal concepção da Terra se assemelha à que David Lapoujade elabora a partir da filosofia deleuziana: “não o Uno-todo”, mas “uma multiplicidade, ou melhor, um conjunto de relações entre multiplicidades, uma multiplicidade de multiplicidades”.³³

Os mundos, portanto, não são partes da Terra, mas sim maneiras distintas de expressar a multiplicidade ontológica da existência: a grande terra-floresta (*urihi pata* ou *urihi a pree*) dos Yanomami, por exemplo, é tão mundo quanto a Terra-planeta – ou seria melhor dizer Terra-Gaia? – do Ocidente; os seres da Terra enquanto floresta existem tanto quanto os da Terra enquanto

32 Maniglier, P. “How many Earths?” (2020), p. 71.

33 Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015), p. 42-43.

planeta, mas sob um modo de existência distinto, e é a existência simultânea de todos esses mundos, a coexistência de tantos modos de existência divergentes entre si, que forma a Terra. Em lugar de uma visão de mundo (a científica, ocidental) corresponder à realidade, reduzindo todas as outras a metáforas, temos que as diversas cosmologias expressam, cada uma à sua maneira, a própria Terra. É só com base nessa consideração que a unidade possível da Terra pode ser pensada.

Encontrar a Terra em meio a suas possíveis variações ontológicas se torna, assim, a tarefa política de nosso tempo. Porque a Terra, mais que uma entidade a se perscrutar, se mostrou o “terreno forçado do encontro”³⁴ com as diferenças constituintes da própria existência, é preciso sobretudo reconhecê-la como uma potência que nos ultrapassa, como uma entidade cujo comportamento e cujas reações não podemos prever, tais são a complexidade das repercussões geradas pelas ações de seus incontáveis entes uns sobre os outros e a diversidade de realidades que a conformam. Em outras palavras, o acontecimento da Terra se atualiza de certo modo entre “nós” e nossos cientistas, de outro modo entre os ameríndios, de outro ainda para os não humanos em seus variados mundos, e tais atualizações distintas se cruzam, se sobrepõem, geram efeitos umas sobre as outras. Se podemos afirmar, seguindo Maniglier, que há apenas uma Terra, mas que ela não é unívoca, é porque a univocidade de seu acontecimento, já dizia Deleuze, se expressa como multiplicidade.³⁵

É diante desse acontecimento multidimensional e plural da Terra que somos todos hoje forçados a pensar. Com efeito, ele confere uma materialidade impressionante à conclusão de Lapoujade sobre a filosofia de Deleuze: ela seria uma filosofia da terra, que demanda

*pensar tudo a partir [da terra], sobre ela, reconduzir tudo a uma relação com a terra, desde que a terra, porém, se desterritorialize pelo pensamento tanto quanto o pensamento pela terra. A terra se torna uma terra de e para o pensamento, o que talvez se torne uma chance para a vida.*³⁶

Isso nos permite compreender a outra dimensão do tempo inaugurada pela intrusão de Gaia. O acontecimento exprime a potência inesgotável de fazer

34 Maniglier, P. “How many Earths?” (2020), p. 72.

35 Deleuze, G. *Lógica do Sentido*. (2011), p. 181

36 Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015), p. 46.

irromper “mundos dentro de mundos”, para falar como Danowski,³⁷ deixa ver a capacidade inexaurível de criação e renovação da existência. Tratar a Terra como um acontecimento remete, assim, ao modo como Marcel Détienne descreveu Gaia com base na *Teogonia*, de Hesíodo: uma grande potência de começos.³⁸ Tal inesgotabilidade caracteriza a outra dimensão do tempo que o acontecimento coloca em relação com o “presente que dura” (o registro da atualidade das coisas): trata-se de um tempo sem duração, um instante que nunca cessa, no qual o acontecimento se conserva mesmo após sua efetuação.

É à conservação do acontecimento e das intensidades (ou afetos) por ele liberados que o pensamento enquanto criação se consagra. Como a criação só pode se dar no encontro com o impensado (o fora), é a partir dessa conexão que o pensamento produz sua própria renovação e a renovação do mundo e, com isso, da Terra – ela se torna, assim, uma “reserva de relações inéditas”.³⁹ Desse modo, mais do que apenas constatar o que já se sucedeu e admitir a irreversibilidade das mutações ambientais de nossa época, a crise ecológica enquanto acontecimento enseja o compromisso ético-político de nos valeremos da impotência, do impossível (ou dos possíveis que o impossível pode liberar) para pensar e fazer surgir outras possibilidades de existir: “nos servir dessa impotência para acreditar na vida”, convoca Deleuze.⁴⁰ O acontecimento convida, portanto, a acreditar no mundo;

*não propriamente na existência do mundo, mas em suas possibilidades de movimentos e em intensidades para fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos. Pode ocorrer que acreditar no mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre o nosso plano de imanência. [...] Sim, o problema mudou.*⁴¹

37 Danowski, D. “Mundos sob os fins que vêm”. In: Dias, S.O.; Wiedemann, S.; Amorim, A. C. R. (orgs.). *VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* Campinas: ALB, 2019, p. 90.

38 Détienne, M. apud Latour, B. *Diante de Gaia* (2020), p. 136, ligeiramente modificado.

39 Zourabichvili, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento* (2016), p. 97.

40 Deleuze, G. apud Zourabichvili, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento* (2016), p. 96.

41 Deleuze, G; Guattari, F. *O que é a filosofia?* (São Paulo: Editora 34, 1992), p. 99.

Aqui vemos em que medida esse conceito deleuziano produz a dissolução da suposta oposição entre pensamento e mundo. De fato, a relação de interferência mútua entre as maneiras por meio das quais a Terra “aparece” e os discursos (científicos e não científicos) a respeito dela expressa a materialidade mesma da noção de acontecimento: o conhecimento que podemos ter sobre a Terra influencia as imagens que dela fazemos, assim como as teorias e narrativas que elaboramos acompanham os movimentos que a própria Terra faz.

Temos presentemente, portanto, um duplo movimento da Terra que nos permite pensar a crise ecológica como um acontecimento: de um lado, o súbito irromper em nossas vidas de modos de existência distintos do dominante – os gritos das minorias, para falar como Deleuze, “mais próximos dos animais e dos rochedos”, mas também, por que não, dos índios, dos negros, das crianças, das mulheres, das plantas...,⁴² existências não decalcadas da imagem de uma maioria abstrata e suas “organizações mortíferas que rodeiam a terra”.⁴³ Do outro, o chamado para dar ouvidos ao pleito dessas minorias e aos territórios que reivindicam – quer dizer, reconhecer sua existência, mesmo que muitas vezes ela pareça a nós inexplicável ou incompreensível.

Deleuze e Guattari sempre vincularam o acontecimento às minorias: é partir delas que o novo se apresenta, pois as minorias resultam de um processo de devir que as faz divergir da norma majoritária. Estendemos o conceito de minorias, aqui, a todos os seres, humanos e não humanos, orgânicos e inorgânicos, que existem sem exprimir seus anseios num registro ou linguagem necessariamente cognoscíveis ou compartilhados de antemão, em termos muitas vezes alheios às exigências que os ocidentais fazemos para a participação política. Daí a importância de desacelerar nossas conclusões, de sermos capazes de hesitar diante de outras concepções de mundo e de prestar atenção aos seres que não param de irromper nesta Terra em transformação, para que possamos perceber suas reivindicações, seus modos próprios de existir e ocupar a Terra. Essa é uma das dimensões do que Isabelle Stengers chama de *cosmopolítica*, conceito no qual o prefixo “cosmo-” visa a marcar intrusão na

42 Mesmo que a questão ecológica não figure necessariamente nas reivindicações de todas essas minorias quando as consideramos enquanto grupos identitários, pensamos que a potência de invocar novos mundos inerente a seu caráter minoritário mantém aberta a possibilidade de integrar a crise ambiental como um componente de suas lutas, isto é, de que se constituam enquanto coletivo considerando também esse outro povo menor, o “povo de Gaia”. Pois, como lembra Viveiros de Castro, “um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos” (“Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Chão da feira*, 65, 2017, p. 4).

43 Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015), p. 46.

arena da deliberação humana de questões que não obedecem às regras que norteiam a concepção ocidental de política. Para recorrer a uma noção muito cara a Latour e a Stengers, o acontecimento da Terra exige, portanto, que levemos a cabo uma *diplomacia* voltada para a constituição do mundo comum –⁴⁴ o qual nada mais é que o reconhecimento e expressão, na esfera política, da diversidade ontológica que faz da Terra única, mas jamais unívoca.

Diplomacia é o que faz, por exemplo, o cientista, quando, intrigado pela insistência de proposições que se candidatam à existência – os entes que estão por trás, digamos, dos fenômenos que conhecemos como mudança climática e acidificação dos oceanos, para citar apenas dois deles, – emprega os mais variados instrumentos para torná-las visíveis, fazê-las falar.⁴⁵ Ou o antropólogo, quando, suspeitando das possíveis equívocações envolvidas no contato com outra “cultura”, se dedica a tornar aparente para “nós” o sistema de pensamento do outro e os sentidos que, nele, as equívocações adquirem, bem como os seres que o povoam, revelando os outros mundos que coexistem com o “nosso”. Ou ainda, o que faz o escritor, cuja arte exprime o grito das “vozes não racionais, não razoáveis de todas as minorias que povoam a terra”:⁴⁶ escreve-se sempre para os, ou diante dos, analfabetos, “falar para os afásicos, pensar para os acéfalos”; escreve-se para o índio, “para que o índio [...] se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia”, para os animais, “para que o animal também se torne outra coisa” –⁴⁷ isto é, para que seus pleitos, seus modos próprios de existir sejam vislumbrados, imaginados, considerados na composição do mundo comum. Por fim, é o que faz também o filósofo: invocar um povo por vir e a terra que ele ocupa, pois o pensamento corresponde à criação dos mundos em que as multiplicidades exprimem suas pretensões, possuem um território, enfim, em que sua existência é reconhecida. Existir como povo e descrever seu território, lembra

44 Cf. sobretudo Latour, B. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2004), p. 213 e Stengers, I. *Cosmopolitiques II* (Paris: La Découverte, 2003).

45 Latour, B. *Politics of nature* (2004), p. 181.

46 Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015), p. 44.

47 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a filosofia?* (1992), p. 141-142.

Latour, são uma única e mesma coisa.⁴⁸ Todos estes movimentos, cada um ao seu modo, são maneiras de expressar o acontecimento, de efetua-lo em sua univocidade plurívoca.

Esclarece-se, então, o propósito que motiva a criação de conceitos como as Gaias de Latour e de Stengers ou a Terra-equivocação de Maniglier, entre outros: são experimentos de invocação de uma nova terra e um novo povo, ou de composições outras de mundo, que resistem aos perigos que a desordem ecológica e as soluções tecno-mercadológicas para seu enfrentamento encerram. “[Esses povos] têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente”.⁴⁹ Reconhecer os distintos mundos que existem ou podem existir; admitir os mundos e seres que subsistem, insistem e resistem, equivale, assim, a acreditar no mundo, na Terra e em seus modos próprios, divergentes, de existir. Evidencia-se, mais uma vez, a relação direta entre a crença no mundo e o acontecimento, e entre mundo e pensamento enquanto criação:

*Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo se de superfície ou volume reduzidos. [...] Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo.*⁵⁰

O primeiro movimento, assim, já aconteceu: a desordem nos parâmetros basilares das dinâmicas da Terra já se faz sentir de inúmeras formas. Ela já se instalou no nosso presente; o processo de empobrecimento dos mundos e da Terra já está em curso, indicando que “a ausência de futuro já começou”.⁵¹ No registro da História, que capta do acontecimento sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, portanto, nosso mundo (e outros tantos mundos que fazem a Terra) já começou a deixar de existir. Contudo, do ponto de vista de uma outra dimensão do tempo, o combate não está perdido, nada está dado de uma vez por todas: *as possibilidades abertas pelo acontecimento se encontram*

48 Latour, B. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno (Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020), p. 117.

49 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a filosofia?* (1992), p. 142.

50 Deleuze, G. *Conversações* (1972-1990) (São Paulo: Editora 34, 2013), p. 222.

51 Anders apud Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. *Há mundo por vir?* (2017), p. 18.

conservadas, inesgotáveis, resistindo e insistindo sobre o presente. Daí a importância de nos dedicarmos à crucial tarefa cosmopolítica de atentar aos novos pleitos à existência que não cessam de se colocar e “conseguir fazer falar aqueles que não têm esse direito, e devolver aos sons seu valor de luta contra o poder”⁵² que os quer silenciados. Nesse sentido, pergunta Lapoujade: “[c]omo não ver que as questões de ‘grande política’ concernem a cada vez os modos de povoamento da terra e a maneira pela qual eles afetam as potências vitais dos seres?”.⁵³ Ou ainda, como esse mesmo autor formula, em linhas em muito semelhantes ao conceito de Stengers:

*Sabe-se, pelo menos desde o Caso Heidegger, que a ontologia é assunto da política na medida em que não é separável da questão do povoamento da terra. [...] Se, para Deleuze, a questão é política, é porque os povos não são separáveis dos gritos que fazem ouvir. [...] Como [o grito filosófico] não envolveria outros gritos “isolados e apaixonados” a exigir que lhes deem razão, não só “[d]o que existe”, mas de “cada vítima da história”, segundo a formulação de Chestov?.*⁵⁴

A abertura do acontecimento, em Gaia, é catástrofe, mas não só: nessa sua dimensão irrealizável, as existências divergentes não cessam de emitir seus gritos, de reivindicar seus direitos, convocando o povo por vir que elas poderão integrar. A abertura do futuro é fértil na sua indeterminação mesma. Por meio do acontecimento, mesmo os povos e seres que já existem são enlaçados na conformação de outros modos de existência, constituindo um povo e uma terra ainda por vir e de cuja potência de renovação do presente ainda nada sabemos, ou sabemos pouco. Vemos aí dois sentidos possíveis para a ideia latouriana de “irrupção de Gaia”: mais que uma incontornável “historicização” da Terra capaz de “rematerializar nosso pertencimento” a ela, Gaia diz respeito à força de incursão de “outras Terras, outros Globos, invocados por um outro povo [...]”.⁵⁵ “Como os invocar respeitosamente?”, prossegue o autor, numa pergunta que poderia ser traduzida, em termos deleuzianos, na indagação: “como estar à altura do acontecimento da Terra?”

52 Deleuze, *Conversações (1972-1990)* (2013), p. 58.

53 Lapoujade, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015), p. 45.

54 *Ibidem*, p. 44.

55 Latour, B. *Diante de Gaia* (2015), p. 238.

4. Conclusão: Utopia ou barbárie

Para responder a essa pergunta, convém apresentar um outro conceito, desta vez cunhado por Deleuze e Guattari: o de *utopia*. Em *O que é a Filosofia?*, eles escrevem:

É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio. A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, “Erewhon”, não remete somente a “No-Where”, ou a parte-Nenhuma, mas a “Now-Here”, aqui-agora.⁵⁶

O termo *utopia*, aqui, deve ser compreendido em sentido literal. Como explica Gregory Flaxman, após Thomas Moore ter empregado o termo, lhe foi sugerido que o prefixo “eu”, que designa “bom” ou “aquilo que é bom”, substituísse o prefixo (*ou-óu*), que significa, primordialmente, “ausência” ou “negação”. Assim, de “lugar nenhum”, o mundo imaginado por Moore seria supostamente melhor expresso como uma “eutopia”, um bom lugar.⁵⁷ Esse outro sentido é veementemente recusado por Deleuze e Guattari: sua concepção do termo retém o significado literal de não-lugar, em nada correspondendo à imagem de um lugar perfeito à espera no fim da história ou na imaginação livre do filósofo. A ponto de terem chegado mesmo a afirmar: “talvez a utopia não seja a melhor palavra, em razão do sentido mutilado que a opinião lhe deu”.⁵⁸ Esse sentido mutilado é, precisamente, o de eutopia.

Na maneira como os autores compreendem o conceito, *utopia* consiste na realização privilegiada da filosofia em relação à política, na medida em que “designa [...] a conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente”.⁵⁹ Tal conjunção é operada através dos dois sentidos de *Erewhon*: lugar nenhum e aqui e agora. O primeiro deles expressa o movimento de pensar diferente e na

56 Deleuze, G; Guattari, F. *O que é a filosofia?* (São Paulo: Editora 34, 1992), p. 120

57 Flaxman, G. *Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy*. Minneapolis/ Londres: University of Minnesota Press, 2012, p. 286.

58 Deleuze, G; Guattari, F. *O que é a filosofia?* (1992), p. 121.

59 *Ibidem*.

diferença, pensar aquilo que escapa às determinações presentes. Ele evoca a concepção especulativa, imaginativa de um *fora* radical em relação ao presente, capaz de resistir a ele e de criticá-lo, sem, contudo, fundar a resistência e a crítica num estado plenamente individuado, com características previamente determinadas. O movimento do “não lugar” é a fabulação de uma alteridade radical que pode até ensejar mudanças no estado de coisas, mas que fundamentalmente resiste ao cerramento noológico do presente. Não se trata, portanto, de um estado futuro alcançável ou não, mas de um movimento de deslocamento sempre em relação com um aqui e agora, a partir de suas fissuras e movimentos.

Enquanto o primeiro aspecto do Erehwon aponta para a diferença, o segundo, o aqui e agora, aterra esta diferença na concretude do presente, com seus estados individuados e indivíduos. Ele diz respeito àquilo que foge, que resiste às identidades estabelecidas no presente, que não se deixa aprisionar. Trata-se precisamente de pensar a diferença, o acontecimento, na concretude da nossa experiência e do nosso mundo, procurando o que o faz diferenciar de si mesmo. Como sintetiza Flaxman: “É esta a promessa da utopia, que não mais se refere a um outro ou melhor mundo, mas alimenta o instinto, o ‘entusiasmo’ (*Schwärmerei*) no qual nós afirmamos um mundo que precisa ser criado.”⁶⁰

Diante do acontecimento de Gaia e das inúmeras e gigantescas ameaças que se amontoam no horizonte, só nos resta acreditar no mundo; invocar um povo por vir por meio daquilo no aqui e no agora que escapa ao aqui e agora. Para acompanhar as movimentações da própria Terra e resistir às investidas que só fazem destruí-la, precisamos da Utopia: confiar no mundo, isto é, na capacidade de reconstrução do liame entre existência(s) e mundo(s), de maneira a fazer irromper os possíveis, instaurar saídas que permitam escapar às soluções perversas que nos são mais frequentemente oferecidas. Nesse sentido, talvez já possamos “pressentir o advento”⁶¹ desse povo convocado pelo acontecimento da Terra: talvez eles sejam os Terrestres de que fala Latour,⁶² e

60 Flaxman, G. *Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy*. Minneapolis/ Londres: University of Minnesota Press, 2012, p.291

61 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a filosofia?* (1992), p. 142.

62 Na reformulação das Conferências Gifford de 2013 que deu origem ao livro *Face à Gaia* (*Diante de Gaia*, em português), Latour renomeou esse coletivo: de *Terriens*, passaram a se chamar *Terrestres* (mesma grafia no original em francês); o termo em inglês, *Earthbound*, permanece o mesmo. Nas conferências em que o apresenta pela primeira vez, o autor justifica assim a escolha do nome desse povo: “Escolhi *Earthbound* – ‘bound’ como encantados por um feitiço, assim como se dirigindo a algum lugar, designando assim o esforço conjugado de alcançar a Terra ao mesmo tempo sendo incapaz de dela escapar, num testemunho comovente da imobilidade frenética daqueles que vivem em Gaia” (*Facing Gaia: A new inquiry into Natural Religion*, 2013).

seu grito já se faz ouvir nos movimentos e experimentações variadas de novas modalidades de relação com a Terra que vemos eclodir por toda parte – verdadeiras utopias, no sentido de Deleuze e Guattari. Podemos vislumbrá-lo nas manifestações populares por compromissos ambientais efetivos, como a Marcha do Clima (*People’s Climate March*, a qual deu origem ao *Peoples Climate Movement*), que ocorre em todo o mundo e cujo número de participantes alcança os centenas de milhares e aumenta a cada ano. Também nas ações de desobediência civil, ocupações territoriais e outras demonstrações de oposição a megaprojetos econômicos e industriais, sobretudo no setor de óleo, gás e mineração, mas também a megacentrais hidrelétricas, como as mobilizações contra a construção da usina de Belo Monte, ou os protestos que uniram ativistas e indígenas contra a expansão do oleoduto Keystone que atravessará o Canadá e os Estados Unidos. Encontramos os Terrestres também nos fenômenos recentes de neocampesinato, com um sem-número de pessoas abandonando as cidades para se instalar nos campos e experimentando modalidades de cultivo e ocupação da terra que fomentam maiores complexidade das interações e diversidade multiespecífica (agroecologia, agricultura orgânica, permacultura, criação de sistemas agroflorestais sintrópicos, resgate de saberes tradicionais, troca de sementes etc.).

Os Terrestres são, ainda, os quase 400 milhões de indivíduos pertencentes a povos indígenas e tradicionais, cujas cosmopolíticas com a Terra ratificam a etimologia da palavra “indígena” – “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”.⁶³ eles sabem que “a Terra é mais sólida que a vida dos homens”, que “é ela que faz comer e viver”.⁶⁴ E mesmo diante das duras investidas colonizadoras, de antes e de hoje, para lhes retirar sua terra, seu mundo, eles resistem – ou, como Viveiros de Castro propõe, *resistem*,⁶⁵ termo que evidencia o caráter afirmativo do ato de resistir: resiste-se para re-existir, reinventando maneiras de existir e de à terra pertencer para não *desexistir*. Parece mesmo que, para lidar com o sentimento de “vertigem, quase pânico que atravessa toda a política contemporânea” diante da percepção de que o solo vem cedendo sob os pés de todos, de uma só vez, tenhamos que aprender com aqueles que sobreviveram à retirada de sua própria terra.⁶⁶ Antes de Latour, e

63 Viveiros de Castro, E. “Os Involuntários da Pátria” (2017), p. 3.

64 Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu* (2015), p. 354.

65 Viveiros de Castro, E. op. cit., p. 8.

66 Latour, B. *Onde aterrar?* (2020), p. 16-17.

com um sentido análogo, Danowski e Viveiros de Castro afirmaram que, mais que uma sobrevivência do passado, os coletivos extra-modernos podem ser concebidos como uma “figuração do futuro”, pela engenhosidade que lhes vem permitindo resistir e re-existir em meio às incessantes incursões devastadoras daquele outro povo que faz seu mundo às custas dos demais mundos: “Mestres da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político-metafísica, eles são uma das chances possíveis, em verdade, da subsistência do futuro”.⁶⁷ O acontecimento da Terra mostra de uma vez por todas que somos todos indígenas, gerados dentro da terra, dela dependentes e a ela pertencentes; esse é um dos sentidos mais pungentes da noção de Terrestres. Isso explica, também, o fenômeno recente de tantas “comunidades camponesas ‘em vias de modernização’ decidindo voltar a ser indígenas”.⁶⁸ devir-índio, devir-qui-lombola, devir-zapatista.

A lista não se esgota aqui: há também, claro, os climatologistas e cientistas do Sistema Terra, os acadêmicos, pesquisadores, filósofos, teóricos; mas também os poetas, escritores, jornalistas, arquitetos, juristas, economistas, enfim, todos que se veem afetados pelo acontecimento da intrusão de Gaia e cuja produção a ela responde. Há também as ecofeministas e os que militam contra o racismo ambiental, que demonstram a conexão possível entre as lutas pela diversidade dos modos de existir com e na Terra. Há, em suma, tantos de nós em franco processo de devir-Terrestre. Contra o estado de exceção ontológico que caracteriza o modo de vida dominante da civilização industrial, os Terrestres resistimos e insistimos em inventar novas maneiras de ocupar o mundo, encontrar novas Terras que constituam saídas dentro da Terra, integrar novos povos para compor “os mundos sob os fins que vêm, que resistem e resistirão a cada catástrofe”.⁶⁹ Tal tarefa se mostra absolutamente relevante para assegurar as perspectivas divergentes por meio das quais a Terra mesma existe; a Terra como expressão do pluriverso.

Em suma, diante do esgotamento político-epistemológico do qual a tímida reação da sociedade no trato da catástrofe ecológica parece ser uma evidência, e reconhecendo a degradação física e metafísica generalizada provocada pela ofensiva modernizadora ocidental há uns bons séculos (da qual o neoliberalismo de nossos tempos parece ser mais uma atualização), fazem-se

67 Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. *Há mundo por vir?* (2017), p. 165.

68 *Ibidem*, p. 163.

69 Danowski, D. “Mundos sob os fins que vêm” (2019), p. 90.

necessárias novas articulações entre cosmos e política, de modo a fabricar um comum que não seja ele mesmo a continuação da barbárie ou a expressão de uma barbárie ainda maior por vir. É preciso, assim, acreditar no mundo; confiar que, mesmo diante dos maiores perigos (ou sobretudo diante deles), nada pode impedir que reste um mundo. Pois, como lembra Danowski,

*[é] certo que tudo pode sempre piorar, ao infinito (como dizia o filósofo do otimismo, Leibniz). Mas Leibniz também sabia que há fins dentro de fins, porque há mundos dentro de mundos. No fundo, para nós, isso significa que nenhum mundo é um Reino, e que nenhum Apocalipse é um fim absoluto. Não é isso que significa também a frase que podia ser vista em um muro da universidade de Nanterre, em Paris, durante as manifestações de 2016 contra a lei do Trabalho: “um outro fim de mundo é possível”?*⁷⁰

Referências

- CHAKRABARTY, D. “History on an Expanded Canvas: The Anthropocene’s Invitation”. Vídeo de palestra no evento “The Anthropocene Project: an opening”. Berlim, 13 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=svgqLPFpaOg>>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- _____. “The Planet: An Emergent Humanist Category”. *Critical Inquiry*, v. 46, p. 1-31, 2019.
- COSTA, A. *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro. 303 p, 2019.
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 17-18, mai. 2000. Disponível em: <<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- DANOWSKI, D.; “Mundos sob os fins que vêm”. In: DIAS, S.O.; WIEDEMANN, S.; AMORIM, A. C. R. (orgs.). *VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e....* Campinas: ALB, 2019, p. 85-96.

70 Danowski, D. op. cit., p. 90.

- _____. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2017 [2014]. 2ª ed.
- DE LANDA, M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2005.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- _____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- _____. *Conversações (1972-1990)*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013. 3a ed.
- _____.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FLAXMAN, G. *Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2012.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. de Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LATOUR, B. *Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2004.
- _____. "Facing Gaia: A new inquiry into Natural Religion". Gifford Lectures, Edimburgo, fev. 2013. Disponível em: <<https://www.ed.ac.uk/arts-humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/archive/series-2012-2013/bruno-latour>>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- _____. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. de Maryalua Meyer. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.
- _____. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Trad. de M. Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- _____. "Esperando Gaia". Trad. de Alyne Costa. *Piseagrama*, Belo Horizonte, seção Extra!, fev. 2021. Disponível em: <<https://piseagrama.org/esperando-gaia/>>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- LENTON, T. *Earth System Science: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2016.
- LOVELOCK, J. *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, (2000 [1979]).
- _____. *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity* (New York: Basic Books, 2007).

- _____. “Gaia: um modelo para a dinâmica planetária e celular”. In: Thompson, W. I. (org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014, p. 79-92.
- MANIGLIER, P. “How Many Earths? The Geological Turn in Anthropology”. *The Otherwise*, 1, 2020. Disponível em: <http://theotherwise.net/articles/maniglier_how_many_earths.html#title>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme e information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.
- STEFFEN, W.; et al. “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives”. *Phil. Trans. R. Soc. A.*, v. 369, p. 842-867, 2011.
- STENGERS, I. *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte, 2003.
- _____. “Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?” In: HAMILTON, C.; GEMENNE, F.; BONNEUIL, C. (orgs.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, 2015, p. 134-144.
- _____. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. “Gaia”. Trad. e adaptação de Débora Danowski. *Catálogo Forumdoc.Bh.2017*. Catálogo do 21º Festival do Filme Documentário e Etnográfico do Fórum de Antropologia e Cinema, p. 120-126, 2017.
- VIEIRA, S. A. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Serão de Caetité*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015. 425p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Chão da feira*, 65, p. 1-9, maio de 2017. Disponível em: <http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_eduardoviveiros_ok.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- WEART, S. R. *The Discovery of Global Warming*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. e prefácio de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016. 1a ed.