

(ECO) CONHECIMENTOS E A LITERATURA NO LIMIAR DA VIDA QUE VEM – INTRODUÇÃO

Rita Terezinha Schmidt
UFRGS

Diz o filósofo italiano Giorgio Agamben, em seu *A comunidade que vem* (2013), que “a redenção não é um evento no qual o que era profano se torna sagrado e o que tinha sido perdido é reencontrado. A redenção é, ao contrário, a perda irreparável do perdido, a definitiva profanidade do profano”. E que, precisamente porque a redenção se constitui como um fim, ela possibilita “a única passagem para fora do mundo” (p.95). Na apropriação e transposição do pensamento de Agamben para o presente texto, diríamos que o fora é este lugar em que a vida que vem poderá ser qualquer vida, uma vida ainda impensada, que está além da nossa sensibilidade histórica e que, por isso mesmo, não sabemos sob qual forma ela virá, mas o que importa é a singularidade de seu devir e o nosso desejo de que ela possa vir.

Foi no século XX que a ecologia, no seu duplo sentido de estudo do meio ambiente e de sua defesa, emerge como uma área no campo do conhecimento, não sem um forte viés ideológico e político, no sentido de apelar à sensibilidade e despertar a consciência sobre o fato de que existir no mundo significa coexistir com a realidade extensiva de todas as formas de vida orgânica, e de materialidade inorgânica, do planeta. O termo *sustentabilidade* foi oficialmente definido no Relatório Brundtland de 1987 como um princípio conceitual visionário e complexo, pois compreende a sustentabilidade ecológica, econômica, social e cultural. Desde então, o termo circula no espaço público, em razão de relatórios da ONU sobre a degradação do meio ambiente, sobre o esgotamento de recursos naturais necessários para a manutenção da vida e sobre os riscos de extinção de espécies vegetais e animais, de modo que o leque de temas inscrito na definição do termo é amplo e se impõe no cenário da cultura contemporânea pela sua pertinência no contexto das discussões sobre o tempo presente e futuro da história humana, hoje considerada como indissociável da história natural. Paralelamente, o termo tem se consolidado cada vez mais no campo na investigação científica, em áreas como a climatologia, geologia, economia, filosofia, geografia, história, antropologia, literatura, dentre outras, cada qual com seu enfoque específico, mas aberta ao trânsito interdisciplinar, tendo em vista a produção de conhecimentos transversais que possam alavancar a compreensão e a discussão sobre como enfrentar a inexorabilidade de uma catástrofe ambiental e civilizacional que se anuncia. Os sinais do desequilíbrio ambiental em escala planetária, tais como as enchentes e ciclones, as secas e a escassez de água potável, os incêndios florestais, a quebra de safras, o derretimento das calotas polares e de geleiras chamadas de



“eternas” no Himalaia, a acidez dos oceanos com danos à cadeia alimentar e o ritmo de extinção da diversidade de espécies – somente comparável, segundo especialistas, ao que aconteceu há 65 milhões de anos, quando os dinossauros foram aniquilados – são evidências para a projeção, à médio prazo, de um desastre natural e humano sem precedentes.¹

Diante das dimensões deste quadro, ganha força entre especialistas da geologia, da história e da antropologia, a tese desenvolvida por Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer² de que, na longa história das relações interativas dos humanos com a natureza, houve um momento a partir do qual os humanos se constituíram efetivamente como uma força da natureza no sentido geológico, ou seja, as intervenções na natureza por conta do agenciamento humano marcariam uma nova época geológica do planeta definida como antropoceno. O conceito se refere ao período de mudança ambiental global que teria sido iniciado com a Revolução Industrial, período que desencadeou grandes mutações tecno-econômicas e sociais decorrentes do modo de produção capitalista e de seu culto ao crescimento econômico e progresso material. Segundo a teoria de Crutzen e Stoermer, o século XVIII marca o fim da era denominada holoceno, uma época geológica pós-glacial que teria iniciado há dez mil anos, marco dos primeiros registros da história humana conhecida e que está associada ao surgimento dos primeiros conhecimentos sobre a agricultura. A teoria de uma nova época geológica inscreve um novo sentido da experiência da temporalidade desde o surgimento do Homo Sapiens, e sua voltagem teórico/crítica está no fato de colocar a nu a falência do otimismo histórico da modernidade ocidental expressa em seus baluartes, a expansão colonialista, o modelo econômico da produção capitalista e o projeto iluminista. Na medida em que o Iluminismo consagrou o valor epistêmico da ciência, acentuando as oposições natureza/cultura, humano/animal sujeito/objeto, conhecimento/barbárie, canalizou o desejo de controle e de dominação da natureza, transformando-a em poderoso suporte ideológico da empresa civilizatória, que resultou na exploração das riquezas de terras e de povos que, sem sistema de escrita (percepção desconstruída pelo filósofo Jacques Derrida), eram vistos como destituídos de história e de civilização.³

1 No dia 22 de maio de 2011, Dia da Diversidade Biológica, a ONU divulgou um Relatório com dados mostrando que o mundo perde 3 espécies animais ou vegetais por hora, que a cada dia 150 espécies somem, e que, a cada ano, entre 18 mil e 55 mil espécies desaparecem, sendo a pior onda de extinções desde a era dos dinossauros. Disponível em <https://www.cbd.int/gbo3/?pub=6667§ion=6670>. Acesso em 15 de agosto de 2015.

2 Ver o artigo “The anthropocene”. IGEP (International Geosphere-Biosphere Programme) *Newsletter* 41, 2000. De Paul Crutzen, ver o seu artigo “Geology of mankind”. *Nature* 3, January 2002.

3 O estudioso Henry Louis Gates Junior, na Introdução da obra “‘Race’, writing and difference”, cita textos de Hume, Kant e Hegel, filósofos europeus que desenvolvem ideias sobre características nacionais e diferenças fundamentais entre as etnias branca e negra em termos de inteligência. Para Hegel, particularmente, os povos africanos não desenvolveram sistemas de escrita (expressão da atividade mental da razão) e, sem história escrita, não há preservação de uma memória coletiva. Para Hegel, a memória é condição para o desenvolvimento da história e da humanidade de um povo, base da construção de uma civilização (p.11-12).



Para Bruno Latour, um dos mais conceituados pensadores contemporâneos devido às suas reflexões filosóficas e antropológicas acerca da crise atual, o antropoceno sinaliza o desmonte da lógica conceitual que sustentou a definição do humano em termos de um sujeito soberano e agente histórico com o poder de controlar uma natureza-objeto, passiva e silenciosa. Em sua quarta palestra da Gifford series, realizada na Universidade de Edinburgh, Escócia, em fevereiro de 2013, e intitulada “The anthropocene and the destruction of the image of the globe”⁴, Latour afirma que aceitar o fato de que nós, os humanos, somos os inimigos de nós mesmos, projeta uma nova forma de imaginar nossos espaço e tempo, forma essa que estabelece um contraponto ao eixo da onto-antropologia moderna, a cisão cultura/natureza. É nesse contexto que Latour retoma e elabora o conceito de Gaia, concepção da Terra como um organismo vivo e dinâmico que nos coloca diante do imperativo do reconhecimento da interdependência e, conseqüentemente, da obrigação.⁵

Na perspectiva dos estudos que tratam da extensão da degradação ambiental no século XXI, pode-se pensar que o conhecimento científico acumulado ao longo de séculos, bem como o arsenal tecnológico produzido em nome do avanço civilizacional, parecem não ter contribuído para o desenvolvimento das sociedades humanas em sua relação com o mundo natural, seus biomas e suas formas de vida. Se, por um lado, existe um consenso na ciência de que o aquecimento global se deve à ação dos humanos, por outro é fato que a questão ambiental é, via de regra, ignorada por políticas de estados nacionais que, ávidos por fontes de energia e de riquezas naturais na competição por desenvolvimento econômico e industrial, instrumentalizam o conhecimento científico para atingir suas metas.⁶ Assim, muito embora o conhecimento sobre o mundo natural tenha avançado significativamente nos últimos cem anos, esse conhecimento não tem tido o impacto social necessário em termos de políticas públicas, principalmente nas áreas econômica e educacional, áreas que poderiam alavancar a conscientização coletiva da necessidade de questionar o imperativo que rege o modelo de desenvolvimento e o conceito de prosperidade humana vigentes. À ausência de posições políticas, corresponde o enfraquecimento da vontade coletiva que, enclausurada no tempo presente, não demonstra disposição para pensar além dele, imaginando que o futuro não vai chegar!

A história do pensamento, em suas várias vertentes ao longo da tradição ocidental, é marcada por esforços de racionalizar a condição da espécie humana,

4 Gifford Lectures: <http://knowledge-ecology.com/2013/03/05/bruno-latours-gifford-lectures-1-6/>. Acessado em 4 de agosto de 2015.

5 Este é o posicionamento de Latour em seu *Facing Gaia (Six lectures on the political theology of nature)*, Gifford Lectures, 2013.

6 Um exemplo recente desta prática é o pedido formal, encaminhado pela Rússia à ONU em agosto deste ano, no qual aquele país reivindica soberania de um milhão de quilômetros quadrados no Ártico, o que lhe garantiria o acesso aos depósitos de minerais sob o oceano, além do acesso à 4,9 bilhões de toneladas de hidrocarboneto no Polo Norte.



de maneira a permitir ao humano se libertar de sua condição animal, o que significa dizer que aquela tradição se constituiu a partir da oposição entre cultura e natureza, o humano e o animal. Uma das figuras mais destacadas na gênese desta história é Aristóteles (384-322 a.c.) cuja obra monumental incorpora vários campos do conhecimento como lógica, física, metafísica, ética, retórica, psicologia, teologia, poética e biologia. Reconhecido como precursor da organização disciplinar das ciências do ponto de vista de sua lógica formal, método e epistemologia, seu protagonismo como fundador da biologia no Ocidente talvez seja o papel menos conhecido entre nós, apesar do fato de que 25% de sua obra seja constituída de relatos de observação empírica e investigação na área da biologia. O volume quatro em que Aristóteles investiga a biologia animal é dividido em cinco tomos, que tratam da história dos animais, das partes do animal, do movimento e da progressão dos animais, bem como da reprodução dos mesmos⁷. É no último tomo, intitulado *Geração dos animais*⁸, que Aristóteles apresenta sua classificação dos animais de acordo com os estágios de seu desenvolvimento embriológico e funções reprodutivas, a partir de sua premissa sobre a metafísica dos seres vivos segundo uma ordem de natureza hierárquica e opositiva, fundamentada na concepção de três tipos de alma ou psique. Evidentemente que o termo *alma* não tem nenhum sentido religioso, pois se trata de um princípio filosófico associado ao conceito de *animação*, propriedade inerente à condição de todos os seres vivos no cumprimento de seu *telos*. Assim, Aristóteles distingue três tipos de alma: a alma vegetativa, que está presente em todos os seres vivos, mas que define, por excelência, a natureza das plantas uma vez que elas se limitam a cumprir o nível nutritivo de sua existência; a alma perceptiva, presente no animal; e a alma intelectiva, que separa os humanos de todos os animais e permite aos humanos o pensar, o falar e o raciocinar. A concepção dos seres vivos, através do exercício de poderes outorgados pela forma específica de suas almas, configura a hierarquia psíquica e social materializada nos dualismos corpo/mente, natureza/cultura, zoe/bios. Cabe sublinhar que, para Aristóteles, a faculdade própria da alma intelectiva é a razão (cogito) e a linguagem, via de comunicação por excelência, e, portanto, a faculdade através da qual o humano se torna o animal político, ou seja, deixa a esfera da zoe, vida natural baseada nos instintos, para entrar na esfera do bios, vida como práxis inteligível e histórica.

Nos últimos trinta anos, as pesquisas sobre plantas e animais evidenciam, de modo surpreendente, que a comunicação não é uma exclusividade dos seres humanos, mas uma propriedade dos seres vivos e essencial para a sobrevivência

7 Tomo como referência a obra *Aristóteles - Obras Completas*, projeto editorial coordenado por Antonio Pedro Mesquita para a Biblioteca de Autores Clássicos da Imprensa Nacional de Lisboa (2006) e que pretende concluir, até 2024, a tradução para a língua portuguesa dos cento e cinquenta títulos de autoria do filósofo.

8 Ver o texto “O lugar da História dos animais na obra de Aristóteles – A propósito da primeira tradução portuguesa do tratado” de Maria de Fátima Sousa e Silva”. In: *Philosophica* 28, Lisboa, 2006.



de todas as espécies.⁹ Muito embora animais e plantas não possuam a capacidade da comunicação linguística própria dos humanos, há inúmeras outras formas de comunicação, como canais sensoriais, transmissão de ondas diferentes de luz ou descarga de moléculas químicas. Por exemplo, a comunicação sonora, através de pulsos elétricos, existe predominantemente entre animais aquáticos para tentar encontrar membros da mesma espécie. Plantas também se comunicam, não só entre si, como também com animais, lançando mão de recursos como luzes e sombras, aromas químicos e toque físico para atrair polinizadores, colaborar no processo de crescimento e até evitar contaminações por fungos e outras doenças. Assim, plantas que ficam perto umas das outras podem se ajudar a sobreviver. Há duas décadas, os pesquisadores do Centro de Biologia Evolucionista da Universidade da Austrália Oriental desenvolvem um estudo que indica a existência de comunicação cooperativa entre vegetais que vai além dos sensores químicos, luminosos e táteis. Tal estudo sugere que oscilações nanomecânicas de componentes dos troncos e galhos produzem vibrações sonoras que as plantas vizinhas podem captar. Outro dado interessante é o de que as cores das flores se comunicam com insetos polinizadores. As pétalas da espécie *Desmodium setigerum*, por exemplo, podem mudar de cor após receberem a visita de uma abelha. Assim, se aquelas flores não forem polinizadas com eficiência pela primeira abelha, elas adquirem uma cor mais acentuada e conquistam a segunda chance de chamar atenção de outra abelha. As pesquisas do referido Centro têm avançado para além de fronteiras conceituais constituídas milenarmente, com a investigação das habilidades de aprendizado e de memória das plantas (no estilo do que já foi feito com animais), comprovando o quanto elas acumulam e lembram experiências de aprendizado, bem como o modo como compartilham tais conhecimentos, o que pode sugerir a existência de níveis de subjetividade das espécies do mundo vegetal. Tais descobertas colocam sob rasura o legado de conhecimento gerado sobre o mundo natural ao longo da história ocidental, suscitando novos horizontes de leitura e interpretação de posições filosóficas tradicionais. Com relação aos animais, cumpre evocar a posição de René Descartes, definido como o pai da filosofia moderna, o qual discorre na quinta parte do *Discurso do Método*¹⁰ sobre o corpo humano, definindo-o como uma máquina ou autômato, sujeito às mesmas leis fisiológicas que operam no corpo dos animais. Contudo, na comparação com os humanos, define o animal como um autômato natural, já que, destituído da alma racional (cogito), é incapaz de pensar e falar, muito

9 Segundo o texto “Scientists explore plant and animal communication” at the Annual Ecology Conference [Internet]. Disponível em: <http://www.sciencecodex.com/animal_and_plant_communication_at_the_esa_annual_meeting#ixzz3iSrN4gce> Acesso em 10 de agosto de 2015. Alguns resultados da pesquisa podem ser localizados no site Ecological Society of America [Internet]. Washington, DC. Disponível em: <<http://www.esa.org/esa/>>. Acesso em: 10 de agosto de 2015. Também no texto Plant-Animal Communication. H. Martin Schefer e Graene D. Ruxton. Londres: Oxford University Press, 2011.

10 São Paulo: Martin Claret, 2011.



menos de sentir ou demonstrar consciência de qualquer tipo.¹¹ A comovente imagem captada no Parque Nacional de Kruger, na África do Sul, e divulgada no YouTube no dia 28 de julho de 2015 pode sugerir algo diferente, senão um contraponto: uma leoa carrega seu filhote pela boca para poder atravessar uma estrada movimentada por onde trafegam turistas e somente o coloca no chão ao chegar ao outro lado da via, como se soubesse dos perigos se deixasse o filhote cruzar a via por sua conta.

Dentre as releituras do legado da tradição ocidental, se destaca o trabalho de Dominique Lestel¹², um dos mais renomados etólogos da atualidade, por abrir novas perspectivas para a compreensão da constituição do campo da cultura. Em sua abordagem ao mito de Prometeu, desenvolve a tese de que o mito oferece uma das primeiras versões da história que concede ao humano um estatuto separado. Segundo Lestel, o humano, esquecido na distribuição de capacidades entre os animais, recebeu, na figura de Prometeu, a fala, o fogo e a arte, como forma de compensação. Compreender essa dimensão do mito é atentar para o fato de que a técnica foi tomada como o meio que iria permitir ao humano contornar o estado de animalidade e se colocar acima da natureza. No devir da história do humano, Lestel identifica três estágios: o isolamento do humano da natureza e do mundo, cujo marco inicial Peter Sloterjik define como sendo o momento da construção de cercas em torno de acampamentos e, posteriormente, de muros das cidades,¹³ o programa de dominação da natureza empreendida pela ciência moderna, a partir do paradigma cartesiano do animal-máquina e, por fim, a sistemática destruição da natureza em nossos tempos. Pelo ângulo do historiador Alfred W. Crosby, essa destruição se iniciou efetivamente com a expansão europeia para outras partes do mundo, argumento desenvolvido em seu *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900* (2011). Em lugar de olhar a história da expansão europeia na perspectiva de lutas militares, processos de colonização e de apagamento de culturas locais, Crosby explora a invasão biológica de terras conquistadas e a formação do que chama de “biota portátil”, que vem a ser o conjunto de animais, vegetais e doenças que embarcaram junto com os europeus nas caravelas e que acabaram agredindo, irreversivelmente, a flora, a fauna e os habitantes nativos de várias partes do mundo. Hoje, essa prática está disseminada na forma de biopirataria, a pilhagem da natureza e dos conhecimentos sobre ela e a transformação desses em produto de troca para o enriquecimento de estados corporativos no contexto da lei de mercado da economia capitalista.¹⁴ Paralelamente a essa pilhagem, não se poderia deixar de mencionar a

11 Para esta discussão, ver o artigo de John Cottingham, “‘A brute to the Brutes’? Descartes’s treatment of animals”. In: *Philosophy* 53, 1978.

12 Ver “Emerging hybrids, biodiversity and human future”. *Aletria*, vol 21, no.3, setembro-dezembro 2011. E também “The animal outside the text, an interview with Dominique Lestel”. *Angelaki – journal of the theoretical humanities*, vol.19, no. 3. September 2014.

13 *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

14 Nesse sentido, cabe referenciar o livro da pesquisadora e ativista ambiental Vandana Shiva *Monocultura da*



destruição do meio ambiente pelo uso de pesticidas, cuja produção gera uma renda incalculável às indústrias químicas. A pesquisa realizada pela bióloga e ecologista Rachel Carson relatada em seu livro *Primavera Silenciosa* (2010),¹⁵ escrito há 5 anos e que se tornou um marco na literatura ambientalista, não é alentadora, ao contrário. Carson estudou os efeitos dramáticos da aplicação de agrotóxicos sobre a fauna e a flora de enormes extensões de terra – Canadá e Estados Unidos. Hoje, os agrotóxicos estão na lista dos cancerígenos mais letais. Mas o seu uso, segundo estudos de 2012, cresceu 93% nos últimos 10 anos e, no Brasil, cresceu 190%, incluindo o mais utilizado entre nós, o herbicida glifosato. Nesse quadro, a progressiva deterioração das redes de suporte de vida do planeta revela a inevitabilidade de futura catástrofe. Talvez estejamos vivendo o tempo, quase esgotado, de uma história humana que foi pautada pela discriminação de certos seres baseada apenas no fato destes pertencerem a uma dada espécie. Nesse sentido, cabe evocar outra obra clássica, de Peter Singer, *Libertação animal*, publicada em 1975, na qual define o especismo como uma prática naturalizada ao longo da história como forma de caracterizar a superioridade da espécie humana e, assim, justificar a relação predatória dos humanos em sua relação com o mundo definido como natural. Nunca antes, na história da humanidade, o ser humano foi forçado a se conscientizar de que é a causa que pode levar a sua própria extinção, devido a sua ação no meio ambiente em benefício próprio, o que evidencia o quanto o uso da razão, como elemento da diferença e superioridade do humano em relação às outras espécies de vida, pode se voltar contra ela mesma. Repensar nossa posição, nosso papel e nossas ações, enquanto espécie, frente aos desafios da sobrevivência da vida que vem, impõe desenvolver uma perspectiva relacional que possa avançar para além da concepção ontológica do ser que pautou nossas formas de pensar que são também, formas de poder e de dominação, como bem apontam Theodor Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* (1985). Na tese da autodestruição do Iluminismo pelo processo de colonização secular da razão, os referidos pensadores consideram a modernidade como a última etapa de um processo que se iniciou com a concepção da razão como libertadora até um momento que em ela é vista como expressão da irracionalidade, ou seja, da barbárie.

É precisamente no pensamento filosófico da segunda metade do século XX que emerge uma abertura possível para uma ordem além da razão instrumental, na tópica relacionada à vida, à ética, à responsabilidade e à sustentabilidade, presente em reflexões que colocam em foco o próprio conceito de humano para inseri-lo na discussão da relação humanidade/animalidade, ampliando assim o conceito de

mente (2011) , no qual argumenta que é necessário repensar o atual paradigma de produtividade instalado pelo capitalismo corporativo definido por ela uma monocultura do pensamento.

15 Bióloga marinha, o grande feito de Rachel foi traduzir toda a literatura científica disponível à época, numa brilhante obra literária de denúncia e divulgação científica. O livro possui 57 das suas 328 páginas de bibliografia consultada. Isolados ou perdidos nas bibliotecas universitárias esses preciosos estudos e pesquisas se tornaram acessíveis graças a sua iniciativa. O livro é hoje considerado um marco na guerra dos ecólogos contra a toda poderosa indústria química da época.



alteridade para acolher ideias de coexistência e de interdependência. O pensamento crítico-conceitual de Jacques Derrida, em torno do fundamento metafísico da estrutura logocêntrica que rege o pensamento ocidental – o qual operou um sistema de oposições binárias calcadas no privilégio da presença, essência e identidade, conceitos definidores do sujeito humano – em relação aos quais a natureza, incluindo a natureza animal, sofre um rebaixamento em termos de falha/falta originária e constitui um marco na interrogação da genealogia do conceito do homem construído ao longo de séculos. De sua extensa produção, cabe destacar o texto *O animal que logo sou* (2002), no qual aprofunda algumas discussões sobre a lógica de posições de Aristóteles, Montaigne,¹⁶ Heidegger e Levinas relacionadas com a destituição do animal de sua condição enquanto ser vivente, com direitos e sua transformação em uma figura conceitual a partir da qual é justificada a prerrogativa do humano enquanto um ser dotado de características superiores. Em sua estratégia de abordagem, Derrida não contesta o fato de a filosofia ter negado aos animais os atributos da razão e da fala, mas interroga o princípio que consagrou a negação de tais atributos a eles. Para Derrida, o animal é dotado de outras linguagens, manifesta uma subjetividade em contextos de chamamentos, assim como tem o poder de responder, de modo que a incomensurabilidade entre o humano e o animal não se define pela hierarquia entre plenitude (presença) e privação (falta), mas pela diferença entre um e o outro. Essa concepção de diferença não apaga ou confunde o limite entre as duas categorias, homem e animal, o que poderia redundar em uma perspectiva de continuísmo biológico, mas preserva uma variabilidade de diferenças existentes não só entre humano e animal, mas também diferenças entre os próprios homens e entre os animais. Portanto, o conceito derrideano de diferença excede a noção de identidade, implode a origem, desconstrói o fundamento da concepção do humano. Tal posição se destaca no quadro dos discursos filosóficos e etológicos focados na interrogação da ortodoxia filosófica do antropocentrismo humanista e suas noções de sujeito e de substância como dados e fixos. Ao trazer a alteridade radical dos animais para o foco de considerações éticas e políticas, Derrida forja um espaço para se pensar além do trauma que alçou o humano a esse lugar de denegação, tanto do animal humano quanto do outro ser animal; por isso conclama, não sem urgência, a solidariedade entre todos os viventes, humanos, animais e vegetais, pois nenhum pode ser excluído.¹⁷

16 No referido texto, Derrida reconhece em Michel Montaigne, filósofo francês pré-cartesiano, uma figura singular e precursora na crítica ao antropocentrismo da filosofia, na medida em que questiona a presunção de uma razão única, exercida exclusivamente por humanos, ao apresentar um longo e elaborado elogio aos animais e, sobretudo, ao considerar a possibilidade de os mesmos serem dotados de formas de racionalidade. Para o aprofundamento da visão de Derrida sobre alguns textos de Montaigne, ver o artigo de Maria Esther Maciel intitulado “As fronteiras do humano: Montaigne, precursor de Machado de Assis e Jacques Derrida”: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/maciel>. Acesso em 10 de agosto de 2015.

17 Ver seu “Eating Well”, or the Calculation of the Subject. In: *Who Comes After The Subject*. Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy, orgs. New York, Routledge, 1991. Na entrevista concedida a Evando Nascimento para “Mais”, *Folha de S. Paulo*, em 27.5.2001, diz Derrida: “sou a favor – e situo isso nos *Spectros de Marx* – de uma solidariedade mundial que não seja simplesmente uma solidariedade entre os



A literatura, como um campo simbólico de significação, interpretação e construção de identidades culturais, constitui, ao longo dos séculos, um arquivo de linguagens e imagens que elaboram esteticamente os encontros e desencontros entre humanos, suas interações com a natureza e com os animais em visões idílicas, apocalípticas e revolucionárias, em contextos de transformações históricas, transgressões e superações, utopias e distopias. Pode-se considerar que, do mito aos poemas homéricos, da literatura medieval à literatura moderna e contemporânea, muito da economia significativa do fazer literário está calcada na interação e comparação entre humanos e a natureza. No contexto da literatura pré-moderna, a representação da natureza é onipresente e polarizada em *tropos* do mal e do bem, seja nas paisagens habitadas por forças hostis e/ou ameaçadoras que precisam ser combatidas ou domesticadas para que a empresa humana possa se cumprir com êxito, mesmo em cenários bucólicos e pastoris onde os elementos da natureza compactuam com as emoções e desejos humanos, espelhando metaforicamente, as virtudes de suas intenções e ações. Até o advento da literatura moderna, pode-se dizer que os animais, em especial, não eram representados como identidades em si, mas antropomorfizados, isto é, adquiriam perfis humanos para exemplificar virtudes ou vícios, em uma tradição que remonta às fábulas de Esopo e ao Asno de Outro de Apuleio. Como assevera uma das pioneiras dos estudos de animal e literatura no país, a pesquisadora Maria Esther Maciel, hoje cresce o interesse teórico-crítico pela outridade do animal na literatura, “fora das circunscrições metafóricas que quase sempre marcaram os enfoques literários dos animais não humanos na literatur”.¹⁸

É na literatura moderna que se identifica a presença de múltiplas configurações da relação do humano com o mundo natural. No romance de Daniel Defoe, *Robinson Crusóé* (1719), emblemático do surgimento do individualismo burguês e do *homo economicus*, o protagonista-náufrago transforma os animais selvagens da ilha em sua propriedade, separando-os em cativeiro conforme a espécie para favorecer a reprodução e, assim, aumentar seus rebanhos. Sua visão utilitária e pragmática objetiva o acúmulo de capital possibilitado pelo valor de mercadoria que atribui aos seus animais, mesmo que na situação em que se encontra não tenha ninguém a quem possa vendê-los. No período histórico do romantismo, surge o que poderia ser chamado de sensibilidade ecológica, uma reação aos processos acelerados de industrialização e de urbanização associados à força predatória do capital e ao ímpeto do progresso burguês que invade o campo, gerando um sentimento de perda do ideal de uma sociedade orgânica, entendida como uma formação social-estética que idealmente poderia preservar uma suposta totalidade de formas naturais de

cidadãos, mas que poderia ser também uma solidariedade dos seres vivos, não constituindo justamente, em primeiro lugar, uma política dos cidadãos”.

18 Prólogo da obra *Pensar/escrever o animal*: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p.7.



vida.¹⁹ O deslocamento em relação ao momento histórico caracterizado por violentas transições e a impotência para recuperar valores do espírito diante da inevitabilidade da ‘comodificação’ da vida confluem em sentimentos contraditórios, seja de exaltação ao ideal de uma natureza intocada, seja de melancolia diante de tempos sombrios, na visão de poetas europeus do século XVIII e XIX, como Friedrich Schiller, Lord Byron, Samuel Coleridge, John Keats, Percy Shelley, William Wordsworth, Victor Hugo, de romancistas como George Elliot e Charles Dickens, de poetas norte-americanos como William Cullen Bryant e Emily Dickinson, do filósofo transcendentalista norte-americano Ralph Emerson em seu ensaio “Nature” (1836) e do também transcendentalista Henry David Thoreau cuja narrativa *Walden* (1854) lhe valeu o reconhecimento de precursor do pensamento filosófico-literário-ecológico. Thoreau foi considerado em sua época como a nêmesis dos animais, por seu antagonismo à desmesura da sociedade capitalista e pela sua apologia de uma vida simples pautada pela lei da harmonia entre os seres humanos e as formas de vida da floresta. Não surpreende que *Walden* tenha se tornado um ícone da causa ambientalista tanto quanto o seu ensaio “Desobediência Civil” (1849) é hoje reconhecido como fonte de inspiração para os movimentos pacifistas. Entre nós, cabe destacar o período do indianismo romântico, com os romances de José de Alencar e a obra poética de Gonçalves Dias, reunida em *Cantos* (1857), onde a temática indianista compõe o cenário de uma poesia épica brasileira, nas evocações à paisagem tropical e às lendas em que o autóctone assume o protagonismo de falas e ações, como no longo poema “Os Timbiras” que integra a referida obra. Neste, prevalece uma visão de síntese simbólica do conflito entre os povos da floresta e os brancos, dramatizado em termos de um confronto de valores antagônicos sob o signo da fatalidade histórica.

Na literatura do século XX e XXI, atualizam-se os dilemas estéticos e éticos, as soluções visionárias e as realidades distópicas, em cenários de decomposição do tecido social e de ressurgimento da oposição barbárie versus civilização em suas múltiplas formas, quer sob a forma de interações destrutivas entre estados nacionais, na definição de povos de direito e exclusão de populações sem direitos, na destruição sistemática da biosfera, quer na devastação da natureza e na degradação da vida animal. Nem a *polis* é o lugar do bem viver, no sentido aristotélico, nem mais o campo representa alternativa de vida saudável. O poder que Foucault definiu como administração dos corpos nos espaços das prisões e dos asilos se dissemina por todos os lugares, tomando de assalto a vida em todo o seu espectro – humano, animal, vegetal – opera um nível tal de racionalização e instrumentalização que a biopolítica hoje toma a forma de uma política irracional de auto destruição da vida no planeta. Do lamento pungente nos versos de “Terra desolada” (1922) de T. S. Eliot, do processo irreversível de destruição da floresta pelo progresso no conto “O

19 O crítico britânico Raymond Williams escreveu, em 1973, um livro notável de crítica cultural sobre este período, com uma crítica perspicaz sobre a tendência dos romances pastorais, então dominante na Inglaterra. Ver seu *O campo e a cidade*.



urso” (1942), de William Faulkner, do assombro e da dor diante da terra nua de *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, da inquietante e soturna sátira de *A revolução dos bichos* (1945), de George Orwell, à tragicomédia de contaminação química em *White noise* (1985), de Don DeLillo, a literatura desenha uma geografia dos nossos pesadelos no centro dos quais está o ser humano como principal agente causal.

O fato de os textos literários conjugarem diferentes visões de mundo que suscitam questionamentos sobre a vida e o viver através de imaginários e elaborações de realidades que foram ou são objeto de explicações científicas ou de reflexões filosóficas, faz da literatura um espaço diferenciado de produção de conhecimentos. As elaborações estético-verbais da interdependência entre vida social e mundo natural, amparadas na compreensão de que nossa existência enquanto seres humanos, depende da coexistência com outras formas de vida de um mundo não humano, interpela as subjetividades de leitores e leitoras quanto a práticas de vida, no sentido de descortinar possibilidades de (re)imaginar a arte da convivência e da coexistência, em um cenário em que essa arte está extinta, senão quase, e precisa ser urgentemente reinventada. Discernir nos textos as diferentes formas de imaginar a experiência de vida humana, na sua dimensão social, política e ecológica é reconhecer o poder simbólico-cognitivo das imagens no sentido de um saber que, potencialmente, se contrapõe aos reducionismos sistêmicos de práticas econômicas, políticas, sociais e culturais. Em seu livro *Literatura para quê?* (2009) Antoine Compagnon afirma que a literatura reflete sobre questões éticas a partir da singularidade de cada situação, num tipo de discurso que não é igual (nem menor ou maior) à reflexão ética da filosofia. Nessa linha, novos posicionamentos de nós, humanos, frente à natureza, passa pelo modo de reflexão singular que a literatura produz. É por isso que a literatura (e os estudos literários, enquanto reflexão sobre essa)²⁰ tem um papel fundamental no desenvolvimento de uma sensibilidade ecológica e, para além dos limites da academia, pode exercer uma função essencial na dinâmica da educação coletiva, uma vez que a literatura se insere, também, na realidade daqueles que não se ocupam dela, ou seja, aqueles que não fazem dela o seu objeto de estudo.

Félix Guattari, em seu livro *As três ecologias* (2012) – definidas por ele como a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana –, faz a seguinte consideração: “O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre o planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico. Em virtude do contínuo desenvolvimento do trabalho maquínico, redobrado pela revolução informática, as forças produtivas vão tornar

20 Desde a publicação, em 1978, da obra *Literature and ecology: an experiment in ecocriticism*, de autoria de William Rueckert em 1978, o campo teórico-analítico denominado ecocrítica se desenvolveu rapidamente nos estudos de literatura e hoje, seu estatuto multidisciplinar está amplamente reconhecido de maneira que, em muitos países, a ecocrítica está formalmente integrada na grande área das Ciências Humanas e Sociais, bem como nas áreas de Letras e Artes. Cabe destacar duas produções mais recentes: *Ecocrítica* (2006) de Greg Garrar, e *Ecocritical theory: new european approaches* (2011), organizado por Axel Goodbody e Kate Rigby.



disponível uma quantidade cada vez maior do tempo de atividade humana potencial. Mas com que finalidade? A do desemprego, da marginalidade opressiva, da solidão, da ociosidade, da angústia, da neurose, ou a da cultura, da criação, da pesquisa, da reinvenção da coletividade cidadã, do meio ambiente, do enriquecimento dos modos de vida e de sensibilidade?”. Se a literatura processa conhecimentos sobre a vida individual e coletiva sua relevância social se articula justamente pelo modo como abre perspectivas para formas de conhecermos quem somos nós, despertando o nosso senso de pertencimento a uma coletividade, desenvolvendo nosso senso crítico de modo a ressignificar a nossa relação com a realidade dos fatos, dos acontecimentos, da existência. Sem a literatura – cada vez mais ausente nos níveis de ensino básico e médio, e marginalizada no contexto de políticas públicas educacionais, reféns da hegemonia de uma concepção pragmático-utilitária do conhecimento cujo princípio básico é a produção de saberes funcionais e competências altamente especializadas para atender às demandas do mercado – nós nos empobrecemos. A destituição das condições para o desenvolvimento da reflexão crítica, da imaginação criativa e das disposições cognitivas e afetivas dos sujeitos, base da formação de civilidades, torna diminutas as chances de construção de uma ecologia social e política da qual depende a pacificação da sociedade e o saber viver-junto. O termo ecologia é formado da palavra de origem grega *oikos*, que quer dizer casa, e *logia*, significando estudo, saber. O argumento ontológico da ecologia é que tudo está interligado com tudo, um conceito de multiorganismo simbólico. Daí porque Guattari define a ‘ecologia’ como uma lógica das reciprocidades, condição do saber e do cuidado com nossa casa, o planeta Terra. Sem a re-educação do coletivo humano em direção a uma consciência cidadã diante da responsabilidade perante a história não há vida sustentável. É necessário desconstruir o amanhã que se anuncia no hoje. A ética do viver pautada na solidariedade, na compaixão e na reciprocidade é a única via de acesso à possibilidade da vida que vem.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Traduzido por Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 96
- CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. 2. Ed. Traduzido por Raul de Potillo. São Paulo: Melhoramentos, 2010.
- COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Traduzido por Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- COTTINGHAM, John. ‘A Brute to the Brutes?’: Descartes’ Treatment of Animals. *Philosophy*, v. 53, n. 206, p. 551-559, 1978.



- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. Traduzido por José Augusto Ribeiro, Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CRUTZEN, Paul J. Geology of mankind. *Nature*, v. 415, n. 6867, p. 23-23, 2002.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. Global change newsletter. *The Anthropocene*, v. 41, p. 17-18, 2000.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoé*. Traduzido por Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DELILLO, Don. *White Noise* (1985). Harmondsworth: Penguin, 1986.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques; NASCIMENTO, Evando. A solidariedade dos seres vivos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 27 de maio de 2001.
- DERRIDA, Jacques. Eating Well. In: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean-Luc. *Who comes after the subject?*. Londres: Routledge, 1991.
- DIAS, Gonçalves. "Os Timbiras" (1857). In: DIAS, Gonçalves. *Poesia completa e prosa escolhida*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959.
- Ecological Society of America [Internet]. Washington, DC. Disponível em: <<http://www.esa.org/esa/>> Acesso em: 10 ago. 2015
- ELLIOT, T. S. Terra Desolada (1922). In: _____. *Poesia*. Traduzido por Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.
- EMERSON, Ralph Waldo. Nature (1836). In: _____. *Selections from Ralph Waldo Emerson*. Boston: Houghton Mifflin College Div, 1957.
- FAULKNER, William. *O Urso* (1942). Traduzido por Hamilton Trevisan. São Paulo: Vertente, 1977.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Traduzido por Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006.
- GATES Jr, Henry Louis; APPIAH, Kwame Anthony (Org.) *'Race', writing and difference*. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1986.
- GOODBODY, Axel; RIGBY, Kate (Org.) *Ecocritical theory: new European approaches*. Londres: Editora da Universidade de Virgínia, 2011.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencout. Campinas: Papyrus Editora, 2012. p. 8-9
- LATOURE, Bruno. Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature, Gifford Lectures on Natural Religion, [S.L], p. 18-28, 2013. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/486>> Acesso em: 16 de agosto de 2015.
- LESTEL, Dominique. Emerging hybrids, biodiversity and human future. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, Belo Horizonte, v. 21, n. 3, 2011
- LESTEL, Dominique; CHRULEW, Matthew. The animal outside the text: an interview with Dominique Lestel. *Angelaki*, v. 19, n. 3, p. 187-196. 2014.
- MACIEL, Maria Esther. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.



MACIEL, Maria Esther. As fronteiras do humano: Montaigne, precursor de Machado de Assis e Jacques Derrida. *Emisférica. Bio/zoo*, [S.L], v. 10, issue 3, 2013. Disponível em: <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/maciel>>. Acesso em: 23 ago. 2015.

MESQUITA, António Pedro (Coord). *Aristóteles - Obras completas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. v. 4.

MESQUITA, António Pedro. O lugar da História dos animais na obra de Aristóteles – A propósito da primeira tradução portuguesa do tratado de Maria de Fátima Sousa e Silva. In: *Philosophica*, Lisboa, n. 28, 2006. p. 285-29

ORWELL, George. *A Revolução dos bichos* (1945) Tradução de Heitor Aquino Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas* (1938). 100^a.ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SCHAEFER, H. Martin; RUXTON, Graeme D. *Plant-animal communication*. OUP Oxford, 2011.

Scientists explore plant and animal communication at annual ecology conference [Internet]. Disponível em: <http://www.sciencecodex.com/animal_and_plant_communication_at_the_esa_annual_meeting#ixzz3iSrN4gce>. Acesso em: 10 ago. 2015

SHIVA, Vandana. *Monocultura da mente: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia*. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

SINGER, Peter. *Libertação animal* (1975). Porto Alegre: Lugano, 2004

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SMITH, Kemp N. *New studies in the philosophy of Descartes*. London: Macmillan, 1952.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil* (1849). Traduzido por Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997. p. 5 – 56.

THOREAU, Henry David. *Walden* (1854). Traduzido por Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2010.

WILLIAMS, Raymond; BRITTO, Paulo Henriques. *O campo e a cidade na história e na literatura: na história e na literatura*. Companhia de Bolso, 2011.

