

# Gary Snyder: apontamentos para uma ecologia desnaturada

---

## Rodrigo Lages e Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, RS, Brasil  
lagesesilva@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6948-2824

## Luis Antonio Baptista dos Santos

Universidade Federal Fluminense  
Niterói, RJ, Brasil  
baptista509@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-5693-0747

---

**Resumo** | Numa estratégia biografemática, inspirada na prática biográfica indicada por Roland Barthes (1915-1980), abordamos neste texto aspectos da vida do poeta, tradutor, antropólogo e militante ecologista Gary Snyder. Articulando filosofia zen-budista, mitologias ameríndias e o movimento beat, Snyder nos legou pistas para pensarmos uma ecologia desnaturada que fala em nome da experimentação intensiva e não apenas da preservação. Ao final, realizamos algumas aproximações entre o pensamento de Snyder e a antropologia de Bruno Latour.

### PALAVRAS-CHAVE:

Subjetividade. Natureza. Movimento Beat.

---

## Gary Snyder: notes for a denatured ecology

**Abstract** | In a biographemathical approach, inspired by the biographic practice pointed out by Roland Barthes, we tackle in this text some aspects of the life of the poet, translator, anthropologist and ecologist militant Gary Snyder. Articulating Zen Buddhist philosophy, Amerindian mythology and beat movement, Snyder has given us hints to thinking in a denatured ecology that speaks on behalf of an intensive experimentation rather than preservation only. At the end, we make some connections between Snyder thinking and the anthropology of Bruno Latour.

KEYWORDS: Subjectivity. Nature. Beat Movement.

---

## Gary Snyder: notas para una ecología desnaturada

**Resumen** | En una estrategia biografemática inspirada en la práctica biográfica señalada por Roland Barthes, en este texto abordamos aspectos de la vida del poeta, traductor, antropólogo y ecologista militante Gary Snyder. Articulando la filosofía zen-budista, las mitologías ameríndias y el movimiento beat, Snyder nos dejó pistas para pensar en una ecología desnaturada que habla de experimentación intensiva y no solo de preservación. Al final, hicimos algunas aproximaciones entre el pensamiento de Snyder y la antropología de Bruno Latour.

PALABRAS CLAVE: Subjetividad. Naturaleza. Movimiento Beat.

---

Enviado em: 10/06/2021  
Aceito em: 25/11/2021  
Publicado em: 13/12/2021

## **Introdução<sup>1</sup>**

A relação entre história, verdade e narrativa vem sendo um campo de controvérsias desde a fundação das ciências humanas. Isto se dá no sentido de afirmar a insuficiência das versões diante dos fatos, como no caso da razão científica moderna que pretende uma dessubjetivação do conhecimento em prol do grau máximo de fidelidade aos fatos (POPPER, 1975). Isto se dá, também, no sentido de afirmar o fato como quimera e a prevalência das versões como único horizonte possível, como no relativismo, no qual sujeito e fatos históricos emergem como efeito de tomadas de posição mediadas por forças históricas (FEYERABEND, 1999). Isto se observa, ainda, como afirmação da própria história como produtora dos fatos, que não seriam senão o jogo histórico de suas versões, como no construcionismo social (BERGER e LUCKMANN, 1985). A suposta separação entre uma epistemologia, que dá às coisas a conhecer a um sujeito, e uma ontologia, que dá ao fluxo da natureza a possibilidade de existir como coisa, está na base destas controvérsias. Neste ensaio, não pretendemos resolver este paradoxo, mas cotejá-lo mediante as consequências políticas e ambientais dos conceitos de natureza e de subjetividade. Mais especificamente, buscaremos pensar possibilidades para a subjetividade, ou para experiência subjetiva, em sua relação com o meio ambiente, em que o conceito de natureza seja ausente ou, pelo menos, tomado numa versão fraca. Pretendemos, portanto, pensar uma experiência subjetiva desnaturada que poderia ser também uma forma de ecologia desnaturada.

Nestes tempos em que a natureza emerge, ao mesmo tempo, como ameaçadora e vulnerável e no qual o conhecimento mostra-se aquém das nossas necessidades de decifração do mundo, acreditamos que há pistas importantes na obra do antropólogo francês Bruno Latour e do poeta e ecologista estadunidense Gary Snyder. Por isto, o que este ensaio propõe é uma abordagem biografemática (BARTHES, 1989) da vida do poeta, cotejada criticamente a partir da singular perspectiva onto-epistêmica ensejada pelo sociólogo.

Bruno Latour afirmou que nunca se fez política sem falar de natureza (LATOURE, 2004, p. 58). Neste artigo, buscamos demonstrar que as modalidades discursivas sobre a natureza são também indissociáveis da política, mas de uma política que inclui e extrapola a disputa narrativa sobre a história. Uma política, portanto, que busca o presente como campo de experimentação, ou seja, como possibilidade de criar modos de existir. Uma política existencial. Em outras palavras, este artigo discute a relação entre éticas (e estéticas, como veremos) existenciais, na sua relação com o meio ambiente.

Num certo sentido, propomos uma disputa política que se dá, prioritariamente, pela via ontológica do par epistemologia-ontologia, isto é, pelos modos de vir a constituir uma experiência, mais do que pela gramática ou pela semântica de sua enunciação. Partimos de uma posição ética romântica, isto é, a crença de que a experiência excede a razão. Mas articulamos esta premissa a conclusões que se afastam do romantismo, na medida em que prescindem da crença em uma natureza

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 / "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001".

necessariamente boa (que é um elemento sempre presente no romantismo, ainda que esta natureza boa esteja oprimida por forças que dificultam sua expressão). E, aqui, o termo natureza vale tanto para o meio ambiente como para a subjetividade - ambas, na ótica romântica, pertencem ao domínio de uma harmonia transcendente.

Vamos argumentar, neste ensaio, que é possível uma experimentação subjetiva que desconheça a noção de natureza, ou ao menos, que a conserve como um horizonte frágil, indecيدido se bom ou mau, se assustador ou frágil. Nesta perspectiva, a subjetividade não emerge como oposição ou transcendência ao meio ambiente ou ao mundo material, mas também como coisa, como modalidade do ser que é efeito das composições da matéria no mundo, assim como todo o resto. Aquilo que Latour chama, em outro texto (LATOUR, 2012), de agência em rede de humanos e não humanos, isto é, como a possibilidade de uma agência que não tenha o humano como elemento central.

Nosso método de abordagem para uma problematização da relação entre subjetividade, natureza e história será o ensaio biografemático. O biografema é um tipo de abordagem da história de vida o qual Roland Barthes (1984) anunciou sem teorizar profundamente, mas que executou ao longo de sua obra ensaística, especialmente no livro "Sade, Loyola e Fourier" (BARTHES, 2005). Num esforço sumário de definição, o filósofo o apresentou como um tipo de narrativa que mantém com a biografia o mesmo tipo de relação que a fotografia mantém com a história.

Podemos compreender, então, que o biografema não despreza o fato histórico, mas mantém com ele uma relação imagética e representacional fraca, precária, como uma fotografia que se expõe ao tempo. O biografema faz em relação a história de uma vida uma imagem limitada, perspectivada e sujeita à interpretação de um observador, tal como a fotografia em relação ao fato histórico. Há verdade na fotografia, mas a fotografia não resume toda a verdade do fato histórico, apenas acrescenta elementos ao seu imaginário, complementa e complexifica sua possibilidade de narração. O ensaio biografemático diferencia-se da biografia na medida em que não busca produzir a síntese de uma vida, mas abrir seus eixos analíticos, indicando aquilo que numa vida enuncia não o vivente, mas o campo de possibilidades do viver.

Assim, propomos um ensaio biografemático sobre a vida de Gary Snyder, no qual a relação entre fato e narrativa permanece indecيدida, mas no qual se extraem controvérsias interessantes para pensar uma ecologia experimental no contemporâneo. Snyder, poeta, ensaísta, tradutor, antropólogo e ecologista, produz uma imagem biografemática que aporta elementos interessantes para uma discussão acerca das possibilidades éticas da ecologia, desde o ponto de vista da relação entre arte, política e subjetividade. Ao final do ensaio, cotejamos elementos da sua obra escrita e vivida (na medida em que a vida é também uma obra) no sentido de articular pontes com análises de Bruno Latour acerca da relação entre natureza e sociedade, ou entre política e meio-ambiente.

### **Beleza Ameríndia**

Quando a natureza aparece como dimensão ameaçadora e imprevisível, tal como surge na contemporaneidade, seria possível pensar uma prática ecológica situada num ponto de imbricação entre subjetividade, arte e política?

O poeta, tradutor, antropólogo e militante ecologista Gary Snyder nasceu e

creceu no período chamado de a Grande Depressão, que se estendeu ao longo dos anos 30 após o *crash* da bolsa de Nova Iorque. Durante este período de recessão, os grandes sindicatos, ressabiados pela decepção dos anos 20 e fortalecidos pela política *keynesiana* de retomada dos investimentos, representavam um reduto do pensamento de resistência ao capitalismo e de difusão de uma literatura marxista. Filho de pais anarco-sindicalistas, Snyder nasceu em 1930, em São Francisco, no estado da Califórnia, mas ainda criança mudou-se para a zona rural do estado de Washington, onde seus pais compraram uma cabana e passaram a ganhar a vida como lenhadores.

Em sua infância, portanto, teve contato com uma série de violências que estavam na base da prosperidade dos anos 50. Os sindicatos, durante os anos 30 e 40, foram objeto de repressão estatal. Seu avô paterno, de origem escocesa, teria ajudado a fundar uma facção mais crítica e libertária do movimento sindicalista, chamada popularmente de *wobblies*, nome derivado da sigla IWW (*Industrial Workers Of The World*). O movimento era frequentemente reprimido por forças policiais. Por outro lado, as grandes corporações ganhavam cada vez mais espaço e proteção do governo. O loteamento das riquezas naturais daquele país continental colocou em risco a sustentabilidade da atividade madeireira de subsistência tal qual a praticada pelos seus pais, dado o avanço da devastação florestal exercida pelos grandes conglomerados.

Estas impressões ajudaram a criar em Snyder uma compreensão de que há um aspecto de dominação, controle e espoliação que é realizado pelos regimes de poder e que se aplica tanto aos trabalhadores quanto às árvores, aos humanos e aos não humanos.

A devastação da floresta foi frequentemente comparada à exploração dos trabalhadores. O poema "Logging" descreve os *wobblies* que foram espancados e assassinados em ações estatais e a miséria daqueles que viveram em favelas durante a Depressão. (ALMON, 1979, p. 41)

Além desta formação caseira no pensamento marxista e anarquista, Snyder teve uma convivência intensa com indígenas que viviam próximos à fazenda de seus pais. Segundo Luci Collin (2005), teria passado um tempo vivendo numa aldeia indígena aos doze anos. Fato este que pode ter motivado seu posterior interesse em antropologia, matéria em que se graduou no Reed College em Oregon com ênfase em mitologias indígenas.

A vida na floresta não teve, para Snyder, aquela serenidade bucólica e intangível que, frequentemente, é impingida aos bosques ou ao meio rural. A floresta, desde cedo, apresentou-lhe as marcas dos conflitos e dos embates territoriais que lhe subjazem.

Apaixonado por literatura, Snyder graduou-se em linguística na Universidade de Indiana e em chinês clássico na Universidade de Berkeley. O domínio das línguas orientais permitiu-lhe ter acesso à literatura e à filosofia zen-budista na qual veio a ser um especialista e praticante. Assim como Ezra Pound, Snyder buscou no Oriente uma forma de construir um olhar crítico sobre os descaminhos da "América". Contudo, diferentemente daquela, Snyder não focou sua crítica na questão da usura do ocidental, mas na "gananciosa presunção de que o homem pode exercer um

domínio sobre a natureza” (ALMON, 1979, p. 13). Snyder, neste sentido, buscou a orientabilidade que foi subjugada pela gloriosa ocidentalidade dos EUA, isto é, foi ao encontro do seu caráter indígena e ameríndio. Seu poema mais consagrado, com o qual ganhou, em 1975, o prêmio Pulitzer, chamou-se "*The Turtle Island*" (SNYDER, 1974), ou Ilha da Tartaruga, o nome com que muitas tribos indígenas norte-americanas chamavam a região. Sua prática poética e política tem tanto este caráter revolucionário ocidental de transformar o Estado, de buscar ativar as possibilidades libertárias que se instauram dentro da forma estatal, mas também a forma revolucionária oriental, anarquista de abolição do Estado, de busca de uma relação *selvagem* com a terra.

É verdade que a ideia de revolução é ela mesma ambígua; é ocidental, dado que remete a uma transformação do Estado; mas é oriental, dado que projeta uma destruição, uma abolição do Estado. (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 58)

Pode-se dizer que Snyder encontrou na filosofia oriental a possibilidade de se pensar o ativismo político como estratégia de crescimento espiritual e a espiritualidade como prática no mundo, como intervenção na matéria. O orientalismo de Snyder, que é muito anterior à explosão do zen-budismo na "América" a qual veio com o movimento *hippie e new age*, parece adequar-se perfeitamente com o caráter de contestação social e experimentação coletiva que o marcou como poeta beat nos anos 50.

### **To beat or not to beat**

Entre 1944 e 1947, Allen Ginsberg, Jack Kerouac e William Burroughs, entre outros (com exceção de Snyder que realizava sua formação acadêmica e trabalhava como guarda florestal), encontravam-se pelas ruas de bairros pobres de Nova Iorque. Duas décadas antes do amor livre dos *hippies* e das viagens lisérgicas da contracultura – fenômenos para os quais serviram de inspiração –, estes poetas marginais "levaram ao extremo uma relação entre arte e vida já existente no romantismo, no simbolismo-decadentismo da *belle-époque* e nas vanguardas" (WILLER, 2009, p. 26).

O período nova-iorquino precedeu suas consagrações como escritores e poetas, a qual veio apenas em 1955, depois do sarau da *Six Gallery*. O termo Geração Beat, cunhado numa conversa entre Jack Kerouac e o jornalista John Clellon Holmes, passou a designar este grupo de autores que se tornou a referência artística para uma geração de jovens interessados pelo jazz, pela poesia, pelas ruas; jovens que não se adequavam ao modo de vida padrão da época e que, ao mesmo tempo, carregavam algo de sofrido, algo de marginal.

Em "Os Vagabundos Iluminados", Kerouac (2004) narra o famoso sarau poético na galeria *Six*, utilizando pseudônimos para todos os presentes. No romance, Snyder recebe a alcunha de Japhy Rider e é um dos protagonistas, ocupando a função narrativa de mestre inspirador para um jovem em busca de liberdade.

Com o sarau da *Six Gallery*, São Francisco passou a ser a sede de uma nova onda artística que veio a ser conhecida no campo das artes como *Renaissance* de São Francisco, e no campo do comportamento e da cultura como Geração Beat. Mais

tarde, o termo foi depreciativamente flexionado pela mídia e juntado ao nome do satélite Sputnik, transformando-o em *beatnik*, para designar a multidão de jovens que começavam a imitar o estilo de vida dos *beats*. Destarte o tom jocoso, a criação do termo *beatnik*, em 1958, já indicava “que algo estava acontecendo: designava não mais um grupo de autores, mas um acontecimento social, além de geracional” (WILLER, 2009, p. 9).

No seio do entusiasmo coletivo com o florescimento da sociedade de consumo durante os anos 50, estes poetas realizaram uma política, de certa forma, muito mais perigosa ao capitalismo que o comunismo de Estado praticado na URSS. Os *beats* não se deixavam seduzir pelo mito do progresso. A poesia beat, dura e cortante, junto com um estilo de vida influenciado por um crescente orientalismo e por um nomadismo de autoestradas apregoava uma capacidade de encontrar a beleza da vida a céu aberto, em contraposição aos neons das fachadas comerciais e à estética das prateleiras das lojas de departamento que encantavam o americano médio. Os *beats* foram a resistência – no sentido, de permanência, de não se deixar levar pela onda – do aspecto multiétnico, multicultural, violento, criativo, poético e desmedido da formação dos Estados Unidos da América.

Este país vasto e ambicioso, tão diverso geográfica e etnicamente quanto o Brasil, ao longo de aproximados cem anos como colônia e duzentos como nação independente tinha se caracterizado, até então, pela convivência, nem sempre amistosa, nem sempre pacífica, de uma série de povos: nativos, africanos, europeus, asiáticos, etc. Estas diferenças, mesmo que não tenham coexistido sem conflito, encontraram estratégias de permanência e espaços de protagonismo na formação da “América”. Mas o capitalismo do pós-guerra, com a nova onda de industrialização, mecanização, produção de bens não duráveis e crédito fácil veio como um grande equalizador. Ao situar a mercadoria no centro do modo de vida, seja como produção, seja como consumo, o capitalismo da metade do século passado efetivou o processo de conquista continental. Não apenas tomou posse do território, indexando e valorando humanos pelo tempo de trabalho e pelo potencial de consumo e não humanos por seu valor no processo produtivo, o capitalismo aplainou as diferenças entre os humanos e não humanos. O *sonho americano* surgiu para passar por cima das diferenças, aparar as arestas, naturalizar a vida e os comportamentos em torno de uma média, de uma normalidade para a qual trabalhar e consumir passam a ser tudo o que importa. Foi contra esta força massificante da sociedade de consumo que os *beats* se insurgiram.

Ao produzir uma desvinculação da atividade intelectual e da posse de uma bagagem cultural, tanto da esfera acadêmica quanto do “bom gosto” burguês, os *beats* realizaram uma prática que visava desierarquizar o conhecimento. É verdade que muitos daqueles poetas vinham exatamente destes círculos, isto é, da academia ou da boa educação fornecida por suas famílias burguesas, mas os laços que estabeleciam pela poesia, pela música, pelo estilo de vida de renúncias às expectativas de sucesso na lógica competitiva da sociedade estadunidense eram com pessoas de todas as proveniências: marginais ou ex-presidiários, proletários e *lumpens*, artistas e não artistas; e também não humanos, paisagens, montanhas, drogas, vagões de trem... Com os *beats* temos a possibilidade de pensar um coletivo como espaço experimental no qual os elementos se arranjam segundo princípios ético-estéticos, e no qual a capacidade ou as aquisições intelectuais são apenas um

elemento a mais no conjunto. Eles profanaram o intelectualismo ao retirar sua aura de ascese ou de elevação. A prática intelectual *beat* estava no plano do chão, no mesmo em que dormiam os mendigos; o chão no qual repousava o pé que encardia as suas roupas; o chão sobre o qual deambulavam seguindo uma orientação muito diferente daquela do ir e vir ordinário da vida do trabalhador.

Não que eles não trabalhassem ou fossem contra o trabalho. Em muitos momentos eles possuíam empregos. Quase sempre, porém, subempregos, os quais eles poderiam abandonar sem remorso. E abandonar os empregos para se entregar a períodos de excessos e de criação também era uma característica em comum dos *beats*. Este revezamento entre um pouco de trabalho que garantisse uma renda, mas que não os seduzisse para a vida burguesa era uma estratégia implícita, não dogmática, que acabou sendo uma marca do movimento; uma espécie de ativismo político, uma maneira de estar no capitalismo alucinado dos anos 50 sem ser conquistado por ele.

### **Riqueza franciscana**

Além de ser um dos principais portos da costa oeste dos EUA, São Francisco está separada do Japão apenas pelo Oceano Pacífico. São Francisco está a 43 graus norte de longitude, Tóquio está ligeiramente mais ao sul, a 35 graus norte. Há uma forte conexão da cidade com o continente asiático e uma multidão de chineses desembarcou nos EUA pelo porto de São Francisco, entre 1848 e 1900, seja para trabalhar na construção de linhas férreas, seja para garimpar ouro, motivo pelo qual ali se encontra a maior e mais antiga *chinatown* dos EUA.

Assim como Los Angeles, São Francisco está localizada sobre a falha geológica de Santo André e, em 1906, sofreu um abalo sísmico de grandes proporções seguido por um incêndio que destruiu boa parte da cidade. Não obstante o tamanho da devastação, a cidade foi rapidamente reconstruída seguindo os mesmos princípios de ruas pequenas e de alta densidade demográfica que lhe eram característicos. Muito mais impactante do que o terremoto na transformação da paisagem franciscana foi a onda de suburbanização e construção de vias expressas que se espalhou durante os anos 50 e 60. É possível que naqueles idos da década de 50, período em que os *beats* circulavam pela cidade, uma forma de urbanidade, de experimentação da cidade mais próxima do estilo europeu, estivesse entrando em extinção.

Quando nós, dos anos 50 e depois, subíamos ali (no morro do Telégrafo em *North Beach*), a palavra-chave era andar a pé. Talvez nenhum outro lugar da América urbana tenha um bairro tão ligado à ideia de andar a pé: ruas estreitas, paredes nuas altas e colinas cheias de passagens em degraus, e casas de madeira branca de aluguel barato; as roupas batendo ao vento e secando em cima de casas de teto liso mesmo com a névoa. (SNYDER, 1984, p. 46)

Se os *beats* representaram a resistência da diversidade étnica e cultural dos EUA, São Francisco era a cidade perfeita para acolher este movimento. Diferentemente dos guetos nova-iorquinos, os bairros de São Francisco serviam mais para colocar em contato as diferentes culturas do que para separar os pretensamente iguais. Não somente o aspecto conceitual da filosofia zen foi marcante na vida dos

*beats*, especialmente para Snyder, mas o cotidiano dos jantares de comida barata no bairro chinês e as noitadas nos clubes de jazz de maioria negra eram componentes da estética existencial que eles colocavam em prática.

Mais tarde, quando passou a dedicar-se de maneira mais sistemática à militância ecológica e à produção ensaística, Snyder deixou pistas de que sua visão sobre este aspecto multiétnico e multicultural dos *beats* é muito mais radical do que o multiculturalismo tolerante da sociedade pós-globalização. A prática ecológica para Snyder deve buscar a experiência biológica que antecede ao homem e à cultura. Seu zen-budismo é tanto uma ascese do homem em direção ao divino, à iluminação do Buda, quanto um retorno ao campo perceptivo-sensorial do primata que se deslocava sobre um continente-ilha primordial. Para Snyder a ecologia, enquanto proposta de problematização do vínculo homem-meio ambiente, deve estar tanto para além do homem, como para além do território

Não é à toa que Snyder descreveu *North Beach*, seu bairro preferido em São Francisco, como a proa de um navio. Nessa fronteira oeste do continente, pode-se imaginar o Japão lá do outro lado, afastado pelos muitos milênios de deslocamentos tectônicos que separaram geograficamente os continentes e pelos poucos milênios de civilização humana que aprofundaram esta separação através das noções de Oriente e de Ocidente. O percurso militante e poético de Snyder foi o de desfazer na linguagem estas naturalizações. A luta política de Snyder era, principalmente, a tentativa de recriar as condições de um “comum” ou de um *common* que pudesse abolir o humano, posto que nele não deva haver precedência do homem em relação às outras espécies, e que é também infranacional, ou seja, vai em direção a um sentido de espaço e de habitar o mundo anterior à constituição das propriedades territoriais e consequentemente dos Estados.

Essa navegação tectônica do continente americano em direção à Ásia é a imagem poética que demonstra o caráter pangeico da ecologia sneideriana. Não é contra o nacionalismo que Snyder disse que “estamos desligados do inter-nacional” (SNYDER, 1990, p. 44); era, sobretudo, para fazer falar esta imagem poderosa que é a terra unificada, ilha primordial que a nada isola e que a tudo dá proveniência. Estabilidade fundamental que é condição de constituição dos corpos. Intervalo de concretude e de duração que emerge em meio às volutas dissolventes e violentas do oceano primitivo.

Japhy Ryder: O Oriente e o Ocidente se encontram de qualquer maneira. Pense na maravilhosa revolução mundial que vai acontecer quando o Oriente finalmente encontrar o Ocidente. (KEROUAC, 2004, p. 209)

O zen-budismo vagabundo de Snyder, diferentemente da imagem usual da filosofia oriental, não postula a quietude em contraposição à perturbação. Como disse seu personagem Japhy Ryder no livro de Kerouac: “meu budismo é a atividade” (2004, p. 181). Sua espiritualidade era mais uma escolha pelo diverso em contraposição ao mesmo, ao que mais tarde em seus ensaios ecológicos chamou de: “A prática do Selvagem”, *The practice of the Wild* (1990), em oposição à vida domesticada, adequada e previsível da classe média. Como seus colegas *beats*, Snyder fez das caronas, das escaladas, dos encontros e das solidões um objeto de prática de si, de atenção constante em relação à subjetividade - este ponto de



imbricação entre a produção do sujeito e do mundo. Conquistar espaços de liberdade na claustrofóbica ordenação dos fluxos que o capitalismo vigoroso do pós-guerra impingia era um dos maiores objetivos de sua prática zen: “Japhy Ryder: ...meu carma era nascer na América, onde ninguém se divertia e nem acreditava em nada, principalmente na liberdade” (KEROUAC, 2004, p. 35). E tal liberdade é menos a busca por uma exterioridade aos regimes de poder do que um apelo a uma potência pangeica e selvagem do mundo.

## O zen selvagem

“Selvagem” alude a um processo de auto-organização que gera sistemas e organismos, todos os quais estão dentro das limitações – e são componentes – de sistemas maiores que também são selvagens, como ecossistemas maiores, ou o ciclo da água na biosfera. O “caráter selvagem”, pode-se dizer, é a natureza essencial da natureza. Sua manifestação na consciência pode ser vista como um tipo de percepção aberta, cheia de imaginação, mas também a fonte da inteligência de sobrevivência alerta. Os funcionamentos da mente humana, em sua fertilidade máxima, refletem esse caráter selvagem auto-organizado. Assim, a linguagem não impõe ordem sobre um universo caótico, mas reflete de novo, seu próprio caráter selvagem. (SNYDER, 2005a, p. 270).

A conexão com as forças selvagens é a marca do ativismo ecológico de Gary Snyder. Ao contrário dos movimentos ecológicos que buscam uma grande solução ou reordenação do mundo capaz de conservar a natureza para as próximas gerações, Snyder solicita que abandonemos o ponto de vista da sobrevivência e conduzamos nossas práticas em direção à experimentação da dimensão selvagem que habita a língua, a cidade, a arte e também a natureza. Ao “ir além da ideia de ‘sobrevivência do homem’ ou ‘sobrevivência da biosfera’”, Snyder supera as noções pragmáticas ou utilitaristas do movimento ecológico e abre uma possibilidade de a questão ecológica entrar num domínio ético-estético: “Reconhecer que nada precisa ser feito é o ponto a partir do qual começamos a nos mover” (SNYDER, 2005b, p. 200).

Com Snyder, superamos a oposição entre selvagens e civilizados. A dimensão Selvagem é, mais do que não civilizada, não humana. É o que no *homo sapiens* antecede ao humano, mas que também se mantém como potência (inconsciente) a perturbá-lo, ou seja, aquilo que no processo de humanização nunca é totalmente aplacado. Selvagem é, também, o aspecto não humano que habita os espaços. A possibilidade que o lugar conserva de não estar totalmente flexionado aos modos e aos interesses do homem.

A força da ecologia de Snyder está, portanto, na sua concepção de que a floresta não é apenas um “ecossistema”, isto é, um espaço definido e de relações previsíveis, mas é também o local onde a natureza ensaia e erra. “Há um mundo da natureza na esfera da decadência, um mundo de seres que realmente apodrecem e decaem nas sombras. Os seres humanos supervalorizam a pureza e são incompatíveis com sangue, poluição e putrefação” (SNYDER, 2005c, p. 266).

A ecologia como prática do *selvagem* nada tem a ver, pois, com o reencontro de uma natureza pura e virginal. Tampouco o exercício da espiritualidade deve ser

confundido com uma ausência de vícios ou de impurezas. Trata-se, antes, de ativar uma atenção experimental, uma inteligência alerta, que ora distingue e acolhe as formas, ora se entrega aos fluxos. “No mundo do xamã, as terras incultas e o inconsciente se tornam análogos: aquele que conhece e está à vontade em um destes se sentirá em casa no outro” (SNYDER, 1984b, p. 16).

O apelo ecológico de Snyder em relação a uma terra sem divisões exteriores, vivida com imanência, a busca do aspecto Selvagem dos espaços, harmoniza-se perfeitamente com sua proposta zen. Nela, as práticas de meditação e de ioga não são tentativas de negar a vida material ou o mundo das ilusões. A sua prática meditativa é, antes, um engajamento, uma adesão a um processo que não se deixa balizar pelos objetivos finais, uma experimentação mais do que a busca obcecada pela iluminação. “O iogue é um experimentador. Ele experimenta consigo mesmo. Ioga, proveniente da raiz Yuj (relacionada ao inglês “yoke”: elo de ligação, esteio) significa estar engajado, a trabalho” (SNYDER, 1984b, p. 15).

A iluminação que o Darma vagabundo de Snyder busca é a *satori*, isto é, aquela que o zen-budismo chama de iluminação instantânea, imprevisível e fortuita, que se dá em meio a processos nômades e não como efeito de causalidades. O engajamento iogue de Snyder é o de uma tomada da vida inteira, da vida em si, como objeto de uma experimentação.

O estado *selvagem* alude a uma horizontalização em relação ao planeta. Aquele ponto em que o *homo sapiens* circulava sobre a terra sem nenhum tipo de prevalência em relação a todos os outros seres animais, minerais ou vegetais. Em que o próprio planeta não tinha nome. Estado de imanência pura, pangeico, sem Oriente nem Ocidente, no qual a experiência da terra não era mediada pelo território.

A ficção utópica e mitológica do capitalismo, *um homem e uma ilha*, suposta pelos ideólogos liberais em suas robinsonadas, segundo Marx (1999), tampouco pode funcionar na ecologia sneideriana; nela, essa uma ilha seria atravessada por muitas forças, por deslizos e agitações tectônicas que formariam seu aspecto *selvagem* como ente geológico, e o homem, ainda que fosse o único, estaria longe de ser um solitário já que comungaria com todas as outras formas da matéria do grande processo experimental e selvagem que o planeta realiza em relação ao cosmos.

## **Conclusões – Desnaturando a ecologia**

A dimensão planetária tornou-se objeto de uma profunda desconfiança, de uma imprevisibilidade colossal. Tanto a população mundial é vista como uma grandeza perigosa e insustentável, como o próprio substrato planetário, isto é, as condições geológicas de manutenção dessas vidas surgem como precárias e inconfiáveis.

Este é, portanto, o plano em que ecologia e política conjugam-se no contemporâneo. Este estado de coisas em que há na própria noção de valor e de beleza uma disfuncionalidade, um círculo retroalimentado no qual a busca desesperada pela boa vida e pela fruição de um espaço urbano prazeroso gera um consumo exacerbado e um endividamento os quais, por sua vez, estão na base da formulação de uma imagem da boa vida que nunca poderá ser alcançada. E é neste contexto que boa parte da ecologia vai fazer apelo a um natural, isto é, vai buscar no conceito de natureza uma medida externa e segura de valor, uma medida não

influenciada pelos desdobramentos da política. A natureza surge para recolocar em cena aquilo que *realmente* teria importância. A natureza passa a ser o fiel da balança capaz de corrigir os nossos rumos civilizatórios. Mas seria essa a única maneira de se fazer ecologia? Ou, então, existiria mesmo essa natureza exterior ao jogo político capaz de apontar-nos uma ética?

Segundo Latour (2004), não se trata de que agora, quando há uma percepção acentuada de que a participação do homem na natureza tem efeitos catastróficos, que a natureza passa a frequentar os discursos políticos, senão que no Ocidente política e natureza nunca andaram separadas. “Jamais, desde as primeiras discussões dos gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza” (LATOURE, 2004, p. 58).

Para o antropólogo, se há uma característica que - para além de qualquer etnocentrismo - não compartilhamos com os povos ditos nativos ou *autóctones*, e que parece ser própria dessa civilização branca ocidental a qual temos como hegemônica, é a objetivação da natureza como uma dimensão separada da sociedade ou da cultura. Parece ser tipicamente ocidental o fato de criar uma divisão entre fatos sociais e fatos naturais e servir-se dos últimos para fazer política. Para os ocidentais, segundo Latour (2004), os discursos que pretendem ordenar as disputas de força dentro de uma sociedade sempre se valeram de uma pretensa exterioridade não humana, própria aos objetos, a qual convencionamos chamar de natureza.

Com isto, cai por terra um dos argumentos centrais utilizados por boa parte do movimento ecologista de que haveria uma longa escalada de dissidência entre o homem civilizado, sempre em luta contra a natureza, e o homem *selvagem*, que com o meio-ambiente natural teria uma relação de respeito e interdependência, uma relação de equilíbrio e aprendizagem.

O que não se escreveu, com efeito, para ridicularizar os pobres Brancos, culpados de querer governar, maltratar, dominar, possuir, rejeitar, violar, violentar a natureza? Não há um livro de ecologia teórica que não venha infamar, contrastando a miserável objetividade dos Ocidentais com a sabedoria milenar dos “selvagens”, que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam no seus segredos mais íntimos – fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas. (LATOURE, 2004, p. 80).

Para Latour (2004), a antropologia comparada, pouco a pouco, vencendo diferentes estágios de etnocentrismo, conseguiu perceber que essa visão de uma reconciliação entre cultura e natureza é uma noção impregnada de ocidentalismo, isto é, que nem essas culturas ditas primitivas ou selvagens sabiam conciliar harmonicamente a dimensão cultural e a natural, e nem havia confusão por parte delas entre ambas as dimensões. Não é que elas misturassem o cultural com o natural por não saber classificar cada elemento adequadamente, elas simplesmente “ignoravam a distinção” (LATOURE, 2004, p. 84) entre cultura e natureza.

Por isto, servir-se de algumas culturas antigas, como fazem romanticamente alguns movimentos ecológicos, para argumentar em favor de um desvio moral do homem civilizado em relação ao meio ambiente natural é apenas possuir uma visão

distorcida do fato de que há culturas que não classificam absolutamente as coisas ou os elementos em duas ordens, duas câmaras distintas, uma natural e outra cultural. Para eles, ao contrário de nós que “pensamos ser indispensável haver duas câmaras para manter nosso coletivo” (LATOUR, 2004, p. 85), está tudo agrupado numa só ordem.

Mas isto não quer dizer que nada tenhamos a aprender com tais coletivos “selvagens”, e sim que o conteúdo da lição é completamente diferente. Ao invés de encontrar este ponto de equilíbrio e respeito entre cultura e natureza, podemos buscar, nestas sociedades, “posto que elas, justamente, não viveram jamais na natureza” (LATOUR, 2004, p.82), algumas maneiras, alguns reflexos, alguns conceitos que nos ajudem a “desintoxicar da ideia de natureza” (LATOUR, 2004, p. 82).

Latour (2004) é, portanto, um defensor de uma ecologia política que abra mão deste caráter transcendente da natureza. Trata-se de manter a tarefa própria da ecologia que é avaliar e interpretar as nossas práticas e os nossos saberes, conhecer a dimensão política deles, isto é, distinguir seus efeitos de poder, seu caráter instituinte, sem, contudo, lançar mão de uma dimensão exterior, transcendente ao jogo, que aí estaria para confirmar ou desmentir quaisquer conclusões.

A ecologia é, neste sentido, um campo que conjuga as descobertas científicas com a prática política e, por isto mesmo, constitui o palco privilegiado no qual se pode realizar esta tarefa de horizontalização dos saberes. Não se trata, portanto, de relativizar ou de buscar um construcionismo social das ciências naturais, mas de perceber que a ciência deve ser praticada com rigor e confiabilidade sem o apelo de “fazer falar a voz da natureza”, e que a realização política tampouco pode aspirar uma garantia maior por se aproximar da natureza, mas que num mesmo plano de composição, ciência e política podem-se conjugar numa ecologia das relações, das composições, da imanência. Uma ecologia que abra mão do conceito de natureza e que possa pensar as coisas como as relações que com elas estabelecemos e não como um tesouro profanado, desencaminhado pela humanidade sem virtudes.

Ainda que com outras palavras, isto é, que não descarte completamente o termo natureza do seu vocabulário, veremos que o trabalho ensaístico e poético de Gary Snyder segue pistas parecidas com as de Latour. Snyder não é um autor preocupado em manter uma coerência acadêmica, por isto, há momentos de sua obra em que parece reivindicar um “respeito à natureza” e em outros, como no título de um livro seu, reclama abertamente uma “Não natureza”, *No nature* (1993); em alguns momentos de seu ensaio poético fala da reconciliação do humano com o ambiente, em outros declara explicitamente que o objeto da sua ecologia é a busca de superação do humano, de um pós-humanismo.

Mas, pelo menos em um aspecto, seu biorregionalismo parece apontar num mesmo sentido da ecologia política proposta por Latour (2004) . É que em sua problematização dos modos contemporâneos de experienciar o “lugar”, Snyder busca uma ecologia que não toma como pressuposto a conservação da biosfera, ou a proteção do natural, mas garimpa na mitologia ameríndia os indícios de uma sabedoria que não distingue humanos de não humanos, o que é outra forma de dizer que não há necessidade de separar cultura de natureza.

Uma avaliação dessa inteligência e agilidade arcaicas, e conservadas por muito tempo, teria que fazer parte da fundação de um novo humanismo. Este humanismo levaria em conta toda a longa experiência do *Homo sapiens*, e eventualmente faria um esforço para incluir nossos parentes não humanos. Ele se transformaria num humanismo pós-humano, que defenderia igualmente as culturas e as espécies em extinção. (SNYDER, 2005b, p. 221).

Antropólogo, especialista em línguas asiáticas e mitologia ameríndia, ativista e ecologista militante, mestre zen e poeta beat, Snyder demonstrou que a prática ecológica não precisa ser realizada em compartimentos distintos: militância, ciência, poesia, espiritualismo, etc.. Mais além da abordagem romântica e tutelar que algumas militâncias de diversos domínios, inclusive ecológicas, fazem em relação aos “saberes selvagens”, Snyder fala em nome da potência cognitiva do pré-humano, de uma relação antropológico-biosfera que é intensiva, muito antes de ser de sobrevivência ou de controle, um tipo de estar no mundo em que o ser se produz em co-emergência com o território. Aí temos pistas para uma ecologia muito mais desafiadora do que a gestão racional ou sustentável do ambiente. Uma ecologia que transtorna não apenas o capitalismo, mas a própria centralidade política do sujeito racional iluminista. Uma ecologia que não é reformista no sentido de melhorar o que aí está, nem revolucionária no sentido de substituir o estado de coisas por um modelo utópico; mas uma ecologia que é experimental no sentido da afirmação de que existem no presente possibilidades de forçar os limites, os padrões e os hábitos em nome de um interesse pela diversidade, em nome de um gosto pelo caráter infinitesimal e aberto do mundo

“Rituais mágicos, mitologias antigas, experiências alucinógenas, agricultura biológica, vida rural – isso tudo Snyder investigou, pôs em prática, difundiu. É um homem múltiplo, fluídico, com um carisma admirável” (BUENO, 1984, p. 10). Sua vida e obra são uma síntese de diversos interesses e práticas em que a ecologia é um forte vetor de horizontalização dos saberes e não a tentativa de subordinar o conhecimento aos ditames de uma ciência ecológica que saberia distinguir o que é o melhor e o que é o pior para os coletivos. Na proposta ecológica de Snyder não há uma oposição entre o modelo rural e o urbano. “Para Snyder a consciência biorregional é tão poderosa/importante numa cidade quanto no campo” (COLLIN, 2005, p. 12).

A vida de Gary Snyder fala desta possibilidade de desmontar as organizações verticalizantes e/ou compartimentalizantes das práticas. Nesta desmontagem, o militante e o acadêmico estão lado a lado, isto é, nem o acadêmico tem um saber que falta ao militante, nem este tem um engajamento que falta àquele. O poeta está ao lado do cientista; nem o cientista tem um rigor que falta ao poeta, nem o poeta uma criatividade que falta ao cientista. O ativista está ao lado do espiritualista, pois sua espiritualidade não supõe um desprezo pela prática do mundo e seu ativismo não renega as ultrapassagens de limites que são visadas pela espiritualidade.

Para Snyder, como para os outros *beats*, a memória da Grande Depressão não foi fonte de ressentimento ou de desconfiança, mas o oxigênio que os permitiu viver uma vida não determinada pelas seduções de casas do subúrbio, automóveis velozes e trabalho “digno” com as quais o estadunidense médio era fabricado.

Ainda que a obra de Snyder em sua a-sistematicidade tenha diferentes lugares

para a natureza e não seja possível afirmar uma simetria perfeita entre os conceitos de Latour e as propostas de Snyder, acreditamos que a conversa entre estes dois autores aporta apontamentos éticos interessantes para pensarmos os caminhos dos meios ambientes<sup>2</sup> e das subjetividades que insistem em não se adequar aos papéis a eles delegados pela racionalidade moderna ocidental.

## Referências

ALMON, B. Gary Snyder. Boise **State University Western Writers Series**, 23, 1979.

BARTHES, R. **A câmara clara. Nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARTHES, R. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGER, P.L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BUENO, E. Um vagabundo celestial. In G. SNYDER, **Velhos Tempos**. Porto Alegre: L&PM, 1984, p.9-12.

COLLIN, L. A real medida das coisas. In G. Snyder, **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005, p.9-14.

DAVIS, M. **Cidades Mortas**. São Paulo: Record, 2007.

DELEUZE, G., & GUATTARI, F. Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra. In G. DELEUZE, & F. GUATTARI, **Mil Platôs. capitalismo e esquizofrenia**, Vol. 5, São Paulo: Ed. 34, 2005, p.11-111.

DELEUZE, G., & PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta 1998.

FEYERABEND, P.K. Knowledge, Science and Relativism. **Philosophical Papers**, Volume 3, Edited by John Preston, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 1993.

KEROUAC, J. **Os Vagabundos Iluminados**. Porto Alegre: L&PM, 2004.

---

<sup>2</sup> Latour, Swchartz e Charvolim (1998) utilizam esta expressão no plural pois entendem que é impossível unificar os meios ambientes em um conceito único, dado que o sujeito cognitivo não tem exterioridade em relação a eles para poder formar uma imagem total.

LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: Edusc, 2004.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA-Edusc, 2012.

LATOUR, B.; SCHWARTZ, C.; CHARVOLIM, F. Crises dos meios ambientes: desafios às ciências humanas. In: ARAÚJO, H. R. **Tecnociências e cultura: ensaios sobre o tempo presente**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 91-125.

MARX, K. Para a crítica da economia política. In K. MARX, **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1975.

SNYDER, G. **The Turtle Island**. New York: New Directions, 1974.

SNYDER, G. North Beach. In G. SNYDER, **Velhos Tempos**. Porto Alegre: L&PM, 1984a, p. 45-50.

SNYDER, G. O iogue e o folósofo. In G. SNYDER, **Velhos Tempos**. Porto Alegre: L&PM, 1984b, p. 13-18.

SNYDER, G. O Olho Dhármico de D.A. Levy. In G. SNYDER, **Velhos Tempos**. Porto Alegre: L&PM, 19184c, p.51-58.

SNYDER, G. The Place, the Regios and the Commons. In G. SNYDER, **The practice of the Wild**. San Francisco: North Point Press, 1990a, p.25-74.

SNYDER, G. **The Practice of the Wild**. San Francisco: North Point Press, 1990b.

SNYDER, G. **No nature: new and selected poems**. New York: Pantheon Books, 1993.

SNYDER, G. **A linguagem segue em duas direções**. In G. SNYDER, Re-habitar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005a, p.269-278.

SNYDER, G. **A política da etnopoética**. In G. SNYDER, Re-habitar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005b, p.219-240.

SNYDER, G. (2005c). **Escrita não-natural**. In G. SNYDER, Re-habitar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005c, p.259-268.

WILLER, C. (2009). **Geração Beat**. Porto Alegre: L&PM.