

DOMINGO EM PATMOS

SUNDAY IN PATMOS

Vladimir Bartalini¹

Resumo

Um tom apocalíptico perpassa os relatos tanto imaginários como científicos sobre o nosso futuro na Terra. Presságios, presciências e ciências contaminam-se mutuamente diante do estado agonizante da natureza e das dúvidas sobre a possibilidade de sua recuperação. Ao mesmo tempo, na esteira da destruição em curso e do questionamento dos limites entre natureza e cultura, coloca-se atualmente em xeque também a ideia de uma totalidade abarcante e, conseqüentemente, a possibilidade de paisagens conforme entendidas desde a Modernidade. Uma fantasia catastrófica abre o artigo como que preparando a breve exposição de ficções distópicas encontráveis na literatura a partir de meados do século XX, rematando de modo desesperançoso a crise da humanidade. Em seguida, são trazidas as atuais incertezas que rondam as ciências no trato do Antropoceno. Por fim, em meio ao nevoeiro, perscrutam-se aberturas, paisagens por vir, a partir dos pequenos, mas imprescindíveis, deslocamentos de sentido que uma disposição poética diante do mundo pode oferecer.

Palavras-chave: Antropoceno, imaginário, ciência, paisagens, poiesis.

Abstract

An apocalyptic tone permeates both imaginary and scientific accounts about our future on Earth. Presentiments, presciences and sciences contaminate each other in face of the agonizing state of nature and the doubts about the possibility of its recovery. At the same time, in the wake of ongoing destruction and the questioning of the limits between nature and culture, the idea of an encompassing totality and, consequently, the possibility of landscapes as understood since Modernity are also being called into question. A catastrophic fantasy opens the article as if preparing the brief exposition of dystopian fictions found in literature from the middle of the 20th century onwards, ending the subject's crisis in a hopeless way. Next, the current uncertainties surrounding the sciences in dealing with the Anthropocene are discussed. Finally, in the midst of the fog, one can see openings, landscapes to come, based on the small, but essential, shifts in meaning that a poetic disposition towards the world can offer.

Keywords: Anthropocene, imaginary, science, landscapes, poiesis.

¹ Professor livre docente (aposentado) do Grupo de Disciplinas Paisagem e Ambiente do Curso de Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAU-USP e do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAU-USP, na Área de Concentração Paisagem e Ambiente; membro fundador do Laboratório Paisagem, Arte e Cultura da FAU-USP, linha de pesquisa Poéticas da Paisagem; tradutor de Ver a Terra. Seis ensaios sobre a paisagem e a geografia, de Jean-Marc Besse, e de Pensamento-paisagem, de Augustin Berque (com Camila Gomes Sant'Anna).

O fim

“[...] um momento novo, vento devastando como um sonho sobre a destruição de tudo.”

Gilberto Gil, *Retiros espirituais*

Talvez não fosse um domingo. Provavelmente não era. Por que haveria de ser, se todos os dias da semana têm a mesma chance de ser um domingo, e se, desde março, o romrom da rodovia que liga a ilha ao continente não chegava à janela que abria para o céu de Patmos? Que o solstício se aproximava dava para saber pela sombra do peitoril no chão do quarto. Não era, portanto, o fim: a Terra ainda girava e transladava; o Sol não se extinguiria. Os cachorros continuavam a latir, embora a intervalos muito mais longos, no caso de uma pessoa, um carro ou um passarinho interromperem a quietude da rua. A noite sempre vinha, e então as luzes dos vizinhos eram acendidas e ficavam acesas até clarear, o que também não parara de acontecer. As plantas, quietas, atentavam para os sinais de chegada da próxima estação, se é que ela viria. Menos embalagens, menos papéis voadores no portão, menos poeira na casa, menos roupas estendidas. Menos palavras, menos de tudo.

No dia seguinte (um domingo?), tudo ia voltando a ser terra no aterro sanitário, vulgo lixão, exceto as tiras e pedaços de plástico azul, preto, verde, cinza, branco, que se agitavam rente aos monturos, entre restos de panos, vidros, latas, papelões. Choveu no terceiro dia, o dia todo, uma chuva que começou fina e intermitente e foi aumentando aos poucos até ficar forte e constante. No quarto e no quinto dias também. À noite, um manto opaco e atonal envolvia a Terra.

No sexto dia, que também podia ser um domingo, as cavas de mineração, inundadas, engoliam os taludes que desmoronavam lentamente, carreando placas-mães, chips e códigos, pacotes de cocaína enxarcados, pedras de crack, emulsionantes, flavorizantes, aromatizantes, cloridratos, excipientes e princípios ativos.

O sétimo dia, quase com certeza, era um domingo: as usinas, plataformas, fábricas de mísseis e de brinquedos estavam vazias e mudas. Nenhuma fumaça, nem fogo, nem água vertiam dos bunkers. Partituras, instrumentos musicais e cirúrgicos, tintas, pincéis e sprays, livros e Kindles, fotos e vídeos formavam um arquivo imenso e resignado. O céu então se abriu e, por um tempo, quatro sóis iluminaram implacavelmente toda a Terra. Não havia mais noite nem onde se esconder. Os animais de maior porte faziam de tocas os baús dos caminhões estatelados nas estradas, e pássaros e saguis congestionavam as torres e os fios de alta tensão. O mar recuara, expondo o aluvião de imundícies e tralhas decompostas. Os boqueirões, quase secos, sobreviviam das esmolas de alguma insurgência obstinada.

Presságios

Não são poucas as ficções sobre o fim do nosso mundo, surgidas a partir de meados do século XX, notadamente após as explosões atômicas no final da Segunda Guerra. Corin Braga (2018) as aborda no artigo “Antiutopies apocalyptiques et posthumaines”. Como um dos exemplos mais acabados de distopia envolvendo o progresso tecnológico da humanidade, Corin Braga cita *The End of the Dream, de Philip Wylie (1972)*:

O romance reúne quase todas as catástrofes possíveis (e prováveis) que ameaçam nossa civilização: radiações solares, panes globais de eletricidade, poluição com materiais radioativos provenientes de novas fontes de energia, nuvens tóxicas, contaminação do solo e das águas, morte dos oceanos e fim do equilíbrio ecológico (Braga, 2018, p. 242).

A essas possibilidades muito prováveis, como assinala Corin Braga, a imaginação do autor vai acrescentando outros cataclismos: a praga resultante de uma combinação de poluentes que destrói a flora, desencadeando a fome e a violência; o aparecimento, em consequência da radioatividade, de parasitas carnívoros que dizimam a vida nos oceanos; a ativação artificial involuntária de vulcões na Antártida, que faz subir assustadoramente o nível dos mares. Os 50 milhões de humanos sobreviventes se reagrupam em comunidades na tentativa de preservar a civilização. Mas toda esperança se esvai diante de um novo desastre que acaba por destruir a reserva naturalista de Faraway, cidadela liderada pelo protagonista do romance.

Outros romances pós-hecatombe estarão ambientados em pequenas comunidades organizadas em torno da agricultura e da pesca, como *The Wild Shore* de Kim Stanley Robinson (1984); em remotas comunidades rurais, como *The Chrysalids*, de John Wyndham (1955); em ilhas artificiais móveis governadas por sábios, como *Die Gelehrtenrepublik: Kurzroman aus den Rossbreiten*, de Arno Schmidt (1957); em ilhas da Polinésia, como *Journey Beyond Tomorrow*, de Robert Sheckley (1962), onde habitam, organizados numa sociedade fisiocrata, baseada na agricultura, os únicos sobreviventes da humanidade; em lugares recônditos da África, como *The Day of the Drones*, de A. M. Lightner (1969), onde se estabelece uma sociedade monorracial pacífica; na América do Norte, como *Gate to Women's Country*, de Sheri S. Tepper (1988), onde a escritora, retomando o tema das Amazonas, imagina uma “ecotopia matriarcal” (2018, p. 244); em cidades subterrâneas, como *Andra*, de Louise Lawrence (1971), já que a Terra se tornou um deserto de gelo depois da interrupção do seu movimento de rotação causada pela guerra; também em ambientes subterrâneos se desenrola a trama de *Facial Justice*, de Leslie Poles Hartley (1960).

Mas a força da imaginação pode levar a situações ainda mais radicais. É o caso de *Moderan*, de David R. Bunch (1971), em que as elites que governam a humanidade após uma guerra nuclear resolvem remodelar completamente, por meio da tecnologia, não só o planeta, que se tornara inabitável, como também o homem. Assim, grandes máquinas passam a nivelar a superfície da Terra, que, em seguida, será colocada sob uma imensa manta de plástico. Também recobertos por plástico serão os oceanos, após dessecados ou congelados. A flora e a fauna, uma vez extintas, serão substituídas por plantas e animais metálicos. O homem novo, senhor da terra nova, passará por cirurgias que o transformarão em um ser de aço, indestrutível. Ele perseguirá até a destruição os antigos homens de carne e osso que vivem oprimidos em bolhas (*bubble domes*).

Grandes alterações no espaço associadas a transformações genéticas também estão presentes em *Half Part Human*, de Thomas Joseph Massler (1971). Já não se trata da dizimação numérica da humanidade provocada por uma guerra ou desastre nuclear, mas de uma assombrosa superpopulação do planeta que leva os homens a viverem, aos milhões, em imensos edifícios sem contato com o exterior. As espécies animais de grande porte desapareceram, e grandes máquinas cultivam a terra produzindo as proteínas que deverão alimentar a imensa população. A engenharia genética se encarrega de produzir seres humanos (?) aptos a suportar a vida no meio de grandes multidões, auxiliada por drogas.

Corin Braga fecha seu extenso levantamento de antiutopias apocalípticas e pós humanas com *The Pritcher Mass*, de Gordon R. Dickson (1972), onde esporos que provocam sufocação infestam a terra. A esperança que resta é construir um dispositivo que concentra os poderes paranormais de uma pequena parcela da humanidade que vive em domos hermeticamente fechados. Esse dispositivo permitiria estabelecer comunicação com outras civilizações sediadas em outros planetas, para onde a humanidade poderia imigrar em massa. O dispositivo funciona, mas o guardião da civilização contatada determina que as portas estão fechadas para a humanidade (o que não soa, no livro, como um castigo impiedoso, e sim como advertência de que a salvação não está na evasão da terra, e sim na reparação dos danos causados a ela).

Em suma, no campo da ficção, o mundo pós-catástrofe, quando não afluente populoso, é povoado por poucos sobreviventes humanos que sofrem mutações genéticas que lhes conferem superpoderes ou malformações; por robôs humanizados ou homens e mulheres robotizados, descerebrados ou dotados de inteligência artificial; por seres angustiados ou violentos e, não raramente, fixados em perenizar o corpo físico. O enredo se desenrola ora em espaços desprovidos de privacidade, com densidades demográficas angustiantes, ora em ilhas afastadas; ora em paraísos tecnológicos, ora em infernos supliciantes.

Uma pesquisa detalhada sobre as paisagens em que estão ambientadas essas ficções não deixaria de ser interessante. Traria talvez à tona um profuso imaginário que, possivelmente, compreenderia desde paisagens tecnologizadas ao extremo até paisagens “naturais”, mas de uma natureza indiferente, quando não hostil e ameaçadora ao homem. Como seriam as paisagens desses mundos imaginados, ou antes, como seriam esses cenários, já que o termo paisagem só faria sentido se empregado na sua acepção meramente material pois, definitivamente, trata-se de mundos “desanimados”?

Se o sentido moderno de paisagem nasce com a subida de Petrarca ao monte Ventoux, conviria, no momento atual em que o humanismo é colocado em questão, considerar a digressão de James Hillman (2010) que vê, não na subida, mas na descida do monte o fato crucial. É na volta, cabisbaixo depois de ter dominado do alto o espaço que se estendia diante dos seus olhos, que Petrarca se dá conta de que, apesar de supostamente ter se apossado do mundo, permanece ignorante sobre si mesmo. Ele descobre então, assombrado, a “profundidade incomensurável da alma” (Hillman, 2010, p. 371) – ou da psique, ou memória, ou o “inconsciente arquetípico”. Com efeito, na carta que escreve a seu confessor relatando a experiência que tivera, Petrarca não se detém sobre o espetáculo do mundo que vislumbrou do alto, mas “sobre as maravilhas da alma” (HILLMAN, 2010, p. 372). Descobre que

As montanhas concretas não eram suas pela virtude de tê-las visto; a imagem internalizada das montanhas não era sua pela virtude de tê-las imaginado. Os fatos imaginados têm a mesma validade objetiva que os fatos da natureza. Nenhum deles pertence ao homem, nenhum é humano (Hillman, 2010, p. 372).

Na experiência de Petrarca, segundo Hillman, não é para o homem que, depois do entreato da Idade Média, a natureza retorna, mas para a alma. Essa alma, porém, embora interna ao homem, é, paradoxalmente, bem maior que ele, e não é exclusivamente sua.

Acrescente-se a isso a “ferida narcísica” causada pela revolução copernicana que desalojou a Terra (e o homem) do centro do universo; a natureza objetivada, coisificada, desprovida de poderes anímicos; a defasagem entre o que a ciência propunha e descobria e o que ser humano vivenciava no seu cotidiano, longe de qualquer evidência

de translações e rotações. Pode-se então entender o papel que a paisagem passou a exercer, pela via estética (Ritter, 1963), como sucedâneo de uma natureza que já não se podia reconhecer ou abarcar.

E hoje, passados todos esses séculos – sem que jamais tenhamos sido efetivamente modernos (Latour, 1991) – como imaginar paisagens pós Antropoceno se a própria ideia de natureza, como polo oposto à cultura, é questionada ou, antes ainda, se a humanidade (tomada genericamente), em princípio senhora da natureza, não detém o controle dos processos que desencadeia, pondo em risco as condições de sua própria sobrevivência? Ao que a paisagem serviria de sucedâneo?

Ciências e presciências

Também no mundo das ciências não faltam interrogações, dúvidas e divergências, a começar pela própria aceitação do Antropoceno como uma nova época. Poderia a humanidade ser considerada, hoje, uma força geológica tão importante a ponto de justificar a inauguração de uma nova época que sucederia ao Holoceno? Parte dos geólogos reluta em aceitar a ideia enquanto não se apresentarem evidências suficientes de alterações estratigráficas provocadas pelo ser humano. Contudo, há grupos de geocientistas que já admitem a distinção entre o Holoceno e o Antropoceno. O assunto é abordado amplamente por José Eli da Veiga em *O Antropoceno e a ciência do sistema terra* (2019).

A ciência do sistema terra não se restringe a tratar do lado inorgânico do planeta. Inclui os animais, os vegetais e a sociedade humana com sua história. Isto lhe dá uma complexidade que dificulta ou mesmo impede a formação de consensos com validade para todos os ramos da ciência preocupados em saber até quando haverá condições propícias à vida na terra.

Desde a década de 1970 vêm sendo formuladas hipóteses gerais para nortear as investigações em busca de respostas a essa questão crucial. Uma delas, a mais bem conhecida, é a Hipótese Gaia, concebida por James Lovelock e Lynn Margulis, que entende a terra como um sistema autorregulável com a finalidade de propiciar a perpetuidade da vida.

Por outro lado, Peter Ward lança, no final da primeira década deste século, a Hipótese Medeia, defendendo o contrário: a vida tem que lutar constantemente para se afirmar, pois as mudanças do ambiente, frequentes na história da terra, sempre representaram ameaças que exigiram grandes esforços de adaptação para serem superadas.

Dois mitos – Gaia e Medeia – foram mobilizados para orientar investigações científicas sobre o futuro do planeta e sobre o nosso futuro. Gaston Bachelard já constatara que a ciência estava eivada de mitos. Para o bem e para o mal, parece que ainda está e, talvez, nunca deixe de estar.

É interessante, a esta altura, observar que Medeia, inspiradora da segunda hipótese, menos otimista que a primeira, é aquela que, atraída por Jasão, um estrangeiro, foge com ele abandonando seu mundo, suas origens, seu status. Pier Paolo Pasolini ambienta a primeira parte do seu *Medea* (1969) no planalto da Capadócia, em meio às habitações trogloditas escavadas nas rochas de origem vulcânica. É ali que ela vive, exercendo seus poderes mágicos numa sociedade regida por mitos e ritos arcaicos. Ela rouba e entrega a Jasão o Velo de Ouro, a pele de um carneiro divino, alado, cobiçada por dar sorte aos reis, garantir a perenidade dos seus reinos e assegurar que nenhuma mudança ocorreria.

Logo após entregar o Velo de Ouro a Jasão e fugir com ele e seus companheiros rumo a outro país, Medeia se sente perdida. Ao notar que, ao fim da jornada, os estrangeiros em fuga montavam um acampamento provisório sem seguir nenhum ritual para abençoar as suas tendas, ela se desespera: “Este lugar vai afundar porque não tem sustentação! [...] Não levantem nem mais uma pedra! Não estão procurando nem acertando o centro; procurem uma árvore, um bastão, uma pedra! [...]” (Pasolini, 1969). Jasão e seus amigos são indiferentes à sua aflição. Ela quer voltar atrás, mas já não consegue: “Ah! A terra! Deixe-me ouvir sua voz! Não recordo mais sua voz! Fale para mim, sol! [...] Como poderei voltar se não ouço mais o que dizem? [...] Toco a terra com os pés e não a reconheço. Avisto o sol com os olhos e não o reconheço.” (Pasolini, 1969).

Na sequência, o set de filmagem muda radicalmente. Não mais as habitações escavadas nas rochas, não mais a planura deserta onde se ergueu o acampamento improvisado, mas um conjunto arquitetônico rigoroso, composto pelo *Camposanto*, Batistério, Basílica e Campanário de Pisa, concluído na baixa Idade Média, às vésperas do Renascimento, ou seja, na transição do feudalismo para o capitalismo. É nesse cenário que Jasão, já adulto, reencontra o Centauro com quem convivera quando criança. Mas não é unicamente aquele Centauro que ele reencontra, e sim, agora inteiro, o homem que o constituía parcialmente, ao lado do Centauro propriamente dito, que é meio homem e meio cavalo. Jasão então exclama:

- _ Mas é uma visão!
- _ Se for, é produzida por você, responde o Centauro. Na realidade, nós dois estamos dentro de você.
- _ Mas eu conheci um só Centauro!
- _ Não, conheceu dois, um sagrado, quando você era criança, e um profano quando se tornou adulto. Mas o que é sagrado permanece junto à sua nova forma profana.
- _ Mas qual é a função do velho Centauro, aquele que conheci quando criança, já que você, Centauro novo, se percebi bem, o substituiu não fazendo-o desaparecer, mas tomando o lugar dele?
- _ Ele não fala, naturalmente, porque a lógica dele é tão diferente da nossa que não se poderia entender. Mas eu posso falar por ele. É sob seu signo que você, para além de seus cálculos e de sua interpretação, na verdade ama Medeia. [...] E não tem piedade dela, de quem compreende a catástrofe espiritual e sua desorientação de mulher antiga, num mundo que ignora o que ela sempre acreditou. A coitada passou por uma conversão ao contrário e nunca mais foi como antes.
- _ Para que serve saber tudo isso?
- _ Para nada. É a realidade.
- _ E você, por que razão a revela?
- _ Porque nada poderia impedir ao velho Centauro de inspirar sentimentos, e a mim, novo Centauro, de exprimi-los. (Pasolini, 1969).

O desenlace da tragédia de Eurípides é conhecido. Jasão, ávido por riqueza e poder, abandona Medeia e os dois filhos que teve com ela para se casar com a filha do rei Creonte. Medeia, recorrendo aos seus dons de maga, faz os corpos de Creonte e de sua filha entrarem em combustão. Em seguida, mata os próprios filhos e incendeia a casa onde mora. A saga de Jasão termina em solidão e culpa.

Mesmo que seja dispensável justificar essa digressão mais ou menos longa sobre Medeia, vale apontar e reforçar certos pontos que ela suscita. Um deles é indagar por que motivo batizar de Medeia a hipótese de a terra estar continuamente engendrando dificuldades para o prosseguimento da vida. Quem é o Jasão do qual ela quer se vingar por ter se aproveitado dela para obter o que queria e em seguida rejeitá-la?

Na leitura de Pasolini, esse Jasão é gerado no momento histórico em que o ser humano começa a se afastar da “geografia mítica” – expressão usada por Eric Dardel – segundo a qual a Terra é “fonte da vida, de onde saem todos os homens e todos os seres que, durante sua vida, guardam com ela relações e obrigações filiais” (Dardel, 1990, p. 64). Na geografia mítica tudo é sagrado, e a presença do sagrado é real, está ao alcance da mão, é confirmada mesmo “nos fenômenos atmosféricos, na chuva, no trovão, no arco-íris, em cada torrente e na menor gota de orvalho” (Idem, p. 71-72). Esta interpretação é confirmada pela locação escolhida para a primeira parte do filme, pelo ritual de fertilidade com sacrifício humano (oferenda à divindade) e pela própria fala do Centauro ao Jasão criança e, depois, adolescente:

É tudo santo, tudo é santo. Não há nada de natural na natureza, meu pequeno. Guarde isso na memória. Quando a natureza parecer natural terá acabado tudo e começará qualquer outra coisa. Adeus céu, adeus mar. Que bonito céu! Próximo, feliz!

Diga, não parece mesmo que nenhum pedacinho dele é natural e que pertence a um deus? Assim como o mar neste dia em que faz treze anos e está pescando com os pés na água morna. Olhe atrás de você. O que vê? Alguma coisa natural? Não! É uma miragem o que você vê. Como as nuvens que se espelham na água parada, pesada das três horas da tarde. Olhe lá longe aquela tira preta sobre o mar brilhante como azeite. Aquela sombra de árvores e aqueles canaviais. Em cada ponto onde seus olhos pousam está escondido um deus. E se por acaso não está aí, deixou sinais de sua presença sagrada: ou silêncio, ou cheiro de erva, ou frescor de água doce. Sim, tudo é santo, mas a santidade traz consigo uma maldição: os deuses que amam odeiam ao mesmo tempo. (Pasolini, 1969).

Uma vez dessacralizada, a natureza se torna um objeto passível de ser dissecado, transformado, submetido à vontade de um sujeito todo poderoso. Essa atitude está embasada no monoteísmo e no “profetismo bíblico” onde, segundo Dardel, se encontra “a mais bem desenhada história do mundo, a mais importante também, uma vez que, do povo hebreu, ela se transmitiu ao judaísmo, ao cristianismo e, em certa medida, ao Islã” (Dardel, 1990, p. 92). A Terra, que na concepção mítica era *origem* de tudo, passa a ser vista como algo que foi *criado*, suscetível, portanto, de ser desfeito e recomposto bastando para isso conhecer as *leis* de seu funcionamento.

Mudanças de visão de mundo não são decididas intencionalmente, são antes fruto de conjunturas – históricas para uns, cósmicas para outros. Tampouco os eventos se encadeiam segundo uma ordem linear. Se fosse assim, as condições que propiciaram o desenvolvimento da ciência moderna e do capitalismo na Europa, em torno dos séculos XV, XVI e XVII, já estariam dadas no momento da passagem da geografia mítica à geografia profética, ou seja, milênios antes.

De todo modo, há um componente propriamente trágico nessas mudanças que deve ser levado em conta. O que deslança a tragédia é uma ruptura do *ethos*, isto é, das práticas, dos costumes e tradições. E, na tragédia, o indivíduo, ou grupo de pessoas, ou sociedade que protagoniza a quebra da ética não toma a decisão “racional” de romper uma lei, nem tem consciência ou controle das consequências do ato transgressor.

Assim, Medeia, possuída pela loucura divina (o amor, conforme Platão), portanto fora de si, infringe os costumes do lugar, entregando o Velo de Ouro, garantidor do status da sociedade à qual pertence, a um estrangeiro, além de fugir com ele após cometer fratricídio.

Se na hipótese de Peter Ward a Terra é Medeia, o Jasão de Pasolini simboliza o homem (ou a sociedade humana) moderno, sob o capitalismo, pois, como visto, o ambiente filmico onde a tragédia se anuncia e consome já apresenta traços que caracterizarão o Renascimento, um novo período histórico, um outro mundo: a Modernidade.

Acontece que Medeia transgride a ética ao entregar o Velo de Ouro e matar o irmão. Ela dá início à tragédia. Quando rejeitada, vinga-se de Jasão matando os filhos que tiveram e a si própria. Quer vingar-se de Jasão, não dos filhos. Embora este seja um detalhe pouco importante em relação aos destinos do planeta, ele lança certa dúvida sobre a pertinência do nome dado à hipótese de Ward. A Terra não ofendeu nenhuma ética. O que ela sempre fez foi ocultar-se, fechar-se em si, desde Heráclito até Heidegger. O castigo deveria então recair sobre o “Paradigma Ocidental Moderno Clássico [...] o grande mata-paisagem” (BERQUE, 2023, p. 98) que, ao arrancar o véu de Ísis (Hadot, 2006), profanou o seu corpo sagrado e o abandonou, e não sobre os filhos da Terra. De todo modo, é sempre bom lembrar de uma frase que o Centauro disse ao Jasão menino: “a santidade traz consigo uma maldição. Os deuses que amam odeiam ao mesmo tempo” (Pasolini, 1969).

Há, de fato, uma polaridade, aliás muito frequente, nas atitudes humanas diante da natureza, que Pierre Hadot classifica como órficas e prometeicas:

[...] o mesmo homem pode ter simultânea e sucessivamente várias atitudes aparentemente contraditórias a respeito da natureza. Enquanto o cientista está fazendo seu experimento, seu corpo percebe a Terra, não obstante a revolução copernicana, como um apoio fixo e imóvel, e lança talvez um olhar distraído sobre o “deitar” do sol. Atitude órfica e atitude prometeica a respeito da natureza podem muito bem se suceder ou coexistir ou mesmo se misturar. Mas não são menos radicalmente e fundamentalmente opostas (Hadot, 2006, p. 120).

Entretanto, independente dessa polaridade, a pulsão (tragédia?) de saber quem somos e para onde vamos movimenta a ciência. A divisão entre ciências físicas e humanas, mesmo com suas profusas ramificações disciplinares, parece não dar conta de responder aos enigmas colocados. Passa então a ganhar força a hipótese de que, se há alguma possibilidade de se chegar a respostas que satisfaçam minimamente à nossa curiosidade, ela estaria em entender a Terra como um sistema no qual interagem a biosfera, o clima e as sociedades (Veiga, 2019).

Essa hipótese despontou em meados dos anos 1980, mas foi no início do século atual que ela ganhou força, mais especificamente a partir da *Declaração de Amsterdam sobre a Mudança Global*, de 13 de julho de 2001. Fazendo um balanço dos resultados de pesquisas realizadas na década anterior por programas dedicados a estudos da biodiversidade, do clima e da influência humana nas alterações ambientais, a *Declaração de Amsterdam* destacou cinco pontos, entre os quais Veiga (2019) elege dois – o primeiro e o quinto – para comentar por serem merecedores de especial atenção. Sobre o primeiro:

A Terra se comporta como um sistema autorregulador, formado por componentes físicos, químicos, biológicos e humanos. As interações e feedbacks entre as partes integrantes são complexos e exibem variabilidade temporal e espacial em múltiplas escalas. A compreensão da dinâmica natural do Sistema Terra avançou muito nos últimos anos, fornecendo base sólida para avaliar os efeitos e as consequências das mudanças provocadas pelo homem (Veiga, 2019, p. 65).

Sobre o quinto:

Considerados alguns dos mais importantes parâmetros ambientais, o Sistema Terra se moveu bem para fora do intervalo de variabilidade natural exibido ao longo do último meio milhão de anos. É sem precedente a natureza das mudanças que agora ocorrem simultaneamente no Sistema Terra, assim como suas magnitudes e suas taxas de mudança. A Terra está atualmente operando em um estado sem possível analogia com qualquer período anterior (Idem).

São constatações importantes, porém não aliviam a angústia dos que se preocupam, com razão, com o rigor científico dos estudos que têm o Sistema Terra como objeto. As discussões sobre um modelo realmente eficiente para dar conta de entender o funcionamento do nosso planeta continuam. Chegou-se mesmo a propor que “o dito ‘pensamento sistêmico’ da segunda metade do século XX seja superado, abrindo caminho ao ‘pensamento complexo’, ou simplesmente ‘complexidade’” (Veiga, 2019, p. 116).

A discussão parece interminável. Até que não se chegue a um consenso entre as várias disciplinas, aliás pouco provável, há grupos de cientistas que entendem ser precipitado afirmar que estamos vivendo uma nova Época chamada Antropoceno. A posição de Eli Lopes da Veiga, na obra já referida, vai no sentido oposto. Para ele,

a concepção de Antropoceno – ao contrário do que acontece com a promissora mas ainda não plenamente instituída Ciência do Sistema Terra – em nada depende das atuais incertezas transdisciplinares sobre o conhecimento complexo. Depende, sim, dos profícuos trabalhos conjuntos dos pesquisadores de duas disciplinas científicas há muito bem estabelecidas: a História e a Geografia (Veiga, 2019, p. 123).

As oscilações entre Orfeu e Prometeu, poesia e ciência, impulso e razão acompanham a aventura humana, talvez desde sempre. O que somos está entre polos; não exatamente no seu ponto médio, mas em um vai-e-vem entre eles, ou em *trajecção*, para empregar o termo que Augustin Berque (2000) utiliza para tratar da paisagem. A essa instabilidade não escapam nem a História, nem a Geografia, por mais que Veiga afirme serem disciplinas científicas “muito bem estabelecidas”. Se não, por que Emmanuel de Martonne, “observador preciso e ‘objetivo’”, nas palavras de Dardel (1990, p. 20), teria dito que “[...] as cristas dos quartzitos que ameaçam desabar, os sólidos assentos graníticos, as maciças muralhas calcáreas facilmente tornam [o alpinista] geólogo”? Observação que Dardel, certamente apoiado em Gaston Bachelard, comenta nestes termos:

Embora apreendida por uma reflexão científica, essa evocação [de Emmanuel de Martonne] deixa passar algo do encontro primeiro com o telúrico. O que *desaba*, o *maciço*, o *retalhado* subsistem de

uma experiência concreta, ingênua mesmo, em que a geografia se substancializa e invoca uma espécie de geologia primitiva que é inicialmente um interesse, se não uma paixão, pelos materiais e pela estrutura da Terra, antes de se tornar uma ciência objetiva (Dardel, 1990, p. 20).

E o que levaria Benedetto Croce a aproximar história e arte já nos idos de 1893, quando escreveu *A história reduzida ao conceito geral de arte* (Horvat, 2007), ou, décadas mais tarde, mais precisamente em 1938, a publicar *A História: pensamento e ação?*

A Terra nos convoca simultaneamente como cientistas, poetas e políticos. E é justamente a ação política que está na linha de frente do pensamento de Bruno Latour, algo que é realçado por Stelio Marras na apresentação que faz do livro *Diante de Gaia* (Latour, 2020), usando expressões como “*front* mundial de modernização”, “luta [dos ‘terranos’] contra os ‘modernos’”, “guerras entre mundos” (Marras, 2020). Que a paixão antecede a ação e que ela envolve também os cientistas fica claro nesta fala de Latour:

[...] antes de buscar o que é preciso fazer, ainda é preciso ser impelido à ação por um gênero particular de enunciados que nos tocam o coração para nos pôr em movimento – sim, para nos comover. Surpreendentemente, esses enunciados provêm doravante também de geoquímicos, naturalistas, modelizadores e geólogos – e não apenas de poetas, amantes, políticos e profetas (Latour, 2020, p. 86).

Pelo visto, a ciência pura é uma pretensão inatingível, quanto mais em se tratando da Terra e, mais ainda, da Terra entendida como Gaia, que não se deixa apreender como um Todo, dispensando a imagem do globo como representante de uma totalidade hoje questionável (Latour, 2020).

“...só um pouco diferente”

[...] as idades do mundo se sucedem como grama, talo e espiga.”
Giorgio Agamben, *Coisas que vi, ouvi, aprendi...*

O céu então se abriu e, por um tempo, quatro sóis iluminaram implacavelmente toda a Terra. Não havia mais noite nem onde se esconder.

Mas, um a um, os sóis foram se apagando até restar apenas o pequeno Sol, aquele que nasce e se põe todos os dias. A luz que ele emitia chegava atenuada pela camada fina de nuvens que, aos poucos, iam se formando. As coisas – casas, árvores, móveis e imóveis – tinham seus contornos esfumados, como se estivessem acolhoadas pela umidade da atmosfera. Começaram assim a despontar os primeiros cogumelos nas planícies de musgos contempladas, em silêncio, pelas usinas nucleares.

Nos desertos de areia, pedra e gelo, escorpiões, cobras, coiotes, focas, albatrozes, voltaram a levar suas vidas entre cactos, aloes, palmeiras e tundras, assim como os pequenos grupos de humanos que souberam fazer do deserto seu meio de existência. O mesmo aconteceria, mais tarde, nas florestas.

E nas manchas das metrópoles extintas e seus tentáculos? Parques colossais de edifícios, pontes e túneis abandonados, labirintos abertos à exploração, cercas e muros transponíveis, telhados e lajes interligados por cipós, imensas gaiolas gímnicas onde adultos e crianças vão apalpando a esmo a venerabilidade das ruínas.

Como antes, observa-se e aprende-se com as estratégias animais e vegetais, com os impulsos das raízes e das gemas, com a autonomia das aranhas e a resistência de suas teias, e também com a tensão superficial das gotas, a estrutura dos cristais, a energia armazenada nos elétrons.

Passado mais algum tempo, tudo volta ao que era... “só um pouco diferente”, como na parábola que Giorgio Agamben recupera a partir de um relato de Walter Benjamin:

Entre os chassidim se conta uma estória sobre o mundo que vem, que diz: lá tudo será como é aqui. Como agora é o nosso quarto, assim será no mundo que vem; onde agora dorme o nosso filho, lá também dormirá no outro mundo. E aquilo que vestimos neste mundo, o vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só um pouco diferente (Agamben, 2013, p. 51-52).

Mas como imaginar ou falar de paisagens pós Antropoceno quando ainda se hesita em admitir que já estamos vivendo esta nova época? Ou, mesmo concordando que estamos no Antropoceno e cientes de que a velocidade vertiginosa dos acontecimentos pode comprimir em décadas aquilo que a geologia datava em milhões de anos, seria necessário um esforço extra para supor paisagens que sucederiam àquelas de um Antropoceno ainda mal firmado. E mesmo que se superem essas dificuldades, as indagações persistem: a que ausências essas paisagens remeteriam, a que pretendem completar, já que o Todo deixou de ter importância na ciência e no pensamento? Seriam necessariamente paisagens nostálgicas?

Se for permitido comparar a paisagem com a linguagem, pode-se dizer que os signos que a compõem nada significam isoladamente, visto que “cada um deles [signos] expressa menos um sentido do que marca um desvio entre si mesmo e os outros [signos]” (Merleau-Ponty, 2004, p. 67). O sentido “só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras [signos]” (Idem, p. 70). “Esse sentido nascente na borda dos signos” (Idem, p. 69) não é definido de uma vez por todas de um modo puro; ele aparece e vibra no tecer da linguagem, sempre novo, conquanto “engastado nas palavras” (Idem, p. 71), ou seja, esse novo sentido emerge de uma *poiesis*, de uma *pequena* diferença que ocorre na borda das coisas, das palavras, dos signos, onde ele existe em potência.

Não seria descabida, a esta altura, uma aproximação com a leitura que Agamben (2013) faz da auréola, esse suplemento acrescentado ao que está completo.

Pode-se pensar a auréola, diz ele,

como uma zona na qual possibilidade e realidade, potência e ato se tornam indistinguíveis. O ser que atingiu seu fim, que consumou todas as suas possibilidades, recebe assim como dote uma possibilidade suplementar. Esta é [o que se] chama de *actus confusionis*, ato confusivo, enquanto nele a forma ou natureza específica não se conserva, mas se confunde e se dissolve sem resíduos em um novo nascimento. Esse imperceptível frêmito do finito, que indetermina os seus limites e o torna capaz de confundir-se, de fazer-se qualquer; é

o pequeno deslocamento que toda coisa deverá realizar no mundo [que virá]² (Agamben, 2013, p. 54).

Sobre sedimentos do Antropoceno e por entre suas ruínas, ou seja, nessa novamente nova natureza – se entendermos por natureza tudo o que existe em seu fluxo contínuo – resultante da digestão da Terra, a cujo suco gástrico nada escapa, dá para imaginar plantas, bichos e seres humanos, ou até mesmo as pedras, o solo, as águas, re-constituindo seus mundos nesta mesma e única Terra. Talvez não sejam necessárias visões mirabolantes, bizarras ou messiânicas para imaginar paisagens pós Antropoceno, já que, recorrendo a uma imagem proposta por Georg Simmel, seria suficiente um sutil movimento do espírito para transformar “um monte de livros justapostos” numa biblioteca³.

Nas bordas de todo signo – velho ou novo, natural ou não – nas franjas de todo produto e de todo resíduo permanecerão em estado de latência pequenos deslocamentos de sentido, possibilidades de *poiesis*. De uma insurgência qualquer, de qualquer brotação, das coisas mais comuns, recompostas por um gesto novo em um instante de inoperância poderão, depois do fim, despontar novas paisagens. Nenhuma grande operação será necessária, bastando expor-se e dispor-se ao ser no “fimbriar [...] dos seus limites” (Agamben, 2013, p. 54).

Paisagens comuns, quaisquer, mas dotadas de um suplemento esplendente: paisagens aureoladas a serem contempladas, no despontar do sétimo dia, como outrora foram contempladas as espigas maduras nas pontas dos talos... só que “um pouco diferente”; algo que “surpreenderá a todos não por ser exótico, mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio”, como versejou Caetano Veloso.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Coisas que vi, ouvi, aprendi...*, trad. Julia Scamparini, Belo Horizonte: Âyiné, 2023.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*, trad. Cláudio Oliveira, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BERQUE, Augustin. *O pensamento-paisagem*, trad. Vladimir Bartalini e Camila Gomes Sant’Anna, São Paulo: Edusp, 2023.

BERQUE, Augustin. *Écoumène. Introduction à l’étude des milieux humains*, Paris: Belin, 2000.

BRAGA, Corin. “Antiutopies apocalyptiques et posthumaines”, in *Caietele Echinox*, vol. 34, 2018: Posthumanist Configurations, p. 241-254.

DARDEL, Eric. *L’homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris: Editions du CTHS, 1990.

² No original, “no mundo messiânico”.

³ “[...] o que observamos num olhar ou no interior do nosso horizonte momentâneo não é ainda paisagem, mas quando muito o material para ela – tal como um monte de livros justapostos não é ainda ‘uma biblioteca’, mas se tornará numa quando, sem se lhe tirar ou acrescentar um único volume, um certo conceito unificador a vier abarcar, dando-lhe forma”. Georg Simmel, “Filosofia da paisagem”, in SERRÃO, Adriana Veríssimo (coordenadora), *Filosofia da paisagem. Uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 44.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis. Ensaio sobre a história da ideia de natureza*, trad. Mariana Sérvulo, São Paulo: edições Loyola, 2006.

HILLMAN, James. *Re-vendo a psicologia*, trad. Gustavo Barcellos, Petrópolis: Vozes, [1975] 2010.

HORVAT, Patrícia. “A História como arte em Benedetto Croce”, in *Anais do XIV Simpósio Nacional de História - História e Multidisciplinaridade: território e deslocamentos*. São Leopoldo: ANPUH-UNISINOS, 2007, v. 1, 2007.

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

LATOUR, Bruno [1991]. *Jamais fomos modernos*, trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, in *O olho e o espírito*, trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, São Paulo: Cosak e Naify, 2004.

RITTER, Joachim [1962]. *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, trad. Gérard Raulet. Besançon: Les Éditions de l'Imprimeur, 1997.

SIMMEL, Georg [1913]. “Filosofia da paisagem”, in SERRÃO, Adriana Veríssimo (coordenadora), *Filosofia da paisagem. Uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

VEIGA, José Eli. *O Antropoceno e a ciência do sistema terra*, São Paulo: Editora 34, 2019.

Referências filmográficas e musicais

Medeia. Texto e direção de Pier Paolo Pasolini (1969) <https://vimeo.com/87535200> acessado em 29 de janeiro de 2024.

Retiros espirituais. Composição de Gilberto Gil (1975).

Um índio. Composição de Caetano Veloso (1977).