



---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ  
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

**TATIANA DE FREITAS MASSUNO**

**ENCANTAMENTOS, HIPEROBJETOS E NATUREZA:  
questões para a ética**

Rio de Janeiro

2024

TATIANA DE FREITAS MASSUNO

**ENCANTAMENTOS, HIPEROBJETOS E NATUREZA:  
questões para a ética**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, de instituições de ensino superior associadas, como requisito parcial à obtenção do Título de Doutora em Bioética orientada pela Professora Doutora Maria Claudia da Silva Vater da Costa Fiori.

Rio de Janeiro

2024

M422 Massuno, Tatiana de Freitas.  
Encantamentos, hiperobjetos e natureza: questões para a ética /  
Tatiana de Freitas Massuno. – Rio de Janeiro, 2024.  
121 f.; 30 cm.

Orientadora: Maria Claudia da Silva Vater da Costa Fiori.

Tese (Doutorado) - UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ. Programa de Pós-  
Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2024.

Referências: f.116-121.

1. Hiperobjetos. 2. Encantamento. 3. Estética. 4. Antropoceno. 5.  
Bioética. I. Fiori, Maria Claudia da Silva Vater da Costa. II. Universidade  
Federal do Rio de Janeiro. III. Título.

CDD 174.957

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**TATIANA DE FREITAS MASSUNO**

**ENCANTAMENTOS, HIPEROBJETOS E NATUREZA:  
questões para a ética**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, em associação UFRJ-FIOCRUZ-UERJ-UFF, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Bioética Aplicada e Saúde Coletiva.

Aprovada em: 04 de outubro de 2024.

---

Dra. Maria Claudia da Silva Vater da Costa Fiori (Orientadora)

UFRJ

---

Dr. Alexandre da Silva Costa

UFRJ

---

Dra. Sonia Regina Aguiar Torres da Cruz

UFF

---

Dr. Marcus Alexandre Motta

UERJ

---

Dr. Anderson Soares Gomes

UFRRJ

A O.A.C. Antunes, o químico poeta

*In Memoriam*

## **AGRADECIMENTOS**

Há uma expressão em inglês que descreve bem o esforço por trás de qualquer trabalho acadêmico. *It takes a village* deixa claro que nunca é um trabalho individual, mas que, para ter frutos, várias frentes são mobilizadas, sejam elas acadêmicas ou não. Há muito a agradecer, tanto na minha esfera profissional quanto pessoal-afetiva.

Primeiramente, esse trabalho não seria possível sem os modelos acadêmicos que tive ao longo de minha vida, meus orientadores acadêmicos, que me mostraram e incentivaram a cruzar linhas disciplinares. Ao químico-poeta, ou químico-que-queria-ser-historiador, agradeço, acima de tudo, por ser o catalisador de questionamentos que até hoje perduram. A Marcus Motta, por me ensinar que “a arte sabe algo” e que devemos “viver a vida artisticamente”, e à Maria Claudia Vater, por acolher na Bioética minhas angústias literárias.

Ao parceiro de vida e de pensamentos, Daniel Barreiros, o historiador-evolucionário-desconstrutivista.

Aos membros da banca que aceitaram o convite.

Às colegas e amigas da UFRRJ: Adriana Lessa, Elisa Abrantes e Graça Salgado. Muito obrigada!

E por fim, e não menos importante, aos meus filhos humanos e mais-que-humanos, pela leveza dos dias: Biel, Montanha, Luna e Wilson.

*A conduta racional da vida é impossível. A inteligência não dá regra. E então comprehendi o que talvez está oculto no mito da Queda: bateu-me no olhar da alma, como um relâmpago batera no do corpo, o terrível e verdadeiro sentido daquela tentação, pela qual Adão comera da Árvore da Ciência.*

*Desde que existe inteligência, toda a vida é impossível.*

**Barão de Teive / Fernando Pessoa**

## RESUMO

MASSUNO, Tatiana de Freitas. **Encantamentos, hiperobjetos e natureza:** questões para a ética. Tese (Doutorado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O presente trabalho aborda a complexidade do mundo moderno e sua tentativa de separação, purificação de elementos, que ganha forma nos binarismos modernos. Refiro-me a distinções hierarquizantes que englobam pares conceituais tais como humano e não-humano, liberdade e necessidade, sujeito e objeto, ou ainda fatos e valores. Tais separações, entretanto, são ilusórias, sendo colocadas em xeque em tempos de hiperobjetos. O mundo moderno acaba por se revelar, devido às tensões evidenciadas por nosso momento geo-histórico, em um mundo de imbricamentos e híbridos. O advento do Antropoceno, ou dos tempos de hiperobjetos, na medida em que lança luz sobre as ilusões da modernidade, desestabilizando conceitos caros ao pensamento moderno, demanda certas reorientações, aproximando, assim, as ciências das humanidades. Nesse sentido, a presente pesquisa se concentra nas implicações éticas e estéticas dessa nova orientação, destacando a importância da arte para garantir uma postura ética possível. Enfatiza-se, assim, a necessidade do cultivo de uma sensibilidade ecológica, sobretudo em tempos de hiperobjetos. O trabalho será desenvolvido em artigos que desestabilizam os binarismos que dão forma ao pensamento moderno. Primeiramente, a partir do romance *Solar* de Ian McEwan, a neutralidade dos fatos, ou melhor, a separação entre fatos e valores será o ponto central da discussão, assim como o par sujeito/objeto. Ademais, o artigo possibilitará adentrar no campo da discussão sobre a ficção produzida no Antropoceno, e questionar se tal ficção possibilita ou não o cultivo de uma sensibilidade ecológica. O segundo discutirá a desestabilização do conceito de natureza, enquanto normatividade, em obras literárias que exibem sensibilidade ecológica, tal como *Frankenstein*. O terceiro artigo abordará o pacto com a modernidade e os impactos da expulsão do encantamento da esfera do pensamento moderno. Assim, busca-se analisar os desafios éticos impostos pelo Antropoceno e discutir possíveis caminhos para uma ética imbricada. Os objetivos da pesquisa incluem conceber a Bioética para além dos binarismos modernos; aproximar a estética da ética no intuito de cultivar uma sensibilidade ecológica; investigar como obras literárias desestabilizam tais binarismos e explorar a importância da experiência estética para uma vivência ética em tempos de hiperobjetos. A percepção de que o mundo moderno está repleto de híbridos e imbricamentos remete à necessidade de uma reorientação ética e estética a fim de garantir uma coexistência mais ética entre humanos e não-humanos.

Palavras chave: hiperobjetos; encantamento; estética; Antropoceno; sensibilidade ecológica.

## ABSTRACT

MASSUNO, Tatiana de Freitas. **Encantamentos, hiperobjetos e natureza:** questões para a ética. Tese (Doutorado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This doctoral dissertation addresses the complexity of the modern world and its attempt to separate and purify elements, which informs modern binarisms. I refer to hierarchical distinctions that encompass conceptual pairs such as human and non-human, freedom and necessity, subject and object, or even facts and values. However, such separations are illusory, being questioned in times of hyperobjects. The modern world, due to the tensions highlighted by our geo-historical moment, ultimately reveals itself as a world of entanglements and hybrids. The advent of the Anthropocene, or the time of hyperobjects, as it sheds light on the illusions of modernity, shattering concepts cherished by modern thought, begs for certain reorientations, which end up bringing sciences and humanities closer together. In this sense, the present research focuses on the ethical and aesthetic implications of this new orientation, highlighting the importance of art in ensuring a possible ethical stance. It emphasizes the need to cultivate ecological sensibility, especially in times of hyperobjects. This dissertation is developed in articles that destabilize the binarisms that inform modern thought. Firstly, through Ian McEwan's novel *Solar*, the neutrality of facts, or rather the separation between facts and values, will be the central point of discussion, as well as the subject/object pair. Additionally, the article will allow for an exploration of the debate on fiction produced in the Anthropocene and whether such fiction enables the cultivation of ecological sensibility. The second article will discuss the destabilization of the concept of nature, as normativity, in literary works that exhibit ecological sensibility, such as *Frankenstein*. The third article will address the modern pact and the impacts of banning disenchantment from the sphere of modern thought. Thus, it seeks to analyze the ethical challenges imposed by the Anthropocene and discuss possible paths for entangled ethics. The research goals include conceiving Bioethics beyond modern binarisms; bringing aesthetics closer to ethics in order to cultivate ecological sensibility; investigating how literary works destabilize such binarisms, and exploring the importance of aesthetic experience for ethical living in times of hyperobjects. The perception that the modern world is full of hybrids and entanglements points to the need for an ethical and aesthetic reorientation to ensure a more ethical coexistence between humans and non-humans.

Keywords: hyperobjects; disenchantment; aesthetics; Anthropocene; ecological sensibility.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
1.1 Fatos e valores .....	9
1.2 Tempos de hiperobjetos .....	14
1.3 Abalos na ética .....	20
1.4 Abalos na estética .....	25
1.5 A estrutura da tese .....	31
1.6 Objetivos .....	36
1.7 Metodologia .....	36
<b>2 GENOCÍDIOS, EPISTEMICÍDIOS, ECOCÍDIOS E O PENSAMENTO MODERNO: REFLEXÕES A PARTIR DE SOLAR DE McEWAN .....</b>	<b>38</b>
2.1 Michael Beard .....	39
2.2 Mente vs. corpo: o pensamento cartesiano .....	42
2.3 A grande divisão: Latour .....	45
2.4 Hiperobjetos e a OOO .....	46
2.5 O <i>Anthropos</i> do Antropoceno .....	50
<b>3 ENTRE FRANKENSTEIN E FRANKISSSTEIN: REFLEXÕES A PARTIR DA ECOLOGIA QUEER .....</b>	<b>56</b>
3.1 Ecologia Queer .....	56
3.2 O Ano sem Verão .....	58
3.3 Desestabilizando o conceito de Natureza: <i>Frankenstein</i> .....	62
3.4 <i>Frankissstein</i> e os duplos .....	68
3.5 O pensamento ecológico de Morton .....	74
<b>4 O PACTO COM A MODERNIDADE .....</b>	<b>81</b>
4.1 O pacto moderno .....	81
4.2 O encantamento enquanto afeto .....	87
4.3 O desencantamento .....	95
4.4 Fissura fundamental: aparência e essência .....	97
4.5 A experiência estética e o encantamento .....	102
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>116</b>

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 Fatos e valores

De 2019 a 2020 o território australiano foi assolado por incêndios que, dia após dia, devastaram a fauna e a flora do país. Estima-se que um bilhão de animais não tenha sobrevivido às queimadas. Mais de 10 milhões de hectares de terra foram também afetados. É possível que espécies inteiras tenham sido completamente perdidas. O impacto dos incêndios florestais, entretanto, não se limitou apenas ao território australiano.

Aqui no Brasil, por exemplo, as consequências de tal fenômeno se tornaram visíveis e palpáveis: a fumaça dos incêndios florestais atravessou o oceano, chegando ao Rio Grande do Sul. Os incêndios agora não são meramente pontuais, consequências de verões quentes, tais como os costumeiros da Califórnia; as queimadas agora ultrapassam a nossa possibilidade de previsibilidade de ação e precaução, lançam-nos no espaço do nunca dantes visto e sentido: é o verão mais quente e seco de todos, os jornais apontam, é a pior queimada de todos os tempos, continuam. Causados pela combinação de temperaturas superiores a 40º C e uma quantidade insuficiente de chuva, que deixou a vegetação extremamente seca, os incêndios começaram antes do previsto, e foram mais violentos.

As queimadas agora alteram o clima local da Austrália, quiçá o global, e jogam seus efeitos para além do oceano, para nós, aqui, no Brasil. Lá, queimadas, aqui, fumaça. É quase como se não houvesse mais um aqui e um lá, como se tais conceitos delimitadores fossem postos, de pouco em pouco, à prova pelos acontecimentos que desnorteiam a capacidade humana de controle, de regulação.

Mais recentemente, em 2023, os incêndios no Canadá também lançaram um alerta: a realidade da catástrofe climática não pode mais ser ignorada. E, mais ainda, tais alterações estão longe de serem locais e pontuais, já que revelam como a dicotomia local/global não é mais passível de ser mantida enquanto categoria tanto empírica quanto teórica. Os incêndios no território canadense lançam seus efeitos para os céus nova-iorquinos, afetando a qualidade do ar e da visibilidade. Não, a catástrofe climática em curso não respeita fronteiras.

Se, por um lado, as queimadas na Austrália lançaram um alerta máximo: o de que a realidade do aquecimento global deveria ser aceita, por outro, o alerta

encontrou resistência nas redes sociais e novas *fake news* se disseminaram. Assim, percebem-se dois movimentos contrários e concomitantes. Ao mesmo tempo em que em um dos grandes eventos a celebrar a cultura televisiva e cinematográfica – o *Golden Globes*<sup>1</sup> – chama a atenção para o papel da produção e consumo de produtos animais no agravamento do aquecimento global e encontra ressonância no discurso de um de seus ganhadores Joaquin Phoenix, vegano de longa data; nas redes sociais, abundam comentários que negam o aquecimento global enquanto fenômeno. As queimadas na Austrália teriam sido causadas por incêndios culposos e não teriam qualquer relação com o aquecimento global, os comentários afirmam. Ao invés de meramente desmerecer os comentários do assim denominados *climate-deniers* (negacionistas, em português) talvez valha a pena inquirir um pouco mais tal posição.

Em 2020, outro fenômeno global lançou um novo alerta: a pandemia de COVID-19. De “gripezinha” à mentira, inúmeras *fake news* foram veiculadas nas redes sociais, dificultando tanto o respeito às restrições necessárias para controle da pandemia, como também minimizaram a adesão à vacinação contra o vírus. As vacinas representariam o grande golpe da *Big Pharma*, afirmavam os anti-vacinas, fazendo a população mundial de cobaia para testar vacinas que foram muito rapidamente liberadas. Afirmavam faltar pesquisas adicionais, que as vacinas não tinham eficácia comprovada, ao mesmo tempo em que gerariam lucros astronômicos através de uma pandemia inventada, tal como apontavam os comentários.

O pânico mundial teria sido provocado apenas a fim de gerar lucros. Assim, veicularam os comentários. Não busco, entretanto, aqui propor uma discussão sobre o movimento anti-vacina. A fim apenas de introduzir a discussão e um problema, conectando o movimento de negar dados científicos, lanço mão do cenário contemporâneo, no qual movimentos contrários à ciência emergiram, e cujos andamentos se assemelham. Mais uma vez, são fenômenos globais: do Brasil à Argélia, da França aos Estados Unidos, da Tunísia à Rússia, negando os fatos, mesmo quando as mortes aumentavam em escala mundial, mesmo quando o isolamento e o uso de máscaras se mostravam métodos eficazes para evitar o contágio. Como lidar, assim, com a ciência? Com os dados que incomodam e pedem uma mudança de postura? Afinal, se existe uma pandemia mundial, os especialistas

---

<sup>1</sup> A cerimônia aconteceu em 2020, logo após o início dos incêndios florestais na Austrália.

aconselham: distanciamento social e uso de máscaras. Se houve desenvolvimento de vacinas, o aconselhamento é: vacinem-se. Se a relação entre o consumo e produção de carne e o aquecimento global é comprovada, a postura requisitada *deveria* ser: evitar ou eliminar o consumo e venda de carne animal. Mais ainda, se um dos grandes fatores que levam ao aquecimento global é a utilização maciça de combustíveis fósseis, a resposta lógica aceitável seria: vamos descarbonizar a economia. Entretanto, tais dados científicos longe de se revelarem neutros, enquanto meros números que se coletam no laboratório, carregam em si valores, na medida em que a postura ética possível seria uma mudança de comportamento global. Como lidar com esses fatos? Com a realidade do aquecimento global? Com a realidade da pandemia? Com fatos que contradizem as narrativas nas quais nossas vidas modernas se fundamentam? Negando os fatos<sup>2</sup>: não existe aquecimento global, não há pandemia, as queimadas foram nada mais que incêndios culposos já que não há qualquer relação com o aumento das temperaturas em escala global, e mais, vacinas não previnem.

Mas talvez haja algo no próprio discurso, na forma como os dados nos chegam, que fomente tal postura. Por que negar os fatos?

A começar, o discurso ecológico, no caso do aquecimento global, enquanto gênero constitui-se, majoritariamente, naquilo que Timothy Morton chamaria de *information dump* (Morton, 2018c, p. xxiii), *despejo de informações* (tradução nossa). Ou seja, o discurso ecológico busca bombardear o leitor com informações e dados alarmantes, chamar atenção para gráficos, projetar cenários, listar números e elementos químicos, gases poluentes, chamar a atenção para percentagens fora de escala, nos colocar, assim, em um ponto ficcional que antecede o aquecimento global: “O despejo de informações é uma forma de nos situar em um ponto ficcional do tempo, antes de o aquecimento global ter acontecido. Estamos tentando antecipar

<sup>2</sup> Ao longo da tese ficará mais claro que há também outra questão. Em se tratando de hiperobjetos (aquecimento global, pandemia etc), a causalidade não segue uma linearidade. Na medida em que os hiperobjetos não são totalmente apreendidos (apenas traços são visíveis em períodos de tempo específicos), as relações de causalidade não são também totalmente apreendidas, o que pode auxiliar o desenvolvimento de uma postura negacionista. Embora estejamos imersos no aquecimento global, seus traços não são diariamente vislumbrados. Nem todos os dias são quentes em todos os lugares. Tal fato - a experiência de um clima ameno - pode fazer com que uma pessoa esteja mais propensa a negar a realidade do aquecimento global. Dados computacionais, análises complexas, gráficos não coincidem sempre (apenas traços são perceptíveis ao longo de um período de tempo) com a experiência diária, o que favorece o modo negacionista.

algo dentro do qual já estamos" (Morton, 2018c, p. xxiii)<sup>3</sup>. Tal modo – *despejo de informações* – acaba por evitar com que nos percebamos neles - nos fatos. Afinal, no ponto ficcional no qual nos instalamos, o aquecimento global não está no aqui e agora, nos corpos que se movem e colidem nas ruas, e sim, lá, lá na frente, a alguns anos, ou meses, separado da vida cotidiana dos seres. O aquecimento global é algo a ser evitado e não vivido como realidade diária. Talvez haja, de fato, um obstáculo psicológico que nos evite responder a contento às demandas da aquecimento global: "Muitos de nós respondem dramaticamente ao que sentimos, e não ao que pensamos. Como consequência, até aqueles que estão preocupados com o aquecimento global acham difícil sentir a sua urgência e agir decisivamente" (Jamieson, 2014, p. 23)<sup>4</sup>. Saber os dados científicos, mesmo sabê-los de cor, não implica ser afetado por eles, não necessariamente se reverbera em sentir a urgência da catástrofe já em curso ou, até mesmo, em uma ação.

Os dados científicos não são autoevidentes, diria Timothy Morton, uma vez que os dados não são as coisas que supostamente representam. A realidade do aquecimento global não se apresenta em todo o mundo da mesma forma, e nem todos os dias. Talvez a minha percepção diária me diga que os verões, na verdade, são mais amenos do que há anos atrás, ou minha percepção me leve a crer que a poluição diminuiu ao longo dos anos, ou que a criação de gado não gera o gás metano, ou ainda, que a terra é plana, e sempre foi. Os dados científicos não são autoevidentes e não são as coisas a que se referem. Em seu aspecto negativo, ou extremo, encontra-se a saída fácil de que tudo é construção e, assim sendo, o que temos é a nossa percepção. Os dados estariam, dessa maneira, à disposição do sujeito que os manipula de forma mais conveniente. Daí provém a negação fácil dos dados.

Em seu aspecto positivo, tal afirmação nos levaria a rever o conceito de neutralidade, uma vez que:

Então a sua visão científica das coisas, de perto com um martelo e uma câmera, não significa que você está 'vendo' a natureza, você

<sup>3</sup> "Information dump mode is a way for us to install ourselves at a fictional point in time *before global warming happened*. We are trying to anticipate something inside which we already find ourselves."

<sup>4</sup> "Most of us respond dramatically to what we sense, not to what we think. As a result, even those of us who are concerned about climate change find it difficult to feel its urgency and to act decisively".

ainda a está interpretando com as ferramentas humanas e o toque humano (Morton, 2018c, p. xxxiv)<sup>5</sup>.

A interpretação dos dados implica a imbricação dos humanos nos dados, implicaria vivê-los e não vê-los à distância. Os dados não são as coisas, não são neutros, envolvem o toque humano, ou melhor, estamos imbricados e envolvidos neles. Afetamos e somos afetados pelos dados.

Há mais um ponto correlato, entretanto. Um dos grandes problemas dos fatos ecológicos sejam eles as queimadas da Austrália, a pandemia de COVID-19, o aquecimento global ou até mesmo as piores enchentes sofridas na Alemanha no último século, diz respeito à percepção de que derivam de consequências não intencionais do antropocentrismo. Negar os dados acaba por escamotear a responsabilidade humana em tais processos e impossibilitar que nos vejamos neles, nos fatos. Estamos sempre à distância, observando-os em segurança, sempre antes deles, e nunca neles. Até hoje o aquecimento global aparece como uma ameaça a ser evitada, lá no futuro, ou algo que acontece lá na Austrália, lá longe, vislumbrado de relance através das telas de computador ou de celulares. Seriam verdade? Tais imagens? De florestas inteiras destruídas? De animais carbonizados? Tal postura impede, acima de tudo, uma resposta.

Ademais, responder ao pedido do planeta, pensando aqui especificamente no aquecimento global, significaria também ultrapassar uma linha ou divisa que separa humanos e não-humanos, fatos e valores e reconhecer que “Os cientistas precisariam aceitar suas responsabilidades, no sentido de Donna Haraway: eles teriam que se tornar capazes de responder, teriam que reconhecer que eles possuem ‘responseabilidade’” (Latour, 2017, p. 29)<sup>6</sup>. Haveria possibilidade de a ciência se manter ainda neutra? De os dados serem apenas dados e nada mais? Mas o que dizer dos fenômenos acima citados em que os dados coletados são quase prescritivos a ponto de o chamado à responsabilidade ser demais para ser ignorado? Afinal, dizem os dados: há uma relação entre o consumo de carne e a aceleração dos efeitos do aquecimento global. Aceitá-los— o efeito deletério da produção de carne

---

<sup>5</sup> “So your scientific view of things, up close with a hammer and a camera, doesn’t mean you’re “seeing” nature, you are still interpreting it with human tools and human’s touch”.

<sup>6</sup> “Scientists would have to accept their responsibilities, in Donna Haraway’s sense: they would have to become capable of responding, would have to acknowledge that they have ‘responseability’”.

para o planeta - implicaria em uma resposta lógica: não mais consumir carne. Os dados, por si só, estão carregados de conotação ética; ou seja, são prescritivos.

Devemos ao astuto estrategista republicano Frank Luntz, um psicossociólogo e inigualável retórico, a celebrada invenção da expressão ‘mudança climática’ ao invés de ‘aquecimento global’, a melhor formulação dessa filosofia profunda: a descrição dos fatos é tão perigosamente próxima da prescrição de uma diretriz que, para frear os desafios direcionados ao modo de vida industrial, é necessário lançar dúvidas sobre os próprios fatos (Latour, 2017, p. 34).<sup>7</sup>

Quando fatos e valores estão tão imbricados, como é o caso do aquecimento global, que aceitar os fatos significaria uma mudança atitudinal, significaria sacrificar crenças e sistemas, a única saída possível seria negá-los, minimizar sua relevância e demandar mais prova, já que as existentes são simplesmente insuficientes.

Em certa medida todos os fenômenos até aqui citados – aquecimento global, a pandemia de COVID-19, os incêndios australianos, as enchentes na Europa, os incêndios no Canadá, ou até mais recentemente as enchentes no Rio Grande do Sul – impedem uma separação clara entre fatos e valores. Mais ainda, todos partilham não apenas da característica de serem extremos e trazerem certo grau de ineditismo (pelo menos nos últimos anos), mas também auxiliam a singularizar o tempo no qual vivemos.

## 1.2 Tempos de hiperobjetos

Vivemos em tempos de hiperobjetos, diria Timothy Morton. Metáfora ou conceito filosófico, o termo – hiperobjetos – garantiria por sua abertura abranger fenômenos, a princípio, díspares, tais como: o aquecimento global, o plutônio e até mesmo, como o filósofo afirmou recentemente, a pandemia de COVID-19. O termo diz respeito à alteração nas escalas de tempo e espaço, que, consequentemente, afetaria o pensamento sobre o papel e o sentido do que constitui o humano. Haveria

---

<sup>7</sup> “We owe to the astute Republican strategist Frank Luntz, a psychosociologist and unrivalled rhetorician, the celebrated inventor of the expression “climate change” in the place of “global warming”, the best formulation of this profound philosophy: the description of the facts is so dangerously close to the prescription of a policy that, to put a stop to the challenges addressed to the industrial way of life, one has to cast doubt on the facts themselves”.

o humano? Algo essencialmente distinto do que seria o não-humano?<sup>8</sup> Seriam humanos e não-humanos tão facilmente separáveis enquanto conceitos opostos? Primeiramente, viver em tempos de hiperobjetos implicaria aceitar que nossa percepção de objetos massivamente distribuídos no tempo e espaço estaria sempre comprometida. Como perceber em corpos individuais um fenômeno que afeta diferentemente o local e o global? Haveria ainda diferença entre ambos os âmbitos? Poderia pensar localmente se sei que os hiperobjetos superam o limite do local?

Haveria, entende Morton, uma relação entre o visível e o invisível que comprometeria nossa percepção. Em outros termos, embora pessoalmente não perceba a presença do plutônio, ou sequer pense sobre sua presença, seus traços estão presentes nos ambientes. A alta meia vida dos diferentes tipos de plutônio e a radioatividade (invisível) que emite faz com que os corpos sejam afetados por essa presença invisível, por todas suas vidas. Os hiperobjetos, assim, afetariam a dimensão material – corpos, plantas, planetas, átomos etc – mesmo que não facilmente perceptíveis. Hiperobjetos são não-locais, na medida em que estão massivamente distribuídos no espaço – não estando em nenhum corpo específico e em todos ao mesmo tempo. Aqui percebemos que o binarismo local/ global entra em tensão.

O mesmo posso dizer sobre o aquecimento global. Embora seu efeito em meu corpo não seja tão intenso, ou mesmo que certos países continuem com suas temperaturas amenas, a elevação dos mares já está em curso, eventos extremos climáticos também. Localmente, talvez não seja visível, mas está, invisivelmente, impregnado em tudo.

Não há saída para o aquecimento global, ou para o plutônio ou até mesmo para o coronavírus, os corpos estão imersos na viscosidade dos hiperobjetos. Quer queiramos ou não afetamos e somos afetados. Estamos sempre dentro deles – dos hiperobjetos.

<sup>8</sup> Ao longo da tese o termo não-humano, apesar do teor antropocentrista, enquanto marcador de uma negação e/ou oposição ao humano, será utilizado por ser essa oposição fundamental na constituição da construção do humano moderno. Apesar de o trabalho buscar éticas menos antropocêntricas, na medida em que tais oposições estarão na base da discussão da catástrofe em curso, como parte-se do modo moderno de existência e pensamento faz-se necessário manter tais termos, justamente para destacar o impacto de tais oposições. Entretanto, é importante ressaltar que há trabalhos que preferem utilizar outros termos tais como “more-than-human” (mais-que-humano) (Abram, 1996; Bellacasa, 2017; Tsing, 2015; Haraway, 2008) ou ainda “strange strangers” (estranho estranho) (Morton, 2010b).

O aquecimento global poderia muito bem dar prosseguimento ao que Freud chamou de grande humilhação do humano. Sendo adicionado à lista de humilhadores, que incluem, de acordo com Timothy Morton, Copérnico, Darwin, Derrida, Marx e Heidegger, só para citar alguns, o aquecimento global leva o deslocamento do humano a outro nível, já que nos força a reconhecer que “estamos sempre dentro de um objeto” (Morton, 2013a, p. 17) <sup>9</sup>. O aquecimento global, enquanto hiperobjeto, enquanto algo que se encontra massivamente “distribuído no tempo e espaço relativo a humanos” (Morton, 2013a, p.1) <sup>10</sup>, faz com que lidemos com a dolorosa percepção de que não há *fora*. É não-local, já que está em todos os lugares: nos corpos, oceanos, florestas e edifícios, e, ainda assim, não pode ser encontrado. É viscoso, pois a tudo se agarra.

No tempo dos hiperobjetos, nos descobrimos “dentro de alguns objetos grandes (maiores que nós, pelo menos): Terra, aquecimento global, evolução” (Morton, 2013a, p. 118) <sup>11</sup>. Os hiperobjetos nos mostram que nossa escala humana é comprovadamente insuficiente para governar tudo. A divisão entre natureza e cultura, sujeito e objeto, história humana e planetária fora apenas uma falácia, já que as temporalidades humanas e não humanas estão mais enredadas do que se pensava anteriormente:

Agora devemos aceitar o que parecia impossível de contemplar – humanos como agentes mudando o curso da história profunda da Terra, ou melhor, do futuro profundo da Terra, um evento que dá origem ao que poderia ser chamado de 'pós-história' (Hamilton, 2017, p. 13).<sup>12</sup>

Aceitar a agência geológica do humano, Timothy Clark adicionaria, “é revisar profundamente as noções do que é ou não é historicamente significativo” (Clark, 2015, p. 52) <sup>13</sup>. Não é somente a história humana que é historicamente relevante, no fim das contas.

Paul Crutzen, químico e ganhador do prêmio Nobel por seu trabalho sobre a camada de ozônio, anuncia na conferência do *International Geosphere-Biosphere*

<sup>9</sup> “we are always inside an object”.

<sup>10</sup> “distributed in time and space relative to humans”.

<sup>11</sup> “ourselves on the inside of some big objects (bigger than us, that is): Earth, global warming, evolution”.

<sup>12</sup> “Now we must concede what seemed impossible to contemplate – humans as agents changing the course of the deep history of the Earth, or rather of the Earth's deep future, an event giving rise to what might be called “post-history””.

<sup>13</sup> “is to revise strongly notions of what is or is not historically significant”.

*Programme*: “Não! Não estamos mais no Holoceno e sim no Antropoceno” (Bonneuil; Fressoz, 2013, p. 3) <sup>14</sup>. Aqui não só um termo foi introduzido à comunidade acadêmica, como também uma nova era geológica. Posteriormente, após dois anos, o autor argumentava, em um artigo da *Nature*, a favor da necessidade de rever a escala estratigráfica, sinalizando uma nova era, na qual o homem havia se tornado uma força de amplitude telúrica.

Apesar de o termo Antropoceno estar associado a Paul Crutzen, a noção de uma agência geológica do humano possui uma história que antecede e muito a Crutzen. Antonio Stoppani, por exemplo, em 1871, descreve uma “era antropozoica”, com a humanidade como uma “nova força telúrica”. Outro antecedente é o ensaio de Ernst Fischer, de 1915, *Der Mensch als geologischer Faktor* (o homem como fator geológico), e as afirmações de Vladimir Vernadsky na década de 1920 sobre a humanidade se tornar “uma poderosa força geológica” (Schwägerl *apud* Solnick, 2017, p. 5). O termo Antropoceno, entretanto, foi cunhado por Eugene F. Stoermer na década de 1980 e, aparentemente de forma independente, pelo químico atmosférico laureado com o Prêmio Nobel Paul Crutzen em discussões durante a conferência acima mencionada.

O Antropoceno seria, assim, uma época geológica dominada pelo homem. O impacto humano no planeta se tornou tão significativo a ponto de rivalizar com as grandes forças da natureza, alterando o funcionamento do sistema Terra. A princípio, Crutzen e Stoermer propuseram o ano de 1784 para dar início a essa nova época. A justificativa residiria no advento do motor a vapor. A coincidência entre a emergência de uma nova era com uma inovação tecnológica revela a história das consequências não previstas do engenho humano (Menely; Taylor, 2017, p. 3). Ou ainda, tendo em mente que, se a modernidade é estabelecida no século XVII com a Reforma e a afirmação do sujeito e ganha fôlego ao longo do século XVIII, o marco proposto por Crutzen e Stoermer, aponta para o início da modernidade. Ou seja, o Antropoceno seria, assim, a era das repercussões da modernidade. Curiosamente, são as repercussões que, de certa forma, acabam por revelar as fraturas modernas; ou melhor, as falhas na sua constituição. Cabe, no entanto, ressaltar que há controvérsias acerca do início de nossa nova era geo-histórica.

---

<sup>14</sup> “No! We’re no longer in the Holocene but in the Anthropocene!”

Não há como negar o impacto da Revolução Industrial para o planeta, tal como propuseram Crutzen e Stoermer. Por outro lado, há indícios geológicos que indicam ser a segunda metade do século XX o início de tal era. O geólogo Jan Zalasiewicz aponta os novos radionuclídeos lançados na atmosfera, quando a primeira bomba atômica explodiu no deserto de Nevada; a novidade dos novos produtos petroquímicos e a expansão do uso de fertilizantes sintéticos como sinais estratigráficos claros para a demarcação do Antropoceno. A grande aceleração do pós-guerra apenas viria reforçar tal hipótese (Bonneuil; Fressoz, 2013, p.16). Minha intenção, contudo, não é discutir o início do Antropoceno, mas pensar o nosso tempo geo-histórico enquanto algo que rompe com a fundamentação moderna de nosso pensamento e estar no mundo. Busco, assim, trabalhar as rupturas, entender tal era a partir de seu caráter disruptivo. Assim sendo, ao longo da tese, os termos Antropoceno e tempos de hiperobjetos aparecerão enquanto termos intercambiáveis, uma vez que o Antropoceno, enquanto era geológica, garante maior visibilidade aos hiperobjetos. Ademais, devido à proeminência dada à estética no pensamento de Timothy Morton, os estudos do filósofo (assim como o termo hiperobjetos por ele cunhado) ganharão destaque no presente estudo. Qual seria, portanto, o caráter disruptivo dos hiperobjetos?

Bruno Latour em *We have never been modern*, embora entenda que a modernidade possua tantas versões quanto pensadores sobre o tema, afirma que aquilo que é moderno é apreendido, por seus teóricos, enquanto uma ruptura, um novo regime, uma revolução no tempo. Hegel, o primeiro filósofo a tomar a modernidade como um problema, de acordo com Habermas, depreenderá o princípio que regeria os novos tempos: a subjetividade (Habermas, 2002, p. 25). Logo, percebe-se que a modernidade é pensada a partir de um contraste com aquilo que não é moderno, o passado com o qual rompe. Os novos tempos, assim, seriam regidos pelas ideias de reflexão e liberdade, capazes de garantir o progresso do espírito humano: “a flecha irreversível do tempo” (Latour, 1993, p. 10)<sup>15</sup>.

Longe, no entanto, de ser caracterizada meramente pela racionalidade ou pelas ciências, o que singulariza a constituição moderna, de onde derivaria sua fraqueza e sua força, seria aquilo que Latour chama de *Great Divide*, a grande divisão, ou melhor, a dicotomia absoluta entre a ordem da natureza e a ordem da

---

<sup>15</sup> “time’s irreversible arrow”.

sociedade, natureza e cultura. Se os pré-modernos, continua Latour, pensaram o mundo a partir dos híbridos, admitindo sua existência e limitando suas proliferações, os modernos, enquanto seus opositores, enquanto criadores de um novo paradigma que, eventualmente, seria o modelo a ser estabelecido no mundo como um todo, não admitiam pensar o mundo a partir de tais híbridos. A constituição moderna, assim, de acordo com Bruno Latour, apartaria dois mundos: o mundo dos humanos e dos não-humanos. O advento do humanismo fora, entretanto, assimétrico, uma vez que não deu vazão à criação do não-humanismo que, na lógica da constituição moderna, seria seu contemporâneo. Uma pergunta, no entanto, abre-se: qual seria, de fato, o limite de tal separação?

Já desde o início de seu ensaio, Bruno Latour antecipa o problema que trabalhará ao longo do texto: a proliferação dos híbridos na modernidade, o fato de a constituição moderna, na realidade, permitir e alavancar a proliferação dos híbridos que deveria conter. As notícias cotidianas que abrem o ensaio antecipam a sua temática: o biológico adentrou o campo político, a separação entre o mundo dos humanos e dos não-humanos fora apenas uma falácia escamoteada pelos princípios de purificação e mediação. Os humanos e os não-humanos nunca estiveram separados, e sim, em constante hibridização. Ou seja: na verdade, nunca fomos modernos.

Percebe-se que, na concepção de Latour, as divisões entre o mundos humano e não-humano, a sociedade e a natureza, ou ainda, a separação entre sujeito e objeto seriam aquilo que caracterizaria a modernidade. Não fora Hegel também que entendera que a subjetividade seria o princípio dos novos tempos? Não fora Kant, anteriormente, que concebera que a-coisa-em-si estaria fora dos limites da compreensão? Ou, posteriormente, Heidegger a afirmar que a ciência não seria capaz de pensar o Ser? De acordo com Latour, todos esses pensamentos filosóficos modernos revolvem em torno de um mesmo problema: a separação (inconciliável) entre os humanos e os não-humanos.

Viver em tempos de hiperobjetos, nos termos de Morton (2013, 2018), ou de um novo regime climático, como prefere Latour (2017), ou ainda nessa nova era geológica - o Antropoceno, termo cunhado por Crutzen e Stroemer (2000); pede a

revisão de certos conceitos estabelecidos na dita era Moderna<sup>16</sup>. Na base de tudo encontram-se os binarismos natureza/cultura, sujeito/objeto, ou ainda, humano/ não-humano. De acordo com Bruno Latour, as separações entre humanos e não-humanos, sociedade e natureza, ou até entre sujeito e objeto caracterizariam nossa concepção de modernidade.

O advento do Antropoceno, na medida em que concebe o homem enquanto uma força geológica, revela as rachaduras na constituição moderna. A começar, o homem é aqui equiparado a uma força não-humana. A partir de tal conceito, o homem enquanto espécie e não individualmente, ganharia agência geológica, ou seja, a ação humana seria responsável por impactar processos geológicos. Nesse ponto se torna claro que o mundo dos humanos e não-humanos não é tão facilmente separável como advogam os ideais modernos. O homem mostra sua face não-humana. Os não-humanos revelam também a agência silenciada ao longo do processo de modernização.

Pensar o aquecimento global (que seria apenas uma das facetas do Antropoceno) enquanto fenômeno propulsionado pelo homem, enquanto espécie, enquanto força, é perceber, como aponta Dipesh Chakrabarty no artigo *Post colonial studies and the challenge of climate change* que os humanos fazem parte da história natural do planeta. O muro que separava histórias humanas e histórias naturais, criado no início da modernidade e reforçado ao longo do século XIX, expõe suas rachaduras, suas falhas. Chakrabarty, reconhecendo a agência não-humana da humanidade, admite a necessidade de outras formas para se pensar o humano. Uma força geofísica não seria nem um sujeito, muito menos um objeto, não é verdade?

Os dualismos modernos revelam suas tensões em tempos de hiperobjetos.

### 1.3 Abalos na ética

Se certos fundamentos da modernidade estão sendo problematizados pela

---

<sup>16</sup> Alguns autores entenderiam que tal processo ocorre em um período histórico mais longínquo, como é o caso de Karl Jaspers que remonta as bases do pensamento moderno à era axial. Ver Jaspers, 1953. Para uma discussão entre o pensamento de Jaspers e o Antropoceno, ver Viveiros de Castro; Danowksi, 2020.

intrusão de Gaia<sup>17</sup>, nos termos de Isabelle Stengers, por uma natureza que não pode mais ser concebida como passiva ou mero pano de fundo para as ações humanas; se agência não é mais garantida apenas aos humanos, uma vez que a ação humana está condicionada e limitada por uma Terra reativa (eis aqui a intrusão!); faz-se necessário repensar o papel do humano e o sentido de suas ações, faz-se necessário, acima de tudo, repensar os pressupostos de nossos pensamentos e, consequentemente, os fundamentos de nossa (s) ética (s).

Clive Hamilton no livro *Defiant Earth* alerta para o fato de as éticas pós-kantianas não darem conta do tipo de postura exigida no Antropoceno, momento no qual o conceito de natureza, tal como cunhado ao longo da modernidade, entra em colapso. Kant silenciou a natureza para que a nossa humanidade pudesse ser resguardada. O sublime kantiano, assim, baseia-se na necessidade de separação entre humanos e natureza. Não fosse essa separação, nossa fraqueza fundamental seria exposta e nossa humanidade, diminuída.

Com Kant, nossa entrada na esfera moral trouxe, como consequência, o silenciamento da natureza: “Para se tornar moral de uma maneira moderna, é necessário buscar refúgio do mundo e observar a natureza como um espetáculo ‘ainda mais atraente por seu caráter aterrorizante’” (Hache; Latour, 2010, p. 317)<sup>18</sup>. Ademais, o imperativo categórico de Kant, e suas reformulações, se baseiam na relação entre humanos, alguns humanos, diga-se de passagem. As relações entre humanos e não-humanos não seriam contempladas pelo imperativo, já que, como foi dito anteriormente, os não-humanos estariam de antemão excluídos da esfera moral.

As formulações morais kantianas, tal como ocorre com o pensamento moderno, fundamentam-se em uma bipartição. Kant distingue dois reinos: o da liberdade e o da necessidade. As leis da liberdade estariam relacionadas à conduta humana, tendo o conceito de autonomia, proeminência. Por outro lado, a natureza seria relegada ao reino da necessidade. O mundo natural, dada a sua falta de agência, autonomia, volição, estaria fora da esfera moral. Não se deveria, assim, esperar que no mundo natural, agentes morais agissem “de maneira tal que seja

<sup>17</sup> “Para marcar o caráter inédito dessa situação, da forma como ela confunde nossas perspectivas, decidi dar um nome para o que está acontecendo e que, ao contrário dos ogm, não foi nem desejado, nem preparado por ninguém. Aquilo para o que temos que criar uma resposta é a intrusão de Gaia” (Stengers, 2015, p. 47).

<sup>18</sup> “To become moral in the modern way, it is necessary to take shelter from the world and to observe nature as a spectacle ‘all the more attractive for its fearfulness’”.

possível desejar que a máxima ação deva tornar-se lei universal". Ademais, na segunda formulação do imperativo categórico há a seguinte adição: "que sua ação seja dirigida à humanidade". As formulações de Kant, portanto, dizem respeito à relação entre humanos e não concebem que, na verdade, humanos e não-humanos estejam mais envolvidos, emaranhados, do que se pensava.

Não que Kant estivesse errado. O pensamento moral kantiano é extremamente condizente com a era geológica em que viveu: o Holoceno<sup>19</sup>. Período no qual o clima relativamente estável garantiu a expansão da humanidade – em número, território e domínio. Se Kant pôde separar humanos e não-humanos e conceber uma natureza lá fora, como um pano de fundo para as ações humanas, uma natureza que não interferiria com os "assuntos dos homens", muito se deve à percepção de uma estabilidade climática. No entanto, essa mesma estabilidade que permitiu o avanço humano e deu vazão ao sonho moderno de criação de mundos infinitos (pelo homem); essa mesma visão de um homem livre, racionalmente livre, não condicionado pelo reino da necessidade, nos leva agora ao ultrapassamento dos *tipping points* (pontos de virada) que alterarão de forma drástica o planeta como um todo. O que está em xeque em tempos de hiperobjetos é a visão moderna de uma natureza lá fora, da separação entre os reinos da necessidade e da liberdade, assim como a busca pelo ilimitado.

Se, de alguma forma, a articulação entre a visão de Kant sobre o Iluminismo e seu pensamento moral resulte em "elevar a moral ao nível da razão, como uma legisladora universal que decide sobre máximas que se aplicam a todos indistintamente" (Borges et al., 2003, p. 22-23), esses "todos" limita-se ao campo dos seres racionais que, na linha do pensamento kantiano, seriam autônomos, ou seja, capazes de se libertarem da tutela ou submissão tanto religiosa quanto política. Seriam eles capazes de se libertar da tutela ou submissão aos eventos climáticos não previstos?

O homem livre, autônomo e racional, nascido na modernidade, percebe-se, em tempos de hiperobjetos, subjugado a forças até então inéditas. Mais do que parte do

<sup>19</sup> Entendendo-se o início da era geológica tal como Crutzen e Stoermer propuseram, implicaria que Kant viveu durante o início do Antropoceno. No entanto, a 'intrusão' de Gaia, os impactos no planeta, não seriam visíveis a partir de então. Pelo menos, não globalmente. Talvez apenas os impactos ambientais (locais) fossem, de fato, perceptíveis. O pensamento kantiano, assim, é uma das vertentes modernas que possibilitaram ou colocaram em curso as modificações planetárias que geraram nossa época geo-histórica.

meio ambiente ou dependente do ambiente, como o pensamento ambientalista assim entende, percebemo-nos conectados e limitados de forma distinta, habitando um espaço que não pode mais ser concebido enquanto um palco passivo onde podemos exercer nossas liberdades; pelo contrário, habitamos um mundo animado (ou encantado, para opor ao desencantamento Weberiano), recalcitrante e irritável. Sim, impossível evitar a intrusão de Gaia.

Em uma época geológica anterior ao chamado Antropoceno talvez fosse possível conceber a estrutura bifurcada do mundo moderno kantiano. Claro que, como até aqui se argumentou, tal bipartição foi apenas uma falácia moderna, uma fundamentação não condizente com a realidade, por exemplo, da chamada natureza, construída com o intuito de servir aos ideais modernos. Entretanto, é após o advento do Antropoceno, que se torna evidente que os dois reinos – o da liberdade e o da necessidade – os reinos humanos e não-humanos estão, na verdade, sempre estiveram, em fusão.

A liberdade se revelou restrita e condicional, devendo ser exercida de forma provisória em uma Terra desordenada e reativa. Se Kant concebeu que a liberdade deveria ser exercida dentro dos limites de uma lei moral auto imposta, tal lei moral governava apenas as relações entre os homens. Assim, se na era moderna, a liberdade foi concebida enquanto relação entre os homens; na entrada do Antropoceno, a liberdade deve ser também entendida e compreendida a partir dos seus efeitos em nossa relação com a Terra (Hamilton, 2017, p. 107).

Isso não implica, entretanto, um expansionismo moral que englobasse todos os seres sencientes, uma vez que tal ato apenas confirmaria o estatuto singular do humano perante os outros seres, sendo a humanidade a medida moral para os demais. Estaríamos ainda dentro do antropocentrismo que alavancou o processo no qual nos encontramos. Joanna Zylinska em *Minimal Ethics for the Anthropocene* propõe pensar a ética enquanto uma prática cultural elaborada ao longo da história como uma forma de regular a co-existência e a co-emergência com os outros. A ética seria, em sua concepção, uma forma humana historicamente contingente de se tornar, de se transformar no mundo, de se tornar diferente do mundo e de narrar e se responsabilizar pela natureza dessa diferença (Zylinska, 2014, p. 16). Interessante na formulação da autora são os termos coexistência, co-emergência e sua insistência na ideia de responsabilidade. O prefixo –co enfatiza aqui algo muito característico no pensamento sobre o Antropoceno: o foco nas correlações, imbricamentos,

emaranhamentos. Latour usaria o termo *net*, enquanto Timothy Morton preferiria a ideia de *mesh*. Algumas autoras tais como Donna Haraway, Anna Tsing e Rosi Braidotti seriam consideradas as pensadoras do *entanglement* (emaranhamento). Os termos, embora distintos, enfatizam a necessidade de se pensar os reinos da liberdade e da necessidade não mais como dimensões estanques e autônomas. Enfatizam, dessa maneira, a necessidade de pensar as co-emergências, as correlações; a impossibilidade, portanto, de se conceber o ser humano isolado no âmbito de sua racionalidade. “Não é surpresa alguma que a ética convencional, conservada no formal da subjetividade purificada, não tenha nada a dizer sobre o Antropoceno” (Hamilton, 2017, p. 102).<sup>20</sup>

Muito há ainda a se pensar sobre o papel da ética no momento no qual os fundamentos da modernidade pedem revisão. Autores como Clive Hamilton e Joanna Zylinska apontam para a incompatibilidade existente entre a era moderna e esse nosso tempo: o Antropoceno. Joanna Zylinska entende o Antropoceno enquanto um marcador ético, enquanto designação para as obrigações humanas com a bio e geosfera (Zylinska, 2014, p. 19). Apesar de se inspirar em Levinas, entende as limitações do pensamento do filósofo, circunscrito como está à perspectiva humanista. Zylinska, em seu livro, a fim de dar cabo ao seu projeto, de entender a Bioética (ética da vida) enquanto filosofia originária, anterior até mesmo à ontologia, busca polinizações cruzadas entre o pensamento de Levinas (inspiração do projeto) e pensadores tais como Henri Bergson, Karen Barad, Rosi Braidotti, Wendy Brown, Jane Bennett, Deleuze, Derrida, Timothy Morton etc. Uma ética pós-antropocêntrica de obrigações expandidas é uma forma de o humano se responsabilizar pelas várias formas de espessamentos (*thickenings*) do universo, através de escalas distintas, e responder à rede emaranhada de relações e conexões diárias (Zylinska, 2014, p. 17).

Clive Hamilton concordaria que os fundamentos da ética precisam ser revistos, já que ao mundo não-humano não foi concedido pelo pensamento moderno características tais como volição e liberdade. O Antropoceno colocaria em questão justamente a existência de um mundo não-humano lá fora, pano de fundo para as ações humanas:

---

<sup>20</sup> “It is no wonder that mainstream ethics today, preserved in the formaldehyde of purified subjectivity, has nothing to say about the Anthropocene.”

Se a liberdade está emaranhada na natureza como um todo, isso é apenas o avesso da ideia do sujeito incorporado (integrado), para quem a natureza está entrelaçada à liberdade. Esse pensamento fornece não apenas uma base filosófica para a fusão do humano e do natural no Antropoceno, mas também abre espaço para uma ética que não é exclusivamente intersubjetiva nem enterrada na natureza, mas que começa com uma subjetividade que nunca pode se desvincular de suas raízes materiais (Hamilton, 2017, p. 100)<sup>21</sup>.

Kant escreve para o mundo moderno, fundamentando conceitos e ideias que ressonavam com a era geo-histórica na qual se encontrava. Desde a segunda metade do século XX, no entanto, a intensificação dos impactos da ação humana no planeta levanta dúvidas e questões sobre a viabilidade do monopólio humano da liberdade. Questões também se abrem sobre a relação entre os reinos da necessidade e da liberdade, estariam assim tão apartados? Nesse contexto, procura-se desenvolver éticas menos antropocêntricas, menos centradas em um suposto sujeito racional, que abarquem a complexidade das relações e das escalas – de tempo e espaço – evidenciadas pelo caráter disruptivo de nosso tempo.

#### 1.4 Abalos na estética

Os dualismos que dão corpo à ideia de modernidade estão sendo tensionados, levados ao extremo, até o ponto de ruptura, nesse nosso tempo geo-histórico:

Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora do nosso controle anular (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 20).

A consciência de nossa época, de que como uma espécie nos tornamos uma força geológica, engloba a percepção de que categorias utilizadas para se pensar a relação entre natureza e humanos se tornaram obsoletas.

Na verdade, os próprios conceitos de humano e de natureza não mais se sustentam enquanto mera oposição e exclusão. A ideia de uma natureza, por

<sup>21</sup> “If freedom is woven into nature-as-a-whole, then that is only the obverse of the idea of the embedded subject, for whom nature is woven into freedom. This thought provides not only a philosophical basis for the Anthropocene’s melding of the human and the natural, but also opens up space for an ethics that is neither exclusively inter-subjective nor buried in nature, but begins with a subjectivity that can never wrench itself free of its material roots”.

exemplo, real, holística e saudável nos impediria de pensar ecologicamente (Morton, 2010, p. 10). Um pensamento ecológico (aqui Morton faz questão de utilizar o termo ecológico ao invés de ambiental) necessita abrir mão do espectro do conceito de natureza.

Espectro ou fantasma, tal como o fantasma do Rei Hamlet, que pede que seu filho vingue seu assassinato, nos moldes da conduta cavalheiresca; a ideia de natureza assombra nosso tempo geo-histórico, em toda sua grandeza de tempos passados, como um mundo prestes a morrer, mas que pede sim por vingança. Sua morte foi prematura. Entretanto, é essa mesma ideia de uma natureza lá fora, estável, viril, saudável, auto regenerável, reguladora, mero palco das paixões humanas, uma natureza cuja glória remonta a tempos passados, pré-industriais, que está em xeque em tempos de hiperobjetos. De forma alguma, entenderia Timothy Morton que o pensamento ecológico seria genuinamente pré-moderno; muito pelo contrário, é apenas na contemporaneidade, quando o capitalismo e o consumismo cobriram o globo como um todo, entranhados em suas distintas formas de vida, é que, finalmente, o espectro não-existente da natureza pode ser abandonado. É na condição atual do mundo, em meio a hiperobjetos, que o pensamento ecológico pode ser desenvolvido. Eis o grande paradoxo do momento atual.

O pensamento ecológico é o pensamento da interconectividade, ou inter-relação (*interconnectedness*). Nesse sentido, estamos sempre imbricadas ecologicamente, mesmo quando achamos que não. O conceito de *mesh*, malha, é central no pensamento ecológico de Timothy Morton, e ilustra a interconectividade sem centro e sem *telos* dos seres. Ecologia, assim, seguindo o pensamento de Morton, seria referente a coexistências, ou à intimidade radical com outros seres – sencientes ou não, pensamento condizente com o de Joanna Zylinska, mencionado anteriormente.

Na medida em que a ecologia inclui todas as formas imagináveis de conviver, viver juntos, ela tem a ver com a arte, literatura, cultura, filosofia e música (Morton, 2010, p. 4). Mais ainda, entendendo-se que a ecologia aborda assuntos considerados chatos, irritantes, e embarracosos, não é de se admirar que a arte venha a nos auxiliar. Afinal, a arte é onde culturalmente se lida com o abjeto, a perda, a vergonha, a intensidade (Morton, 2010, p. 10). O pensamento de Timothy Morton será um dos pilares do presente estudo, devido à importância que garante à experiência estética.

Afinal, para Morton, toda arte seria ecológica, sendo ela explicitamente sobre questões ecológicas ou não:

A arte é importante para compreender nossa relação com os não-humanos e para captar um sentido ontológico-orientado-a objetos de nossa existência. A arte falha nesse aspecto quando tenta imitar a transmissão de grandes quantidades de dados; não é suficientemente artística. Isso não se trata apenas de persuasão eficaz. Na verdade, esse é o problema com a arte de dados ecológicos. A experiência estética não se trata realmente de dados – é sobre a "data-ness", as qualidades que vivenciamos ao apreender algo. (Como mencionei antes, dados significam apenas 'o que é dado' e não se restringem apenas a números e gráficos.) A experiência estética é sobre solidariedade com o que é dado. É uma solidariedade, uma sensação de 'já estar' sem um motivo específico, sem uma agenda particular – como a evolução, como a biosfera (Morton, 2018a, p. 45).<sup>22</sup>

Entretanto, se as categorias que fundamentam o pensamento moderno estão ruindo, a estética não escaparia de tal abalo.

Apesar da importância do conceito de Antropoceno, e das questões ontológicas e epistemológicas que põe em xeque, há uma tendência de o termo se transformar em uma palavra da moda (Berghaller; Horn, 2020, p. 96). Usualmente, uma 'estética do Antropoceno' é associada, seja em seminários, exposições ou até mesmo em discussões, à 'crise ecológica', ao 'aquecimento global', à 'pegada ecológica', ou a problemas relacionados à poluição, à extinção de certas espécies, ou lidam com questões relacionadas à coexistência entre elas. Mas como Berghaller e Horn apontam, tal recorte temático não se constitui em um programa estético. Mesmo Adam Trexler, no livro *Anthropocene Fictions*, relaciona o Antropoceno à temática do aquecimento global.

Um recorte temático, entretanto, revela-se insuficiente para que a arte consiga tornar o conceito – Antropoceno- passível de ser concebível ou mesmo perceptível, seja através de novas formas conceituais para abordar o problema, ou por oferecer alguma alternativa de expressão ao discurso da política e da ciência.

<sup>22</sup> “Art is important to understanding our relationship to nonhumans, to grasping an object-oriented ontological sense of our existence. Art fails in this regard when it tries to mimic the transmission of sheer quantities of data; it's not artful enough. This isn't just a matter of effective persuasion. As a matter of fact, that's the trouble with ecological data art. The aesthetic experience isn't really about data – it's about *data-ness*, the qualities we experience when we apprehend something. (As I mentioned earlier, data just means 'what is given', and isn't only about numbers and pie charts.) The aesthetic experience is about solidarity with what is given. It's a solidarity, a feeling of *alreadyness*, for no reason in particular, with no agenda in particular – like evolution, like the biosphere”.

Uma estética genuína para o Antropoceno, no entanto, não pode se contentar com referências temáticas e a retórica da mobilização política. Ela deve questionar o que significa confrontar uma compreensão mais profunda do Antropoceno, não no conteúdo, mas na forma da representação estética (Bergthaller; Horn, 2020, p. 97).<sup>23</sup>

Um estudo que já se tornou referência para se pensar a forma do romance em nossa época geo-histórica é o livro *The Great Derangement* de Amitav Ghosh. Ghosh inicia seu livro com uma pergunta: por que a crise climática não ganha espaço no âmbito da ficção? Seria decorrente da falta de informação? Ghosh conclui que não, já que bem poucos autores estariam alheios a tal problemática. Mesmo autores bem informados sobre o tema, como Arundhati Roy, preferem abordar a crise climática em outro gênero: no da não-ficção. Existiria uma discrepância, até pessoalmente, como admite, entre as preocupações climáticas e o conteúdo da ficção produzida. Tal discrepancia, longe de poder ser facilmente resolvida por predileções pessoais, talvez resida, a saber, no romance (Ghosh, 2016, p. 9).

A começar, a probabilidade e o romance moderno são basicamente contemporâneos. A ficção anterior ao romance se deleitava com narrativas insólitas ou improváveis, haja vista *Decamerão*, no qual um elemento fora do comum sucede a outro. Momentos e cenas que são, de alguma forma, diferentes ou distintos, são conectados ao longo da narrativa. Não que o romance não proceda da mesma maneira. Há, entretanto, algo que distingue tais narrativas do romance moderno: a ocultação dos eventos insólitos que propulsionam a narrativa. Na forma do romance, os elementos insólitos são relegados ao pano de fundo, enquanto eventos cotidianos, o dia-a-dia entra em cena. Dessa forma, o romance ganha forma ao banir o improvável e ao inserir o cotidiano (Ghosh, 2016, p. 17).

Curioso é perceber que a retórica do cotidiano coincide com o momento em que ideias relacionadas à probabilidade e à improbabilidade começam a dar forma à sociedade. A ficção, assim, compatível com a racionalidade burguesa, apresenta-se formalmente enquanto um mundo de poucas surpresas, poucas aventuras e sem a presença de milagres. Não somente a ficção se torna ‘regular’ e ‘moderada’, refletindo a racionalidade burguesa, mas também a natureza é representada, concebida, e apresentada, até mesmo nas ciências, como algo cuja mudança ocorre

---

<sup>23</sup> “A genuine aesthetics for the Anthropocene, however, cannot be satisfied with thematic references and the rhetoric of political mobilization. It must ask what it means to confront a deeper understanding of the Anthropocene, not in the content but in the form of aesthetic representation”.

a partir de taxas previsíveis, afinal, “A natureza não dá saltos” (Ghosh, 2016, p. 20). Eis a marca, na concepção de Ghosh da visão de mundo moderna, presente tanto na ciência quanto na literatura – que a natureza era moderada e ordenada. Na medida em que essa concepção da natureza vai sendo desafiada por eventos do tipo inédito e imprevisível: tsunamis, pandemias, incêndios, enchentes; eventos que desafiam nossa capacidade de previsibilidade e imaginação (como justificar um tsunami quando a natureza é moderada?), romances ora evitam tal realidade, a imprevisibilidade da dita natureza; ora exploram o insólito, o inimaginável através de outro gênero, considerado menos sério: a ficção científica.

O romance moderno, na visão de Ghosh, seria confrontado, com o advento do Antropoceno, com algumas dificuldades formais:

Aqui, então, está outra forma de resistência, uma resistência de escala, que o Antropoceno apresenta às técnicas mais estreitamente associadas ao romance: sua essência consiste em fenômenos que foram há muito expulsos do território do romance — forças de magnitude inconcebível que criam conexões íntimas insuportáveis através de vastas lacunas de tempo e espaço (Ghosh, 2016, p. 63).<sup>24</sup>

A fim de dar conta da previsibilidade do gênero, fora justamente o real que teve que ser extirpado do romance, dando lugar à racionalização da vida, que, na visão do romance, ocorreria sem saltos. Ademais, a circunscrição do romance a um tempo e espaço específicos - histórias se desenrolam em um lugar ou tempo determinado - não seria condizente com os problemas de tempo e escala trazidos pelo conceito de Antropoceno.

Mesmo os estudos literários precisam lidar com problemas até então extirpados de suas esferas. Talvez tal fato seja adequadamente exemplificado pela ideia de contexto de uma obra literária:

Na verdade, esse 'contexto original' está sendo entendido agora em escalas espaciais e temporais muito mais amplas, e essas escalas fazem com que as noções anteriores de 'contextos originais' pareçam formas de contenção (Clark, 2015, p. 66).<sup>25</sup>

<sup>24</sup>“Here, then, is another form of resistance, a scalar one, that the Anthropocene presents to the techniques that are most closely identified with the novel: its essence consists of phenomena that were long ago expelled from the territory of the novel – forces of unthinkable magnitude that create unbearable intimate connections over vast gaps in time and space”.

<sup>25</sup> It is rather that this “original context” is now being understood on far broader spatial and temporal scales and these make earlier notions of “original contexts” look like kinds of containment”.

Timothy Clark entende em seu estudo que a crítica literária se encontra em um momento crucial, já que os estudos literários precisam ser reconcebidos, repensados, reformulados, levando em consideração a ruptura que o conceito de Antropoceno traz. Não haveria mais a possibilidade de se considerar ingenuamente o contexto de uma obra sem levantar questões tais como: de que contexto se fala? Poderíamos pensar em algo ‘local’, circunscrito?

‘Local’ e ‘global’ são categorias não tão facilmente dissociáveis, posto que os limites se tornaram porosos a ponto de não conseguirmos mais distinguir um do outro. Um dos termos frequentemente utilizados para singularizar nosso tempo geohistórico é *desorientação*. Quando não conseguimos mais identificar o que é local ou global, ou quando o pano de fundo vem para o primeiro plano, quando humanos ganham aspecto não-humano e a agência dos não-humanos é reconhecida, nos encontramos desorientados, as categorias que organizavam nossas concepções de mundo, nos davam norte, não são mais adequadas. Nesse sentido, formas, tais como o romance, que expressavam o mundo moderno são também tensionadas, quando o Antropoceno ganha expressão estética.

A arte no Antropoceno, mais do que um mero comentário sobre a crise climática ou a extinção das espécies, deveria lidar com tais questões cognitivas e éticas enquanto forma, ou problema de forma, no intuito de garantir que fenômenos que poderiam escapar à experiência por sua proximidade possam se tornar visualmente, sensualmente, afetivamente ou conceitualmente experienciáveis. Aqui, no entanto, a distância estética não é mais possível, já que se trata de uma intimidade radical com as coisas: "As 'coisas' do Antropoceno são demasiado próximas para serem objetificadas, demasiado grandes para serem representadas e demasiado complexas para serem completamente compreendidas" (Bergthaller; Horn, 2020, p. 102).<sup>26</sup>

A relevância da experiência estética reside, de acordo com Timothy Morton, em configurar nossa experiência no Antropoceno, especialmente porque qualquer experiência estética significa preocupação com aquilo que é não-humano. Uma obra de arte postula a solidariedade com o não-humano, seja a obra *declaradamente ecológica* ou não. A experiência estética poderia, devido a sua esquisitice (Morton,

---

<sup>26</sup> “The ‘things’ of the Anthropocene are too close to be objectified, too big to be pictured, too complex to be fully accounted for”.

2018c, p. 65), nos prover com a estranheza necessária para destronar a soberania do sujeito:

Essa sensação de abertura, essa estranha sensação de nos encontrarmos em algum lugar e não o reconhecermos, é exatamente um vislumbre de viver de forma menos definitiva, em um mundo composto quase inteiramente por algo que não somos nós mesmos (Morton, 2018c, p. 26).<sup>27</sup>

Viver menos definitivamente seria a chave, então?

### 1.5 A estrutura da tese

É a partir de tais imbricamentos que o presente trabalho se estrutura. Sim, o mundo moderno é o mundo da tentativa de purificação dos híbridos, da separação falaciosa entre os mundos humano e não-humano, entre os reinos da liberdade e da necessidade. É, por fim, o escamoteamento que resulta de uma cisão que nunca houve de fato. O projeto moderno, levado ao extremo, delimita, demarca mundos e possibilidades de ações, em um ato civilizacional que busca a homogeneização de ações consideradas adequadas. Tal demarcação perpassa não apenas o âmbito das ciências duras, como também ações corriqueiras, como, por exemplo, fazer compras no mercado ou no shopping.

As prateleiras cheias de mercadorias diversas, à disposição do consumidor, que pode, não apenas consumir produtos ‘naturais’ e supergrãos da moda, como também azeites portugueses ou mostardas francesas, além de chocolates provenientes de toda a parte do mundo, escondem que, por trás da variedade de oferta de produtos, tão convenientemente disponíveis, há desmatamentos, trabalhos mal pagos, consumo de energia, poluição, insumos da indústria de petróleo, utilização de fertilizantes, pesticidas, testes em animais, mortes de animais não-humanos... Os produtos, hermeticamente embalados, ou regularmente dispostos nas prateleiras, escondem que ali não é apenas um produto para consumo, mas um produto que mobiliza instâncias distintas – econômicas, sociais, ecológicas, ambientais e éticas. Uma embalagem esconde sua proveniência, o caminho

<sup>27</sup> “this feeling of openness, this uncanny sensation of finding ourselves somewhere and not recognizing it, is exactly a glimpse of living less definitively, in a world comprised almost entirely not of ourselves.”

percorrido até os mercados, o caminho que percorre depois, até virar descarte. Não, isso o projeto moderno não mostra, já que expurga seus dejetos, seu lado monstro, abjeto. Não há, nem nunca houve, um mundo apenas humano. O mundo dos humanos, não é apenas dos humanos, já que é um mundo dos híbridos, dos imbricamentos, do *mesh*. Entretanto, à medida que os imbricamentos ganham relevância para o pensamento e para a ação, uma nova orientação faz-se necessária.

Para Bergthaller e Horn, tal reorientação aproxima as ciências das humanidades, já que é justamente a possibilidade da separação, seja entre humanos e não-humanos, fatos e valores, liberdade e necessidade, ou mesmo sociedade e natureza, que é posta em xeque com o advento do Antropoceno. A presente tese, portanto, encontra-se também em tal imbricamento. Entretanto, como são as implicações éticas em tempos de hiperobjetos que serão estudadas, o diálogo central será travado entre as instâncias éticas e estéticas, entendendo-se, juntamente com Timothy Morton, que a arte é essencial para concebermos, nem que seja apenas a nível sensorial, aquilo que escapa à racionalidade moderna.

Rupturas de tempo e espaço, diferentes escalas, a interconectividade, o abjeto, alguns dos pontos centrais desse nosso tempo geo-histórico, são passíveis de serem concebíveis através da experiência estética. Ademais, conforme ficará mais claro ao longo do trabalho, a experiência estética fomentaria a ‘responseability’, capacidade ou habilidade de responder, tornar-se responsável por algo ou alguém, de responder ao chamado. Entende-se, portanto, juntamente com Jane Bennett que o *afeto* é central tanto para a esfera política, quanto para a ética. A virada ética<sup>28</sup> trouxe à tona o fato de a ética não poder mais ser entendida primariamente enquanto conjunto de doutrinas, e sim enquanto um conjunto complexo de relações entre conteúdos morais, estilos estéticos-afetivos e estados de espírito públicos (Bennett, 2010, p. xii). Há mais na ética do que doutrina e racionalidade. Talvez isso dê outra dimensão para o porquê do conhecimento sobre dados científicos não se reverberar em uma ação. O simples conhecimento de fatos sobre a catástrofe ecológica não necessariamente impulsiona uma ação ecológica. O presente trabalho visa justamente ocupar esse vazio: entre o conhecimento e ação, entendendo a

---

<sup>28</sup> No livro *Vibrant Matter*, Jane Bennet entende a virada ética e estética enquanto movimento inspirado pelos estudos feministas do corpo e pelo trabalho de Foucault sobre “care of the self” (Bennett, 2010, p. xi).

necessidade do desenvolvimento de uma sensibilidade ecológica ou disposição capaz de propulsionar uma existência mais ética.

A fim de dar conta de tal tarefa, o trabalho foi dividido em diferentes artigos que desestabilizam, reorientam e repensam a problemática trazida pelo Antropoceno: a impossibilidade da divisão, ou melhor, a proliferação de híbridos. Divisão aqui será entendida como distintas interpretações conferidas às dualidades modernas.

O primeiro artigo é um exercício especulativo que parte do seguinte pressuposto: a fundamentação epistemológica da modernidade propiciou a emergência do evento Antropoceno. Embora o termo adquira ares de neutralidade, tendo sido primeiramente utilizado no âmbito das ciências ditas duras para designar a entrada em uma nova era geológica, o conceito escamoteia a cadeia de relações que ele próprio coloca em cena. Afinal, quem são os humanos que estão no cerne do Antropoceno? Ademais, tendo sido fruto, acidental ou não, do processo de modernização global, faz parte de um fenômeno maior de homogeneização de padrões e culturas. O estabelecimento de um padrão único – o homem branco ocidental – está por trás dos genocídios, epistemicídios e ecocídios que caracterizam a modernidade. Pretende-se, assim, analisar a forma como tais fenômenos (genocídios, epistemicídios e ecocídios) se entrelaçam e se amplificam com o advento do Antropoceno. Para tal, um diálogo será travado com diferentes saberes, a fim de garantir a imaginação especulativa necessária para se vislumbrar perspectivas para além do já estabelecido. Dessa maneira, o romance *Solar*, de Ian McEwan, será trazido para a discussão, uma vez que não somente traz como pano de fundo os efeitos da ação humana no planeta, como também tem como protagonista um cientista. A visão do homem da ciência, branco, heterosexual, europeu será o ponto de partida de nossa discussão. Afinal, pode a ciência se manter neutra em tempos de catástrofes planetárias? O presente texto, então, inscreve-se no seio de entrelaçamentos, junturas, emaranhamentos tão caros ao pensamento contemporâneo preocupado com formas menos antropocêntricas de estar no mundo, a partir da desestabilização da neutralidade dos fatos, da divisão falaciosa entre fatos e valores e da problematização do binarismo sujeito/objeto.

O segundo artigo abordará a desestabilização do conceito de natureza (entendido enquanto normatividade) através da leitura de duas obras que exibem o que chamarei de sensibilidade ecológica, nomeadamente *Frankenstein* e *Frankissstein*. Embora as obras não abordem diretamente temáticas consideradas

ecológicas tais como poluição, extinção de espécies, aquecimento global etc, ambas são escritas em momentos de alterações climáticas que consequentemente adentram os romances enquanto desestabilização do conceito de natureza. Assim, os romances abordam uma questão cara ao pensamento ecológico: a ideia de natureza, ou melhor, a necessidade de abandonar tal conceito. Nesse segundo artigo, portanto, a leitura das obras será perpassada pela leitura de Timothy Morton de *Frankenstein* de Mary Shelley e do que ensaia enquanto um campo de estudo: a ecologia queer.

A partir do momento em que a essência de uma dita natureza é colocada em xeque, outras questões se abrem. Seja a criatura em *Frankenstein* ou a personagem trans de *Frankissstein*, a hibridização materializada nos corpos auxiliará a encaminhar uma questão que será mais bem desenvolvida no terceiro artigo: o par encantamento/ desencantamento.

Para a discussão do terceiro artigo, a teoria do encantamento de Jane Bennett será central. Bennett, no livro *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, busca contestar a narrativa do desencantamento moderno. Não só aproxima pensadores tão diversos como Deleuze e Kant (mencionando apenas alguns) para desenvolver sua teoria, em busca de espaços de encantamento na vida e pensamento modernos, como também entende que o encantamento ou senso do maravilhoso (em inglês, *sense of wonder*) é primordial para o reconhecimento da vitalidade e agência do mundo não-humano. No cerne do pensamento de Bennett está a relação entre encantamento e ética, já que, para a autora cultivar um senso de encantamento (principalmente com o mundo não-humano) levaria a uma relação mais ética entre humanos e não-humanos. Bennett entende, dessa forma, a força afetiva do encantamento que potencialmente levaria à generosidade ética. Dessa forma, munida com as ideias de Bennett, o romance *O Som do Rugido da Onça* da escritora brasileira Micheliny Verunschik será abordado. No romance encontram-se lado a lado a epistemologia ocidental moderna e seu processo de desencantamento e uma ontologia, que chamarei “encantada”. De que forma uma ética encantada pode nos auxiliar a quebrar os pactos com a modernidade?

Por fim, a conclusão é uma análise dos problemas que o advento do Antropoceno, ou nosso tempo de hiperobjetos trazem para o campo da ética e sobre a possibilidade de uma chamada ética ambiental. Timothy Clark, Clive Hamilton e mesmo Joanna Zylinska são apenas alguns teóricos que enfatizam o caráter de

ruptura do Antropoceno. Bergthaller e Horn também são claros sobre a necessidade de reorientação de nossas práticas e formas de pensar. Timothy Morton tem o cuidado similarmente de evitar o termo ‘ambiental’, já que, pensar ecologicamente, algo que é imperativo nos tempos de hiperobjetos, distingue-se do pensamento ambiental. Para Morton pensar ecologicamente implicaria abandonar o conceito de natureza, ainda bastante trabalhado no âmbito de estudos ambientais. Nesse sentido, o último artigo analisa os problemas que nosso tempo geo-histórico, enquanto *threshold* (limite ou limiar) nas palavras de Clark, impõem para a ética. O artigo, portanto, dialogaria com os anteriores, e pensaria possíveis saídas para uma ética imbricada.

Dessa forma, o presente trabalho é um diálogo entre ética e estética, que parte do pressuposto que tais limites e limiares, principalmente, os disciplinares, necessitam ser ultrapassados para garantir a compreensão da complexidade do nosso tempo geo-histórico. O enrijecimento dos conceitos, dos limites, da separação entre saberes, será trabalhado como ponto central da catástrofe na qual (já) estamos. Portanto, esse estudo é também um híbrido, uma materialidade híbrida, que busca através de sua potencialidade ética garantir uma habilidade de resposta, ou de nos tornar responsáveis pela catástrofe em curso.

A escolha dos romances trabalhados não foi aleatória e se baseia em uma premissa central: a apresentação da ciência moderna. Em todos os romances há a presença do discurso da ciência, a partir da figura do cientista. Além disso, os romances lidam com a catástrofe ecológica, fazendo parte do que Adam Trexler chamou de *Anthropocene Fictions*, ou exibem sensibilidade ecológica.

**A questão:** A percepção da onipresença dos hiperobjetos em nosso tempo geo-histórico coloca em xeque os fundamentos que concebem o pensamento moderno, e dentro dele, a ética e, consequentemente, a Bioética. Assim, o presente estudo busca responder: como desestruturar a narrativa moderna baseada na busca pelo incondicionado (o ilimitado da razão, liberdade e agência humanas) a partir de uma ética imbricada: que lide com as dimensões silenciadas ao longo do processo de modernização?

## 1.6 Objetivos

**Objetivo principal:** Conceber a Bioética para além dos binarismos que dão forma à modernidade.

**Objetivos específicos:** Aproximar a estética da ética, a fim de garantir a sensibilidade ou disposição ecológica necessária aos nossos tempos de hiperobjetos;

Investigar como obras literárias que desestabilizam binarismos modernos podem garantir o cultivo de uma sensibilidade ecológica;

Investigar a importância da experiência estética para uma vivência mais ética em tempos de hiperobjetos.

## 1.7 Metodologia

Na medida em que a presente pesquisa tem como foco duas linhas teóricas e suas respectivas convergências e correlações, a saber, estética e ética, decidiu-se dividir a pesquisa em três momentos distintos. Em um primeiro momento, a partir de teóricos que versam sobre a problematização da modernidade à luz do conceito do Antropoceno ou de hiperobjetos, busca-se um mapeamento dos problemas que a constituição moderna lançam para o campo da ética e, consequentemente, da estética. Aqui teóricos tais como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Timothy Morton, Clive Hamilton, Timothy Clark, Anna Tsing, Jane Bennett, Joanna Zylinska e Dipesh Chakrabarty serão nosso ponto de partida. Em um segundo momento, a partir do embate com obras literárias, será buscado a forma como tais obras respondem ou não às demandas de uma sensibilidade ecológica. A formalização de tal embate se configurou nos três artigos da tese. O terceiro momento diz respeito à análise do embate entre os dois campos de saber, ou seja, a identificação de problemas que o conceito de hiperobjetos traz (e, consequente reorientação das disciplinas) para a Bioética. No momento final, questões tais como: como a Bioética pode responder a diferentes escalas temporais, aos efeitos de escala do Antropoceno? Como a Bioética responderia à necessidade de uma ética do encantamento? Como a Bioética

poderia auxiliar no cultivo de sensibilidades ecológicas? Tais perguntas são fomentadas por uma lacuna observada no campo da Bioética. A questão é resumida nas palavras de Ehrlich abaixo:

Embora seja possível encontrar algumas exceções notáveis [...], a bioética não oferece uma base ética substancial para considerar as relações entre humanos e a natureza. Enquanto isso, enfrentamos problemas sem precedentes (Ehrlich, 2009, p. 417).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> “Although it is possible to find some notable exceptions [...], bioethics does not provide much of an ethical base for considering human-nature relationships. Meanwhile, we are faced with unprecedented problems”.

## 2 GENOCÍDIOS, EPISTEMICÍDIOS, ECOCÍDIOS E O PENSAMENTO MODERNO: REFLEXÕES A PARTIR DE SOLAR DE McEWAN<sup>30</sup>

A ciência pode ainda se manter neutra em tempos de aquecimento global? Como histórias pessoais e planetárias se conectam nessa nova época chamada Antropoceno? Como os emaranhamentos entre humanos e não-humanos afetam histórias pessoais?

Amitav Ghosh, em *The Great Derangement*, afirma que o romance (enquanto gênero) provavelmente seria um meio inapropriado para representar os fenômenos climáticos que já experienciamos e que serão cada vez mais comuns. O aquecimento global, de acordo com Ghosh, parece incongruente com um gênero literário (o romance) que se foca no individual e no provável. A marca da visão moderna, que o romance representa, é a assunção, na literatura e na geologia, de que a natureza era moderada, previsível. O insólito, assim, deveria ser relegado à ficção menos séria, uma vez que os eventos descritos no romance, considerada ficção séria, deveriam carregar a marca do provável, seguindo uma cadeia de causas e consequências. Não é por menos que Amitav Ghosh perceba as dificuldades que o romance enfrentaria em lidar com fenômenos tais como o aquecimento global. O aquecimento global não desafiaria nossas assunções epistemológicas enraizadas? Não nos faria questionar a existência de uma natureza lá fora pronta a ser domada? Não pediria a revisão do que seriam nossas escalas de espaço e tempo? De relações entre o primeiro plano e o plano de fundo?

A crise climática, Ghosh continuaria, é uma crise não somente da cultura, mas também uma crise da imaginação (Ghosh, 2016, p. 9). Como poderia o romance acomodar as descontinuidades do aquecimento global? Como imaginar e representar o impensável? E como o conhecimento acadêmico poderia lidar com tal questão?

Ian McEwan, após seu engajamento com Cape Farewell, um *think tank* que agrupa mentes criativas interessadas em pensar a realidade do aquecimento global, publica o romance *Solar*. A história do romance gira em torno de um físico, o ganhador do prêmio Nobel, Michael Beard, que em meio a seus emaranhamentos pessoais – casamentos falidos, casos amorosos, expedições, vingança, bolsas de pesquisa, doença, etc - investiga formas de energia limpa. O interesse de Beard em

---

<sup>30</sup> Versão ampliada e revisada do artigo publicado na revista *Letras de Hoje*: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/view/44155>, submetido à banca de qualificação.

energia limpa, entretanto, não é motivado pela crise mundial. Ele não se impressionava com o aquecimento global, menos ainda com questões políticas ou externas. O romance como um todo, portanto, evita lidar com a representação do aquecimento global. O aquecimento global é apresentado como um dado, como um ruído de fundo que impregna os eventos que se desenrolam. E embora Beard afirme não se impressionar com o aquecimento global, seu trabalho depende desse fato: o planeta está aquecendo. Não poucas vezes o tópico é trazido à discussão.

Apesar de *Solar* ser um exemplo de como a ficção séria parece ser inapropriada para lidar com os problemas do aquecimento global, muitas tensões, referentes às posturas tanto científica quanto de mundo, são trazidas à superfície ao longo do romance. As reações e posicionamentos de Michael Beard propiciam vislumbrar as tensões em jogo, referentes ao (s) binarismo (s) modernos, que embora múltiplos, partem de um mesmo pressuposto: de que de um lado haveria o homem branco ocidental, ou seja, o sujeito, e, de outro lado, o objeto, cujo espaço seria ocupado ora por diferentes etnias e raças, ora por outros gêneros, e, não menos importante, pela assim chamada natureza. A bipartição sujeito/objeto, assim, parece estar no centro das justificativas para exploração ilimitada daquilo que é objetificado. As diferentes objetificações se entrelaçam e se amplificam revelando continuamente as relações complexas que as formam.

Se o modo alegórico está em jogo no romance de McEwan, como muitos críticos notaram (Kellish, 2013; Tate, 2017; Trexler, 2015), a alegoria aqui não deve ser reduzida à estrutura da sinédoque, uma relação contínua entre parte e todo. A vida de Beard não é necessariamente o microcosmo que se assemelha ao macrocosmo, nesse caso, o planeta. Distinções claras entre contextos e fronteiras, que permitissem relações entre microcosmos e macrocosmos, se tornam mais complexas no romance, dada a consciência que exibe sobre a interconectividade de tudo.

## 2.1 Michael Beard

A vida de Beard é um microcosmo e um macrocosmo, ao mesmo tempo. E quando analisada mais de perto, novas conexões são também percebidas. Não é difícil perceber que a estrutura da sinédoque se encontra em tensão no romance, revelando suas rachaduras no momento em que estamos próximos a ultrapassar os

limites planetários necessários para o equilíbrio estável do planeta. É nesse sentido que se entende Beard como representante máximo do que aqui se chama homem branco ocidental, além de exemplificar uma postura científica, aqui entendida enquanto moderna - responsável pelos genocídios, epistemicídios e ecocídios<sup>31</sup> dos últimos séculos. Ademais, Beard também exemplifica o *Anthropos* do conceito Antropoceno estando submetido a forças naturais e materiais que preponderam sobre a espécie humana. Homem, branco, cientista, moderno, imperialista (Beard é inglês) e, além de tudo, parte da espécie humana que segue rumo à catástrofe ambiental.

“[...] ele estava paralisado pela vergonha, pela extensão de sua humilhação” (McEwan, 2011, p. 5)<sup>32</sup>. Logo nas primeiras páginas do romance *Solar*, há uma descrição para o estado mental de Beard: é o sentimento de humilhação que lhe enche de um renovado desejo por sua esposa. Ela se torna desejável a partir do momento que descobre a sua traição. De uma hora para outra, Patrice, sua esposa, domina seus pensamentos: “Nesses dias, o desejo por Patrice surgia nele do nada, como uma cólica repentina” (McEwan, 2011, p. 5).<sup>33</sup> Não eram sentimentos de admiração que o dominavam, muito pelo contrário, seus sentimentos se comparavam a reações corporais, uma vez que era apenas um corpo reagindo a um estímulo e nada mais. Apenas um corpo desejando outro que não poderia mais ter. Enquanto Patrice estava disponível, Beard a ignorava, a traía, assim como fez com suas esposas anteriores. Agora, entretanto, humilhação era o que lhe movia. Mas e se conseguisse tê-la novamente? A cólica cessaria? O seu corpo lhe daria descanso? Michael Beard, o ganhador do prêmio Nobel, era movido por impulsos corporais: comida, bebida, sexo. Era um corpo movido pela necessidade por mais e mais e mesmo quando é diagnosticado com melanoma, mesmo quando o médico lhe adverte ser a metástase uma possibilidade, a não ser que o tratamento começasse logo, Beard se mantém irredutível: não teria como parar - “Isso não vai desaparecer só porque você não quer ou não está pensando nisso.”<sup>34</sup> (McEwan, 2011, p. 328). Beard não estava aberto a aceitar esse tipo de imposição externa. Uma questão aqui

<sup>31</sup> Embora os termos estejam sendo utilizados aparentemente como três fenômenos distintos, ao longo do texto ficará mais claro que eles apontam para fenômenos que se assemelham e se interconectam, e, consequentemente, se amplificam.

<sup>32</sup> “[...] he was paralyzed by shame, by the extent of his humiliation.”

<sup>33</sup> “These days, desire for Patrice came on him out of nowhere, like an attack of stomach cramp”.

<sup>34</sup> “This won’t go away just because you don’t want it or are not thinking about it”.

se abre: Beard, o físico, era movido por impulsos corporais, mas não estava disposto a ouvir o chamado do próprio corpo. Qual seria, então, sua relação com o mundo material?

O mundo material representava esse espaço descomplicado, governado por leis que poderiam ser facilmente descritas, entendidas, gerenciáveis: "O mundo material simplesmente não poderia ser tão complicado. Mas o mundo doméstico sim" (McEwan, 2011, p. 29). <sup>35</sup> De acordo com Beard, então, os mundos materiais e humanos constituíam dois mundos que pouco se assemelhavam; mundos distintos governados por leis previsíveis e imprevisíveis que não se interligavam: "Toda agitação e imprevisibilidade estavam na vida privada" (McEwan, 2011, p. 19). <sup>36</sup> Havia o mundo humano, desprezível, não gerenciável e havia também, em uma posição diametralmente oposta, o mundo ordeiro da física. No seio do pensamento de Beard e seu aparente desprezo pela cultura e pela sociedade, encontra-se um pensamento que se mostra, a princípio, contrário ao que moveu a sociedade ocidental:

Na tradição ocidental, na verdade, a maioria das definições de humano enfatiza a medida em que ele se distingue da natureza. É isso que geralmente se entende pelas noções de "cultura," "sociedade" ou "civilização." Como resultado, toda vez que tentamos "aproximar os humanos da natureza", somos impedidos de fazê-lo pela objeção de que o humano é, acima de tudo, ou também, um ser cultural que deve escapar de, ou em todo caso se distinguir, da natureza (Latour, 2017, p. 14). <sup>37</sup>

A princípio, a convicção de Beard parece contrariar a tentativa ocidental de se livrar de restrições naturais. Ou seja, parece contrariar concepções modernas que opõem os mundos naturais e humanos, e garantem historiografia apenas ao último. A consciência humana e sua habilidade de se elevar acima da natureza garantiu o progresso da história humana. Em outros termos, se, por um lado, o mundo natural fora apenas pano de fundo para a história humana; por outro, a liberdade humana e o subsequente progresso só foram possíveis a partir do silenciamento da natureza: "A

<sup>35</sup> "The material world simply could not be so complicated. But the domestic world could".

<sup>36</sup> "All the excitement and unpredictability was in the private life.".

<sup>37</sup> "In the Western tradition, in fact, most definitions of the human stress the extent to which it is distinguished from nature. This is what is meant, most often, by the notions of "culture," "society," or "civilization." As a result, every time we attempt to "bring humans closer to nature," we are prevented from doing so by the objection that a human is above all, or is also, a cultural being who has to escape from, or in any case be distinguished from, nature".

liberdade tem sido o tema mais importante das narrativas escritas sobre a história humana nesses duzentos e cinquenta anos" (Chakrabarty, 2009, p. 208). <sup>38</sup> Mas liberdade para que homens, afinal? Seria liberdades para todos os humanos?

Beard rejeita a relação social entre os homens, como se, de alguma forma, as relações sociais pudessem apenas produzir impressões errôneas, descabidas de lógica e regras. Curioso perceber que na atitude do físico estão implícitas pressuposições que estão na base da construção moderna do conhecimento. Dois andamentos foram percebidos nas falas acima destacadas. Primeiramente, o silenciamento do mundo material, já que a física é entendida como algo de regular e mensurável. Em segundo lugar, o desmerecimento das relações humanas, uma vez que não poderiam, dada a instabilidade que as regulava, fundamentar nada que fosse sólido.

Difícil não perceber na fala de Beard certos fundamentos da filosofia moderna que ainda figuram como organizadores do pensamento acadêmico ocidental.

## 2.2 Mente vs. corpo: o pensamento cartesiano

René Descartes, no intuito de chegar a uma certeza indubitável, constata o *cogito*. O *Penso, logo, existo* de Descartes implica a afirmação do pensamento para encenar, comprovar a minha existência: se penso, consequentemente, existo. Descartes chega ao limite do que pode ser questionado, àquilo que, por um método capaz de bem conduzir a razão, apresenta-se como a única certeza a partir da qual um conhecimento baseado em função de certezas pode ser construído. Descartes, no entanto, não se esquia da dúvida: "E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência" (Descartes, 1973, p. 118). A figura de Deus, no percurso cartesiano é central, já que se apresenta como o limite daquilo que pode ser duvidado:

Mas a clareza de Descartes sobre a necessidade da garantia de Deus para estabelecer uma adequação ou colaboração entre nossos julgamentos cotidianos e o mundo (independentemente de como a questão se apresente na ciência natural) significa que, se a confiança

---

<sup>38</sup> "freedom has been the most important motif of written accounts of human history of these two hundred and fifty years".

em Deus for abalada, a fundamentação do cotidiano também o será (Cavell, 1987, p. 3).<sup>39</sup>

Não duvidar de Deus, no entanto, não implica que não houve alteração na fundamentação do conhecimento. Ramón Grosfoguel entende que com Descartes houve a secularização dos atributos do Deus cristão. O conhecimento se fundamenta, a partir de Descartes, nesse “novo eu”, cuja visão seria equivalente ao “olho de Deus”. Para que houvesse tal equivalência, dois argumentos – um ontológico e outro epistemológico – foram necessários. O primeiro, o ontológico, diz respeito à bipartição corpo/ mente. Mente e corpo, no pensamento cartesiano teriam substâncias distintas, estando a mente não condicionada ao corpo<sup>40</sup>. O segundo argumento, o epistemológico, diz respeito ao método de busca pelo conhecimento, ou seja, o solipsismo. O conhecimento é, assim, obtido através de um monólogo interior de uma mente não condicionada ao corpo:

Sem o solipsismo epistêmico, o “Eu” estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar e antissocial. Se o conhecimento é produzido nas

<sup>39</sup> “But Descartes's very clarity about the necessity of God's assurance in establishing a rough adequation or collaboration between our everyday judgments and the world (however the matter may stand in natural science) means that if assurance in God will be shaken, the ground of everyday is thereby shaken.”

<sup>40</sup> Apesar do dualismo mente-corpo ser um dos aspectos mais citados da filosofia de Descartes, principalmente em uma apropriação mais recente de estudos filosóficos e culturais, Margaret Wilson (1978) entende que houve pouco esforço em, de fato, conseguir uma compreensão mais fiel à posição do filósofo. Wilson comprehende que o dualismo cartesiano é apreendido contemporaneamente de forma distinta à motivação e conteúdo de Descartes. A base de tal distinção reside na natureza completamente distinta entre mente e corpo promulgada no pensamento cartesiano, fonte de algumas disputas acadêmicas. Como essas duas substâncias tão distintas poderiam interagir? - pergunta-se. A resposta que fornece para tal problema – o dualismo mente-corpo- é também dual. Primeiramente, a resposta para tal questão pressupõe uma explicação para a união mente-corpo. Em segundo lugar, Descartes afirma que tal questão surge de uma falsa pressuposição de que substâncias distintas, de diferentes naturezas, não poderiam interagir. Percebe-se, assim, que no âmbito da filosofia, e entre os estudiosos de Descartes, o dualismo que foi culturalmente apreendido, torna-se uma problemática, uma questão em aberto que é analisada a partir de diferentes perspectivas que propõem interpretações alternativas. Margaret Wilson, como anteriormente mencionado, com o livro *Descartes*, publicado em 1978, torna-se uma das referências para os estudos sobre a relação entre mente e corpo. Edwin Curley e Minna Koivuniemi (2015), no artigo *Descartes on the Body-Mind Union*, investigam a possibilidade da união entre mente e corpo no pensamento cartesiano. Apesar de investigarem tal união, entendem que qualquer estudo sobre Descartes parte de algumas premissas: o filósofo entende que corpo e mente são realmente duas substâncias distintas cada qual capaz de existir sem o outro; apesar de tal distinção, e em aparente tensão, repete também que ele tem um corpo, ao qual está intimamente conectado, não estando meramente presente em seu corpo, tal como um navegador em seu navio. A partir de tais pressuposições, os autores investigam a união corpo-mente em Descartes. Outros textos relevantes à temática são: *Descartes on Thinking with the Body* de Amélie Rorty (1992), *Descartes' Notion of the Union of Mind and Body* de Daisie Radner (1971), *Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem?* de Marleen Rozemond (1999).

relações sociais particulares, ou seja, dentro de uma sociedade particular, então não se pode argumentar que o “Eu” humano pode produzir conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus” (Grosfoguel, 2016, p. 29).

A busca cartesiana, que tem por propósito chegar a uma certeza indubitável, não promove prova nem da existência do mundo e, muito menos, da existência de outras mentes. Embora haja a prova da existência do indivíduo, daquele que pensa, que afirma a sua existência, a prova não se expande ao mundo e aos outros. O conhecimento obtido por esse sujeito provém de um não-lugar, uma vez que é não situado. A busca cartesiana e a subsequente equivalência entre o saber do “eu” que pensa e o saber divino fora precedida, de acordo com Enrique Dussel, por 150 anos de conquista. A arrogância proveniente do *cogito* cartesiano derivaria “da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel [...], é o Ser imperial.” (Dussel apud Grosfoguel, 2016, p. 31) O eu que pensa, então, no *cogito* cartesiano, aquele capaz de provar a sua existência através do pensamento, seriam os homens europeus. Claro nessa linha de pensamento está o estabelecimento de uma hierarquia epistemológica. O saber europeu estaria acima dos demais, uma vez que a visão do eu europeu seria equivalente à “visão de Deus”, equivalente a um saber não situado e universal. No entanto, aquilo que conectaria o “eu conquisto” ao idolátrico “eu penso”, seguindo o pensamento de Grosfoguel, seria o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “eu extermínio”. Seriam, assim, os quatro genocídios/epistemicídios do século XVI a condição para que o “eu conquisto” se transformasse no que chama de “racismo/sexismo epistêmico” do “eu penso”.

Não é difícil perceber que a suposta neutralidade filosófica do pensamento cartesiano, o não condicionamento do pensamento ao corpo, e às relações sociais, tal busca por um incondicionado capaz de fundamentar certezas, estabelece as diretrizes para um tipo de pensamento filosófico, cuja base sócio-histórica remonta a submissão de outros povos e terras. Não são todos os “eus” que pensam, apenas alguns, que ao longo do século XIX, a partir das “ciências das raças”, produzidas por filósofos, antropólogos, psicólogos, etc., buscariam a fundamentação “científica” para a afirmação da superioridade da raça branca (Seyferth, 1995, p. 178).

No discurso de Michael Beard ouvimos os ecos da fundamentação ontológica e epistemológica cartesiana. Assim, percebe-se que sua relação com o mundo

material e com a assim chamada natureza também coaduna com o que é esperado do pensamento moderno cujas bases remontam a Descartes.

### 2.3 A grande divisão: Latour

A convicção de Beard – a separação entre os mundos natural e humano – converge com o que Bruno Latour em *We Have Never Been Modern* (1993) chama de *Great Divide*, ou em uma tradução literal, a grande divisão. A ruptura moderna com o mundo pré-moderno teria como pressuposto a concepção do mundo a partir de uma separação clara entre os mundos natural e humano, entre natureza e sociedade e, consequentemente, entre sujeito e objeto. O mundo natural, enquanto pano de fundo, permaneceria sempre estável e igual a si mesmo, já que a ele – ao mundo natural- não era concedido nem consciência nem intenção, sendo capaz apenas de testemunhar as ações, intenções e o progresso humano. O mundo natural, nessa concepção, não interferiria nas ações e intenções humanas.

Nas palavras de Beard: a imprevisibilidade estava relegada aos assuntos humanos, o mundo da física, por outro lado, era o mundo das leis reguláveis, previsíveis, calculáveis. Se, a princípio, Beard parece elevar o mundo material, ele assim o faz ao reafirmar as assunções epistemológicas modernas. O mundo material é aparentemente elevado devido ao seu silêncio, falta de agência e volição. Mas e o que dizer do seu corpo?

Desde o início do romance, Beard é claro com relação à necessidade de separar a esfera humana da material:

Beard afirmou que o princípio não tinha aplicação na esfera moral. Pelo contrário, a mecânica quântica era um excelente indicador da probabilidade estatística dos estados físicos (McEwan, 2011, p. 106).<sup>41</sup>

Bastante claro com relação à necessidade de separar fatos e valores. Os filósofos da ciência que não lhe digam o contrário! Seu discurso, então, visa a atacar uma perspectiva da filosofia da ciência, representada por nomes tais como Bruno Latour, que entende ser a ciência não descolada do social, assim como o social não

<sup>41</sup> “Beard said that the principle had no application to the moral sphere. On the contrary, quantum mechanics was a superb predictor of the statistical probability of physical states.”

existiria independentemente das descobertas científicas. Ciência e social dizem respeito a duas instâncias que se auto afetam. Beard é quase uma representação hiperbólica de um cientista moderno. Suas falas revelam a tentativa de se alinhar aos fatos, em oposição a qualquer valor que tais fatos pudessem apresentar. Enquanto cientista, os fatos eram apenas fatos e nada mais. As leis da física nada poderiam dizer sobre a esfera moral e vice-versa. Beard, portanto, encarna a neutralidade da ciência, sem perceber que a marcha do progresso humano (de alguns humanos, diga-se de passagem), os avanços da física e da ciência, deu-se à custa de povos e formas de vida silenciados. Formas de vida objetificadas, meros meios, para obtenção do avanço do homem branco ocidental. Sim, Beard não se impressiona com o aquecimento global, como se não houvesse sido essa mesma postura – a percepção de si enquanto sujeito capaz de fazer uso dos recursos (humanos e não-humanos) – causadora da catástrofe iminente.

Curiosa é a utilização do termo humilhação, logo no início do romance. Michael Beard é movido pelo sentimento de humilhação. O cientista, ganhador do prêmio Nobel, recipiente de auxílios de pesquisa que visavam solucionar o problema do aquecimento global, a partir da utilização de energia limpa, sente-se humilhado. Um paralelo aqui precisa ser estabelecido. É no seio das relações sociais que Beard experimenta tal sentimento. Mas é também em outro âmbito que o homem, branco, ocidental se sente humilhado. Curiosamente, humilhação é o termo que Timothy Morton utiliza para descrever como os hiperobjetos, o aquecimento global sendo um deles, afeta a nossa percepção do humano. Sim, vivemos em tempos de hiperobjetos, diria Timothy Morton.

## 2.4 Hiperobjetos e a OOO

O termo - hiperobjetos - foi inicialmente cunhado por Timothy Morton no livro *The Ecological Thought* e, posteriormente, desenvolvido no livro *Hyperobjects: Philosophy and Ecology at the End of the World*. O termo caracterizaria aquilo que seria massivamente distribuído no tempo e espaço, quando relativo a humanos. Assim, um buraco negro poderia ser um hiperobjeto. O mesmo poderia se dizer da biosfera, ou do sistema solar, poderia ser a soma total de todos os materiais nucleares da Terra, ou se referir apenas ao plutônio ou até mesmo ao urânio. Assim, um hiperobjeto pode ser resultado ou não da ação humana, tais como as sacolas

plásticas ou toda a maquinaria do capitalismo (Morton, 2013a, p. 1). Aqui, entretanto, vale uma ressalva com relação à utilização do termo objeto.

No âmbito do pensamento moderno, objeto pode ser oposto a sujeito, tal como anteriormente explicitado; no âmbito do pensamento de Timothy Morton, entretanto, objeto é empregado tal como a OOO (*object-oriented ontology*) o concebe, ou seja, deve ser apreendido enquanto uma provocação. Nessa vertente filosófica não há uma redução de tudo a uma ideia pré-concebida de objetos; muito pelo contrário:

A abordagem filosófica conhecida como ontologia orientada a objetos (OOO) concorda, sendo OOO um novo desenvolvimento na filosofia que permite que qualquer entidade tenha capacidades e qualidades geralmente associadas apenas aos humanos na longa história do pensamento antropocêntrico ocidental (Morton, 2018a, p. 42).<sup>42</sup>

A OOO parte de alguns pressupostos. Primeiramente, todos os objetos, sejam eles humanos, não-humanos, culturais, naturais e até ficcionais deverão receber o mesmo grau de atenção. A filosofia de Graham Harman, Timothy Morton e Ian Bogost é uma tentativa de fuga do antropocentrismo que reinou absoluto por séculos. Um humano seria um objeto, assim como um coelho ou um átomo. Nesse ponto, entende-se o porquê de um buraco negro, o plutônio e até o aquecimento global serem considerados objetos, ou melhor, hiperobjetos. Graham Harman estabelece a existência de apenas dois tipos de objetos: reais e sensuais, sendo os objetos sensuais existentes apenas na relação com um objeto real. Objetos reais, entretanto, só se relacionam indiretamente com outro, a partir de objetos sensuais. Nesse sentido, Harman entende a aproximação entre filosofia e estética, o que não implicaria a eliminação da realidade na filosofia, muito menos de seu caráter real: a OOO é uma vertente filosófica que se auto-intitula uma filosofia realista. Quebrando com a tradição correlacionista da filosofia, de que a filosofia só poderia tratar da correlação homem - mundo, uma vez que o sentido só seria possível entre a mente humana e o que ela pensa (Morton, 2013a, p. 9); a OOO entende que este mundo<sup>43</sup> externo existe independente da consciência humana (Harman, 2017, p. 10). Assim, a

<sup>42</sup> “The philosophical approach known as object-oriented ontology (OOO) agrees, OOO being a new development in philosophy that allows any entity whatsoever to have capacities and qualities generally associated only with humans in the long history of Western anthropocentric thought.”

<sup>43</sup> A palavra mundo aqui está sendo utilizada de forma corriqueira, apenas para demarcar a distância existente entre a OOO e a tradição filosófica. Mas como veremos a seguir, tal conceito, assim como o conceito de natureza, precisam ser re-concebidos em tempos de hiperobjetos.

OOO seria anti-correcionalista e anti-antropocêntrica. Embora outras vertentes filosóficas tenham concebido que a realidade das coisas nos está fora de alcance, seja a “coisa-em-si” de Kant, ou o ser de Heidegger, ou até mesmo a ideia de real de Lacan; a originalidade da OOO provém da compreensão de que os objetos nunca fazem um contato direto entre si, nem mesmo com a mente humana. A realidade das coisas está sempre retraída, velada, e nunca é diretamente acessível. Assim, qualquer tentativa de compreender a realidade através de uma linguagem literal ou direta, incorrerá em erro (Harman, 2017, p. 38).

O sentido de objeto para OOO é amplo, o que não é usual. Um objeto é tudo aquilo que não pode ser reduzido aos componentes que lhe constituem ou aos efeitos que causam em outras coisas. Um objeto é mais do que os seus componentes e menos do que seus efeitos (Harman, 2017, p. 53).

Essa pequena digressão foi apenas para esclarecer que o termo objeto não é meramente oposto ao sujeito (até porque um sujeito para Harman seria também um objeto, tão relevante quanto qualquer objeto fictício ou não-humano), tal como posto na tradição cartesiana de pensamento. Assim, características consideradas ‘humanas’ tal como agência, não estão circunscritas ao universo do objeto homem, já que diferentes objetos não-humanos podem também ter agência. Como é o caso dos hiperobjetos de Morton.

O aquecimento global, como um objeto, ou melhor, um hiperobjeto (já que está massivamente distribuído no tempo e espaço) não é meramente um pano de fundo, algo que testemunha a ação dos humanos, únicos agentes possíveis. Muito pelo contrário, enquanto hiperobjeto, o aquecimento global exibe algumas propriedades. Primeiramente, viscosidade, uma vez que se cola às coisas. Em segundo lugar, a não localidade, a manifestação local não coincide com o hiperobjeto. Hiperobjetos também envolvem temporalidades distintas das humanas, ocupam uma fase de alta dimensão que faz com que sejam invisíveis a humanos por períodos de tempo e, por último, exibem seus efeitos interobjetivamente, ou seja, podem ser detectados em um espaço que consiste em inter-relações entre as propriedades estéticas dos objetos. Haja vista o que foi discutido anteriormente, percebe-se que os hiperobjetos apenas deixam claras as singularidades dos objetos, principalmente no que tange à interobjetividade. Afinal, a relação entre objetos, sejam eles reais ou não, só se dá de forma indireta. Entretanto, as dimensões dos hiperobjetos, tanto em termos espaciais quanto temporais, desafia categorias que enquadram nosso pensamento moderno:

tais como tempo e espaço. Tempo e espaço, enquanto categorias fixas e pré-estabelecidas, em tempos de hiperobjetos, são esvaziadas de sentido, propiciando o sentido de perda de mundo. Sim, através de ferramentas científicas modernas fomos capazes de vislumbrar parcialmente e de forma efêmera o fenômeno aquecimento global. E foi justamente tal vislumbre que pôs fim ao nosso mundo. O fim do mundo, para Morton, não está lá no futuro, e sim no agora.

Uma simples conversa sobre o clima (o tempo) já deixa aparente a estranheza de nossa situação. O tempo sempre foi esse terreno neutro, tópico favorito entre estranhos que nunca se viram, um tópico iniciador de conversas aleatórias em espaços comuns de convivência. Entretanto, ouvir algo como: *que dia estranho hoje, não?*, dificilmente não nos leva a pensar no aquecimento global. Afinal, o seu interlocutor aceita a realidade de tal fenômeno? Como não falar do tempo e ter o aquecimento global entrar sem aviso nas conversas?

Parabéns: você é a prova viva de que entrou na era dos hiperobjetos. Por quê? Você não pode mais ter uma conversa rotineira sobre o clima com um estranho. A presença do aquecimento global surge na conversa como uma sombra, introduzindo lacunas estranhas. Ou o aquecimento global é mencionado, ou - de qualquer forma, a realidade é estranha (Morton, 2013a, p. 99).<sup>44</sup>

Não podemos nos livrar do aquecimento global: está nos nossos corpos, nas nossas conversas sobre o tempo, afetando pequenas e grandes cidades, afetando a Terra como um todo. O aquecimento global viscosamente impregna as questões humanas e nos mostra que não há saída. Entretanto, os dados que vejo, as projeções e simulações computacionais, as notícias cada vez mais frequentes sobre os impactos do aquecimento global não são o aquecimento global. O aquecimento global está presente, mas o hiperobjeto aquecimento global nunca é totalmente visto. Não seria o mesmo com a radiação? Ou com a evolução? Percebemos traços da evolução, mas o hiperobjeto evolução nunca é totalmente visto. Não consigo localizar a evolução (o mesmo posso dizer do aquecimento global), já que é não-local. Ao mesmo tempo, estamos dentro desse hiperobjeto - evolução, não consigo dela fugir, eis o sentido de viscosidade. Os hiperobjetos nos mostram claramente que não há

---

<sup>44</sup> “Congratulations: you are living proof that you have entered the time of hyperobjects. Why? You can no longer have a routine conversation about the weather with a stranger. The presence of global warming looms into the conversation like a shadow, introducing strange gaps. Or global warming is spoken or - either way the reality is strange”.

fuga, não podemos estar fora do aquecimento global, da evolução, da biosfera. Percebemos que estamos dentro de objetos cuja escala excede à humana e não possuímos as ferramentas para vislumbrá-los por completo. Somos humilhados, diria Timothy Morton. As escalas gigantescas dos hiperobjetos são realmente humilhantes na medida em que nos forçam a encarar quão perto da Terra estamos (Morton, 2013a, p. 60). Não somos seres distantes da Terra, vivendo a liberdade interna kantiana, já que é a possibilidade de uma distância que é colocada em xeque. Em tempos de hiperobjetos, vivemos uma intimidade radical com tudo, já que perdemos a possibilidade de um mundo (se é que já o tivemos um dia!). Tudo está muito perto, eis o sentido de intimidade radical.

## 2.5 O *Anthropos* do Antropoceno

O aquecimento global também impregna as histórias pessoal e profissional de Beard. E ele, ao longo do romance, tenta a todo custo evitar tal percepção: a de que a barreira entre mundo natural e humano fora rompida, a de que nunca houve uma natureza lá fora, a de que fatos e valores estão mais imbricados do que se imaginava. Há outra dimensão a ser levada em consideração, entretanto. Entender que adentramos uma nova época geológica, o Antropoceno (ou tempo de hiperobjetos), implica aceitar que a espécie humana se tornou uma força geológica capaz de alterar o curso de fenômenos planetários. Entretanto, o termo traz, assim como a neutralidade aparente da expressão hiperobjetos, um achatamento das questões sociais. Aceitar que como uma espécie agimos a ponto de modificar o planeta, garante culpabilidade a todos os humanos. Contudo, a humanidade, que nunca se vislumbrou enquanto espécie (haja vista a dificuldade em acolher a alteridade de povos não ocidentais que foram paulatinamente aglutinados ao discurso moderno, sendo obrigados a abrir mão de suas crenças e valores), agora se vê diante de uma catástrofe que força a nos entender como tal. A responsabilidade pela catástrofe ambiental de povos tribais na Índia e na África, ou povos indígenas no Brasil, não se assemelha à responsabilidade do homem branco ocidental. É claro que o aumento do consumo na Índia nos últimos anos tem auxiliado no processo de deterioração planetário. É claro que a China adquiriu também nos últimos anos, mais e mais, responsabilidade na degradação ecológica. E embora atualmente a emissão de gás carbônico na Ásia supere a emissão do continente europeu, tal fato se deve,

em grande parte, à padronização de costumes e hábitos, que implicaria na ocidentalização de hábitos de consumo na Ásia.

No ano 2000, Paul Crutzen e Eugene Stoermer propuseram o termo Antropoceno como o marco de uma nova era geológica. Para os autores, o ano de 1784 marcava o início dessa nova época a partir do advento do motor a vapor. Atualmente, como foi anteriormente explicado, a segunda metade do século XX, é utilizada para marcar o início desta era geo-histórica.

Para Clive Hamilton, tal era não deveria meramente abarcar, ou marcar, simplesmente o avanço do impacto da humanidade no meio-ambiente; pelo contrário, o Antropoceno deveria ser entendido e estudado a partir do seu sentido estrito: enquanto ruptura, ruptura no sistema da Terra. A Terra teria entrado em sua nova época geológica. As ações humanas foram tantas que marcaram o rumo da Terra, trazendo implicações não mais gerenciáveis (será que foram algum dia?!). Hamilton, portanto, diferencia o pensamento ambiental, daquele que chama de *Earth System*. O Antropoceno, enquanto tal, não nomearia a intensificação da ação humana no meio-ambiente, mas marcaria uma nova época no sistema Terra:

O Antropoceno não tem início quando os humanos passam a desempenhar um "papel significativo na alteração dos ecossistemas da Terra"; inicia quando os humanos passam a desempenhar um papel significativo na alteração da Terra, isto é, a Terra que evolui como uma totalidade, como um sistema unificado e complexo composto pela atmosfera, hidrosfera, criosfera, biosfera e litosfera interligadas. Não se trata apenas de mudanças nos ecossistemas, exceto na medida em que a mudança nos ecossistemas é um componente da interrupção das esferas que constituem o Sistema Terra (Hamilton, 2017, p. 22).<sup>45</sup>

Para Clive Hamilton a segunda metade do século XX marcaria o início do Antropoceno, na medida em que a utilização crescente de combustíveis fósseis e a substituição de formas de energia renováveis possibilitaram o avanço tecnológico e um crescimento aparentemente ilimitado, inclusive populacional. Alteração nas fontes de energia, a utilização massiva de petróleo, por exemplo, fomentaram uma visão de

<sup>45</sup> "The Anthropocene does not begin when humans first play "a significant role in shaping the earth's ecosystems"; it begins when humans first play a significant role in shaping the Earth, that is, the Earth that evolves as a totality, as a unified, complex system comprised of the tightly linked atmosphere, hydrosphere, cryosphere, biosphere, and lithosphere. It is not about changes to ecosystems except insofar as ecosystem change is a component of the disruption of the spheres that constitute the Earth System".

progresso ilimitado. Ademais, a globalização auxiliou o processo de homogeneização de culturas e hábitos, na medida em que as diferenças geográficas foram abolidas. Bruno Latour, em sua construção ficcional de um planetário, entende que o Planeta Globalização seria “uma esfera de ideias, já que implica que todos na Terra poderiam se desenvolver de acordo com o modo de vida americano, e para sempre, sem nenhum limite” (Latour, 2019, p. 3)<sup>46</sup>. Latour é bastante explícito em seu texto. O modelo a ser seguido seria o norte-americano, como se o mundo com um todo pudesse ser transformado aos moldes dos Estados Unidos, tendo como norte sonhos de consumo ilimitados.

Jairus Grove, em *Savage Ecology*, busca pensar o Antropoceno a partir de uma perspectiva geopolítica. Como entende o autor, um dos grandes problemas do tema é o seu uso despolitizado. No entanto, não haveria como pensar em um projeto político orientado para possíveis futuros sem que se leve em consideração a origem histórica do problema: "o contínuo projeto de europeanização, agora liderado pelo poder imperial dos EUA (embora talvez não por muito mais tempo), é central para entender como o planeta chegou a este ponto" (Grove, 2019, p. 40)<sup>47</sup>. Foram anos caracterizados por conquistas, extração e exploração de combustíveis fósseis, assentamentos, centenas de especialistas em campos tais como química e ecologia e a consolidação normativa do cosmopolitismo como um direito à liberdade de movimentação. Mas para que humanos, pergunto? Grove busca, em seu livro, descrever como o aquecimento global, a perda de espécies, a escravidão, a eliminação de povos nativos, e a globalização do capitalismo extrativista são parte de uma mesma ordenação global, uma vez que todas as crises são geopolíticas (Grove, 2019, p. 38). Ordenação global, aqui acrescento, baseada em pressupostos modernos – na distinção entre sujeito e objeto.

Importante ressaltar que o binarismo por trás da epistemologia moderna permite que a posição de sujeito e objeto sejam ocupados por diferentes humanos e não-humanos. O homem branco ocidental, a princípio, europeu, o “eu que pensa”, é a forma de vida privilegiada no projeto geopolítico delineado por Jairus Grove; as outras formas de vida, nesse projeto são vistas como úteis ou não importantes. Não é

<sup>46</sup> “a sphere of ideas, since it implies that everyone on earth could develop according to the American way of life, and forever, without any limit”.

<sup>47</sup> “the continuing project of Europeanization, now led by U.S. imperial power (although perhaps not for much longer), is central to how the planet got to this point”.

à toa que Michael Beard não se impressione com o aquecimento global. Tal evento – a catástrofe iminente – coloca em questão seu modo de vida, o projeto de achatamento de humanos e não-humanos tendo como base a utilidade de ambos no projeto de dominação. Assim sendo, faz-se necessário adicionar à lista de genocídios de Grosfoguel, os ecocídios que se seguiram e ainda se seguem. Entretanto, os últimos trazem um agravamento.

Se pensarmos, seguindo o pensamento de Clive Hamilton, no caráter de ruptura do Antropoceno, faz-se necessário, primordialmente, entender que as bases da concepção moderna de conhecimento são postas em xeque, uma vez que as distinções entre diferentes âmbitos e mundos são arruinadas com o advento do Antropoceno.

Uma das grandes consequências é perceber que os mundos humanos e não-humanos estariam muito mais imbricados do que era esperado. Assim, não haveria como se pensar a história humana sem que a história não-humana, planetária ou a *deep history* fossem trazidas para discussão. A história do capitalismo, nesse sentido, estaria completamente relacionada à história planetária.

Ademais, se os limites planetários continuarem a ser continuamente testados, veremos em breve efeitos em cadeia que não podem ser reguláveis, controlados, previsíveis. Isso acaba por adicionar mais um problema na busca pela dignidade humana<sup>48</sup>. As alterações no planeta adicionam mais uma camada de vulnerabilidade. Fenômenos climáticos serão mais frequentes, assim como epidemias e pandemias. Os países do norte terão que lidar com doenças consideradas tropicais, tais como dengue, zika, e chikungunya. Alterações na temperatura global também serão responsáveis pela escassez de água e comida, para humanos e não-humanos. A acidez dos oceanos levará à perda da biodiversidade. Queimadas, como as da Austrália e da Califórnia, serão cada vez mais frequentes. Tsunamis, tornados, tempestades também. Embora estejamos todos no mesmo barco (já que não há saída!) não é difícil perceber que certos povos estarão mais aptos a lidar com as consequências do aquecimento global que outros. Podemos inclusive falar que certos povos humanos terão mais resiliência climática que outros. Sabe-se que os efeitos serão mais devastadores no dito Sul global, embora a carga de responsabilidade

<sup>48</sup> Refiro-me aqui à delimitação do objetivo da Bioética trazido por Fátima Oliveira: “O objetivo geral da bioética é a busca de benefícios e da garantia da integridade do ser humano, tendo como fio condutor o princípio básico da defesa da dignidade humana” (Oliveira, 1995, p. 75).

desses países seja pequena quando comparada aos europeus e norte-americanos. Estima-se, assim, que migrantes climáticos se tornem cada vez mais frequentes. A situação climática, dessa forma, agravaría cada vez mais desigualdades já existentes. Com acesso limitado à comida e à água, com a mobilidade impossibilitada (por questões financeiras, talvez), as populações mais pobres provavelmente serão as mais vulnerabilizadas.

Romances tais como o *Oryx and Crake* de Margaret Atwood ou o *Parable of the Sower* da Octavia Butler vislumbram o futuro no qual se vive atrás de muros. Tais comunidades muradas separam os ricos dos pobres, garantindo mais proteção aos primeiros. O romance de Butler ainda adiciona questões raciais e de gênero à temática do aquecimento global. Em *Parable of the Sower* temas historicamente relevantes, tais como escravidão, classe, status socioeconômico e o papel da raça são incluídos, quase que na forma de aviso, mostrando de que forma a história tende a se repetir e como, tal percurso histórico, leva ao futuro apocalíptico americano. Esses romances, enquanto “ficções especulativas” acabam por, a partir de extrações do existente, imaginar cenários e projetar tendências. Essas “e se” realidades (os romances) trazem à tona tensões, problemáticas. Em ambos romances, como é o caso de *Solar* também, tem-se a exacerbação dos pressupostos modernos. Curioso que nos romances de Atwood e de Butler o binarismo/ divisão moderna ganhe materialidade nos muros. Seguimos rumo a sociedades muradas, que visam evitar novos migrantes, os climáticos, destituídos de suas casas pela calamidade climática, e que seguem em busca de melhores e mais seguras condições de vida.

Concluindo, viver em tempos de hiperobjetos ou nessa era geológica- o Antropoceno – implica se perceber sempre dentro de algo: do aquecimento global, da Terra, da evolução. Significa, assim, que aquilo que se configura enquanto contexto precisa também ser revisto. Os conflitos étnico-raciais ganham, nesse sentido, também outra dimensão: a planetária. Dessa forma, se no âmbito das relações humanas, alteridade, dignidade e justiça social estão no cerne de discussões bioéticas; tais questões são agravadas e amplificadas quando o contexto planetário é considerado. Questões raciais no âmbito das relações humanas, por exemplo, são responsáveis pelo acesso desigual tanto à educação, quanto aos meios materiais. Marcelo Paixão, por exemplo, aponta para a necessidade de se pensar o papel do racismo dentro da estrutura capitalista. Alguns autores, continua Paixão, tais como

Oliver Cox, Jean P Sartre, Franz Fannon, Herbert Blaumer, Paul Baran e Paul Sweezy entendem o racismo e a discriminação racial como estruturais ao capitalismo (Paixão, 2015, p. 5). As alterações planetárias devem também ser pensadas dentro dessa mesma estrutura, uma vez que não apenas são aceleradas pelo capitalismo - Jason Moore prefere, por exemplo, o termo Capitaloceno (Moore, 2016) ao Antropoceno, por entender que a crise planetária fora consequência do sistema capitalista) - como acabam por agravar as desigualdades já existentes em tal sistema. Dessa forma, no contexto planetário, questões raciais não apenas são relevantes, como acabam por serem amplificadas.

Autores como Clive Hamilton e Joanna Zylinska apontam para a incompatibilidade existente entre a era moderna e esse nosso tempo: o Antropoceno. Timothy Morton entende que os hiperobjetos trazem o fim da modernidade. Desde a segunda metade do século XX a aceleração dos efeitos da ação humana no planeta lançam dúvidas e questões sobre a possibilidade de manutenção do monopólio humano da liberdade e sobre a relação entre os reinos da necessidade e da liberdade. Nesse sentido, faz-se necessário a busca por éticas menos antropocêntricas, menos centradas em um dito sujeito racional (no “eu penso”), e que englobem a complexidade de relações e escalas – de tempo e espaço – encenadas pela ruptura desse nosso tempo geo-histórico. Faz-se necessário, portanto, abdicar da postura de um Michael Beard e entender que fatos e valores estão mais imbricados do que se imaginava. Afinal, pode a ciência se manter neutra quando o “eu penso” nos leva à beira do abismo?

### 3 ENTRE FRANKENSTEIN E FRANKISSSTEIN: REFLEXÕES A PARTIR DA ECOLOGIA QUEER<sup>49</sup>

Os hiperobjetos, seja a evolução, a biosfera, o urânio e até mesmo o aquecimento global nos mostram constantemente, por suas características próprias - viscosidade, não-localidade, interobjetividade, ondulação temporal e faseamento (*phasing*) - que não há fuga. Não há um fora. Estamos sempre dentro de hiperobjetos que nunca estão claramente acessíveis. Há sempre um quê de invisibilidade inerente a eles. Não somente nos fazem questionar categorias que fundamentam o pensamento, tempo e espaço sendo algumas, como também tensionam conceitos há muito internalizados com ordinários e corriqueiros. Refiro-me aqui ao conceito de natureza. Assim, na medida em que a presente tese tem o pensamento de Timothy Morton como um dos norteadores que fundamentam questionamentos, para pensarmos em uma ecologia sem natureza, tal como postulada por Morton, faz-se necessário entender a problemática encerrada pela ideia de natureza.

Dessa forma, o presente capítulo explora como o romance *Frankenstein*, de Mary Shelley, fundamenta uma sensibilidade ecológica que desafia a noção moderna de natureza. Tal desconstrução será examinada junto a debates sobre ecologia queer, questionando, assim, a normatividade, que modernamente é conferida à natureza. Em *Frankissstein*, uma interpretação contemporânea do romance de Shelley, a autora Jeanette Winterson revisita temas centrais da obra oitocentista, deixando evidentes os binarismos presentes no pensamento científico ocidental, especialmente a oposição entre natural e anti-natural. Os aspectos de abandono presentes nos romances serão analisados à luz de mudanças climáticas e teorias que contestam as fronteiras rígidas entre humanos e não-humanos, considerando que essas demarcações são sustentadas por relações de poder.

#### 3.1 Ecologia Queer

Catriona Mortimer-Sandilands, em *Paixões Desnaturadas? – Notas para uma ecologia queer*, apresenta a história de Jan Zita Grover como fonte de inspiração e ponto de partida para o debate sobre um possível campo de estudo: a ecologia

---

<sup>49</sup> Versão revisada e ampliada do artigo publicado na *Fólio: Revista de Letras*: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/11733/8744>, submetido à banca de qualificação.

*queer*. No livro *North Enough*, Grover narra sua mudança para as florestas do norte de Minnesota em busca de um novo começo. Buscava se afastar da experiência dolorosa com a AIDS. No entanto, essa mudança, que visava a cura pela paisagem, inicialmente, revelou-se frustrada. A natureza que Grover buscava não trouxe o conforto esperado; ao invés de um cenário idílico, encontrou um ambiente devastado pela ganância e ignorância humana. O definhamento ecológico com o qual se deparou, os ecossistemas doentes, mostraram-lhe que tal cura - por uma paisagem intocada, uma natureza moderada e exuberante - não seria possível. Grover buscara por uma natureza lá fora, à distância, que se mantivesse sempre igual a si mesma, uma paisagem-observadora, paisagem-cura à distância.

Embora sua busca tenha começado de maneira decepcionante, Grover gradualmente aprendeu a amar tais florestas. As florestas não mais encarnavam idealizações, possíveis fugas; ganhavam, por outro lado, uma realidade tangível, aos olhos de Grover. Amava-as, as florestas, enquanto materialidades. Tal transformação não foi aleatória, uma vez que o impacto da AIDS lhe permitiu apreciar as paisagens aparentemente deterioradas. A partir de tal história, Mortimer-Sandilands conclui que Grover demonstra uma sensibilidade ecológica *queer*, sendo capaz de enxergar a natureza através de uma perspectiva *queer*.

Esse episódio não apenas estabelece a base para um campo de estudos, a ecologia *queer* (assim como Mortimer-Sandilands apresenta), mas também revela uma conexão interessante entre experiência e paisagem, sugerindo uma quebra na barreira entre observador e natureza. Tal linha, ou barreira, que, a princípio, parecia intransponível, é ultrapassada. Será que é Grover quem observa a paisagem ou a paisagem que a observa? Para Grover não é mais possível vê-la, a paisagem, à distância, uma vez que via-se nela. A natureza deixa de ser apenas um espaço exterior, uma vez que se cruza a linha que dividia humanos e não-humanos. A paisagem não oferece uma cura, pois também precisa ser curada, revelando um paralelismo, na história de Grover, com a comunidade *queer*.

As tentativas de abandono, seja da devastação causada pela doença ou dos ecossistemas, torna-se relevante para a discussão que aqui proponho acerca de Mary Shelley e dos abandonos representados no romance *Frankenstein*. Em cada abandono, observamos a tentativa de abandonar o abjeto. E quando o horror e o abjeto são extirpados, estamos distantes de qualquer pensamento ecológico, como bem observa Timothy Morton (2016, p. 155).

Pretendo, assim, analisar as histórias de abandono levando em consideração não somente as experiências com abalos climáticos, entendendo tais abalos como cruciais para os romances, como também considerando teorias que desestabilizam as fronteiras entre humanos e não-humanos, ao compreender que tais demarcações são sustentadas por relações de poder. Essa análise incorpora o abjeto enquanto uma categoria ecológica e baseia-se em um romance pouco explorado pelo pensamento ecológico: *Frankenstein*. A escolha do romance é intencional, pois:

- Foi escrito em um contexto de abalos climáticos;
- Aborda o abjeto e o horror como elementos estruturais;
- Publicado na Inglaterra do século XIX, desafia a sensibilidade e os binarismos da época;
- Possui uma releitura contemporânea que a conecta à teoria queer.

Argumentarei que Mary Shelley, assim como Grover, manifesta uma sensibilidade ecológica que também pode ser considerada *queer*. A queerificação do olhar de Shelley será analisada tendo como perspectiva a desestabilização do conceito de natureza e da oposição entre natural e antinatural, que impedem que a natureza se torne uma categoria normativa. Tal como Grover, Shelley busca a beleza (a beleza-horror-abjeto) no abalo climático que dá forma ao romance. A paisagem que Shelley procurava não lhe trouxe nem o alento e muito menos o conforto necessário para superar as perdas pessoais.

### 3.2 O Ano sem Verão

Era 1816, ano em que Mary Godwin passou as férias com seu futuro marido, Percy Shelley, na Suíça. O casal estava acompanhado pelo filho de seis meses, William, e pela meia-irmã de Mary, Claire Clairmont. Lord Byron, ex-amante de Claire, e seu médico pessoal, John William Polidori, se juntaram ao grupo posteriormente. As chuvas incessantes acabaram os levando a um confinamento forçado.

Chuvas contínuas marcaram o ano de 1816, o “ano sem verão”, como ficaria conhecido. A erupção do Monte Tambora no ano anterior provocou anomalias climáticas que afetaram os solos da América do Norte e da Europa. A maior erupção registrada na história lançou 100 quilômetros cúbicos de detritos ao espaço, criando uma nuvem de poeira que obscureceu o sol e provocou uma queda drástica nas temperaturas. As baixas temperaturas e a chuva incessante resultaram em colheitas

ruins. A Europa, ainda se recuperando das guerras napoleônicas, viu o sofrimento da população empobrecida aumentar com as novas adversidades climáticas. Desolação parece ser a palavra que melhor descreve o estado das coisas.

Apesar dos infelizes eventos, os abalos climáticos e suas consequências, do ponto de vista literário, tal ano propiciaria o surgimento de obras que ainda hoje provocam discussões e debates.

Byron sugeriu, certo dia, que eles escrevessem histórias de fantasmas. Após ler em voz alta uma coleção de contos intitulada *Fantasmagoriana*, decidiram se desafiar: cada um deveria criar sua própria “história de fantasmas”. A ideia inicial de Byron era escrever sobre August Darvell, um aristocrata vampírico. No entanto, essa história foi abandonada, logo depois, após algumas poucas páginas. Polidori, por sua vez, decidiu dar vida à história abandonada. Surgiu, fruto desses dias de confinamento, *The Vampyre*, uma peça crucial para a ficção fantástica. A novela de Polidori:

imaginava um vampiro romântico e aristocrático, Lord Ruthven, um conto que exerceu considerável influência em futuras histórias de mortos-vivos, incluindo o renomado *Dracula* (1897) de Bram Stoker (1847-1912) (Friedman; Kavey, 2016, p. 1).<sup>50</sup>

Polidori, entretanto, não foi o único a escrever uma obra importante para a posteridade. Algumas obras literárias, escritas nesse período de confinamento, resistiriam também ao teste do tempo. Percy Shelley, por exemplo, completou *Mont Blanc* e *Hymn to Intellectual Beauty* e, muito possivelmente, o embrião do que se tornaria uma de suas obras-primas *Prometheus Unbound* também resultou desses dias de chuvas incessantes. Byron também experienciou um momento literário produtivo: escreveu *Prometheus*, iniciou *Manfred* e trabalhou no Canto III de “Childe Harold’s Pilgrim age”. Mary Goldwin, que logo se tornaria Mary Shelley, também encontrou inspiração e decidiu escrever uma história.

Nesse período, discutiram filosofia, ciência, literatura e filosofia natural. A história narra que um dia a conversa se voltou para a reanimação de corpos. Deve ter sido uma noite de tempestade em que eles se questionaram: seria alguma corrente elétrica suficiente para reanimar membros? Poderia a vida ser criada fornecendo

<sup>50</sup> “envisioned a romantic and aristocratic vampire, Lord Ruthven, a tale that exerted considerable influence on future stories of the undead, including Bram Stoker’s (1847–1912) renowned *Dracula* (1897)”.

calor vital à carne desprovida de vida? Haveria alguma forma de reanimar cadáveres? Logo em seguida, Mary começaria a escrever seu famoso romance *Frankenstein*, cujo subtítulo era *The Modern Prometheus*. Publicado pela primeira vez em 1818, o romance recebeu críticas positivas, tanto de renomados periódicos quanto de escritores tais como Sir Walter Scott. O que Mary, na época com apenas dezenove anos, nunca suspeitou foi que esse romance teria vida própria, animando interpretações literárias e audiovisuais, discussões acadêmicas, assim como debates éticos. Quem nunca ouviu falar de *Frankenstein*, afinal?

*Frankenstein* é narrado inicialmente de forma epistolar. Através de cartas escritas por Robert Walton para sua irmã Margaret Saville, Walton descreve sua viagem à Rússia e os preparativos para sua expedição ao Ártico. Quando sua missão é interrompida por um gelo intransponível, Walton e sua tripulação encontram um homem e o levam a bordo. No início, o homem está debilitado pelo frio, mas, após recuperar a saúde, ele conta a impressionante história que levou à sua queda.

Esse homem é Victor Frankenstein. Após uma infância normal e feliz em Genebra, nada em sua história infantil poderia aludir aos eventos que se seguiram, ele ingressa na Universidade de Ingolstadt, onde estuda filosofia natural e química. Obcecado pelos mistérios da criação da vida, Victor se pergunta: qual é o princípio que rege a vida? Para criar a vida, entretanto, ele percebe que deve primeiro entender aquilo que norteia a morte. O que acontece quando morremos? Victor passa dias isolado, estudando anatomia e tentando descobrir o princípio que anima os corpos e gera a vida. No final, ele tem sucesso, mas Victor é um vitorioso sem triunfo.

Victor imaginava receber os louros de sua descoberta, a glória e a admiração que sua criação lhe trariam. Victor Frankenstein seria o pai de uma espécie totalmente nova? Tal reconhecimento parecia certo. No entanto, em sua busca pela glória, Frankenstein esqueceu de um detalhe importante: por trás da criação de vidas, haveria uma grande responsabilidade, já que criador e criatura estão conectados por fortes laços.

Em uma noite sombria de novembro, Frankenstein vê sua criatura pela primeira vez. Obcecado pela criação de vida, Frankenstein não antecipou o que aconteceria, não antecipou como se sentiria ao ver um corpo, construído de partes mortas de outros corpos, abrir os olhos, se mover, ganhar vida. Estarrecido pela aparência hedionda da criatura, Frankenstein foge. A criatura é, assim, desde o seu

primeiro dia de vida, abandonada. Este é o início de uma série de ações que levariam à queda de Frankenstein.

Por alguma estranha razão, contudo, a cultura popular associa o nome Frankenstein à criatura sem nome. Por algum motivo, a história ganha fama a partir de um equívoco. Frankenstein é, na verdade, o sobrenome do cientista e não o nome da criatura. Qual seria o motivo para tal equívoco, afinal? Será que tal erro nos diz algo sobre a ciência? Seria a ciência monstruosa?

Victor Frankenstein é um cientista talentoso cuja ruína decorre de sua obsessão. A busca imprudente pela criação da vida o conduz a um caminho sem retorno. Desde o subtítulo *O Prometeu Moderno*, que faz referência direta ao mito clássico de Prometeu, o romance antecipa seu tema central. A obra busca reimaginar o mito do Titã que moldou a humanidade a partir de argila inerte e roubou o fogo dos deuses do Olimpo. No mito, o fogo, como símbolo da tecnologia, impulsionou o avanço da civilização. No entanto, Prometeu sofreu as consequências de suas ações: foi acorrentado ao topo de uma montanha e teve seu fígado devorado pela águia de Zeus. Seu sofrimento que se renovava a cada dia. Assim, Prometeu foi punido com o tormento eterno. E o mesmo ocorre a Victor Frankenstein. Um tormento que o corrói até o fim dos dias.

Tal como Prometeu, Victor introduz a humanidade a uma nova descoberta, a um novo tipo de tecnologia. Cria vida a partir de materiais mortos. A manipulação de carne morta de cadáveres acaba culminando em seu desejo último: a criação bem-sucedida de vida. A criatura, uma espécie de retalhos de diferentes cadáveres, membros desiguais lhe conferiam um aspecto assimétrico, ganhara vida através da descarga elétrica. Na época já era sabido que membros de animais, tais como o sapo, podiam se contorcer com a passagem de descargas elétricas. Luigi Galvani, um médico italiano, foi o responsável por tal comprovação. O galvanismo, em homenagem a Galvani, suscitava a possibilidade de a eletricidade ser usada para reanimar a vida. Eis uma das grandes inspirações por trás do romance de Mary Shelley. Questões sobre a vida, a morte e a tentativa de controle da natureza, presentes em *Frankenstein*, ressoam com as preocupações dos séculos XVIII e XIX.

### 3.3 Desestabilizando o conceito de Natureza: *Frankenstein*

*Frankenstein* permite não apenas adentrar uma discussão sobre os limites da ciência, - *afinal, até onde a ciência pode ir? E qual seria a responsabilidade do cientista?* - como também permite uma gama de discussões literárias. Amitav Ghosh, por exemplo, no livro *The Great Derangement* relaciona o romance de Mary Shelley ao início de um gênero literário: a ficção científica. Tal conexão não é fortuita, mas deriva do próprio contexto de onde a obra emerge: o ano sem verão. Ghosh, em seu livro, discute a possibilidade da existência do gênero romance, suas dificuldades, no contexto do Antropoceno.

Ao refletir sobre a literatura de viés realista, sobre a forma do romance na era do Antropoceno – uma época marcada pela intensificação da ação humana e pela crescente evidência da agência dos não-humanos – Ghosh questiona a capacidade do gênero de capturar literariamente os eventos catastróficos e inimagináveis que caracterizam esta era geo-histórica, época de eventos inéditos e ações em cadeia. De acordo com o teórico, tal momento evidenciaria mais uma das crises da modernidade, agora pautada em uma crise imaginativa. Moldados pelos parâmetros burgueses de ordem, simetria, limpeza e progresso, que atingem seu ápice na sociedade vitoriana e no romance, nosso senso imaginativo parece estar limitado ao previsível e ao mensurável. Assim, não é surpreendente que o romance esteja vivenciando mais uma crise em tempos de crise ecológica. Haveria algo mais inimaginável para a razão burguesa do que a crise climática em curso? Algo mais absurdo para a racionalidade burguesa do que um planeta animado, repleto de agentes não-humanos?

No século XIX, no seio da sociedade burguesa, a ficção científica ganharia uma obra triunfal. Em 1818, para ser mais exata, é publicado o romance *Frankenstein* escrito por Mary Shelley. Ghosh traz o romance de forma ilustrativa, como um reflexo das circunstâncias de sua escrita, associando-o aos abalos climáticos de 1816, que foram fundamentais para o surgimento dessa obra de ficção científica, forma literária que desafiava a mentalidade da época e, consequentemente, a previsibilidade típica do romance enquanto gênero. De certo modo, o "ano sem verão" e as chuvas incessantes parecem ter permeado e distorcido a estrutura do romance. Mary Shelley não foi a única a ser impactada por esses eventos; Geoffrey Parker argumenta que as obras de Shelley, Byron e Polidori capturam a desorientação e o desespero

gerados por uma mudança climática abrupta. Mudança que durou semanas e semanas (Parker *apud* Ghosh, 2017, p. 68). A experiência de Percy e Mary Shelley, Byron e Polidori desafiava a concepção de uma natureza controlada, ordeira e previsível. Ali, naquele ano sem verão, o que estava em questão era a existência de uma natureza moderada e do que seria considerado natural. Afinal, a expectativa era a de que quatro estações previsíveis se alternassem. O inverno daria lugar à primavera, e a natureza seria apenas um cenário para as ações humanas, marcada pela previsibilidade cíclica dos dias e meses. Entretanto, naquele ano em especial uma ruptura se impõe: “o ano sem verão” e a escrita de *Frankenstein*. Seria possível desvincular esses eventos?

Timothy Morton provavelmente argumentaria que não. Segundo o filósofo, se alguém busca um conceito tradicional e normativo de Natureza (com N maiúsculo), esse conceito não seria encontrado no romance (Morton, 2016, p. 144). O romance de Mary Shelley, na verdade, desempenha um papel de desconstrução, desafiando as categorias que eram centrais ao pensamento do século XIX. Morton identifica que essas categorias derivam do dualismo cartesiano, que separa um intelecto (humano) e uma alma de um universo (não-humano) composto de matéria. Essa visão não está muito distante da kantiana, para quem as coisas existem, mas não são “reais” até que algum juiz (humano) – no caso de Kant, o sujeito transcendental, mas versões posteriores incluem o Espírito (Hegel), as relações econômicas humanas (Marx), a vontade (Nietzsche) ou o Dasein (o ‘ser-ai’ de Heidegger) – interaja com elas ou as observe de alguma forma (Morton, 2016, p. 144-146).

Em outros termos, as categorias do pensamento filosófico ocidental, conforme Timothy Morton, se baseiam na clara separação entre humanos e não-humanos, estabelecendo também hierarquias entre eles. Assim, os escritores românticos teriam a tarefa de desfazer ou confundir essa distinção que, à primeira vista, parece tão evidente. Escritores tais como Shelley e Wordsworth:

esforçaram-se para confundir e minar a diferença entre Natureza e o humano, o objeto e o sujeito, a história e a história natural, não necessariamente destruindo-a completamente, mas explorando suas ironias e paradoxos (Morton, 2016, p. 146).<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> “strove to confuse and undermine the difference between Nature and the human, the object and the subject, history and natural history, not necessarily by blowing it up completely, but by exploring its ironies and paradoxes”

Quando Mary Shelley explora os limites entre Natureza e humano em seu romance, confundindo os limites entre aquilo que seria humano e o que constituiria o não-humano, diversas questões emergem. Em primeiro lugar, o conceito de Natureza como uma normatividade também é colocado em dúvida. Se não há uma definição clara de onde começa ou termina a Natureza, como estabelecer aquilo que é ou não natural? Se Natureza é associada ao que “não é anormal” e seu conceito é desconstruído a ponto de suas falhas se tornarem evidentes, como assegurar sua autoridade normativa?

A relação entre Victor Frankenstein e sua criatura ilustra a desestabilização do conceito de Natureza de maneira mais clara. Se houvesse uma distinção rígida entre o humano e o não-humano, a criatura seria simplesmente uma anomalia, uma aberração destinada a ser eliminada da sociedade do século XIX. Ela simplesmente não seguiria as regras e normas estabelecidas, nem se encaixaria na simetria idealizada. No entanto, a monstruosidade da criatura não é resolvida apenas por sua hostilidade. A criatura está ou não mais próxima da Natureza? Seria ela verdadeiramente humana ou não?

Quando Frankenstein vê sua criação pela primeira vez, ele foge em repulsa. A criatura é gigantesca, desproporcional, possivelmente desumana? Afinal, a criatura não era feita de membros e carne humana? Mas sua aparência era humana? Frankenstein possivelmente diria que não. Não via sua humanidade refletida na criatura. Para ele, o ser sem nome era monstruoso. Sim, o cientista sequer se deu o trabalho de nomear a sua criação. Desde o início de sua existência, a criatura enfrentou sentimentos de exclusão. Abandonada e sem nome, teve que se ensinar a falar e a ler. Excluída de qualquer possibilidade de vínculo humano devido à sua aparência terrível, a criatura desenvolveu um profundo ódio por seu criador. Buscava vingança contra aquele que o abandonou, sem um nome (um ser não-nomeado existiria?) e sem amor. Mas, afinal, existiria amor possível para uma criatura assim tão horrível? Tão desproporcionalmente inumana? Sua aparência, no entanto, contrastava com sua natureza (natureza com letra minúscula).

Embora abominado ao invés de amado, o monstro é a totalidade do poder criativo de Frankenstein e é mais imaginativo do que seu criador. O monstro é ao mesmo tempo mais intelectual e mais emocional do que seu criador; de fato, ele supera Frankenstein tanto (e da mesma forma) quanto o Adão de Milton supera o Deus de Milton em *Paraíso Perdido*. O maior paradoxo é a conquista mais

surpreendente do romance de Mary Shelley é que o monstro é mais humano do que seu criador (Bloom, 2007, p. 4).<sup>52</sup>

O argumento de Harold Bloom, ao sugerir que a criatura, criada de maneira não-natural em um laboratório, é na verdade mais humana do que Victor, permite vislumbrar a desestabilização presente no romance. Apesar de sua aparência monstruosa, nada nela reflete a verdadeira natureza da criatura. Ela é emotiva e afetuosa, ansiando por contato humano e, acima de tudo, por amor. A separação entre ser (ou essência) e aparência é uma das camadas centrais do romance.

No início, a criatura demonstrou bondade. Foi a rejeição e o isolamento que a levaram a cometer crimes, evidenciando como a falta de aceitação e afeto pode transformar sua natureza em algo terrivelmente destrutivo.

Permaneci imóvel. O trovão cessou; mas a chuva continuava, e a cena estava envolta em uma escuridão impenetrável. Revolvi em minha mente os eventos que até então tentara esquecer: toda a trajetória do meu progresso em direção à criação; a aparição da obra das minhas próprias mãos viva à beira da minha cama; sua partida. Quase dois anos haviam se passado desde a noite em que ele recebeu a vida pela primeira vez; e seria esse seu primeiro crime? Ai de mim! Eu havia lançado no mundo um miserável depravado, cuja satisfação estava no carnificina e na miséria; ele não havia assassinado meu irmão? (Shelley, 2013, Cap. VII)<sup>53</sup>

À medida que acompanhamos a jornada da criatura, aprendemos a simpatizar com ela. Não é sua culpa ter sido criada dessa forma, nem ter sido abandonada por seu criador. O que se pode esperar de um ser que enfrenta rejeição contínua desde o seu primeiro dia de existência? Sabemos, como leitores, que a criatura não é “um miserável depravado”, como Victor a descreve; ela é muito mais complexa e afetuosa do que isso. O horror e a repulsa de Victor Frankenstein isolam a criatura da sociedade, tratando-a como se fosse uma anomalia. A criatura se torna um abjeto,

<sup>52</sup> “Though abhorred rather than loved, the monster is the total form of Frankenstein’s creative power and is more imaginative than his creator. The monster is at once more intellectual and more emotional than his maker; indeed he excels Frankenstein as much (and in the same ways) as Milton’s Adam excels Milton’s God in *Paradise Lost*. The greatest paradox and most astonishing achievement of Mary Shelley’s novel is that the monster is more human than his creator.”

<sup>53</sup> “I remained motionless. The thunder ceased; but the rain still continued, and the scene was enveloped in an impenetrable darkness. I revolved in my mind the events which I had until now sought to forget: the whole train of my progress towards the creation; the appearance of the work of my own hands alive at my bedside; its departure. Two years had now nearly elapsed since the night on which he first received life; and was this his first crime? Alas! I had turned loose into the world a depraved wretch, whose delight was in carnage and misery; had he not murdered my brother?”

sem lugar na sociedade oitocentista, alguém para quem é negado um par. Excluída da esfera do contato humano e relegada a locais fora da visibilidade, a criatura é forçada a uma invisibilidade que, dada sua aparência monstruosa, é impossível:

Teorias sobre raça frequentemente observam que a brancura é a cor de pele que finge não ser uma, como se as pessoas brancas fossem invisíveis ou transparentes. A consciência ecológica é a percepção drástica de que isso não existe, e é por isso que permanecer em um estado de abjeção ou horror está longe de ser ecológico — no final, é apenas o choque (provavelmente masculino) de um ocidental branco ao ver o restante da realidade incluído em sua visão. Congelado em sua reação de abjeção, Frankenstein simplesmente não consegue cuidar de sua própria criatura (Morton, 2016, p. 156).<sup>54</sup>

Timothy Morton compara a experiência da criatura a vivências de exclusão racial. Por outro lado, a leitura contemporânea de Jeanette Winterson, muito possivelmente, traga outro olhar para a criatura. Winterson intitula seu romance, publicado em 2019, de *Frankissstein*, com o subtítulo *Love Story*, sugerindo que questões que permeiam a obra de Mary Shelley podem ser vistas sob uma nova luz. Um ponto crucial no romance de Shelley é o pedido não atendido da criatura: a solicitação de um par feminino.

O pedido da criatura, por um ser semelhante a ela, igualmente horrível e desproporcional, mas de gênero distinto (identificado como masculino pelos pronomes "he" e "his" ao longo do romance), vinha acompanhado da promessa de se retirar dos espaços ocupados pelos humanos considerados "normais". Isso sugere que o amor entre seres "anormais" seria relegado a áreas afastadas da sociedade branca europeia. Embora Victor inicialmente aceite a proposta da criatura, seu consentimento é condicionado. Nas palavras de Victor Frankenstein:

"Eu aceito a sua exigência, sob o seu voto solene de abandonar a Europa para sempre e qualquer outro lugar próximo dos seres humanos, assim que eu entregar em suas mãos uma fêmea que o acompanhará em seu exílio" (Shelley, 2013, Cap. XVII).<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> "Theories of race often remark that whiteness is that skin colour that pretends not to be one, as if white people were invisible or transparent. Ecological awareness is the drastic perception that there is no such thing, which is why staying in a state of abjection or horror is far from ecological – in the end it is merely a (probably male) white Westerner's shock at having the rest of reality included in his view. Frozen in his abjection reaction, Frankenstein simply cannot care for his own creature".

<sup>55</sup> "I consent to your demand, on your solemn oath to quit Europe for ever, and every other place in the neighbourhood of man, as soon as I shall deliver into your hands a female who will accompany you in your exile".

Victor Frankenstein afirma que, desde que a criatura e seu par estejam afastados da Europa e da proximidade dos humanos, ele poderia criar um ser de semelhante monstruosidade.

Percebe-se que a criatura, juntamente com seu par, enquanto materialidades, estão distantes da categoria de homens. Tais corpos, inumanos, poderiam apenas existir ocupando espaços desertificados. "In the deserts," o romance declara. As florestas, por outro lado, não são consideradas adequadas, pois não são espaços neutros, como argumenta Mortimer-Sandilands: "o ecofeminismo e a justiça ambiental abrem nossos olhos para o fato de que a natureza organiza e é organizada por relações de poder complexas". (Mortimer-Sandilands, 2011, p. 179). Curiosamente, a aceitação da criatura como não-humana, devido à sua anomalia, é limitada a um ambiente de infertilidade. As florestas, com seu solo fértil, são vistas como territórios ocupados pelo homem branco, natural, europeu e cisheterossexual. Mas o que dizer sobre um corpo feito de retalhos humanos, de proporções assimétricas e construído de forma não natural?

Apesar de a criatura demonstrar letramento e uma elevada cultura, conforme apontado por Harold Bloom sobre sua intelectualidade, Victor a associa inevitavelmente à animosidade e à falta de autocontrole. A criatura é vista como equivalente a um bárbaro, independentemente de suas demonstrações de erudição e sensibilidade. Enquanto permanece invisível, ela consegue ser confundida com um europeu, já que nada na linguagem utilizada ou na formulação de frases e argumentos alude ao fato de não ser civilizado. A criatura, em sua expressão linguística, enquanto palavras e não um corpo, assemelha-se a um europeu culto. Contudo, à medida que sua aparência queer se torna visível, é rapidamente associada à animosidade e à brutalidade, ou seja, ao oposto da racionalidade europeia. No romance, aparência e essência estão claramente dissociadas. E se a criatura fosse um cyborg, a situação seria diferente? Morton diria que não.

A aceitação inicial de Victor para criar uma companheira à semelhança de sua primeira criação é logo reconsiderada. O cientista inicialmente se preocupa com a possibilidade de que a fêmea não se interesse por seu igual e busque alguém de uma espécie superior, ou seja um homem, mas não qualquer um. A identidade homem é aqui relegada aos europeus brancos. Em seguida, ele imagina o que significaria ter outro ser com força e brutalidade comparáveis à da criatura original. Finalmente, Victor rejeita o projeto, antes mesmo de seu início, ao imaginar a

possibilidade de que a criatura e seu par possam procriar. A ideia de dois seres anormais gerando descendentes — uma nova espécie de anormais — é excessiva para ele. Assim, Victor nega a proposta da criatura. Diante da certeza de que não teria um par no mundo, a criatura argumenta:

‘Será que cada homem,’ exclamou ele, ‘encontrará uma esposa para o seu peito, e cada animal terá seu par, e eu serei deixado sozinho? Eu tinha sentimentos de afeto, e eles foram correspondidos com repúdio e escárnio (Shelley, 2013, Cap. XX).<sup>56</sup>

No romance de Mary Shelley, é Victor quem decide quem merece ou não ganhar vida. De certa forma, Victor Frankenstein incorpora os ideais da cultura ocidental que Val Plumwood analisa em seu *Modelo Mestre*. Em *Feminism and the Mastery of Nature*, Plumwood argumenta que o pensamento ocidental é estruturado em dicotomias excludentes e opostas, onde um dos termos é considerado superior (Gaard, 2011, p.199). Alguns desses binarismos são: cultura/natureza; razão/natureza; masculino/feminino; mente/corpo (natureza); humano/natureza; produção/reprodução (natureza); sujeito/objeto (Gaard, 2011, p. 199-200). Victor se alinha claramente com o lado dominante dessas dicotomias: cultura, razão, masculino, mente, humano, produção, sujeito. Ele ocupa, portanto, a posição de poder, controlando, por exemplo, os critérios para a reprodução da criatura e estabelecendo o que é ou não permitido. A relação entre criador e criatura legitima, assim, a subordinação desta última, que, por ser mais próxima do animal, é passível de dominação. Não é por acaso que a criatura sequer receba um nome. Desprovida de nome e animalizada, sua capacidade reprodutiva é negada.

*Frankenstein*, definitivamente, não é uma história de amor. Mas o que dizer de *Frankissstein*?

### 3.4 *Frankissstein* e os duplos

*Frankissstein* de Jeanette Winterson é um romance que explora a duplicidade. A narrativa se desenvolve a partir de diferentes temporalidades. Em uma delas, encontramos Mary Shelley, Percy Shelley, Byron e Polidori no verão de 1816, durante

<sup>56</sup> ““Shall each man,” cried he, “find a wife for his bosom, and each beast have his mate, and I be alone? I had feelings of affection, and they were requited by detestation and scorn”.

a criação de *Frankenstein*, onde são abordadas questões sobre a superioridade da mente sobre o corpo, a posição subordinada da mulher, e a imortalidade do espírito e do intelecto. Em outra, acompanhamos o romance entre Dr. Shelley e Dr. Stein, que discute a superação das limitações biológicas, inteligência artificial e a imortalidade da mente. Curiosamente, ambas as histórias começam de maneira semelhante, com referências ao clima de suas respectivas épocas.

Antes de se iniciar a narrativa de *Frankenstein* (história dentro do romance *Frankissstein*), encontra-se a frase: "A realidade é solúvel em água" (Winterson, 2019, p. 1). <sup>57</sup> É interessante notar que essa frase, destacada em itálico e estrategicamente posicionada na página, assume um papel de destaque. Não é uma simples sentença, mas uma que abre o romance, como se estivesse preparando o leitor para o que está por vir. De certa maneira, essa frase parece condensar a essência da experiência que se desenrolará: o ano sem verão, as chuvas incessantes, o confinamento, e o tom espectral que permeia a realidade ao redor. A criação da criatura sem nome ocorre em meio a uma atmosfera de espectralidade, como a própria Mary Shelley sugere. Aqui, as chuvas não são apenas um cenário, mas um elemento que transforma a realidade, diluindo-a e dissolvendo-a em um estado aquoso.

O clima os acompanha para onde vão. Não há mais um fora. Como se, de alguma maneira, as chuvas deixassem evidente que não há fuga para o clima. Mary Shelley, no romance de Winterson anuncia: "trazíamos o tempo conosco" (Winterson, 2019, p. 1) <sup>58</sup>. Lá fora, como aqui dentro. O clima, na verdade, é um lembrete de que não há saída. Quero propor uma leitura para o início do romance. O clima aqui seria mais um agente, afetando escolhas, ações, leituras. O clima no romance de Winterson afeta a escritura do romance de Shelley, ao propiciar a percepção de deslocamento. O que é sólido se dissolve. A experiência insólita com o clima (a natureza não era para ser moderada e controlável?) coloca em questão os limites, os controles, a história humana narrada ao longo do processo de modernização. Não é por menos que logo em seguida Shelley diga que as roupas não mais secavam naquele clima e que: "Lã que fedia à ovelha" (Winterson, 2019, p. 1) <sup>59</sup>. Seria natural que a lã tivesse cheiro de ovelhas, afinal, vieram das ovelhas. Entretanto, o processo

<sup>57</sup> "Reality is water-soluble".

<sup>58</sup> "we brought the weather with us".

<sup>59</sup> "Wool that stank of sheep".

de extração e venda de roupas faz com que o produtor inicial (a ovelha) se perca no processo. Dificilmente pensa-se sobre a origem da lã ou do couro, ou sobre a possibilidade de roupas de baixo criarem mofo. No processo de modernização o que seria considerado natural (ovelhas, vacas e até fungos) é eliminado da esfera humana. Não é por menos que a realidade se dissolva perante o clima. A realidade humanamente controlada e construída não se sustenta ante as chuvas incessantes e aquele ano sem verão. A realidade é mero espectro.

O duplo da história oitocentista, o enredo mais contemporâneo, constituído pela história de Ry/Mary Shelley, inicia-se da seguinte forma "A realidade se curva no calor" (Winterson, 2019, p. 25).<sup>60</sup> De um lado uma realidade que se dissolve com a água, de outro, uma que se curva, se distorce com o calor. Logo de início, o romance anuncia que a realidade, frente ao clima, de chuvas incessantes ou calor excessivo, é instável, não sólida, passível de ser afetada por ele – o clima. Realidade e clima se auto afetam, não são instâncias estanques no romance. Em um estado de consciência ecológica, diria Timothy Morton, tudo ganha uma qualidade assombrosa, espectral (Morton, 2016, p. 155). Ou seguindo ainda o pensamento de Mortimer-Sandilands, podemos afirmar que o romance possui uma sensibilidade ecológica. Sensibilidade ecológica queer?

*Frankissstein* possui como personagens duas Shelleys, separadas por séculos. Uma, a Mary Shelley escritora, vivendo o ano sem verão e a escrita do romance que lhe traria notoriedade (*Frankenstein*); e Dr. Shelley (Ry Shelley), cientista no século XXI, que vivencia a explosão da inteligência artificial e a ascensão de ideais transhumanistas. Embora as linhas narrativas estejam a dois séculos de distância, há um fio condutor que perpassa ambas linhas temporais: a busca pela separação entre corpo e mente. A dimensão corpórea, ou a experiência corporificada, seria, nas falas de Dr. Stein ou de Percy Shelley, hierarquicamente inferior à mental. Assim, a mente controlaria o corpo. Ou ainda, em termos mais espirituais, a alma, como aparece no romance de Winterson. Razão, mente, ou alma, são estruturas não submetidas à efemeridade do material; sendo, concedidas a autenticidade que o imanente não possui. Seguindo tal linha de raciocínio, percebe-se que o autêntico de um homem seria a sua alma e não seu corpo. Ou ainda, um ser racional, tal como o humano, seria mais autêntico do que um irracional, um animal não-humano, por

---

<sup>60</sup> “Reality bends in the heat”.

exemplo. O conceito de alma (ou a falta dela) foi motivador para subjugar corpos humanos e não humanos por séculos a fio. Assim, não é mera coincidência que o soneto 53 de Shakespeare perasse a narrativa com sua pergunta: “*De que substância és feita,/ Que milhões de estranhas sombras te envolvem?*” (Winterson, 2019, p. 5).<sup>61</sup> No soneto, a pergunta sobre a substância, sobre aquilo que estaria para além das sombras, aquilo de autêntico, ideal, que seria o mesmo que o real, recupera a tradição neoplatônica de elevação da experiência metafísica. A experiência imanente seria apenas vislumbre de sombras, cópias mal feitas da forma ideal que se encontra para além do físico. A alma seria mais autêntica que o corpo, assim como o ideal possuiria mais valor que o real. A autenticidade está ao lado da distância da realidade material. As histórias, no entanto, na medida em que estão conectadas ao clima, podemos inclusive nos perguntar se a escrita de *Frankenstein* seria possível sem o ano sem verão, revelam a falácia de tal divisão. Mente e corpo estão em constante troca, um sendo pelo outro afetado, assim como natureza e cultura, ou ainda humanos e não-humanos. É a experiência com o clima, contudo, que garante uma atmosfera espectral às histórias. As linhas tênues e rígidas eram mais porosas do que se imaginava.

No romance de Winterson, Dr. Shelley se apaixona por Victor Stein, um cientista determinado a ultrapassar as fronteiras do biológico: “o futuro não é biológico” (Winterson, 2019, p. 73).<sup>62</sup>, assim afirma, uma vez que vislumbra um futuro de “formas de vida não biológicas criadas por nós” (Winterson, 2019, p. 73).<sup>63</sup> Estaria Dr. Stein tentando fugir do abjeto? Em certa medida, Dr. Stein e Shelley (marido de Mary Shelley) compartilham uma visão de futuro semelhante. Embora Shelley não fosse adepto de máquinas ou de tecnologias que se aproximasse da inteligência artificial, ambos imaginam um futuro onde a mente humana poderia transcender os limites físicos do corpo. Nesse futuro, o intelecto humano estaria liberado das restrições impostas pela corporeidade e pela mortalidade. Shelley, o poeta, chega a afirmar “Eu o faria, se pudesse, quando meu corpo falhar, lançar minha mente em uma pedra ou um riacho ou uma nuvem. Minha mente é imortal —

<sup>61</sup> “What is your substance, whereof are you made/ That millions of strange shadows on you tend?”

<sup>62</sup> “The future is not biology”.

<sup>63</sup> “non-biological life forms created by us”.

eu a sinto assim" (Winterson, 2019, p. 16).<sup>64</sup> Dr. Shelley, Ry ou Mary, auxilia Stein em sua empreitada, não, entretanto, sem reservas.

O romance de Winterson é repleto de dualidades: as Shelleys de séculos diferentes, os Steins; a narrativa de um romance sendo escrito dentro de outro romance; e a figura central de Dr. Shelley, que simboliza essa complexa duplicidade: "Não, Ron. Eu sou um híbrido. Meu nome é Ry" (Winterson, 2019, p. 83).<sup>65</sup> Ry não é seu nome de batismo. Quando nasceu recebeu o nome Mary, Mary Shelley. Se vê como um híbrido, não sendo facilmente definido como homem ou mulher, seus seios foram removidos, mas a genitália feminina ainda está presente: "Sim. A duplicidade está mais próxima da verdade para mim" (Winterson, 2019, p. 119)<sup>66</sup>. Quando questionado sobre sua orientação sexual, Ry revela já ter se envolvido com homens e mulheres, embora suas experiências com mulheres não tenham sido bem-sucedidas. A figura dupla de Ry/Shelley parece assombrar o romance de Winterson de forma espectral, imbuindo tudo de uma sensação de duplicidade. No entanto, essa duplicidade existe sem a imposição de hierarquias. Ry incorpora uma dualidade não-hierárquica: simultaneamente homem e mulher, um verdadeiro híbrido. A hierarquia é desfeita à medida que a ambiguidade persiste. Afinal, o que define um homem? Ou uma mulher? Ou até mesmo a natureza? O caráter espectral emerge precisamente nesse espaço de ambiguidade. Os homens modernos do romance – Byron, Polidori e até mesmo Victor Stein – não conseguem lidar com a liminaridade do ambíguo.

Apesar de sua relação com Ry, Victor Stein, desde o início, argumenta: "Eu não sou gay, ele disse" (Winterson, 2019, p. 119).<sup>67</sup> O dilema central para o cientista não era tanto se envolver com uma pessoa trans, mas sim a possibilidade de ser rotulado como homossexual. Nesse contexto, é difícil não lembrar da análise de Catriona Mortimer-Sandilands e Bruce Erickson sobre o filme *Brokeback Mountain* na introdução de *Queer Ecologies*. Os dois cowboys, apesar da relação homoerótica que mantinham, se recusavam a ser identificados como *queer*. Eles representavam o arquétipo do homem branco rural, cuja identidade se define em oposição à suposta degeneração urbana associada à identidade *queer*, vista como antinatural em seus discursos. Da mesma forma, Victor Stein precisava manter-se afastado da identidade

<sup>64</sup> "He, said, I would, if I could, when my body fails, cast my mind into a rock or a stream or a cloud. My mind is immortal- I feel it to be".

<sup>65</sup> "No, Ron. I am a hybrid. My name is Ry".

<sup>66</sup> "Yes. Doubleness is nearer to the truth for me".

<sup>67</sup> "I'm not gay, he said".

*queer*. Ele era um homem branco, racional, culto, e defensor da inteligência artificial; afinal, a história da humanidade no planeta já havia mostrado que sua jornada era uma empreitada condenada. O fim da humanidade, por que não? Haveria algo mais lógico do que considerar que o projeto humano estava destinado ao fracasso?

A admiração de Victor por Ry deriva do fato de Ry ter-se moldado segundo sua própria vontade, transcendendo os limites impostos pela biologia e superando a matéria. Para o transhumanista, o transgênero é um ser que se constrói de acordo com seus próprios caprichos, um exemplo do poder de moldar a si mesmo além das limitações naturais. Por outro lado, aos olhos do transgênero, o transhumanista é visto como um visionário perigoso: ao final, seremos todos mentes sem corpos? Intelectos desencarnados? Ry/Mary, como um duplo em um romance onde os duplos se multiplicam, encarna o transitório, o indecidível, o entrelugar, o espetro.

Ry e Victor não poderiam ser mais diferentes. Victor representa a força moderna que acentua a separação entre cultura e natureza, buscando levar à submissão total do natural, a ponto de transformar o binarismo em uma única entidade: a supremacia do intelecto, da força masculina heterossexual que assimila e domina seu oposto. Victor expressa sua impaciência com as questões de raça, fé, gênero e sexualidade, desejando um futuro onde essas categorias sejam superadas: “Raça, fé, gênero, sexualidade, essas coisas me deixam impaciente, disse Victor. Precisamos avançar, e mais rápido. Eu quero um fim para tudo isso, não vê?” (Winterson, 2019, p. 199).<sup>68</sup> Não é por acaso que Victor admira Ry por ser único. Para Victor, Ry não é um duplo ou um ser indecidível, e muito menos *queer*; ele vê Ry como a culminação do que a humanidade é capaz de realizar: a dominação completa da natureza.

Ry, no entanto, entende-se enquanto híbrido, seu olhar e experiências o permitem perceber que: “A consciência não vaga solta, ela está imbricada” (Winterson, 2019, p. 110).<sup>69</sup> Ry não compartilha das ideias de Dr. Stein. Seu olhar queerifica toda a sua experiência, a ponto de entender que consciência e matéria não são pares opostos e excludentes, mas sim entidades entrelaçadas, que fazem parte de uma *mesh*, como diria Morton. De fato, Ry está imerso nesse espaço de desarticulação dos binarismos que nos definem e influenciam, questionando e

<sup>68</sup> “Race, faith, gender, sexuality, those things make me impatient, said Victor. We need to move forward, and faster. I want an end to it all, don’t you see?”

<sup>69</sup> “Consciousness isn’t free-floating; it’s enmeshed”.

desafiando as identidades normativas que, em um processo de homogeneização, excluem o que é visto como antinatural, perverso, estranho, *queer*.

Os romances de Mary Shelley e Jeanette Winterson proporcionam uma sensibilidade ecológica queer ao subverterem a noção tradicional de Natureza. Afinal,

Queerificar a natureza é questionar seu uso normativo, interrogar as relações de conhecimento e poder pelas quais certas 'verdades' sobre nós mesmos foram permitidas passar, sem serem notadas, sem questionamento. É um processo pelo qual todas as relações com a natureza se tornam desnaturalizadas, pelo qual questionamos as maneiras pelas quais estamos localizados na natureza, e os usos submetidos à 'natureza'. . . Ambientes queer são, portanto, aqueles em que as fronteiras entre 'natureza' e 'cultura' são mostradas como arbitrárias, dialéticas e mutuamente constitutivas (Mortimer-Sandilands *apud* Stein, 2010, p. 288).<sup>70</sup>

Mas podemos falar de outro tipo de sensibilidade ecológica? Haveria sensibilidade ecológica que não seja *queer*?

### 3.5 O pensamento ecológico de Morton

Partindo da ideia de que vivemos em uma época que exige a saída da modernidade (Morton, 2013b, p. 80), uma coexistência verdadeiramente democrática pediria pelo abandono do conceito de natureza enquanto normatividade. Além disso, está em jogo o sentido de agência moral baseado em uma visão sobre a racionalidade.

O pensamento ecológico atua como um vírus que permeia todas as áreas do saber, não estando restrito apenas a tópicos tais como aquecimento global ou reciclagem. Transcede humanos e não-humanos, e suas relações, englobando emoções como amor e compaixão, além de questões de saúde mental (depressão e psicose). Tem relação com o capitalismo, suas implicações e o cenário pós-capitalismo, suas ruínas. Está relacionado também com certas categorias tais como tempo e espaço, o encantamento, o ceticismo e a dúvida, além de tocar em temas

<sup>70</sup> "to queer nature is to question its normative use, to interrogate relations of knowledge and power by which certain "truths" about ourselves have been allowed to pass, unnoticed, without question. It is a process by which all relations to nature become de-naturalized, by which we question the ways in which we are located in nature, by which we question the uses to which "nature" has been put. . . . Queer environments are thus those in which the boundaries between "nature" and "culture" are shown to be arbitrary, dialectical, mutually constitutive".

como raça, gênero e sexualidade. Em resumo, conforme aponta Timothy Morton, o pensamento ecológico se refere a uma ampla gama de esferas, sejam elas geralmente vistas como ecológicas ou não. O termo coexistência engloba, de forma adequada, o que se entende por ecológico (Morton, 2010a, p. 2).

É importante destacar que o termo "ecológico" não é equivalente a "ambiental", pois o que é ecológico está sempre no horizonte do futuro. Nesse sentido, o ecológico vai além do ambiental ao deixar de lado o conceito de natureza modernamente concebido. O ecológico transcende o eu, a subjetividade, os conceitos de natureza e espécie, além da ideia de sobrevivência, destino, ser e até essência. Comparar o pensamento ecológico a um vírus sugere que, assim como um vírus, que é uma das formas de vida mais diminutas (Um vírus estaria vivo? Seria um ser?), esse pensamento persiste e sempre existiu. Mesmo sendo invisível, e talvez uma forma de vida não-viva (mantendo o paradoxo), o pensamento ecológico influencia seres, modifica vidas e estruturas. Mas por que não percebemos esse "vírus", que aqui chamamos de pensamento ecológico, antes?

A resposta pode estar na estrutura da sociedade moderna, que, além de destruir ecossistemas, espécies e o clima global, também danificou o pensamento (Morton, 2010b, p. 3). O conceito moderno de natureza limitou o pensamento por um tempo, determinando o que poderia ou não ser pensado e analisado. A natureza era vista como algo distante, um recurso reificado, que servia para apaziguar a vida agitada dos homens da cidade. O homem moderno, de tempos em tempos, buscava a natureza (essa idealização, uma paisagem pristina, intocada), o frescor do ar, o aroma das flores do campo. Essa visão de natureza intocada e regenerável alimentou nossos sonhos de consumo ilimitado e moldou nossa forma de pensar. Pensamos com base em uma natureza controlada e moderada, ou até mesmo ilusória. No entanto, em tempos de catástrofe ecológica, essa concepção de natureza é questionada. Um tsunami, por exemplo, está longe de representar uma natureza controlada ou algo sob o jugo do humano. Pensar ecologicamente, portanto, implica considerar todas as formas possíveis de convivência, e isso, em seu nível mais profundo, refere-se a coexistências. Ou seja, a forma do pensamento é tão importante quanto o seu conteúdo. Não se trata apenas de reciclagem e dietas veganas para reduzir gases de efeito estufa, mas de como pensamos. A sociedade moderna também danificou o pensamento, além do clima global.

É importante ressaltar que, segundo Timothy Morton, o pensamento ecológico é moderno e não pré-moderno. Morton alerta contra a tentação de buscar um pensamento pré-moderno genuinamente ecológico. Assim como não existe uma natureza pristina, não há um pensamento ecológico pristino. O paradoxo da nossa época é que o pensamento ecológico só pode emergir quando vivenciamos os efeitos da catástrofe planetária. Somente quando um modo de vida se torna global (entendido aqui como capitalismo e a exportação do modo de existência ocidental) é possível desenvolver um pensamento ecológico.

Pensar ecologicamente é reconhecer a interconectividade de tudo, ou seja, como humanos estão conectados a outros seres: animais, vegetais, minerais. Isso implica imaginar um encontro realmente democrático entre seres verdadeiramente iguais. Ao pensar ecologicamente, nos deparamos com um problema: não necessariamente os seres com os quais nos confrontamos são sempre “naturais”. Outro paradoxo? Mas, como lembra Morton, não há surpresa nisso, Darwin já anunciaava que o que chamamos de natureza nada mais é que uma sequência de mutações não naturais e eventos catastróficos (Morton, 2010b, p. 8). A natureza descrita por Darwin é estranha e misteriosa, não podendo se configurar em um sistema fechado. Morton propõe a ideia de *mesh* – algo sem centro e sem borda, para conceber a conexão entre os seres. Nesse modelo, percebemos que a hierarquização se torna impossibilitada. A ética do pensamento ecológico exige pressupor que todos os seres seriam potencialmente pessoas (Morton, 2010b, p. 8). Afinal, como podemos nos certificar de que não são, de fato, pessoas? Onde se encontra a linha que demarca o limite entre pessoas e não-pessoas?

Nos romances de Mary Shelley e de Jeanette Winterson a certeza sobre a possibilidade do que configura humanidade é de antemão abortada. A criatura de *Frankenstein* encarna a fissura existente entre aparência e essência ao lançar dúvidas sobre o que, de fato, caracterizaria a humanidade. Seria a criatura humana ou não? O que seria essencialmente humano? Uma vida humana? Os versos do poema de Shakespeare - *What is your substance, whereof are you made/ That millions of strange shadows on you tend?* - ressoam nos romances, embora transcritos apenas no de Winterson. A escolha de Winterson foi bastante fortuita já que, em certa medida, o jogo substância/ sombras, a busca por uma autenticidade, aquilo que seria essencialmente humano ganha proeminência nos romances. Entretanto, a criatura é tida, pelo seu próprio criador, como uma vida sem alma,

*anima*, estando a todo instante comparada a uma figura bestial. Aqui, pode-se mencionar o binarismo: humano e não-humano. Ser uma figura bestial o enquadraria na categoria não-humana, ou seja, estaria abaixo da dita humanidade, sendo destituído de alma, moralidade, ou da possibilidade de gerar uma prole. A criatura, devido à sua aparência hedionda, é considerada um ser sem alma. Há uma tentativa de equiparar aparência e essência, como se uma criatura com traços animalescos estivesse distante da humanidade, e, por conseguinte, fosse destituída de alma. Tal corpo, entretanto, acaba por desafiar a linha rígida que separaria humanos e não-humanos. Qual seria sua substância, afinal?

O mesmo pode-se dizer de Dr. Shelley (Ry). Características femininas e masculinas compõem o seu corpo, sendo impossível demarcar claramente se seria um homem ou uma mulher. Tais corpos, que aqui chamarei de híbridos, desafiam qualquer tipo de classificação rígida. Impedem que sejam claramente categorizados enquanto *um* ou *outro*. São *um* e *outro*, ao mesmo tempo. Não é difícil perceber que tal asserção - tais corpos são *um* e *outro* e não *um ou outro* - desafia um pensamento lógico baseado na lei da identidade e da não contradição. Mas tal forma de pensamento não é desafiada diariamente? Pensem no conceito de um corpo humano. Um corpo humano vivo é composto por elementos não-humanos e não-vivos. Cadeias de carbono constituem um corpo, assim como bactérias compõem a microbiota intestinal, para mencionar apenas alguns. Um corpo humano é humano e não-humano, ao mesmo tempo.

Manter o paradoxo ou a ambiguidade, conceder espaço para o hibridismo formador, impede, no entanto, uma alocação de valor equiparável. Se todos os corpos são híbridos, como equipará-los? Como perceber qual vale mais que outro? Ao invés de corpos se falássemos de mesas e cadeiras, talvez o pensamento ficasse mais claro. Mesas e cadeiras são objetos distintos que possuem diferentes valores. As mesas podem ainda ser construídas de vários materiais: madeira, aço, alumínio etc. Podem também possuir designs diferenciados que afetam seus valores. Quando vendidas, as mesas e cadeiras são agrupadas de acordo com as características acima mencionadas. Assim, aquelas que possuem características semelhantes, possuem valores também parecidos. Seu valor depende das características que as identificam ou as distinguem. Listas de características também auxiliam identificar uma obra autêntica de uma cópia. E aquilo que é autêntico tem sempre mais valor. Um Matisse autêntico não é comparável à uma cópia. Nessa linha de raciocínio, a

criatura, por não ser um humano autêntico, por não se enquadrar nas características do que seria humano, possui menos valor. Chamo a atenção para um tipo de pensamento claramente moderno que busca quantificar, calcular, mensurar, impedindo, assim, a existência de um valor intrínseco. Na medida em que objetos (ou até sujeitos) são equiparáveis, o mundo é passível de ser intelectualizado, calculado, controlável:

Este processo e seu resultado foram notoriamente analisados por Max Weber quase exatamente há cem anos: ‘O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”.’ Sua premissa fundamental é ‘a crença’ – e a crença é suficiente, se for suficientemente forte e disseminada – ‘de que se pode, em princípio, dominar todas as coisas por meio de cálculos.’ Assim, o programa consiste em transformar o mundo em um objeto calculável, povoado por itens fungíveis (intercambiáveis), o que, portanto, requer desencantá-lo, e a eles (Curry, 2023, p. 28).<sup>71</sup>

Patrick Curry identifica o desencantamento do mundo enquanto projeto moderno, opondo-o ao encantamento, que, em sua visão, seria pré-moderno por excelência. Isso não significa, entretanto, que não haja encantamento no mundo moderno, mas sim que a experiência de encantamento é, em si, pré-moderna. Desencantar o mundo significa, em princípio, que tudo é passível de ser controlado através do cálculo. A dominação das forças misteriosas tem como consequência a possibilidade tornar as coisas calculáveis. Nada fugiria ao jugo da razão. É o controle racional da natureza que está aqui em jogo.

Dr. Frankenstein também tentou controlar a natureza, ao gerar vida a partir da não-vida. Acabou, entretanto, liberando forças que não esperava. Ao olhar a criatura ganhar vida, deu-se conta de que aquele corpo vivo e não-vivo ao mesmo tempo, humano e não-humano, excedia a sua capacidade de controle. Similarmente, o mesmo pode-se dizer de Ry. Como domesticar tais corpos híbridos?

Em um episódio de *Frankissstein*, Ry, ao ir ao banheiro tal como uma mulher, apesar da aparência masculina, é furiosamente interpelado por um homem bêbado:

<sup>71</sup> “This process and its outcome were famously anatomised by Max Weber almost exactly a hundred years ago: ‘The fate of our times is characterised by rationalisation and intellectualisation and, above all, by the “disenchantment of the world.”’ Its key premise is ‘the belief’ – and the belief suffices, if it is sufficiently strong and widespread – ‘that one can, in principle, master all things by calculation.’ So the programme consists of turning the world into just such a calculable object, populated by fungible (interchangeable) items, which therefore requires disenchanting it, and them”.

“MIJE QUE NEM UM HOMEM. VAI!” (Winterson, 2020, p. 241).<sup>72</sup> A quebra de expectativa - um aparente homem que não urina como um - é motivo de fúria. Ao tocar na genitália de Ry e perceber que seu interlocutor não possuía um pênis, o homem bêbado agride e estupra Ry. Ry consegue fugir ao final, e enquanto se esconde do homem que furiosamente lhe procura, pensa:

Esta não é a primeira vez. Não será a última. E eu não denuncio isso porque não suporto as suposições de que, de alguma forma, sou eu quem está errada. E se eu não estou errada, então por que não lutei? (Winterson, 2019, p. 244).<sup>73</sup>

A atitude do homem bêbado - sua fúria e a violência do estupro - é uma busca por exercer força sobre um corpo não categorizável. O corpo que extrapola classificações binárias é enquadrado (submetido, domesticado) pela violência masculina. É preciso subjugar um corpo que excede as categorias normativas conhecidas. Afinal, um homem possui mais valor que uma mulher, mas o que dizer de um homem-mulher ou de uma mulher-homem? Estaria acima do homem-homem? Antes que a escala de valores pudesse ser alterada, o homem bêbado se antecipa e estabelece a sua hierarquia: o domínio através de um ato de violência. Mas haveria outro tipo de domínio?

Tais corpos - da criatura e de Ry - apesar de no romance terem sido criados a partir da ciência, que seria, na visão de Patrick Curry, a mágica do mundo moderno, são corpos não submetidos ao binarismo que lhes dá forma. Curry distingue a mágica de encantamento. Enquanto a mágica pressupõe controle, tentativa de controlar as leis da natureza, o encantamento teria relação com o incontrolável, aquilo que não pode ser instrumentalizado, racionalizado, que escapa às amarras da razão instrumental. Curioso que nos romances tais forças não-controláveis tenham sido liberadas pela ciência. Mas seria, assim, tão curioso?

No capítulo intitulado “Animation” do *The Edinburgh Companion to Animal Studies*, Timothy Morton questiona o conceito de vida, do que seria estar vivo. Certas categorias tais como consciente e não-consciente, senciente e não-senciente, vida e

<sup>72</sup> “PISS LIKE A MAN. GO ON!”

<sup>73</sup> “This isn’t the first time. It won’t be the last. And I don’t report it because I can’t stand the assumptions that somehow I am the one at fault. And if I am not at fault, then why didn’t I put up a fight?”

não-vida são problematizadas para discutir como demarcações rígidas não são cabíveis. Advoga, por outro lado, por uma zona estranha de seres espetrais.

Definir a vida de uma forma estreita e rígida é exatamente o que a biologia descarta. A biologia, a busca por um *logos* subjacente da vida, é precisamente a disciplina que mina a própria ideia de vida. Descobrimos que os seres vivos vêm de outros seres vivos (evolução) e descobrimos que a vida vem da não-vida: produtos químicos como polímeros, ou seja, aminoácidos, proteínas e assim por diante. Descobrimos que 'vir de' significa que a região entre vida e não-vida não é nem estreita nem rígida. Considere um vírus. Um vírus é uma cadeia de RNA ou DNA encapsulada por proteínas. Ele fica à espera de um hospedeiro, então envia uma mensagem ao hospedeiro que faz com que o hospedeiro reproduza o vírus. Um vírus é vivo? (Morton, 2018b, p. 45).<sup>74</sup>

Mesmo no âmbito da ciência, demarcações rígidas não são estáveis. A biologia não estabelece claramente a distinção entre um ente vivo e um não-vivo. Talvez, aqui esteja a conexão possível entre ecologia e teoria *queer*, argumenta Morton, já que ambas são não essencialistas. Assim, uma ecologia *queer* teria como pressuposto a multiplicação das diferenças em todas as escalas e níveis possíveis (Morton, 2010a, p. 275). Os romances de Shelley e Winterson, ao desestabilizarem os binarismos que dão forma à modernidade, multiplicando as diferenças, chamam a atenção para um espectro que ronda a modernidade: o espectro do encantamento. Tal espectro será trabalhado no capítulo seguinte.

---

<sup>74</sup> "Defining life in a thin and rigid way is exactly what biology rules out. Biology, the search for an underlying *logos* of life, is precisely the discipline that undermines the very idea of life. We find that lifeforms come from other lifeforms (evolution) and we find that life comes from nonlife: chemicals such as polymers, which is to say amino acids, proteins and so on. We find that 'come from' means that the region between life and non-life is neither thin nor rigid. Consider a virus. A virus is a protein-encapsulated string of RNA or DNA. It sits around waiting for a host, then it sends the host a message that causes the host to reproduce the virus. Is a virus alive?"

## 4 O PACTO COM A MODERNIDADE

Evitar o espectro do encantamento, digo evitar já que requer um esforço, pressupõe um pacto. É através do pacto selado com a modernidade que o encantamento é denegado. Apesar de tal como o pensamento ecológico, já que ambos são relacionados, sempre ter existido, permanece ao longo da modernidade em estado latente. Só que há uma questão: o problema dos pactos é que, como a linguagem mesma aponta, eles podem ser quebrados, e/ou revogados. Um pacto dura enquanto há sentido ou necessidade. Afinal, pactos são como acordos, arranjos, associações que envolvem mais de uma parte, e possuem, sim, um objetivo. Não são, assim, sem propósito ou função.

Pacto com a onça, pacto com o diabo, pactos... O presente capítulo é um exercício de investigação sobre pactos e sobre como certos pactos necessitam, em tempo de hiperobjetos, ser revogados.

### 4.1 O pacto moderno

Um dos pactos mais conhecidos na modernidade é o pacto fáustico. O mito de Fausto é um mito moderno revisitado por vários escritores e artistas em diferentes momentos da modernidade, seja no seu estabelecimento, seja no momento de questionamento dos preceitos da própria modernidade. Fato que fez inclusive Kierkgaard (1974) afirmar que, muito provavelmente, cada época possuía o seu próprio Fausto. Fausto é o homem da ciência que, nos primórdios do mito, associa-se a Mefistófeles (eis o pacto!) a fim de obter o conhecimento desejado. O conhecimento disponível não lhe era mais apropriado. Precisava de mais e mais. A ciência levara-lhe até certo ponto; e nessa encruzilhada, no momento em que o conhecimento não lhe satisfazia mais, Fausto recorre à magia. Já na interpretação de Marlowe, é o desapontamento com o conhecimento que o leva ao pacto com Mefistófeles. Sua alma em troca do conhecimento ilimitado. Fausto busca burlar os limites através da magia. Com Fausto, aprendemos que um pacto se assina com sangue, requer algo em troca, e requer, por fim, mais de um envolvido. Talvez a assinatura com sangue já anunciasse o sangue que seria derramado por esse pacto demoníaco. O caminho de Fausto é o caminho da destruição. Quanto mais vive, mais destruição traz.

Fausto é também uma figura que ganha contornos mais nítidos, antes de ser eternizado pela pena de Goethe, no fim do século XVI. Surge quando os ares do mundo medieval vão sendo deixados de lado e uma nova visão de mundo ganha proeminência. Uma visão de mundo anti-medievalista, nova, que busca abandonar crenças e superstições. Não é à toa que a busca pela magia seja punida, não é por menos que tal pacto, entre Fausto e Mefistófeles, traga sofrimento e destruição. A história de Fausto possui um caráter didático, exemplar, busca anunciar os perigos dos quais nos devemos esquivar. A busca por um conhecimento mágico não vem sem consequências, assim o mito nos ensina. O mito surge em um momento em que novas forças vão tomando forma, e pressupõe o pacto enquanto troca: a alma pelo conhecimento. Mas seriam todos os pactos assim?

No âmbito dos estudos literários, o termo “pacto ficcional” aparece com certa frequência. Tal pacto envolveria também duas partes: a pessoa leitora e o texto. Ao adentrar no ambiente de um romance de Tolkien, por exemplo, ao invés de questionar a presença de qualquer ser apresentado, seja um hobbit, ou elfo, ou mago, ao invés de me manter atenta à presença de qualquer elemento ilógico, ou que desafiaria uma visão linear e mecânica; como leitora suspenso a minha descrença e aceito os elementos que estão ali dispostos: aceito que dragões e mágica façam parte daquele mundo. No momento da leitura, texto e eu pactuamos e minha descrença é suspensa. O mesmo acontece ao ser apresentada ao ambiente fáustico. Aceito a realidade de Mefistófeles, um demônio com poderes mágicos. Não questiono o fato de Fausto rejuvenescer vinte e quatro anos, já que adentro a narrativa sem dúvidas. Entretanto, ao fechar o livro, não imagino encontrar Mefistófeles andando na rua, não espero ver elfos e hobbits, o pacto se dá apenas no tempo da leitura. Pactos teriam prazos de validade? Expirariam?

Nesse texto afirmarei que sim: pactos expiram. Pactos expiram porque novos pactos se formam, novas associações emergem, porque pactos, enquanto objetos, afetam e são afetados por tantos outros objetos (outros pactos ou não). Atualmente, vivemos o momento em que a percepção dos hiperobjetos faz colapsar um pacto que é quase contemporâneo ao surgimento do mito fáustico. Aqui chamarei de pacto com a modernidade, ou pacto da modernidade. Nosso pacto com a modernidade pede para que suas condições sejam revistas: não somos a mesma humanidade, e o mundo (enquanto conceito moderno) se desvanece - será que, de fato, existiu um dia? Pactos implicam um ponto de partida, certas assunções, acreditar

momentaneamente que algo aconteceu ou não. Um pacto entre amigos que cometem um crime implica negar que algo realmente aconteceu. Os envolvidos precisam forçosamente esquecer ou momentaneamente acreditar em algo que nunca foi de fato. Mas não seriam todos os pactos assim? Caso contrário, por que a necessidade de um pacto? Pactos asseguram algo que não poderia ser assegurado de outra forma, a não ser através de um acordo. Não é difícil perceber que, mesmo no âmbito mais ordinário, pactos se referem à aceitação de uma instância que não seria naturalmente aceita.

Mas voltemos a Fausto, ao pacto fáustico por um instante:

Mas Fausto é uma natureza simpática, ama o mundo, a sua alma não conhece a inveja, vê que não pode deter o furor que é capaz de desencadear, não procura nenhuma honra aerostática e cala-se; esconde a dúvida na sua alma mais cuidadosamente que uma jovem esconde em seu seio o fruto do amor culpado; procura caminhar, quanto possível, no mesmo passo dos outros; mas o que sente, consome-o consigo próprio e assim se entrega ao sacrifício pelo geral (Kierkegaard, 1974, p. 318).

Kierkegaard aponta uma falha no Fausto goetheano: ele cala a sua dúvida. Seu sacrifício pelo geral só é possível quando a dúvida é silenciada. Mas como? Kierkegaard entende ainda que, em uma época dominada pela dúvida,

é mister repor Fausto em si próprio para que a dúvida se apresente de uma forma digna da poesia; e o leve mesmo a descobrir, na realidade, todos os sofrimentos que a dúvida comporta (Kierkegaard, 1974, p. 318).

Fausto pactua com Mefistófeles para silenciar sua dúvida? Pactuar é já estar no âmbito da não-dúvida?

A insatisfação com o conhecimento adquirido, o fato de ter estudado a vida inteira e ainda se perceber sem respostas leva o cientista à beira do suicídio. Na primeira parte da tragédia goetheana, há um resumo para a sua vida: estudou filosofia, direito e medicina, até teologia, e após todo o esforço, sente-se um “ignorante em tudo!” (Goethe, 1985, p. 35). Aqui se pergunta se não buscou a salvação em um lugar errado, não seria através do estudo da medicina ou da matemática, muito menos da filosofia que seria salvo; poderia encontrar talvez a salvação na magia. Só através desse conhecimento (mágico) seria capaz de

desvendar os mistérios do universo, seria possível desvelar os segredos mais profundos e mais bem guardados, tornar-se, assim, menos ignorante talvez? Sem Mefistófeles, entretanto, isso não seria possível. Sem a mágica, permaneceria um ignorante. A magia cala a sua dúvida. Fausto sai do seu gabinete e vive. Um lembrete aqui é necessário: a peça é uma tragédia. Fausto não vive simplesmente, traz destruição por onde passa. Calar a dúvida é já destruir o mundo e os outros?

Em seu gabinete, Fausto percebe que os meios disponíveis o levaram a lugar algum, como se o conhecimento por si só não fosse capaz de desvendar mistérios. Fausto se depara com o limite do conhecimento. Aquele mesmo limite talvez que fez Kant afirmar que a coisa em si estava fora do alcance. Os adeptos da OOO (*object oriented ontology*) recuperam o legado kantiano a partir de outra perspectiva.

Graham Harman, Timothy Morton, Ian Bogost e até mesmo Jane Bennett (embora essa não seja uma adepta da OOO, apenas uma pensadora que flerta com alguns de seus pressupostos básicos) não buscam negar o pensamento kantiano, mas sim, entender o seu papel no âmbito do pensamento moderno, para que Kant possa ser ainda mais kantiano. Timothy Morton, por exemplo, destaca a importância do filósofo moderno:

Desde Kant, a filosofia moderna tem se preocupado com onde colocar o nada que parece transbordar por todos os lados. Kant coloca o nada na lacuna que se abre entre o real e o (humano) conhecido. Para Hegel, o nada é um vazio inerte que deve ser superado - a OOO considera esse movimento como uma regressão em relação a Kant e não como algo útil (Morton, 2013b, p. 47).<sup>75</sup>

Timothy Morton entende que Kant deixa um legado filosófico, que, na verdade, é a grande descoberta da modernidade: o nada (Morton, 2013b, p. 46). Descoberta que não vem, entretanto, sem consequências. O nada é resistido, continua Morton, seja pela busca e/ou criação de uma finalidade (*telos*) ou pela crença em *top objects* (um todo, um objeto de “maior importância”, ou uma teoria) e *bottom objects* (objetos formadores de objetos maiores, tal como uma molécula ou um átomo). Tal resistência provém da ansiedade liberada pela descoberta do nada. Nesse sentido, o

---

<sup>75</sup> “Since Kant, modern philosophy has been preoccupied with where to put the nothingness that seems to ooze out everywhere. Kant puts the nothingness in the gap that opens up between the real and the (human) known. For Hegel, nothingness is an inert blankness that must be overcome- OOO considers this move to be a regression from Kant and not helpful”.

cientificismo seria um sintoma de tal ansiedade. Mas mesmo Fausto já sabia: o cientificismo não cura a ansiedade. Fausto busca curar o nada pela magia.

A coisa em si, de acordo com Kant, estaria longe do âmbito da experiência do humano. O númeno, ou a coisa em si, estaria fora do alcance do humano, já que como humanos estamos limitados às condições da experiência humana (Harman, 2017, p. 68). Não podemos ter a experiência da coisa em si, podemos apenas ter a experiência humana. Na tentativa de pensar a coisa em si me deparo com o pensamento sobre a coisa em si, que já é um pensamento sobre o pensamento humano.

Humanos, de acordo com o pensamento kantiano, possuiriam dois lados: um numenal e outro fenomenal. No âmbito fenomenal posso observar minhas ações e a dos outros e traçar possíveis causalidades que colocariam em xeque a ideia de livre arbítrio. Já a liberdade é relegada ao meu lado numenal, de onde fui das restrições de grupos e circunstâncias, onde posso exercê-la. Em termos éticos, o númeno seria relevante apenas para os humanos, já que apenas as ações humanas (de alguns humanos é importante ressaltar!) possuíam valor moral. Graham Harman é claro sobre a falha de Kant. Embora sua teoria, a ontologia orientada a objetos, ou OOO, se baseie em uma premissa kantiana, a de que a coisa em si está sempre fora de alcance, Harman discorda da afirmação de Kant de que os reinos humano e não humano estão claramente separados, que apenas os humanos são dotados de agência moral, volição etc: "A ética kantiana é uma purificação ética que separa os humanos do mundo" (Harman, 2017, p.95). Harman fala de purificação ética, como se os humanos vivessem moralmente atrás de uma linha. Kant precisaria, portanto, ser radicalizado, através de uma de-antropocentrização. (Morton, 2013b, p. 227).

A filosofia moderna, desde Hume e Kant, afirma Harman, não concebe pensarmos um mundo sem humanos ou humanos sem o mundo, mas sim concebemos uma correlação primordial entre ambos, aquilo que Quentin Meillassoux criticou: o correlacionismo (Harman, 2017, p. 57). Nessa visão, o ser existiria enquanto um correlato entre mente e mundo. O ser existiria apenas para os humanos. Eis o legado do idealismo kantiano. Para Hegel, por exemplo, o mundo seria mais bem caracterizado através da forma pela qual apareceria à mente consciente. Para Heidegger, por outro lado, o mundo estaria fora da consciência humana, mas o ser estaria relegado à consciência humana. Já para Jacques Derrida, as coisas nunca estão totalmente presentes para nós, mas apenas diferem e adiam

seu acesso a indivíduos em contextos específicos, de maneira interminável (Bogost, 2012, p. 4). De uma forma ou de outra, tais pensamentos modernos recuperam, à sua maneira, o legado kantiano: a premissa de que não teríamos acesso à coisa em si. Apesar de não termos acesso, apenas os humanos são capazes de pensá-la. De acordo com o correlacionismo, a coisa em si pode apenas tornar-se pensamento humano, pensamento sobre a coisa em si e nunca ela mesma. Ao nos depararmos com um limite do pensamento, a impossibilidade de acessar a coisa em si, é o próprio pensamento humano que é elevado. Não acesso essências, mas posso dar sentido, posso transformar tudo em pensamento, uma vez que o ser existiria apenas para nós, humanos. Para um correlacionista, por exemplo, uma frase tal como: "O evento X aconteceu milhões de anos antes do surgimento dos humanos" não seria claramente aceita, uma vez que humanos e mundo estariam correlacionados (Bogost, 2012, p. 4). Tal correlação implica que o conhecimento é sempre relacional e dependente da perspectiva do sujeito.

Quentin Meillassoux utiliza a expressão "Grande Fora" para descrever a realidade externa que o correlacionismo roubou da filosofia. O Grande Fora envolve tanto parafernálias cósmicas e mundanas quanto o reingresso em um domínio existencial singular, não mais fragmentado pela divisão natureza e cultura (Bogost, 2012, p. 38).

Para Fausto, preso em seu gabinete, rodeado por livros, o Grande Fora se apresenta enquanto um mistério a ser desvendado. Mais uma instância de possível domínio do conhecimento. O Grande fora, entretanto, escapa. Fausto também se depara com tal limite (tal qual Kant), afinal, sente-se um ignorante em tudo. Busca a ciência para lidar com a ansiedade do nada, depois, em um esforço final, busca a magia. Pactua para resistir à ansiedade, pactua, e silencia a dúvida. Fausto, portanto, não aceita viver em um mundo permeado pelo misterioso, pela ambiguidade, pela dúvida. Mas existiria outro mundo?

Com Kant perdemos o mundo, já que houve a volta para nós mesmos. Algo que Danowski e Viveiros de Castro chamam de "surto psicótico de nossa metafísica" (Danowski; Viveiros De Castro, 2017, p. 51) - a perda do "Grande Fora" que teve como consequência nosso aprisionamento na gaiola dourada do sujeito. Tal volta ao sujeito, e elevação do sujeito autônomo, moralmente purificado do mundo, se traduz no excepcionalismo humano: elevação do homem da ordem fenomenal da causalidade, tornando-se legislador autônomo e soberano da natureza. Eis a

descrição do homem moderno. Eis o pacto com a modernidade que assinamos em sangue.

#### 4.2 O encantamento enquanto afeto

A fim de desenvolver um pouco mais a ideia do texto – o pacto moderno – trago para a discussão o pensamento de Jane Bennett. Bennett é geralmente associada a dois movimentos contemporâneos, que embora distintos, tendem a dialogar: os novos materialismos e a OOO. Ambas as escolas de pensamento lidam com a perda do “Grande Fora”, lidam, portanto, com o legado kantiano. No livro *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, Jane Bennett busca circunscrever a efetividade da narrativa do desencantamento moderno. Ela não apenas reúne pensadores tão diversos como Deleuze e Kant (para citar apenas alguns) para desenvolver sua teoria, no intuito de encontrar espaços de encantamento na vida e no pensamento moderno, como também apresenta o encantamento enquanto necessário para reconhecer a vitalidade e a agência do mundo não-humano. Bennett estabelece uma relação entre encantamento e ética, na medida em que entende que cultivar um senso de encantamento, especialmente com o mundo não-humano, poderia levar a uma relação mais ética entre humanos e não-humanos. Dessa forma, Bennett comprehende a força afetiva do encantamento que poderia potencialmente conduzir a uma generosidade ética. Haveria mais na ética que racionalidade e doutrina.

Segundo Bennett, mesmo que a narrativa do desencantamento prevaleça no mundo moderno, o encantamento não haveria se dissipado por completo, desaparecendo, assim do nada. Mesmo o mundo moderno, o dito mundo desencantado, poderia proporcionar experiências de encantamento. De certa forma, o pensamento de Bennett segue os passos de Latour em *We Have Never Been Modern* (1993). Assim como Latour mostra que a hibridização ocorre no mundo moderno, apesar da tentativa da modernidade de separar os mundos humano e não-humano, Bennett visa revelar e discutir locais de encantamento no mundo moderno. A modernização, então, não foi totalmente completa? Além disso, o encantamento pode e deve ser cultivado, de acordo com a autora. Por encantamento, entende aqueles tipos de experiência em que o tempo para, o movimento é congelado, experiências que aguçam os sentidos e provocam maravilha e inquietação: “O

encantamento enquanto estado de espírito requer uma forma cultivada de percepção, uma atenção discernente e meticulosa à singular especificidade das coisas" (Bennett, 2001, p. 43)<sup>76</sup>. Mas qual seria a narrativa do desencantamento, tal como predomina na política contemporânea e na teoria política? Bennett assim a descreve:

Houve um tempo em que a Natureza era teleológica, Deus estava ativo nos detalhes dos assuntos humanos, seres humanos e outras criaturas eram definidos por uma teia preexistente de relações, a vida social era caracterizada por relações face a face, e a ordem política assumia a forma de uma comunidade orgânica. Então, o mundo pré-moderno deu lugar a forças de racionalidade científica e instrumental, secularismo, individualismo e ao Estado burocrático — tudo isso, combinado, desencanta o mundo (Bennett, 2001, p. 7).<sup>77</sup>

A natureza pré-moderna, onde o traço divino poderia ser encontrado, dá lugar a uma natureza passível de ser instrumentalizada. As relações entre distintos seres, entre homens e natureza, perdem espaço à medida que o homem, liberto da esfera da necessidade, se torna o soberano, o legislador autônomo da natureza. O desencantamento toma parte do mundo através de sua "apropriação racional e economização instrumental" (Danowski; Viveiros De Castro, 2017, p. 47). Entretanto, Bennett alerta que o desencantamento não foi completo. Mesmo na modernidade encontramos espaços de encantamento. Curioso que, embora os primórdios do correlacionismo sejam relacionados ao pensamento kantiano, Bennett entende que a filosofia de Kant não abre mão do encantamento. Houve apenas uma modificação de espaços. O encantamento é agora relegado apenas à esfera do pensamento:

mas ele não abandonou a magia ao fazer isso. Em vez disso, ele mudou seu principal local. A magia kantiana ocorre apenas de maneira passageira e ambígua na própria natureza — a natureza oferece fios tentadores de conexão com o supersensível, mas são frágeis e tênues. O principal palco do encantamento tornou-se interior ao eu, na 'razão' imperiosa e nas 'necessidades subjetivas' que ela gera (Bennett, 2001, p. 46)<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> "enchantment as mood requires a cultivated form of perception, a discerning and meticulous attentiveness to the singular specificity of things".

<sup>77</sup> "There was once a time when Nature was purposive, God was active in the detail of human affairs, human and other creatures were defined by a preexisting web of relations, social life was characterized by face to face relations, and political order took the form of organic community. Then, the premodern world gave way to forces of scientific and instrumental rationality, secularism, individualism, and the bureaucratic state-all of which, combined, disenchant the world".

<sup>78</sup> "but he did not give up on magic in doing so. Instead, he shifted its principal locale. Kantian magic occurs only fleetingly and ambiguously in nature itself-nature does offer tantalizing threads of

Seria esse nosso pacto com a modernidade: a perda do encantamento do mundo, a perda do mundo, para ganharmos um pensamento encantado: a razão imperial? Uma razão que tudo desencanta? Seria esse o seu poder?

Deixemos Fausto por um instante, para trazer outros dois alemães em sua viagem ao Brasil: Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius. Alguns poucos anos depois da publicação de *Fausto* de Goethe, dois cientistas alemães desembarcaram no Brasil. Sua missão: observar, documentar, recolher amostras da flora e da fauna brasileira. Os dois naturalistas acabam retornando à Alemanha com plantas, animais, e indígenas, que são batizados, mudam de nome e são obrigados a deixar de lado seu “passado bárbaro”. Os indígenas, assim pensavam os alemães, precisavam ser civilizados aos moldes europeus. Mas haveria alguma diferença entre fauna, flora e humanos? Aparentemente, para os cientistas, sim! Mas não seriam os indígenas parte da categoria de humanos?

O romance de Micheliny Verunschik intitulado *O som do rugido da onça* não acompanha os dois naturalistas, mas os traz como parte da história. Eles são apresentados através da perspectiva da menina indígena, Iñe-e, como “Os Desencantados” (Verunschik, 2021, p. 12). O romance segue pelo “começo de tudo” (Verunschik, 2021, p. 16), ou seja, por como tudo começou com Iñe-e, a menina indígena que fez um pacto com a onça. A narradora aqui entende que embora alguns argumentem que a história, na verdade, havia começado com um rei que resolveu se lançar ao mar, sim, aquele o Tenebroso, ela desmente e diz “tudo começou mesmo com Iñe-e” (Verunschik, 2021, p.16). Assim, já nas primeiras páginas a narradora (afirma ser uma narradora, pois não consigo imaginar a história sendo narrada por um homem, muito menos por um homem branco) apresenta o romance: “Esta é a história da morte de Iñe-e. E também a história de como ela perdeu o seu nome e a sua casa” (Verunschik, 2021, p. 14). É a história da perda de mundo de Iñe-e. Mas seria diferente da nossa perda de mundo?

Não coincidentemente as primeiras páginas do romance se debruçam sobre a criação do mundo, a partir da cosmovisão miranha. O mundo, assim, teria sido criado a partir do corpo de Niimúe. O sexo e a aparência do mundo seriam instáveis. Ora macho, ora fêmea, ora macho-fêmea; ora feito de legumes e frutas, ora assumiria o

connection to the supersensible, but they are fragile and thin. The primary venue of enchantment has become interior to the self, in an imperious "reason" and the .. subjective necessities" it spawns".

aspecto de uma grande ave. O mundo teria sido ofertado aos primeiros donos, os animais primordiais, e caberiam aos homens com eles negociar para poder comer, beber e construir:

É a eles que se deve prestar contas do minério extraído até que a terra vire ferida em crosta, caldeiras explodidas, dos carburadores entupidos, dos rios envenenados e das minúsculas partículas de plástico que incham os ventres dos oceanos. É a eles que devemos prestar contas. E eles cobrarão (Verunschk, 2021, p. 8).

O romance de Verunschk termina justamente com a prestação de contas dos naturalistas, com Iñe-e tornada onça após a sua morte, indo à caça dos cientistas. Percebe-se, assim, que partindo da cosmovisão miranha, emprestando à Iñe-e a voz e a língua que não foram aquelas de seu nascimento, usando letras bem arrumadas, como se fossem animais empalhados, Verunschk permite o vislumbre do que fora expurgado, desviado, da variação eliminada – hábito dos que escrevem e reescrevem a história dos outros. A história da morte de Iñe-e é reconstruída a partir dos vestígios deixados enquanto marcas em suas rasuras. Uma história, portanto, que busca se contar entre as rasuras, preenchendo com vida ao invés de sangue. Não, esse pacto não se sela com sangue. A voz é apenas emprestada, mera aliança desfeita ao final. Esse pacto é um pacto que busca desfazer os pactos da modernidade. Haveria outros pactos? Na verdade, são alguns pactos ao longo do romance: o pacto da narradora, o pacto de Iñe-e, o pacto de Martius: o cientista.

Martius, assim como Fausto, sente-se impelido a sair de seu gabinete. Ele, o cientista da floresta, ouviu o chamado vindo das plantas - elas mais pareciam lhe acenar, o chamando. Martius se perguntara “o que as plantas poderiam lhe comunicar sobre os mistérios da natureza e da vida” (Verunschk, 2021, p.31). Embora tal como Kant escute o chamado da natureza, e quase se deixe arrebatar, fazer parte do mundo, Martius acaba por silenciar a linguagem das plantas, escamotear o mistério para poder avançar em sua ambição, Martius cala a dúvida. Seu “sonho de grandeza” e “desejo de ciência” o fazem partir para o Brasil, ao lado de Spix, e lá se torna, mesmo não sendo a sua intenção inicial, um ladrão de crianças, Iñe-e entre elas. Já no Brasil, Martius quase se deixa arrebatar novamente:

se sentira ao mesmo tempo maravilhado e oprimido pela solidez da mata, que muitas vezes se apresentava escura com o inferno,

emaranhada como o caos, irritante e maligna em sua formação natural. Goethe, ao contrário, iluminara como um farol de luz segura e certa o seu trabalho de recordar numa coleção lógica um assombro medido, uma inteligibilidade no meio da perturbação (Verunschek, 2021, p. 50).

Observar o céu, estando no meio da floresta, causava-lhe sentimentos opostos: um misto de maravilha e opressão. Se, por um lado, sentia-se maravilhado por experienciar aquela natureza tão distinta da encontrada na Europa; por outro, a *formação natural* da mata, o seu inerente caos, o desnorteava. E sem norte, sem uma luz segura e certa, Martius buscava consolo nos escritos de Goethe. Ao se deparar com algo que escapava aos limites da compreensão, o cientista voltava-se a outro alemão para garantir uma justa medida ao assombro, para conseguir tornar a perturbação inteligível. O que aconteceria a Martius se a experiência da solidez da mata viesse sem mediações, se se deixasse realmente arrebatar, maravilhar? Se, por um segundo, se deixasse ser tomado pelo encantamento? Martius, o homem branco europeu, o homem da ciência, precisava abafar tais sentimentos selvagens (?). Afinal, não se transformaria em um bárbaro! Era necessário abafar, rasurar, suprimir, omitir para que aquelas experiências fossem, de fato, inteligíveis. Assim, entende que não conseguia desbravar aquele outro mundo e a ele sobreviver, sem que fosse, de alguma forma, também “pactário” (Verunschek, 2021, p. 50). Não é por menos que em sua aventura fosse acompanhado pelo primeiro volume de *Fausto* de Goethe. O pacto de Martius é o pacto que cala a dúvida, que busca um solo firme e certezas. Um pacto que lapida as impurezas e ambiguidades para que possa avançar.

Voltemos ao pensamento de Jane Bennett por um instante. Pensar o encantamento para a autora se torna necessário na medida em que busca focar na relevância ética do afeto. Busca, assim, analisar a estranha combinação entre prazer e perturbação que singulariza a disposição do encantamento. Lembremos-nos de Martius aqui e de seu sentimento na floresta. Ao olhar o céu o cientista se sentiu ao mesmo tempo oprimido e maravilhado, fora tomado por um misto de perturbação e prazer, ou seja, a disposição do encantamento fora ativada por um instante, ao menos. A relação com a natureza, em seu estado mais bruto, atuou como um catalisador para o sentimento. Este, no entanto, não seria o único local possível para encontrarmos o encantamento. O encantamento pode ser motivado seja pela relação diária com a natureza, seja por artefatos culturais e até *commodities*. Tal encantamento sensório pode aumentar a energia motivacional necessária para nos

movermos de uma aceitação passiva de princípios éticos rumo à prática de comportamentos éticos. A preocupação de Bennett gira em torno da seguinte questão: como podemos transformar princípios em prática? Como podemos nos motivar a ter comportamentos éticos? Talvez, especula a autora, o encantamento, enquanto uma disposição, possa nos auxiliar a ultrapassar o fosso existente entre teoria e prática da ética. Seu pensamento segue a linha da virada ética e estética inspirada tanto pelos estudos feministas quanto pelo pensamento foucaultiano do cuidado de si (Bennett, 2010, p. xi). Afeto, para Bennett, é central para a política como também para a ética, e é entendido enquanto a capacidade dos corpos para atividade e responsividade.

No livro *Vibrant Matter*, Bennett afirma que o afeto não se restringe aos corpos humanos, não sendo um poder intrasubjetivo ou transpessoal e sim, impessoal – afeto como também intrínseco a formas que não podem ser imaginadas ou idealizadas enquanto pessoas. Se, por um lado, as pessoas podem se sentir encantadas e terem a sua capacidade de agência aumentada; por outro, há a existência de outras agências que seriam os catalisadores de tal disposição do encantamento. Haveria, assim, a agência das coisas que produzem efeitos nos corpos, humanos ou não-humanos (Bennett, 2010, p. xii). Cultivar o encantamento implica perceber a agência do mundo não-humano também, e das possíveis hibridizações que ocorrem mesmo no mundo moderno. Pensem no caso da comida, para termos um exemplo mais concreto.

Dificilmente uma afirmação tão rotineira quanto relacionar o consumo excessivo de comida ao aumento de peso será visto como um exemplo de agência não-humana. Entretanto, ao tomar como exemplo certas gorduras tais como o Ômega 3, temos uma alteração de perspectiva. Tais gorduras são capazes de alterações qualitativas e quantitativas. É sabido, por exemplo, que a ingestão de Ômega 3 deixa prisioneiros menos suscetíveis a atos violentos, deixa crianças desatentas mais focadas, além de amenizar a depressão de pessoas que sofrem com o transtorno bipolar (Bennett, 2010, p. 41). Estudos que apoiam tais perspectivas mostram como certos lipídios podem promover humores, disposições e estados afetivos. Tal exemplo é utilizado por Bennett para pensar causalidades emergentes, tais como certas gorduras agindo em corpos distintos podem produzir efeitos que não são completamente previsíveis (Bennett, 2010, p. 41). Tal conjunto, do qual gorduras e pessoas fazem parte, pode ser categorizado enquanto um sistema não linear:

Em conjuntos não lineares, os 'efeitos' ressoam com e contra suas 'causas', de modo que o impacto de qualquer elemento adicionado (ácido graxo ômega-3) ou conjunto de elementos (dieta rica em peixe) não pode ser compreendido de imediato. Em vez disso, a agência do(s) elemento(s) adicionado(s) só é 'lentamente revelada à medida que o conjunto se estabiliza através da acomodação mútua de seus componentes heterogêneos (Bennett, 2010, p. 42).<sup>79</sup>

Existe, como no caso acima descrito, uma alteração de foco. Não mais a atenção é relegada a forças individuais, mas sim a actantes em um conjunto. Nesse sentido, pensar o problema da obesidade se torna algo muito mais complexo, envolvendo não apenas os indivíduos e a sociedade, como também a forma como as gorduras (enquanto actantes) podem fortalecer ou amenizar vontades, hábitos e ideias humanas. Causalidades emergentes, sistemas complexos, actantes não-humanos, a matéria, nessa linha de pensamento, seria dotada de características que a impediria de ser vista como mero recurso, já que seria dotada também de vitalidade. Será que vislumbrar a comida como um actante, algo que afeta e é afetado pelo meu organismo, formando conjuntos (*assemblages*) submetidos a causalidades emergentes, não modificaria nossa postura com relação ao ato de comer? Sendo inclusive capaz de auxiliar no combate à obesidade e outras doenças? Essa é uma das perguntas que Jane Bennett faz ao longo do livro *Vibrant Matter*. Vislumbrar a comida como mero recurso, ou matéria inerte, desprovida de agência, pode levar ao excesso e, consequentemente, à obesidade. Não seria o mesmo com a crise ecológica em curso?

Porque minha intuição é que a imagem da matéria morta ou totalmente instrumentalizada alimenta a presunção humana e nossas fantasias destrutivas de conquista e consumo da Terra. Ela faz isso ao nos impedir de detectar (ver, ouvir, cheirar, sentir, perceber) uma gama mais completa dos poderes não humanos que circulam ao redor e dentro dos corpos humanos. Esses poderes materiais, que podem ajudar ou destruir, enriquecer ou incapacitar, nobrecer ou degradar-nos, em qualquer caso, exigem nossa atenção, ou até mesmo 'respeito' (desde que o termo seja esticado além de seu sentido kantiano). A figura de uma matéria intrinsecamente inanimada pode ser um dos impedimentos para o surgimento de modos de produção e

---

<sup>79</sup> "In nonlinear assemblages, "effects" resonate with and against their "causes," such that the impact of any added element (omega-3 fatty acid) or set of elements (high fish diet) cannot be grasped at a glance. Instead, the agency of the added element(s) is only "slowly brought to light as the assemblage stabilizes itself through the mutual accommodation of its heterogeneous components."

consumo mais ecológicos e mais sustentáveis materialmente (Bennett, 2010, p. ix).<sup>80</sup>

Seguindo a linha de pensamento de Bennett, chegamos à seguinte conclusão: o problema reside em tratar a matéria como algo inanimado. Quando isso acontece, quando humanos e não-humanos estão à disposição do conhecimento, prontos para serem dissecados, para serem descritos por suas qualidades (o que são) e seus efeitos (o que fazem), tratados como meros recursos, então, um grande perigo se impõe; o perigo da liberdade incondicionada, ou liberdade sem limites. Se tudo está à disposição do conhecimento, quando isso para? E deveria parar?

A catástrofe climática em curso mostra que deveria. Sonhos de mundos e possibilidades infinitas, de recursos ilimitados e um planeta sempre regenerável resultaram no Antropoceno. Agora, temos lidar com um fato irônico: de que a busca pela liberdade incondicional nos trouxe à necessidade de reconhecer que nós, como espécie, estamos circunscritos a um planeta limitado e reativo. A liberdade levou à restrição. Cruzar todas as fronteiras levou ao reconhecimento de nossa mortalidade, e à percepção de que os humanos estão mais entrelaçados com não-humanos do que se pensava anteriormente.

O pensamento moderno tentou proteger os humanos (ao elevar a racionalidade humana acima do reino da necessidade), impedir que os reinos humano e não-humano se entrelaçassem, garantindo um lugar hierárquico seguro para a razão humana. Como seres racionais, somos dotados de moralidade e capazes de nos elevar acima da matéria inanimada. Mas e se ocorressem cruzamentos? E se, por acaso, os processos modernos de purificação falhassem?

Viver em tempos de hiperobjetos nos mostra que a purificação e a mediação eram nada mais que falárias. Os reinos humano e não humano estão mais entrelaçados do que afirmava o pensamento moderno. Estávamos vivendo atrás de uma linha. Mas, à medida que os limites planetários são ultrapassados, entramos em um novo mundo, onde nosso conhecimento sobre ele é despedaçado.

<sup>80</sup> “Because my hunch is that the image of dead or thoroughly instrumentalized matter feeds human hubris and our earth-destroying fantasies of conquest and consumption. It does so by preventing us from detecting (seeing, hearing, smelling, tasting, feeling) a fuller range of the nonhuman powers circulating around and within human bodies. These material powers, which can aid or destroy, enrich or disable, ennoble or degrade us, in any case call for our attentiveness, or even "respect" (provided that the term be stretched beyond its Kantian sense). The figure of an intrinsically inanimate matter may be one of the impediments to the emergence of more ecological and more materially sustainable modes of production and consumption”.

A história assim segue: a razão se elevou acima de toda matéria, acima de todos os seres do mundo e exerceu sua liberdade. Buscou o incondicionado, preservando sua importância. Em sua soberania, buscou mais e mais até o ponto em que o planeta não podia mais sustentar. O planeta despertou de seu longo descanso - queimadas, terremotos, ondas de calor e frio, tsunamis, pandemias... Ainda há mais por vir, no entanto: veremos a intensidade e a frequência de desastres crescerem. Viveremos novas pandemias, à medida que novos vírus surgem. O Antropoceno é, então, não apenas a era em que os humanos ganham agência geológica, mas também quando a agência não-humana não pode mais ser negada. Vivemos agora em um planeta animado.

#### 4.3 O desencantamento

Após essa pequena apresentação do pensamento de Jane Bennett, fica mais clara a aproximação feita por Iñe-e entre o desencantamento e o trabalho dos cientistas. O trabalho de desencantamento dos cientistas não implicava meramente matar os bichos já que:

morrer era uma parte muito pequena daquilo tudo. O bicho, o bicho mesmo, em força e sangue, era tornado em nada depois que tudo se dava por encerrado (Verunschk, 2021, p. 12).

A menina descreve, então, o processo no qual os bichos eram limpos, destripados e entulhados com palha ou qualquer outro enchimento possível; perdendo, assim, a forma e movimentos que possuíam para se tornar:

o outro bicho, muitas vezes inventando um movimento que nunca poderia terminar, endurecido em uma posição, salto ou bote que a partir daquele momento jamais poderia se extinguir (Verunschk, 2021, p. 12).

O processo de desencantamento dos cientistas criava, dessa forma, outro bicho, sem vida, com outra cara, antinatural. O desencantamento, para a menina, era em si um ato de criação de um mundo já ele sem vida e sem vigor. Ela inclusive se pergunta, se aquela viagem, sua ida para a Alemanha, saindo do Brasil, não era já isso também? Aquela viagem não seria uma viagem de desencantamento? Sim,

tanto bichos, plantas e indígenas estariam submetidos a outro processo, um no qual os vínculos ditos originais (ou naturais, por falta de um termo melhor) seriam paulatinamente substituídos por vínculos racionais:

A racionalização abrange uma variedade de processos relacionados, cada um dos quais opta pelo preciso, regular, constante e confiável em vez do selvagem, espetacular, idiosincrático e surpreendente. Além de evitar a magia como uma estratégia de vontade (ou seja, 'cientificar' o desejo), a racionalização também sistematiza o conhecimento (ou seja, busca a 'dominação teórica crescente da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos'); instrumentaliza o pensamento (ou seja, atinge metodicamente um 'fim prático por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados'); seculariza as preocupações metafísicas (ou seja, rejeita 'todas as métricas não utilitárias'); e, finalmente, substitui os laços tradicionais como base da ordem social por aqueles fundados na razão natural dos homens (Bennett, 2001, p. 58).<sup>81</sup>

Os bichos seriam mortos em nome da ciência, a fim de se obter controle sobre a matéria, ao detalhar, enunciar, sistematizar conhecimentos. As crianças seriam retiradas de suas famílias originais para serem criadas em uma sociedade civilizada europeia, sendo batizadas e submetidas à outra língua e cultura consideradas superiores. Tal processo, no entanto, deixa de lado algo crucial: a agência dos humanos e não-humanos. Os cientistas não levaram em consideração uma questão central – a interação entre os corpos dos indígenas e o clima europeu, entre corpos humanos e micro-organismos não-humanos, entre as crianças e as comidas, nos efeitos da comida e ar europeus em corpos brasileiros; não equacionaram, portanto, as causalidades emergentes que podem derivar dos inúmeros conjuntos possíveis entre humanos e não-humanos. As crianças acabaram mortas. Não de uma hora para outra e, sim, através de um processo de desencantamento. Iñe-e descreve como, de pouco em pouco, não consegue mais escutar os rios:

Depois de algum tempo Iñe-e não pôde mais escutar o rio e suas histórias. As paredes do castelo, o frio, os ruídos daquele mundo se

<sup>81</sup> "Rationalization encompasses a variety of related processes, each of which opts for the precise, regular, constant, and reliable over the wild, spectacular, idiosyncratic, and surprising. In addition to eschewing magic as a strategy of will (i.e., "scientizing" desire), rationalization also systematizes knowledge (i.e., pursues "increasing theoretical mastery of reality by means of increasingly precise and abstract concepts"); instrumentalizes thinking (i.e., methodically attains a "practical end by means of an increasingly precise calculation of adequate means"); secularizes metaphysical concerns (i.e., rejects "all non-utilitarian yardsticks"); and, finally, replaces traditional bonds as the basis of social order with those founded on the natural reason of men".

tornam por demais imperativos e impedem que a voz da água encontre tradução nos seus ouvidos (Verunschk, 2021, p. 72).

Ao longo do romance, a partir da perspectiva da menina indígena, toma-se conhecimento da existência de várias línguas: humanas e não-humanas. Os rios, os bichos falam distintas línguas que os povos indígenas interpretam, ou traduzem. A comunicação não é restrita à esfera humana. Contudo, já na Europa, Iñe-e percebe-se rodeada por mundos que não consegue interpretar. As águas falam outras línguas que não entende. Os rios que outrora conhecia não escuta mais. São mundos diferentes. De pouco em pouco, as línguas que conhecia emudecem. E a menina também. Iñe-e tinha razão: sua viagem era uma viagem de desencantamento.

Curioso que, no romance de Verunschk, a ‘europeização’ das crianças implica no silenciamento dos mundos não europeus: do mundo dos rios e bichos, do mundo dos indígenas. Assim, se de um lado, temos a visão de Iñe-e que proclama a diversidade de mundos e formas e línguas; de outro, temos Martius, o cientista, que usa a rasura enquanto método, que domestica a língua, que apaga a história de Iñe-e. Para Martius: “Letras são animais que, depois de domesticados, apenas obedecem” (Verunschk, 2021, p.37). Línguas, animais, indígenas, estariam todos à disposição da humanidade branca europeia, que os submeteria ao processo de domesticação. O que a palavra domesticar esconde, entretanto, é que tornar algo familiar, ou domesticado, implicar ocultar, esconder, escamotear o estranho que existe no mais familiar. O processo de domesticação busca a eliminação da ambiguidade, do estranho, do misterioso no âmbito do mais comum. Eis o pacto da modernidade: a domesticação do mundo, que já é a sua perda.

#### 4.4 Fissura fundamental: aparência e essência

Mais uma vez afirmo: há um silenciamento. Martius escuta o chamado das florestas, sente-se arrebatado; mas prefere não se submeter a tal. Kant, assim entende Timothy Morton, percebe o nada (*nothingness*) que transpira, exala, escorre em tudo e o posiciona no hiato que existe entre o real e o conhecimento humano. Alocar o nada a um espaço específico possibilita elevar o pensamento humano, ao relegar esse nada a um lugar. Não posso conhecer a coisa em si, mas posso pensá-la indefinidamente. De acordo com Morton, esse nada, na OOO, não é o mesmo que

a lacuna entre o real e o pensamento humano, o nada, por outro lado, seria aquilo que permeia tudo. No âmbito da OOO, entende-se que as coisas se retiram, estão fora de acesso, tal como retraídas. Existiria, continua Morton, uma fissura fundamental entre aparência e essência: “O aspecto perturbador da fissura entre aparência e essência é que ela é irredutivelmente indecidível. Não podemos especificar ‘onde’ ou ‘quando’ a fissura ‘está’” (Morton, 2013b, p. 62).<sup>82</sup> Tal fissura é não localizável: não sei onde e quando se inicia. Aceitar tal fissura, que existe uma não equivalência entre aparência e essência, implica reconhecer a dimensão do misterioso. Há um quê misterioso, uma ambiguidade que rodeia os objetos. Há uma dimensão que não é atingida pelo conhecimento. Aparência e essência são instâncias não contíguas; assim, um objeto é ele mesmo e não é:

Qualquer tentativa de reduzir as propriedades duplas dos objetos — eles são ao mesmo tempo eles mesmos e não eles mesmos — está fadada ao fracasso. Essas tentativas de suavizar o terreno das coisas são comuns na metafísica: os objetos são feitos de átomos; ou são substâncias adornadas com acidentes; ou são componentes de uma máquina; ou são instâncias de um processo; e assim por diante. Essa suavização também ocorre na física (Morton, 2013b, p. 68).<sup>83</sup>

Morton equipara a metafísica à física. Ambas são responsáveis por aplinar, suavizar, uniformizar os objetos. Ambas são responsáveis por domesticar o misterioso, eliminar o estranho. Entretanto, viver em tempos de hiperobjetos, em tempos de consciência ecológica, significa colocar em xeque tal suavização.

Lembremos por um instante da pandemia de COVID-19. A pandemia, que forçosamente nos manteve em casa, impedidos de manter os contatos sociais costumeiros, acionou um alerta importante sobre as relações entre visível e invisível, humano e não-humano, local e global. O vírus visivelmente imperceptível foi o catalisador de ações que afetaram todas as áreas das atividades humanas, fossem elas econômicas, sociais ou até mesmo educacionais. Uma força não-humana invisível adentrou no espaço humano, globalmente. Claro, certas áreas foram mais

<sup>82</sup> “The disturbing thing about the Rift between appearance and essence is that it’s undecidable, irreducibly. We can’t specify “where” or “when” the Rift “is””.

<sup>83</sup> “Any attempt to reduce the double properties of objects – they are both themselves and not themselves at the same time – is doomed to failure. These attempts to smooth out the terrain of things are rife in metaphysics: objects are made of atoms; or they are substances decorated with accidents; or they are components of a machine; or they are instantiations of a process; and so on. Such smoothing-out also occurs in physics”.

afetadas que outras, e os humanos e não-humanos não foram afetados igualmente ao redor do planeta. O vírus chamou a atenção para diferentes camadas de vulnerabilidade e para a forma como novas catástrofes ambientais poderiam afetar diferentes populações (humanas ou não). A pandemia, enquanto um hiperobjeto, colocou em questão certos binarismos, tais como os acima mencionados. Um hiperobjeto, dada a sua dimensão, não é esgotado pela percepção humana. É massivamente distribuído no tempo e no espaço, então, aquilo que vejo, a parcela a que tenho acesso é sempre diminuta se comparada a sua extensão real. Boa parte do objeto permanece invisível. Entretanto, a sua invisibilidade não significa falta de agência. Fomos e somos afetados pelo vírus. Embora a pandemia esteja no passado, seus efeitos são ainda sentidos; especialmente os educacionais e na saúde mental da população global. Tal como um trauma que não se supera, o vírus permanece afetando as vidas, interferindo em escalas temporais distintas, afetando diferentes gerações. Por isso é também massivamente distribuído no tempo, sua escala temporal é outra. Um hiperobjeto, tal como a pandemia de COVID-19, traz à tona a fissura entre aparência e essência: aquilo que percebo de forma sensória não é aquilo que é. Um hiperobjeto, assim, por sua dimensão espacial e temporal, evidencia o que é característico de todos os objetos: o fato de estarem sempre retraídos. Dessa forma, em tempos de hiperobjetos, não há como silenciar a dúvida, aplacar, suavizar, uniformizar os objetos. Faz-se necessário, portanto, quebrar o pacto com a modernidade, já que a emergência ecológica em curso demanda a nossa saída da modernidade (Morton, 2013b, p. 80).

Embora os termos sujeito e objeto sejam utilizados na OOO de forma intercambiáveis – tudo é objeto, até alguém considerado sujeito como eu está na categoria de objeto – Morton e Boyer cunham os termos hipo e hipossujeito. Haveria, de acordo com os teóricos, uma relação entre hiperobjetos e hipossujeitos, assim como existiria entre hiperobjetos e hipossujeitos. Em tempos de hiperobjetos outro tipo de subjetividade ganharia forma: os hipossujeitos.

A hipersubjetividade, por outro lado, favoreceu a percepção dos hiperobjetos. Donald Trump e Jair Bolsonaro são tomados como exemplos de uma hipersubjetividade já sem espaço, o último grito do hipossujeito que não quer morrer. Caracterizam o hipossujeito da seguinte maneira:

Hipersujeitos são tipicamente, mas não exclusivamente, brancos, masculinos, do Norte, bem alimentados, modernos em todos os sentidos do termo. Eles utilizam a razão e a tecnologia, seja cínica ou sinceramente, como instrumentos para realizar tarefas. Eles comandam e controlam, buscam a transcendência, e se embriagam com seu próprio poder de dominação. Quer saber o que está cada vez mais irritando os hipersujeitos? Que os hiperobjetos estão sussurrando em seus ouvidos que este ser e tempo que eles moldaram à sua própria imagem e para sua própria conveniência está morrendo. As vozes em suas cabeças dizem que não há mais tempo para os hipersujeitos. É a hipossubjetividade, e não a hipersubjetividade, que se tornará a companheira da era hiperobjetiva (Morton; Boyer, 2021, p. 14).<sup>84</sup>

Fora, então, o pacto com a modernidade que permitiu ao hipersujeito se tornar também um hiperobjeto. Ou melhor, enquanto espécie, massivamente distribuída no tempo e espaço, alteramos o curso do planeta pela homogeneização de um modo de vida: o ocidental. Agir como hipersujeitos – eliminando a ambiguidade e o mistério, entendendo que a existência estaria em função dos homens, racionalizando e instrumentalizando recursos, desencantando o mundo e as relações – faz com que, enquanto espécie, nos tornemos mais um hiperobjeto, equiparável à pandemia de COVID-19, ao aquecimento global, ao plutônio. E quando a presença dos hiperobjetos se torna gritante, impossível de ser negada, torna-se relevante discutir a potencialidade da hipossubjetividade.

Os autores sugerem que os hipossujeitos seriam os nativos do Antropoceno. São aqueles que não buscam nem fingem possuir conhecimento e linguagem absolutos, tampouco poder. Em vez disso, eles brincam, se importam, se adaptam, riem e se machucam. Seriam inevitavelmente feministas e antirracistas, coloridos, queer, ecológicos, trans e intra-humanos. Atraídos pela bricolagem, ocupariam fissuras e cavidades, trabalhando com restos, resíduos e expurgos (Morton; Boyer, 2021, p. 15). Não é intenção dos autores esgotar o conceito de hipossujeito, até porque entendem a impossibilidade de tal empreitada, buscam apenas delinear o que entendem enquanto uma forma emergente de subjetividade: uma maneira de habitar

<sup>84</sup> “Hypersubjects are typically but not exclusively white, male, northern, well-nourished, modern in all senses of the term. They wield reason and technology, whether cynically or sincerely, as instruments for getting things done. They command and control, they seek transcendence, they get very high on their own supply of dominion. Do you want to know what is increasingly irritating hypersubjects? That hyperobjects are whispering in their ears that this being and time they have fashioned in their own image and for their own convenience is dying. The voices in their heads say that there is no time for hypersubjects any more. It is hyposubjectivity rather than hypersubjectivity that will become the companion of the hyperobjective era”.

o mundo que respeite a fissura fundamental dos objetos: entre aparência e essência. Uma subjetividade, assim, capaz de reconhecer que tanto humanos quanto dos não-humanos são capazes de possuir agência. Isso significa que deveríamos viver menos definitivamente, talvez?

Iñe-e não faz um pacto com a modernidade, muito menos com o homem branco, a menina faz um pacto com a onça. Depois de horas desaparecida, a menina ainda pequena, fora encontrada ao lado de Tipai uu, a onça:

Naquele dia, o entendimento do pai dizia que a filha, por haver se ajuntado em um pacto com a inimiga, mesmo sem ter ciência do que havia de fato acontecido, era agora inimiga como a onça (Verunschek, 2021, p. 18).

Embora o pai a veja cada vez mais como inimiga, ou, pelo menos a olhe com suspeita por ter se juntado à onça, o restante da tribo, e seu avô, principalmente, não compartilham da mesma visão. Para seu avô, o pacto de Iñe-e com a onça era visto com uma dádiva. A menina, inclusive, assim dizia o avô, ao completar doze anos, viraria “curadora do corpo e do espírito, vendo aquilo que ninguém mais podia enxergar” (Verunschek, 2021, p. 19). A onça era uma inimiga com quem deveriam negociar, a quem deviam temor e respeito. A história da menina se opõe à história de seu pai, aquele que parece ter pegado a doença dos brancos, tornando-se quase um estrangeiro em sua própria tribo: se barbeava como os brancos, dizia palavras na língua deles também e começou a exigir ser chamado de João Manoel, após seu batismo. Seu pai se tornou outro, a ponto de negociar a venda de sua própria filha, Iñe-e. O pacto com os brancos não se assemelha ao pacto com os animais. Mas por que, afinal?

O pacto com o homem branco tinha como consequência o abandono do nome, das crenças, da língua, da tribo, da existência tal como a conhecia. Pactuar com o homem branco significava rasurar sua origem, negar a história prévia, calar o mundo não-humano. Tal pacto, entretanto, não vem sem implicações. O romance não cansa de anunciar o desastre que tal pacto causa. Desastre já sentido no início do processo de modernização, naquele ano sem verão que deu origem ao *Frankenstein* de Mary Shelley:

A doença da montanha se espalhou pelo céu e subiu tão alto que cobriu o sol, e todo o mundo se esfriou. Não houve verão naquele

ano. Houve cheias gigantescas, as plantações foram perdidas, doenças que refletíamos males das montanhas se espalharam entre as pessoas. E os anos que se seguiram foram de frio, sombras, fome e morte. A floresta, que era a casa de Iñé-e, esfriou o seu bocado, mas nada parecido com aquilo que ela via naquele estranho país dos inimigos. A neve espalhando seu mal pelo chão, pelos telhados das casas, embranquecendo e matando as árvores, engrossando as águas (Verunschik, 2021, p. 90).

#### 4.5 A experiência estética e o encantamento

Não é, então, mera coincidência a preocupação que os escritores românticos possuíam com a ideia de industrialização e com os impactos no planeta. Os impactos da modernização eram já vistos, sentidos, percebidos. Só mesmo calando a dúvida para prosseguir. Só mesmo perdendo o Grande Fora e silenciando a vitalidade da matéria. Mas a arte não deixa de cumprir o seu papel de denúncia.

Quando a arte entra em cena, o mundo calculável da modernidade pode colapsar. Ou, pelo menos, a narrativa do desencantamento assim o faz. Latour apontou com perspicácia como o processo de hibridização continua ao longo da modernidade, apesar de uma narrativa que diz o contrário. A Grande Divisão não fora tão completa, significando que humanos e não-humanos sempre estiveram em constante hibridização. Jane Bennett identifica esse processo, a hibridização, como um possível local de encantamento: “Latour me ajuda a identificar a hibridização como uma forma moderna de magia e um possível local de encantamento” (Bennett, 2001, p. 98)<sup>85</sup>. Mas por que a arte, afinal?

Harman (2017) afirma que o conhecimento não é a única atividade cognitiva existente, uma vez que outras atividades que, mesmo que não se traduzam em termos literais, possuem valor cognitivo. A atitude dos matemáticos e dos cientistas, a busca por obter conhecimento, não coincide com a intenção inicial da filosofia - que seria o amor ao saber (Harman, 2017, p.6). A filosofia e a arte, embora possuam valor cognitivo, não seriam, no pensamento de Harman, formas de conhecimento. Não é à toa, então, que, por séculos, arte e filosofia estivessem em desacordo. Não havia lugar para as artes na república de Platão; o filósofo parecia antecipar o perigo que a arte poderia representar:

---

<sup>85</sup> "Latour helps me to identify hybridization as a modern form of magic and a potential site of enchantment".

Faz algo com você. Os platonistas estavam certos: a arte tem um efeito inherentemente perturbador (de uma maneira agradável ou não tão agradável), um efeito que você não pretende e que, portanto, pode ser estritamente chamado de demoníaco, no sentido de que demônios são os mensageiros dos deuses: é uma mensagem de outro lugar. Os platonistas compreendem bem o poder da arte, e é por isso que alguns deles (como Platão) querem que ela seja proibida ou fortemente censurada. Uma obra de arte faz algo com você, então, se você acredita que apenas os seres vivos podem fazer algo com você, isso é um fato estranho e desafiador. Se, além disso, você acredita que apenas os humanos têm a habilidade mágica de impor significado e temporalidade às coisas, então você está prestes a enfrentar um choque maior, porque, como argumentei, a arte emite tempo, o que revela algo sobre como tudo emite tempo. Ela está projetando seu futuro tanto quanto você está projetando o dela (Morton, 2018a, p. 52-53).<sup>86</sup>

A experiência estética, seguindo as ideias de Morton e Harman, pede pelo nosso envolvimento no processo e pelo reconhecimento da autonomia do objeto. Ou seja, na experiência estética há a preocupação com aquilo que é não-humano. Uma obra de arte postula a solidariedade com o não-humano, seja a obra ecológica ou não. A obra de arte ‘faz’ algo, emite tempo, delimita espaço. Nesse sentido, no âmbito estético estou submetida a uma força que não sou eu; então, enquanto sujeita, sou destronada. Ademais, a experiência do belo é não induzida pelo sujeito:

Isso ocorre porque a beleza simplesmente acontece, sem que nosso ego a crie. A experiência da beleza em si é uma entidade que não sou eu. Isso significa que a experiência tem uma estranheza intrínseca (Morton, 2018a, p. 65).<sup>87</sup>

A coisa em si ou o objeto real, nos termos de Harman, está sempre fora de alcance. A experiência estética, portanto, revela a retração dos objetos (sejam eles humanos ou não), já que nunca estão à disposição do conhecimento, mas que só podem ser acessados teatralmente. A estética, assim, envolve humanos e não-

<sup>86</sup> “It does something to you. The Platonists were right: art has an inherently disturbing (in a nice or not so nice way) effect, an effect that you don’t intend and can therefore strictly be called demonic, in the sense that demons are the messengers of the gods: it’s a message from somewhere else. Platonists accurately see the power of art, which is why some of them (such as Plato himself) want it to be banned or very heavily censored. An artwork does something to you, so if you think that only lifeforms can do things to you, this is a weird and challenging fact. If you think on top of this that only humans are empowered with the magical ability to impose meaning and temporality on things, then you are in for a bigger shock, because as I’ve argued, art emits time, which tells you something about how everything emits time. It’s designing your future as much as you’re designing its”.

<sup>87</sup> “This is because beauty just happens, without our ego cooking it up. The experience of beauty itself is an entity that isn’t me. This means that the experience has an intrinsic weirdness to it”.

humanos, cujos cruzamentos podem dar conta de experiências de encantamento. E talvez, apenas talvez, impulsionar uma convivência mais ética em uma era de crise ecológica. Afinal, como afirma Bennett: “sem formas de encantamento, talvez não tenhamos a energia e a inspiração para realizar projetos ecológicos” (Bennett, 2001, p. 250).<sup>88</sup>

Seria a experiência estética capaz de romper o pacto com a modernidade?

---

<sup>88</sup> “without modes of enchantment we might not have the energy and inspiration to enact ecological projects”.

## 5 CONCLUSÃO

Em certa medida, ao longo da tese, um tema aparentemente menor, ofuscado, marginal ganhou proeminência e veio para o primeiro plano. Afinal, falar de hiperobjetos, encantamentos e natureza é, acima de tudo, trazer à discussão a possibilidade de cruzamentos ou até mesmo de suas interdições. Perguntas sobre os cruzamentos interditados e suas razões permearam o estudo, assim como questionamentos sobre as consequências de cruzamentos. Cruzar linhas, fronteiras e barreiras, ultrapassar limites e limitações, quando, enquanto espécie, ultrapassamos todas as fronteiras que permitiam que o planeta fosse habitável; afinal, elevamos as emissões de carbono ao extremo, até o ponto de não-retorno, até o ponto em que a realidade tal como conhecíamos se encontra sendo constantemente alterada, tornando-se irreconhecível. A recente tragédia no Rio Grande do Sul é um exemplo claro de tal fenômeno. Ler as notícias do dia ou ver o noticiário é ser bombardeada por tragédias cujas causas remontam ao aquecimento global. Mas onde estaria esse aquecimento global? Posso localizá-la? Não, o aquecimento global, enquanto hiperobjeto, é apenas parcialmente e, de forma efêmera, vislumbrado. Entretanto, se agarra a tudo. Não o vejo enquanto hiperobjeto, mas não consigo fugir dele. Estamos dentro dos hiperobjetos, não há fuga. Quando isso acontece, quando todas as nossas conversas sobre o clima estão impregnadas pelo aquecimento global, pelas causas da ação humana no planeta, fica uma pergunta: seriam todos os cruzamentos ruins? Como conceber possíveis cruzamentos?

Embora ao longo da tese tenha argumentado em favor da segunda metade do século XX como marcador, ou ponto de inflexão, para o Antropoceno; eventos, ou mentalidades que propulsionaram o advento do Antropoceno estavam em vigor há muito mais tempo. Na segunda metade do século XX há uma aceleração de fenômenos que já estavam em curso, tornando não somente a degradação planetária mais notória, como também acelerando o processo de destruição.

Voltemos rapidamente ao século XVI, momento no qual uma das grandes obras-primas da língua portuguesa foi publicada. Tal retorno busca apenas analisar uma postura ou mentalidade apresentada simbolicamente em uma obra literária. Mesmo que o poema épico tenha sido escrito muito antes da realidade de uma nova época geológica, o Antropoceno, tornar-se perceptível, ou mesmo antes do terremoto de Lisboa abalar as certezas cartesianas, influenciando Voltaire e Kant, muito antes

de os muros que separam humanos e não-humanos serem claramente estabelecidos; o poema coloca em movimento uma dualidade que vale a pena investigar, uma que ainda dá forma ao nosso sonho moderno de liberdade sem limites.

Os *Lusíadas*, grosso modo, é um poema épico que narra os eventos que levaram à descoberta da rota marítima para a Índia. Meu foco aqui não é analisar o poema em si, mas trazer um episódio para discussão. Apesar de ser predominantemente épico, o poema apresenta episódios que se destacam devido ao seu caráter lírico. Um deles é o episódio do Gigante Adamastor, quando Vasco da Gama e a tripulação alcançam o Cabo da Boa Esperança, também conhecido como Cabo das Tormentas. Antes de avistarem o Gigante, Vasco da Gama declara:

Se os antigos filósofos, que andaram  
Tantas terras por ver segredos delas,  
As maravilhas que eu passei, passaram,  
A tão diversos ventos dando as velas,  
Que grande escrituras que deixaram!  
Que influição de signos e estrelas!  
Que estranhezas, que grandes qualidades!  
E tudo sem mentir, puras verdades (Camões, 2002, p. 151).

O trecho destaca como maravilhas e segredos devem ser compreendidos: não como eventos que congelavam o movimento e paravam o tempo, muito menos como fenômenos capazes de intensificar os sentidos e provocar admiração e desconforto; muito pelo contrário, maravilhas e segredos deveriam ser esclarecidos. Os filósofos antigos só não puderam revelar a verdade e a realidade crua por não terem visto as maravilhas que os navegadores viram. Entretanto, Vasco da Gama não é tomado por um sentimento de encantamento. Tais maravilhas são apresentadas para serem exploradas, desvendadas. Vasco da Gama tinha como objetivo explorar os mares para revelar seus segredos.

Quando, em um momento da narrativa, é confrontado com um ser monstruoso, que profetiza um futuro sombrio para os portugueses, a "gente ousada" que pagaria o preço por seu empreendimento audacioso - cruzando portais proibidos, na tentativa de navegar pelos mares guardados pelo gigante e revelar os segredos da natureza que nenhum outro mortal havia ousado -, Vasco da Gama, sem se incomodar com as ameaças do ser, pergunta: ““Quem és tu? que esse estupendo/ Corpo certo me tem maravilhado!”” (Camões, 2002, p. 157). O Gigante, então, conta sua história, de como

foi um Titã que um dia se apaixonou por Tétis e acabou sendo punido pelos deuses. Este é um dos momentos líricos do poema, onde a concepção de amor de Camões se torna central para a narrativa. Após sua história de amor não correspondido e a derrota dos Titãs, Adamastor foi transformado no Cabo.

A pergunta de Vasco da Gama: quem és tu? interrompe as profecias da criatura e permite que ela se torne passível de ser conhecida e, portanto, domável. O Gigante geralmente é interpretado como a personificação dos medos, mas aqui, na leitura que proponho, o tornar-se passível de ser conhecido (após explicar quem ele é), é estar sob o domínio do conhecimento, significa que ele pode ser silenciado; ele permanece imutável em suas formas, transformado em uma formação rochosa.

Depois que Adamastor termina sua história, ele desaparece subitamente diante dos olhos deles e Gama narra: “Já Flégon e Piróis vinham tirando, / Co’os outros dous, o carro radiante,/ Quando a terra alta se nos foi mostrando/ Em que foi convertido o grão Gigante” (Camões, 2002, p. 160). Para os portugueses, então, cruzar a linha, ir além do Cabo da Boa Esperança significava revelar os segredos da natureza; em outras palavras, dominar a natureza, desencantá-la? Enquanto os portugueses navegam adiante, Adamastor permanece como uma formação rochosa, sem voz, sem lágrima, apenas pedras, que já não representam mais uma ameaça aos portugueses. Conforme os portugueses navegam adiante, o mundo deixado para trás é um mundo imutável, que carece de agência e voz, sendo apenas um pano de fundo para as ações humanas. Os portugueses, ao ousarem ultrapassar os limites, dominaram os mares e em breve dominariam também outros seres. Ao cruzar esses limites, os portugueses estabeleceram fronteiras: entre o homem e a natureza, colonizador e colonizado, civilizado e não-civilizado; o mundo lá fora tornou-se subitamente passível de ser conhecido, dominável, conquistável, desencantado.

Jane Bennett assim descreve o processo de uma visão pré-moderna para uma visão moderna do mundo. Para a autora, houve um período (pré-moderno) em que a Natureza possuía um propósito, pois Deus estava presente nos detalhes dos assuntos humanos. Os seres humanos e outras criaturas eram definidos por uma rede preexistente de relações, a vida social era marcada por interações face a face, e a ordem política se manifestava como uma comunidade orgânica. Com o tempo, o mundo pré-moderno deu lugar às forças da racionalidade científica e instrumental, ao secularismo, ao individualismo e ao Estado burocrático — todos contribuindo para desencantar o mundo. (Bennett, 2001, p. 7)

Curioso que em *Os Lusíadas*, Camões lança mão de um termo bastante utilizado em narrativas medievais, tal como o *A Demanda do Santo Graal*, a palavra *maravilha* e seus derivados. Nos trechos acima há duas ocorrências. Entretanto, no texto camoniano o termo vai ganhando gradativamente outra envergadura. As maravilhas não maravilham mais, não são catalisadoras de um *sense of wonder*, muito pelo contrário. O mundo de Vasco da Gama é um mundo passível de ser desvendado, onde os mistérios paulatinamente deixaram de existir. As maravilhas medievais vão sendo de pouco em pouco desencantadas a ponto de a matéria ser nada mais que recurso. O episódio do Gigante é bem esclarecedor nesse sentido, já que um ser que possui vontade, agência, volição é silenciado após a travessia dos navegadores. Ultrapassar os limites aqui significa dominá-los, silenciar o mundo não-humano, tal como em um passe de mágica.

Importante uma pequena ressalva nesse ponto. Encantamento não seria o mesmo que mágica. Embora não concorde completamente com o argumento de Patrick Curry que o encantamento é pré-moderno por excelência, a distinção que faz entre encantamento e mágica é bastante relevante para a presente discussão:

historicamente, a modernidade nunca se opôs totalmente à magia. Em vez disso, ela saqueou e apropriou o que podia usar da magia, enquanto rejeitava o que não podia. E o que podia usar era exatamente o que na magia era, e é, utilizável — nomotético, iterável, genérico e calculável — enquanto o que não podia usar é, naturalmente, único, não repetível e resistente ao cálculo. O primeiro é a magia propriamente dita; o último, pelo menos potencialmente, é o encantamento (Curry, 2012, p. 77).<sup>89</sup>

Patrick Curry, recentemente voltou os seus estudos para o conceito de encantamento, mais especificamente, para a relação entre encantamento e arte. Apesar dos pontos de contato com o pensamento de Bennett, Curry prefere estabelecer uma linha clara e rígida entre a modernidade e o encantamento. Para ele, encantamento e modernidade seriam incompatíveis. Também demarca espaços onde o encantamento pode surgir, enquanto experiência pré-moderna na modernidade. Arte, esporte, culinária, natureza seriam experiências capazes de fazer

<sup>89</sup> “in historical fact, modernity never wholly opposed magic. Rather it plundered and appropriated what it could use from magic while rejecting what it couldn’t. And what it could use was precisely what in magic was, and is, usable – nomothetic, iterable, generic and calculable – while what it couldn’t is, naturally, unique, non-repeatable and resistant to calculation. The former is magic proper; the latter, at least potentially, is enchantment”.

emergir o encantamento. Embora Curry traga *insights* interessantes sobre o encantamento, principalmente no que tange à distinção entre encantamento e mágica e a relação da arte com o encantamento; a rigidez das categorias com as quais trabalha, não faz jus ao trabalho a que se pretende. De alguma forma, ao tentar criticar a modernidade, acaba sendo moderno ao extremo, inclusive utilizando conceitos tal como natureza - como algo lá fora e distinto do humano. Algumas apreensões, entretanto, tais como a relação da mágica com o controle e do encantamento com aquilo que não é dominável, coadunam com o argumento da tese. Curry afirma:

O ponto aqui é que o encantamento é sempre e necessariamente tanto 'material' quanto 'espiritual': ou seja, precisamente circunstancial — incorporado e inserido — e, ao mesmo tempo, profundamente misterioso, indeterminado e incontrolável (Curry, 2012, p. 78).<sup>90</sup>

No trecho acima, Curry destaca o lado material e espiritual do encantamento, não sendo *um ou outro* e sim *um e outro* ao mesmo tempo. A experiência do encantamento, portanto, é uma na qual os binarismos modernos se esvaem. O encantamento, seguindo tal linha de pensamento, pressupõe uma experiência anti-cartesiana, uma experiência de corpo e mente, onde categorias tais como sujeito e objeto não mais se sustentam, na medida em que não são categorias que se opõem. É nesse sentido que Curry comprehende o caráter pré-moderno do encantamento. Mas talvez melhor seria pensar que a modernidade nunca excluiu o pré-moderno por completo, a mágica da modernidade, a ciência, apenas escamoteou algo que sempre esteve lá: o encantamento. Encantamento e mágica não são opostos, já que a mágica não elimina o encantamento e o encantamento, por sua natureza efêmera - "O encantamento também é impermanente." (Curry, 2012, p. 78)<sup>91</sup> - não substitui a mágica. Fausto, por exemplo, não lança mão do encantamento e sim da magia. Victor Frankenstein é versado nas ciências ocultas. Ambos buscavam manipular as forças, controlar o que entendiam por forças da natureza. Magia, então, possui uma relação com subjugação. O encantamento, por outro lado, é impermanente, imprevisível, não controlado, *selvagem*. E, por todas essas características, o

<sup>90</sup> "The point here is that enchantment is always and necessarily both 'material' and 'spiritual': that is, precisely circumstantial – embodied and embedded – and simultaneously deeply mysterious, undelimitable and unmasterable".

<sup>91</sup> "enchantment is also *impermanent*".

encantamento não é útil, uma vez que não conseguiríamos fazê-lo seguir um curso, cumprir um papel. Podemos convidá-lo e nunca comandá-lo.

Victor Frankenstein tentou controlar as forças ao criar uma vida, tal vida, no entanto, um corpo humano e não-humano, natural e antinatural, vivo e não-vivo desafia a própria possibilidade de controle de Victor. Ao subjugar as forças da natureza, pelo menos ao tentar, Victor, de forma não intencional, criou um corpo híbrido, que devido ao hibridismo que se torna evidente, chamarei de encantado. Tal corpo, selvagem, não controlável, é justamente o que busca eliminar posteriormente. Aquilo que não é controlável não pode ser convidado à esfera de um cientista tal como Victor. A criatura poderia existir desde que distante do mundo dos homens brancos ocidentais. Tal mundo não comporta o abjeto em sua esfera.

O mesmo podemos dizer do corpo de Ry Shelley. Ry afirma: "Sou uma híbrida" (Winterson, 2019, p. 83)<sup>92</sup>, recusando que uma categoria enquanto gênero, algo pensado de forma rígida e excludente, seja passível de lhe definir: "Eu sou o que sou, mas o que sou não é uma única coisa, não é um único gênero. Eu vivo com dualidade." (Winterson, 2019, p. 89).<sup>93</sup> Tais corpos, entretanto, não foram construídos no romance a partir de forças ocultas e sim, através do uso da ciência. Anunciam, dessa forma, as forças incontroláveis que a ciência pode vir a liberar.

Não é de se admirar que os cientistas nos romances busquem excluir aquilo que consideram alheio ao calculável e previsível. Para Michael Beard seriam as relações humanas, já para Dr. Stein, o transhumanista, seria o biológico: "Nós aprenderemos a compartilhar o planeta com formas de vida não biológicas criadas por nós. Nós colonizaremos o espaço" (Winterson, 2019, p. 73).<sup>94</sup> Transcender as relações sociais e/ou o biológico significa excluir o que cada qual considera abjeto, a dimensão que extrapola cálculos. Assim, Michael Beard, Victor Frankenstein, Dr. Stein, Martius, Spix, seguindo os passos de exploradores tais como Vasco Gama, tentam domesticar o maravilhoso, categorizá-lo, resumi-lo em explicações científicas, fazer as maravilhas cumprirem um propósito pré-determinado. Tal fato só é possível, no entanto, subjugando o mundo não-humano, tornando-o matéria inerte.

<sup>92</sup> "I am a hybrid".

<sup>93</sup> "I am what I am, but what I am is not one thing, not one gender. I live with doubleness".

<sup>94</sup> "We will learn to share the planet with non-biological life forms created by us. We will colonise space".

Lembremos por um instante do Gigante Adamastor. Vasco da Gama cruza o Cabo das Tormentas. Após cruzá-lo, o Gigante, cujo segredo foi revelado ao mundo, é silenciado, sendo destituído de agência. Entretanto:

A natureza mais-do-que-humana na qual o encantamento está enraizado é viva e sensível, e sua materialidade é, como diz Plumwood, 'já cheia de forma, espírito, história, agência e glória' (Curry, 2012, p. 79).<sup>95</sup>

Tal como a natureza natural (normativa) é uma construção bastante utilizada ao longo da modernidade, a não-agência do mundo mais-que-humano também o é. Vasco da Gama, Victor Frankenstein, Dr. Stein, Spix, Martius e Michael Beard cruzam a linha que transforma o mundo em matéria inerte, silenciam o mundo mais-que-humano, pactuando com a mágica moderna, a fim de garantir a marcha do progresso. Mas como tal silenciamento era falacioso, não demoram a perceber que o encantamento não é controlável e manejável, não segue uma agenda pré-programada e se vêem ante a um mundo encantado. Parafraseando, Isabelle Stengers: não, não há como evitar a intrusão de Gaia.

"Cada coisa sólida havia se dissolvido em seu equivalente aquoso" (Winterson, 2019, p. 1)<sup>96</sup>, diz Mary Shelley no romance de Winterson. As chuvas incessantes a fizeram reconfigurar sua relação com o mundo externo. De repente é como se toda a realidade ganhasse um aspecto espectral. A escolha de termos de Winterson se assemelha aos termos usados por Morton para descrever esse nosso tempo, o tempo de hiperobjetos. A percepção da ubiquidade dos hiperobjetos nesse nosso tempo, ao tensionar categorias tais como dentro e fora, pano de fundo e primeiro plano, levando-nos a aceitar a intimidade radical com as coisas (humanas ou não-humanas), faz com que o mundo, enquanto conceito, o mundo enquanto esse lá fora, se evapore (Morton, 2013a, p. 101). De um lado tudo se dissolve, de outro, o mundo se evapora. Tais termos não devem ser equivalentes à perda de realidade; muito pelo contrário, apontam para a inutilidade das ferramentas disponíveis. Como se as ferramentas da modernidade, sejam elas do âmbito das humanidades e das ciências, não fossem capazes de dar conta dos hiperobjetos. É por isso que Morton associa os hiperobjetos ao fim da modernidade, como se trouxessem o fim da

---

<sup>95</sup> "The more--than--human nature in which enchantment is rooted is living and sensuous, and its materiality is, as Plumwood says, 'already full of form, spirit, story, agency, and glory'".

<sup>96</sup> "Every solid thing had dissolved into its watery equivalent".

modernidade (Morton, 2013a, p. 94), o que não deveria ser compreendido enquanto um retorno forçado à pré-modernidade. Morton chama a atenção para o fato de novas ferramentas serem necessárias para abordar um hiperobjeto tal com o aquecimento global. O cinismo, que pressupõe uma distância, não é mais possível. Não há um fora, não há metalinguagem, há a necessidade de reconhecer a imanência do pensamento ao físico. Eis o sentido de humilhação do humano que os hiperobjetos trazem: nos trazem para a terra (Morton, 2013a, p.17). Não, o problema dos hiperobjetos é algo que a modernidade não pode solucionar. Precisamos ainda aprender a não sermos modernos (Morton, diferentemente de Latour, entende que, sim, fomos modernos). Afinal, interagir com hiperobjetos é "fascinante, perturbador, problemático e maravilhoso" (Morton, 2013a, p. 58).<sup>97</sup> Trouxe as palavras literais de Morton para destacar o termo *wondrous*, derivado de *wonder* e que diz respeito ao encantamento, conforme discutido anteriormente. Mas qual seria a relação entre encantamento e hiperobjetos?

Por meio das obras analisadas, obras que trazem críticas à modernidade, e o pensamento desenvolvido principalmente pelos adeptos da OOO, fica mais clara a relação existente entre os hiperobjetos e o encantamento. A princípio, objetos tais como o aquecimento global, que são massivamente distribuídos no tempo e espaço, poderiam ser associados à experiência do sublime, tal como moveu os escritores românticos. No entanto, o sublime kantiano pressupõe, conforme anteriormente discutido, uma separação clara entre humanos e não-humanos. Justamente tal separação é colocada em xeque com os hiperobjetos. O que agora percebemos, com a perda do mundo, é "Um som aterrador e maravilhoso, o sublime kantiano da liberdade interior cedendo lugar a um sublime especulativo de intimidade perturbadora" (Morton, 2013a, p. 58).<sup>98</sup> Aquilo que Morton chama de sublime especulativo, de uma intimidade perturbadora, que se opõe ao sublime kantiano, de uma liberdade interna, entendo enquanto encantamento. Tal liberdade, em tempos de hiperobjetos, se percebe condicionada por um mundo reativo, e, por que não, animado?! Tal como Victor Frankenstein, que ao exercer sua vontade sobre o mundo, liberou forças não controláveis, a modernidade também se depara com uma impossibilidade: a mágica não exclui o encantamento. Tal sensação de perda de

<sup>97</sup> "fascinating, disturbing, problematic and wondrous".

<sup>98</sup> "A terrifying, wonderful sound, the Kantian sublime of inner freedom giving way to a speculative sublime of disturbing intimacy".

mundo com a qual o sujeito moderno se depara quando confrontado pelos hiperobjetos, tal intimidade radical com o mundo, chamarei de experiência de encantamento.

No artigo *Enchantment as fundamental encounter: wonder and the radical reordering of subject/world*, Noora Pyyry e Raine Aiava, revisitam a teoria de encantamento apresentada por Jane Bennett, a fim de expandi-la. Entendem encantamento como um afeto, positivo ou negativo, que pode reorganizar/ reordenar o mundo. No cerne da experiência do encantamento está o desarraigamento do sujeito. No encantamento, o sujeito não está tão imbuído de si, já que sofre um deslocamento ou desraizamento que propulsiona uma alteração na visão de mundo, devido à necessidade de reordenação. O deslocamento do sujeito que se percebe em uma experiência na qual o tempo para, o movimento é congelado, os sentidos são aguçados, uma experiência que mistura inquietação e maravilha, traz, de acordo com as autoras, uma perda de sentido e, simultaneamente, o ganho de uma nova significação. Importante, contudo, ressaltar a necessidade de ser essa nova significação precária.

Seguindo os passos de Anna Tsing, no livro *Mushroom at the End of the World*, e sua insistência na necessidade da precariedade, já que o Antropoceno nos faz perceber que o mundo controlado que tínhamos nos falha, entendo que toda construção é precária. Precisamos agora aprender ou imaginar como viver sem segurança. Precisamos pensar em uma sobrevivência colaborativa em tempos precários. Precariedade, *patchiness* (outro termo que usa!), são termos e experiências que se contrapõem à experiência de um sujeito racional capaz de comandar o mundo conforme seus desígnios. Tsing busca histórias que abandonam o antropocentrismo, que estão para além dos princípios civilizacionais. Busca histórias encantadas?

Afirmarei que sim. Histórias encantadas são aquelas que estão para além dos binarismos excludentes, histórias que destronam o sujeito e que trazem uma experiência corporificada. Uma experiência de corpo e mente. Histórias, portanto, que dão destaque à agência do mundo mais-que-humano, a causalidades não lineares, às temporalidades distintas de diferentes objetos. Afinal, a história do progresso só possui sentido quando tempo e espaço são concebidos enquanto *containers*. Quando tais *containers* transbordam, e afeto e sou afetada por múltiplas temporalidades, o tempo para. Mas que tempo? O tempo enquanto *container*, o tempo linear, a flecha

do progresso. Em experiências de encantamento, por outro lado, tempo e espaço, enquanto categorias modernas, tornam-se precárias. A precariedade seria um tipo de encantamento, então?

Aceitar a precariedade, aprender a imaginá-la, talvez auxilie a estarmos mais propensos à experiência do encantamento. Se entendo que encantamento e racionalidade estão em campos opostos, Kant já mostrou que a experiência da subjetividade e/ou racionalidade pressupõe uma distância que afasta homens e mundo (eis o sublime kantiano!), uma experiência de encantamento, por ser corporificada, é uma experiência no mundo, por excelência. Somente aceitando a precariedade da razão, posso estar submetida ao encantamento. Não vou aqui incorrer no erro de Curry e afirmar que razão e encantamento são excludentes, já que existe, como bem mostra Bennett, um encantamento da razão. Mas quando a precariedade não é aceita - como nos mostram Michael Beard, Spix, Martius, Victor Frankenstein, Dr. Stein - quando a razão se quer suprema, a agência do mundo mais-que-humano é silenciada, sendo este subjugado; aqui o encantamento é destituído de seu valor. Desaparece? Não! Fica em sua forma latente.

Cabe, assim, estimular experiências de encantamento, cultivar o encantamento, na medida em que uma existência de fato ecológica só é possível enquanto coexistência colaborativa, enquanto aceitação da intimidade radical com as coisas. Tal coexistência, em tempos de hiperobjetos, só é possível cruzando a linha dos binarismos - sujeito/objeto; humano/não-humano; natural/antinatural; desencantamento/encantamento; corpo/mente, para citar apenas alguns.

Há mais na ética que racionalidade e doutrina. Assim, na medida em que um negacionismo climático nem sempre é motivado por falta de informação (Donald Trump é um claro exemplo), mas muito possivelmente mobilizado por determinados afetos; faz-se necessário mobilizar afetos capazes de cultivar uma coexistência, de fato, democrática. Acesso a informações sobre o aquecimento global, sobre o uso de combustíveis fósseis e o agravamento da deterioração planetária, assim como a vivência já quase diária dos índices do aquecimento global (não vemos o aquecimento global como um todo apenas os seus índices), não necessariamente conseguem se reverberar em ações. No caso em estudo, percebe-se a relação entre a supremacia de uma racionalidade instrumental, fora do mundo, e a degradação planetária; nesse sentido, a elevação da racionalidade acima das coisas, do mundo, das coisas no mundo, não fomenta uma atitude ética, muito pelo contrário. Talvez tal

postura ética seja passível de ser motivada por experiências em que a distância entre razão e mundo, ou humanos e não-humanos não seja possível. Mesmo injunções à ação, tais como: *Não há planeta B!* são posturas que partilham de uma estrutura moderna, a distância cínica:

A distância ideológica cínica típica da modernidade é mantida por essas instruções para agir, que induzem uma culpa que paralisa a ação genuína — o que, é claro, inclui a reflexão e a arte (Morton, 2013a, p. 92).<sup>99</sup>

Uma ação genuína não seria motivada pela culpa, mas dependeria tanto de reflexão e arte. Importante o destaque de Morton, como duas faces de uma moeda, reflexão e arte não poderiam ser separados. E a arte, como venho argumentando, pode fazer emergir o encantamento e cultivar afetos mais ecológicos.

---

<sup>99</sup> “The cynical ideological distance typical of modernity is maintained by these injunctions to act, which induce guilt that cripples genuine action - which of course includes reflection and art”.

## REFERÊNCIAS

- ABRAM, D. **The spell of the sensuous**: perception and language in a more-than-human world. New York: Vintage Books, 1996.
- ATWOOD, M. **Oryx and Crake**. New York: Anchor Books, 2003
- BELLACASA, M. P. **Matters of care**: speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- BENNETT, J. **The enchantment of modern life**: attachments, crossings and ethics. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- BENNETT, J. **Vibrant matter**: a political ecology of things. Durham: Duke University Press, 2010.
- BERGTHALLER, H.; HORN, E. **The Anthropocene**: key issues for the humanities. New York: Routledge, 2020.
- BLOOM, H. (ed.). **Bloom's modern critical interpretations**: Frankenstein. New York: Chelsea House, 2007.
- BOGOST, I. **Alien phenomenology**: or what it's like to be a thing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- BONNEUIL, C.; FRESSOZ, J-B. **The shock of the Anthropocene**. London: Verso, 2017.
- BUTLER, O. **Parable of the Sower**. New York: Grand Central Publishing, 2007.
- CAMÕES, L. **Os Lusíadas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002.
- CAVELL, S. **Disowning knowledge**: in six plays of Shakespeare. New York: Cambridge University Press, 1987.
- CHAKRABARTY, D. The climate of history: four theses. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.
- CLARK, T. **Ecocriticism on edge**: the Anthropocene as a threshold concept. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. The anthropocene. **Global Change Newsletter**, Washington, DC, n. 41, p. 17-18, 2000.
- CURLEY, E.; KOIVUNIEMI, M. Descartes on the mind-body union: a different kind of dualism. In: GARBER, D.; RUTHERFORD, D. (org.). **Oxford Studies in Early Modern Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 83-122.

CURRY, P. Enchantment and Modernity. **PAN: Philosophy, Activism, Nature**, [s. l.], n. 9, p. 76-89, 2012.

CURRY, P. **Art and Enchantment**: how wonder works. London: Routledge, 2023.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundos por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. ed. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2017.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FRIEDMAN, L.; KAVEY, A. **Monstrous Progeny**: a history of the Frankenstein narratives. New Jersey: Rutgers University Press, 2016.

GAARD, G. Rumo ao ecofeminismo queer. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 197-223, 2011.

GHOSH, A. **The great derangement**: climate change and the unthinkable. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

GOETHE, J. W. **Fausto**: volume 1. Tradução: Sílvio Meira. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

GOETHE, J. W. **Fausto**: volume 2. Tradução: Flávio M. Quintiliano. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

GROVE, J. **Savage ecology**: war and geopolitics at the end of the world. London: Duke University Press, 2019.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HACHE, E.; LATOUR, B. Morality or moralism?: an exercise in sensitization. **Common Knowledge**, Ramat Gan, Israel, v. 16, n. 2, p. 311-330, 2010.

HAMILTON, C. **Defiant earth**: the fate of humans in the Anthropocene. Sydney: Allen & Unwin, 2017.

HAMILTON, C.; GEMENNE, F.; BONNEUIL, C. (org.). **The Anthropocene and the Environmental Global Crisis**: rethinking Modernity in a new epoch. London: Routledge, 2015.

HARAWAY, D. **Staying with trouble**: Making kin in the Chthulucene. London: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, D. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

- HARMAN, G. **Object-oriented ontology**: a new theory of everything. London: Penguin UK, 2017.
- JASPERS, K. **The origin and goal of history**. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- JAMIESON, D. **Reason in a dark time**. New York: Oxford University Press, 2014.
- KELLISH, J. 'No Laughable Thing under the Sun': satire, realism, and the crisis of climate change in Ian McEwan's Solar. **Aesthetics of the Anthropocene**: Articulating Geo-Logics in the Epoch of the New Human, 2013. Disponível em: <https://sites.fhi.duke.edu/anthropocene/comedy-and-climate-crisis/>. Acesso em: 25 jul. 2023.
- KIERKEGAARD, S. **Temor e tremor**. São Paulo: Ed. Abril, 1974.
- LATOUR, B. **Facing gaia**: eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity, 2017.
- LATOUR, B. We don't seem to live on the same planet. **A Fictional Planetarium**, 2019. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/162-SE-VEN-PLANETS-DESIGN.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2023.
- LATOUR, B. **We have never been modern**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MASSUNO, T. Genocídios, ecocídios e o pensamento moderno: reflexões a partir de Solar de McEwan. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 58, p. 1-12, 2023.
- MASSUNO, T. Queerificando a Natureza: entre Frankenstein e Frankissstein. **Fólio**: Revista de Letras, v. 1, p. 7-22, 2024.
- MASSUNO, T. **Reconhecimento fáustico**: Pessoa, Mann, Valéry. 2015. 151 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MASSUNO, T. Towards an ethical existence: tales of enchantment. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 1, p. 1-12, 2024.
- McEWAN, I. A boot room in the frozen North. **Cape Farewell**, 2005. Disponível em: <https://capefarewell.com/explore/215-a-boot-room-in-the-frozen-north.html>. Acesso em: 2 jun. 2023.
- McEWAN, I. **Solar**. London: Vintage Books, 2011.
- MENELEY, T.; TAYLOR, J. (org.). **Anthropocene reading**. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2017.
- MILTON, J. **Paradise lost**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

- MOORE, J. (ed.). **Anthropocene or capitalocene?** Nature, history, and the crisis of capitalism. Oakland: Pm Press, 2016.
- MORTON, T. **All art is ecological**. London: Penguin Books, 2018a.
- MORTON, T. Animation. In: TURNER, L. et. al. (ed.) **The Edinburgh Companion to Animal Studies**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018b. p. 42-51.
- MORTON, T. **Being ecological**. Cambridge: The MIT Press, 2018c.
- MORTON, T. **Dark ecology**: for a logic of future existence. New York: Columbia University Press, 2016.
- MORTON, T. **Ecology with nature**: rethinking environmental aesthetics. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- MORTON, T. Frankenstein and ecocriticism. In: SMITH, A. (org). **Cambridge Companion to Frankenstein**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MORTON, T. **Hyperobjects**: philosophy and ecology after the end of the world. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2013a.
- MORTON, T. Guest Column: queer ecology. **PMLA**: Publications of the Modern Language Association of America, [s. l.], v. 125, n. 2, p. 273-282, 2010a.
- MORTON, T. **Realist magic**: objects, ontology, causality. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013b.
- MORTON, T. **The ecological thought**. Cambridge: Harvard University Press, 2010b.
- MORTIMER-SANDILANDS, C. Paixões desnaturadas: notas para uma ecologia queer. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 175-195, 2011.
- MORTIMER-SANDILANDS, C; ERICKSON, B. **Queer ecologies**: sex, nature, politics and desire. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- OLIVEIRA, F. Feminismo, luta anti-racista e bio-ética. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 73-107, 1995.
- PAIXÃO, M. O justo combate: relações raciais e desenvolvimento em questão. **Revista Simbiótica**, Vitória, ES, v. 2, n. 2, p. 1-49, 2015.
- PESSOA, F. **Barão de Teive**: a educação do estoico. São Paulo: A Girafa Editora, 2006.
- PYYRY, N.; AIAVA, R. Enchantment as a fundamental encounter: wonder and the radical reordering of subject/world. **Cultural Geographies**, [s. l.], v. 27, n. 4, p. 581-595, 2020.

- RADNER, D. Descartes' notion of the union of mind and body. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, MD, v. 9, p. 159-170, 1971.
- RORTY, A. Descartes on thinking with the body. In: COTTINGHAM, J. (org.). **The Cambridge Companion to Descartes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 371-392.
- ROZEMOND, M. Descartes on mind-body interaction: what's the problem? **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, MD, v. 37, n. 3, p. 435-467, 1999.
- SCHWÄGERL, C. **The Anthropocene**: the human era and how it shapes our planet. Santa Fe: Synergetic Press, 2014.
- SEYFERTH, G. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 18, n. 1, p. 175-203, 1994.
- SHELLEY, M. **Frankenstein**: or the modern Prometheus. [S. l.]: Project Gutenberg, 2013.
- SOLNICK, S. **Poetry and the Anthropocene**: ecology, biology and technology in contemporary British and Irish poetry. New York: Routledge, 2017.
- STENGERS, I. Accepting the reality of Gaia: A fundamental shift? In: HAMILTON, C.; GEMENNE, F.; BONNEUIL, C. (org.). **The Anthropocene and the environmental global crisis**: rethinking modernity in a new epoch. London: Routledge, 2015. p. 134-144.
- STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STEIN, R. The place, promised, that has not yet been: the nature of dislocation and desire in Adrienne Rich's Your Native Land/Your Life and Minnie Bruce Pratt's Crime against Nature. In: MONTIMER-SANDILANDS, C.; ERICKSON, B. (org.). **Queer ecologies**: sex, nature, politics and desire. Indiana: Indiana University Press, 2010. p. 285-308.
- TATE, A. The storm-cloud of the twenty-first century: biblical apocalypse, climate change and Ian McEwan's Solar. **The Glass**, [s. l.], n. 29, p. 3-12, 2017.
- TREXLER, A. **Anthropocene fictions**: the novel in a time of climate change. Charlottesville: University of Virginia Press, 2015.
- TROPP, M. The Monster. In: BLOOM, H (org.). **Bloom's modern critical interpretations**: Frankenstein. New York: Chelsea House, 2007.
- TSING, A. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in capitalist ruins. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

VERUNSCHK, M. **O som do rugido da onça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. The past is yet to come. **E-flux**, [s. l.], v. 114, p. 1-9, 2020.

WINTERSON, J. **Frankissstein: a love story**. New York: Grove Atlantic, 2019.

WILSON, M. **Descartes**. London: Routledge, 1978.

ZYLINSKA, J. **Minimal ethics for the Anthropocene**. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2014.