

Terranos e poetas: o “povo de Gaia” como “povo que falta”

Juliana Fausto

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio)

Resumo

Este texto pretende expor a ideia de guerra de mundos que, segundo Bruno Latour, é deflagrada pela crise ambiental e envolve todos os habitantes de Gaia, humanos e não-humanos. Convoca-se, em seguida, a poesia de Ted Hughes para um experimento: tornar audível a voz dos povos não-humanos.

Palavras-chave: Bruno Latour; guerra; Antropoceno; não-humanidade.

Résumé

Ce texte vise à exposer l'idée de guerre des mondes que, selon Bruno Latour, est déclenchée par la crise de l'environnement et implique tous les habitants de Gaia, humains et non-humains. La poésie de Ted Hughes est ensuite convoquée pour une expérience: faire entendre la voix des peuples non-humains.

Mots-clés: Bruno Latour; guerre; Anthropocène; non-humanité.

In the First World War, and for the first time in the history of man, nations combined to fight against nations using the crude weapons of those days. The Second World War involved every continent on the globe, and men turned to science for new devices of warfare, which reached an unparalleled peak in their capacity for destruction. And now, fought with the terrible weapons of super-science, menacing all mankind and every creature on the Earth comes the War of the Worlds.
(The War of the Worlds, 1953)

Quel rapport y a-t-il entre la lutte des hommes et l'oeuvre d'art? Le rapport le plus étroit et pour moi le plus mystérieux. Exactement ce que Paul Klee voulait dire lorsqu'il disait: "Vous savez, le peuple manque." Le peuple manque et en même temps, il ne manque pas. Le peuple manque, cela veut dire que cette affinité fondamentale entre l'oeuvre d'art et un peuple qui n'existe pas encore n'est pas, ne sera jamais claire. Il n'y a pas d'oeuvre d'art qui ne fasse appel à une peuple qui n'existe pas encore.
(Deleuze, 2003)

Estamos em guerra, declara Bruno Latour. Há mais: é preciso admitir que estamos. Não em uma guerra de civilizações, mas, como na obra de H. G. Wells, em uma “guerra dos mundos”, com a peculiaridade de que, no caso atual, o cenário não é o espaço, mas um único planeta, a Terra. E o que significa um estado de guerra entre mundos que não são interplanetários, mas localizados todos na mesma terra sub lunar? Em um texto de 2002 que leva o mesmo nome do livro de Wells e foi escrito pouco depois dos ataques de 11 de setembro nos EUA, *War of the Worlds: What about Peace?*, Latour explica que a incapacidade do Ocidente de perceber a guerra já em curso deveu-se à crença moderna na unificação da Natureza pela razão. Toda a empresa moderna, ele afirma, tinha como fundamento a ideia de uma Natureza una e fora do humano em torno da qual os povos orbitariam como culturas. Quer dizer, postulava-se um único mundo real, objetivo, e múltiplas representações, de igual valor, dele; uma natureza e muitas culturas, o tão caro e igualitário multiculturalismo (a outra face do mononaturalismo, cf. LATOUR, 2002, p. 14). O pulo do gato moderno, no entanto, teria sido condicionar a igualdade entre as culturas à afirmação da tal Natureza una, concreta e não tão fora assim de toda cultura, pois que acessível justamente àqueles cuja cultura jazia sob os princípios da razão e da Ciência, os Ocidentais. Isto é, dentro da série de culturas “de igual valor”, havia uma única capaz de ultrapassar o esquema da representação e ter acesso à Natureza em si: “Os outros eram ‘povos’ e ‘culturas’, mas ‘nós’, os Ocidentais, éramos apenas ‘meia cultura’, como Roy Wagner argumentou” (idem, p. 13). E os modernos foram além: se todas as outras culturas podiam ser consideradas etnocêntricas, o modelo multiculturalista seria o único

capaz de livrar a humanidade desse pecado, já que nele todas as culturas valiam o mesmo e era preciso respeitar (“tolerar”) cada uma delas. Mais ainda: o centro, não abolido, mas ocupado pela Natureza, poderia ser dividido pelos modernos com quem quer que estivesse disposto a aceitar verdades da Ciência e da razão, independentemente de raça ou credo.

Em um cenário como esse, seguindo Carl Schmitt, Latour afirma a impossibilidade da política: de acordo com o alemão conforme lido pelo francês (cf. *idem*, p. 27-28), todo conflito entre duas partes em que haja uma terceira, neutra, a arbitrar, não é político, mas sim caso de polícia. Nesse sentido, a modernidade, com sua Natureza, seria a afirmação mesma da polícia em lugar da política, a incapacidade de se admitir em guerra: “O mundo uno é nosso, os vários mundos são de vocês, e se suas discussões forem barulhentas demais, que o mundo da realidade áspera venha pacificá-las” (*idem*, p. 16) – afirmação forte o suficiente para despertar no leitor a lembrança de muitos episódios da história recente.

Em *War of the Worlds*, a tese de Latour passava pela urgência de os modernos aceitarem a ruína da unificação proposta por eles até o subsequente esforço de composição conjunta de um mundo sem que a qualquer dos povos envolvidos fosse dado de saída, como no multiculturalismo, um estatuto especial, já que:

Ninguém pode constituir a unidade do mundo para outrem (...), quer dizer, oferecendo generosamente deixar os outros adentrarem sob a condição de que deixem na porta tudo o que lhes é caro: seus deuses, suas almas, seus objetos, seu tempo, seus espaços, em suma, sua ontologia (*idem*, p. 30).

O que se propunha então, após a aceitação de que o pretense estado de paz em que se estava não passava de uma ilusão que mascarava a guerra – isto é, que a unificação moderna da natureza não se sustenta como universalidade e que “as culturas não desejam mais ser meras culturas” (*idem*, p. 21) –, e sob o signo do multinaturalismo¹, era um

1 Latour chama o multinaturalismo de neologismo cunhado por Eduardo Viveiros de Castro. O termo aparece no artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de 1996, já opondo perspectivismo e multiculturalismo: “uma perspectiva não é uma representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 112). Entendo que, em Viveiros de Castro, o conceito de multinaturalismo tem papel decisivo em sua defesa da “autodeterminação ontológica dos povos” (cf. *idem*, 2003 e 2001).

trabalho diplomático, considerando-se que na diplomacia não há partes neutras, não há um juiz de fora. Se a existência de um árbitro neutro torna toda disputa uma questão de polícia e a guerra é o espaço político por excelência, então é aos diplomatas, como espécie de mediadores/tradutores, que cabe o trabalho de tentar estabelecer um diálogo que talvez leve à paz. Considerando fazer assim a passagem da política à cosmopolítica, Bruno Latour exortava os ex-modernos a (re)conhecer outras naturezas e procurar, com seus povos, um mundo comum que “deve ser progressivamente composto” (idem, p. 28).

Nas Gifford Conferences proferidas na Universidade de Edimburgo em fevereiro de 2013, isto é, mais de dez anos após os ataques de 11 de setembro, Latour voltou a falar em uma guerra de mundos. Podemos nos perguntar se, depois de todo esse tempo, a guerra continuou a mesma; minha aposta é de que sim, de que se trata da mesma guerra, agora pensada a partir de um ponto de vista realmente cosmopolítico. No texto de 2002, parecia bastar que os Ocidentais aceitassem abrir mão da Natureza e que os outros povos humanos do planeta adentrassem o jogo realmente político (ainda que fossem – ou sobretudo porque eram – inimigos) para que essa se tornasse cósmica. O que uma década de diferença fez perceber, no entanto, é que se há algo que a inevitabilidade do Antropoceno² produz, é a necessidade de “introduzir inesperadas agências não-humanas nas discussões” (LATOURE, 2013, p. 102). Somente um multinaturalismo que não se encerrasse na humanidade, mas levasse em conta as naturezas da não-humanidade poderia reunir o cosmos à política. O que se segue é, obviamente, um aumento vertiginoso no número dos mundos, que se tornam praticamente incontáveis e

2 Definir o Antropoceno com o cuidado necessário tornaria o prosseguimento do texto impossível, portanto limito-me a reproduzir o discurso do site *Welcome to the Anthropocene*: “Todas as coisas afetam seu entorno. Mas a humanidade agora está influenciando cada aspecto da Terra em uma escala semelhante à das grandes forças da natureza. Há agora tantos de nós, usando tantos recursos, que estamos perturbando os grandes ciclos da biologia, da química e da geologia pelos quais elementos como o carbono e nitrogênio circulam entre o solo, o mar e a atmosfera. Estamos mudando a maneira como a água se move ao redor do globo como nunca antes. Quase todos os ecossistemas do planeta carregam as marcas de nossa presença. Toda a história registrada de nossa espécie teve lugar no período geológico chamado Holoceno (...) Mas nossas ações coletivas nos trouxeram a um território não-cartografado. Um número crescente de cientistas pensa que entramos em uma nova era geológica que precisa de um novo nome – o Antropoceno.” Disponível em <<http://www.anthropocene.info/en/anthropocene>>. Acesso em 20 de junho de 2013).

presentificam para nós a “guerra de todos contra todos” hobbesiana, mas de tal modo que agora nela “os protagonistas podem não ser só lobos e ovelhas, mas tanto os atuns como também o CO₂, os níveis do mar, os nódulos das plantas ou as algas, em adição às muitas facções diferentes de humanos lutadores” (idem, p. 103).

A desorientação que uma guerra cosmopolítica de todos contra todos poderia causar é logo dissipada, no curso das conferências, pela indicação de uma batalha bem específica, talvez a maior e mais representativa do Antropoceno: aquela em que o anthropos, essa força geológica e impessoal, ameaça a vida de grande parte dos habitantes de Gaia³ – e, quem sabe, de Gaia mesma, pelo menos na configuração em que ela se encontra hoje⁴. Latour então reduz o conflito a dois lados: Humanos e Terranos⁵ (*Earthbound*)⁶, que não devem se confundir com espécies biológicas – há *homo sapiens* de ambos os lados –, o que de alguma forma tira da guerra o fardo de um destino para colocá-la no terreno puramente político. Como, portanto, nenhum dos dois lados está dado de antemão, é com cautela que se deve delinear-los. Sobre os primeiros, ele diz:

O anthropos do Antropoceno é não é nada além da ficção perigosa de um agente universalizado capaz de agir como um único povo. Tal suposição implicaria que o Estado a ser criado já está aí. O Humano, H maiúsculo, como o agente tipo Atlas, o gigante, como em tantos mitos do século 19, é precisamente o que o Antropoceno quebrou e dispersou totalmente. O Antropoceno não põe apenas um fim no antropocentrismo, mas também na unificação prematura da raça humana (idem, p. 115).

3 Mais um conceito enorme no qual o texto poderia facilmente se perder e a respeito do qual serei breve, citando apenas as sucintas palavras de Latour no sumário das conferências: “Gaia, a Terra entendida não como um sistema, mas como aquilo que tem uma história, que mobiliza tudo na mesma geo-estória. Gaia não é a Natureza, tampouco é uma deidade” (LATOURE, s/p, 2013).

4 Por meio principalmente da queima de combustíveis fósseis, a catástrofe ecológica que o anthropos é capaz de causar – sobre a qual sabemos, aliás, porque já a está causando (a esse respeito, cf. <<http://www.ipcc.ch/>> e <<http://www.nature.com/nclimate/index.html>>) – significaria aquecer o sistema climático de tal maneira que poderia levar Gaia a se reorganizar em um estado de equilíbrio no qual grande parte da vida terrena (inclusive a própria humanidade) não poderia sobreviver.

5 Agradeço à professora Déborah Danowski pela sugestão de tradução do termo *Earthbound* – que, em inglês, indica a Terra tanto como destino como quanto limite – por Terranos.

6 O que está em jogo nessa guerra é o próprio fim do mundo e os Humanos, na medida em que são o anthropos do Antropoceno, isto é, os causadores do fim, são o inimigo.

Já os segundos são de caracterização mais problemática, mas, por meio de um exemplo, o filme *O cavalo de Turim*, de Béla Tár, diz Latour, é possível entender a *passagem* de Humano a Terrano. Na fita, pai e filha vivem em uma terra devastada na qual lentamente tudo vai, sem explicação e tampouco questionamento, parando de funcionar; os dois, quando a coisa chega a seu limite, ensaiam uma fuga apenas para retornar minutos depois aos limites de seu mundo degradado. O filme termina quando pai e filha também começam a parar de funcionar. Latour comenta: “Esses dois são Terranos. Eles cessaram de ser Humanos” (idem, p. 117).

170

Mas as coisas não são tão simples – há também as agências não-humanas, sobre quem Latour não comenta em sua breve interpretação. De todas, uma parece se impor e talvez ajude a compreender o conceito de povo de Gaia, o próprio cavalo de Turim. Voltando ao filme, este abre com uma insistente tela negra sobre a qual se ouve um narrador contar o episódio-estopim do crepúsculo de Nietzsche:

Em Turim, no dia 3 de janeiro de 1889, Friedrich Nietzsche deixa a residência no número 6 da Via Carlo Alberto, talvez para dar um passeio, talvez para ir até o correio para recolher sua correspondência. Não longe dele, ou realmente bastante longe dele, um cocheiro tem problemas com seu cavalo teimoso. Apesar de sua premência, o cavalo resolve empacar, o que faz com que o cocheiro - Giuseppe? Carlo? Ettore? - perca a paciência e comece a chicoteá-lo. Nietzsche avança até a multidão e põe um fim ao brutal espetáculo do cocheiro, que está espumando de raiva. O forte e bigodudo Nietzsche repentinamente pula na carroça e abraça o pescoço do cavalo soluçando. Seu vizinho o leva para casa, onde ele fica deitado por dois dias, imóvel e silencioso, em um divã até que finalmente murmura suas últimas palavras: “Mutter, ich bin dumm.” (“Mãe, eu sou idiota.”) Ele vive ainda por 10 anos, meigo e demente, sob os cuidados de sua mãe e irmãs. Do cavalo... nada sabemos (O CAVALO DE TURIM, 2011, 1’39”).

Surge, então, em *close*, um cavalo que segue com dificuldade puxando uma carroça; Latour, a maior parte dos críticos e possivelmente Béla Tár direcionam sua atenção para o cocheiro; para o primeiro, o percurso do filme é a transformação (ou, quem sabe, um cair em si) deste Humano, que há pouco brandia um chicote e espumava de ódio contra seu cavalo teimoso, em Terrano. E essa mudança se consuma através da consciência à força do limite terreno, da impossibilidade de outra terra. Para Latour, parece que não importa que jamais tenhamos sabido nada do cavalo,

pois é assim que permaneceremos – e, no entanto, não apenas a obra leva seu nome (não se trata do cocheiro de Turim, afinal), como sua enorme cabeça sôfrega é a imagem que nos desperta da escuridão no início do filme, além de o cavalo ser o primeiro a parar de agir, atitude que contamina os dois Humanos que o mantêm cativo, fazendo com que finalmente possam ser qualificados de Terranos. Se a composição do povo de Gaia, a divisão entre Humanos e Terranos, for apenas uma subdivisão dentro da própria espécie humana, cujo único problema então seria a “unificação prematura”, então este pobre cavalo de Turim jamais poderá estar em guerra, ainda que seu mundo (ou sua vida) se encontre(m) tremendamente ameaçado(s). Considerando, a partir do mundo do cavalo, “o elo entre política, inimizade, guerra e ausência de uma terceira parte” (LATOURE, 2013, p. 102), a única chance de ele não estar em guerra é se de sua existência for arrancada de antemão a dimensão política – ou, pior, caso o consideremos apenas um caso de polícia, situação que elevaria um outro (os ex-Humanos?) à condição de árbitro neutro. Assim, a teimosia que o manteve parado mesmo durante a surra, antes do abraço do filósofo, e a decisão de parar de servir seus senhores até o limite de não se alimentar mais seriam totalmente destituídas de sentido, sentido esse que só emergiria quando tais ações ou disposições de espírito nascessem de/em um Terrano no sentido próprio. Será preciso que continuemos não sabendo nada do cavalo? Será que Nietzsche, em sua talvez última centelha de lucidez, soube algo sobre ele quando se atirou, soluçando, ao seu pescoço? E nós, teremos ainda tempo de saber? Por outro lado, se nos conjuntos de Humanos e Terranos houver lugar para os não-humanos que estariam presentes na atual “guerra de todos contra todos”, então este cavalo (que Nietzsche talvez tenha encontrado em um puro ato de desobediência civil) pode ter sido o primeiro a deixar de ser Humano para tornar-se Terrano.

Penso que só há duas maneiras de compreender o povo de Gaia, a) como se a cisão entre Humanos e Terranos fosse interna à humanidade como espécie biológica ou b) podendo ser constituído por “agências não-humanas”. Embora no sumário das conferências apareça explicitamente a formulação “Terranos (a nova palavra para Humanos)”, a menção ao possível protagonismo das não-humanidades deixa pelo menos aberto o caminho, mesmo que bastardo, para pensar como compor, de modo

realmente cosmopolítico, os dois lados dessa guerra⁷. Segundo essa hipótese, seria preciso saber não apenas se atum e CO2 fazem parte do povo de Gaia ou se são Humanos, mas sabê-lo segundo os mesmos critérios usados aplicados à espécie humana: “diga-nos quem você é, quem são seus amigos e inimigos, e quem mais você quer destruir – e sim, diga-nos claramente por que divindade você se sente convocado e protegido” (idem, p. 116).

Agora que a tarefa da composição, ou, no mínimo, da identificação do povo de Gaia tornou-se (literalmente, inclusive) abissal, pode ser útil procurar, em outros pensamentos, uma maneira de realizá-la – ou, de modo menos ambicioso, de simplesmente levá-la adiante. Tentarei propor uma. A invocação/invenção do povo de Gaia por Latour (“Espero que vocês entendam que estou desenhando aqui a imagem de um coletivo *completamente imaginário*, um que fosse capaz de se equipar para sobreviver no Antropoceno”, idem, p. 85; grifo nosso) talvez possa ser aproximada à criação de conceitos de Deleuze e Guattari conforme é descrita em *O que é a filosofia?*: “A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda” (DELEUZE E GUATTARI, 2009, p. 139). Ora, os Terranos são um povo que não existe ainda, que precisa ser composto e que habita uma terra que não é mais aquela dos modernos. Se o Antropoceno ou a guerra de mundos forem conceitos, então o povo de Gaia é conjurado por eles e neles. Mesmo que Latour se esforce para pensar o presente em sua urgência, ele invoca um povo imaginário para uma guerra que, embora esteja em curso, precisa ser declarada; embora não cite e chegue a fazer provocações direcionadas ao pensamento dos dois filósofos⁸ (ou, pelo menos, a uma certa tradição de leitores seus), tenho a impressão de que a invocação dos Terranos pode ser pensada à luz dos conceitos de Deleuze e de Guattari:

7 Não fosse assim, então os Terranos não seriam nada além de um nome pomposo para os ex-Modernos (agora um pouco mais desolados, talvez) de *War of the Worlds*.

8 “Lembram quantos intelectuais tremiam de excitação com o termo ‘desterritorialização’, como se a existência nomádica fosse o novo ideal dos habitantes muito confortavelmente enraizados das cidades? Agora, essa mesma gente procura desesperadamente por uma terra, uma *terra firma* onde possam se reterritorializar de novo sem serem acusados de reacionários” (LATOUR, 2013, p. 126). Responder à alfinetada de Latour requereria um passeio, na obra de Deleuze e Guattari, pelas noções de terra, território e territorialidade, além das de terra natal e terra nova.

O povo é interior ao pensador, porque é um ‘devir-povo’, na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado. O artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo, só podem invocá-lo, com todas as suas forças. Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte ou de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente” (idem, p. 141).

O povo de Gaia não é invocado para “cuidar de arte ou filosofia”, mas para pegar suas armas e ir para guerra dos mundos, usando uma expressão de Isabelle Stengers, “resistir à barbárie que vem”. Latour pressente o povo de Gaia, que lhe é interior e a quem ele é interior, povo que ainda não existe, mas é o único capaz de sobreviver no Antropoceno, e é por ele que escreve; sua operação pode ser comparada ao que Deleuze, em *Crítica e clínica*, chamou de “fim último da literatura”: “invenção de um povo, isto é, de, uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta ... (‘por’ significa ‘em intenção de’ e não ‘em lugar de’)” (DELEUZE, 1997, p.15).

Já que cometemos a ousadia primeira de aproximar o povo de Gaia ao povo que falta, podemos prosseguir com a profanação de Latour por Deleuze e Guattari para tentar enxergar a sua proposta de guerra e paz a partir de uma outra perspectiva. Se seguirmos por um tal caminho, “traduzindo” os conceitos propostos por Latour para dentro desse outro mundo (mais um!), seremos capazes inclusive de afirmar que os Humanos são a maioria, o majoritário, e os Terranos, o minoritário:

Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. Não se trata de saber se há mais mosquitos ou moscas do que homens, mas como “o homem” constituiu no universo um padrão em relação ao qual os homens formam necessariamente (analiticamente) uma maioria. Da mesma forma que a maioria na cidade supõe um direito de voto, e não se estabelece somente entre aqueles que possuem esse direito, mas se exerce sobre aqueles que não o possuem, seja qual for seu número, a maioria no universo supõe já dados o direito ou o poder do homem. É nesse sentido que as mulheres, as crianças, e também os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários (DELEUZE E GUATTARI, 1997a, p. x).

Podemos acreditar que são os Humanos que se equiparam a uma força geológica e também que são eles aqueles que não abrem mão das práticas que tornam essa força cada vez mais potente. Se é assim, o povo de Gaia é

um povo menor, eternamente menor, tornado num devir-revolucionário. Talvez ele só exista nos átomos do escritor, povo bastardo, inferior, dominado, sempre em devir, sempre inacabado. Bastardo já não designa um estado de família, mas o processo ou a deriva das raças. Sou um animal, um negro de raça inferior desde a eternidade (DELEUZE, 1997, p. 14).

174

Constituir-se como povo menor não é uma declaração antecipada de derrota. O povo menor resiste “desde a eternidade”; se ele não é vitorioso no sentido de ter se transformado no dominador é que essa é uma categoria que não existe para um povo desse tipo. Um povo menor não pode tornar-se dominante – ou pode, mas às expensas de deixar de ser menor e aí, quem sabe, aceder também aos píncaros existenciais da condição de força geológica. Uma pergunta possível a Latour concerniria o objetivo do povo de Gaia: vencer a guerra dos mundos aniquilando seus adversários (tornar-se “maior”), procurar compor com eles um “mundo comum” (diplomaticamente) ou resistir a ele? Como povo que falta, sabemos que ele é capaz de resistir; sabemos também que não deseja se tornar dominante – não apenas não se tornou, mas é quem se opõe à megalomania destrutiva Humana. Resta, entretanto, a dúvida: para uma guerra configurada desse modo (e não se trata mais apenas do desejo dos Terranos, mas do choque entre ele e o desejo dos Humanos), a proposta de diplomacia teria alguma chance de vingar?

* * *

A entrada de agências não-humanas no povo de Gaia põe uma questão complicada, qual seja, a dos discursos desses povos. Como ouvir/compreender vozes não-humanas, nós que passamos tanto tempo convencidos que elas sequer existiam (ou que, se existiam, eram desprovidas de sentido, de mundo, já que esse era um só)? Como compor politicamente com elas? Poderíamos apelar para a ciência e mais uma de suas invenções infernais, mas talvez esse não seja um bom caminho, pois foram justamente razão e Ciência quem ativamente procuraram privar os não-humanos de discurso. Se é chegada a hora de

viver politicamente com os não-humanos, precisaremos partir de outro solo. Como já adentramos a seara aberta por Deleuze e Guattari e curto-circuitamos povo de Gaia e povo que falta, podemos ir mais fundo um pouco nessa trilha e aventar que, como um povo menor, capaz de ser invocado pela escrita, em um agenciamento coletivo de enunciação, é possível que os discursos não-humanos sejam trazidos ser ao centro da política por meio da literatura.

Há um caso que pode ser exemplar: o do poeta inglês Ted Hughes, que dedicou boa parte de sua obra ao que se chama “poemas animais” e tem entre seus escritos mais famosos peças habitadas por jaguares, lúcius e pelo vento. A ressonância, para tomar emprestado um termo usado por Zourabichvili ao caracterizar um devir⁹, dos animais em sua escrita é tal que o levou a afirmar que “[Os animais] tornaram-se uma linguagem – uma linguagem simbólica que é também a linguagem de toda a minha vida” (HUGHES, 1995, s/p).

Hughes tem um pequeno livro chamado *Poetry in the Making* cujo primeiro capítulo é dedicado à escrita sobre animais. Nele, o poeta conta que, depois de ter passado a juventude caçando todo o tipo de bicho a que tinha acesso, seu interesse pelos animais, mantendo-se sempre forte, mudou: “Eu me acusava de perturbar suas vidas. Eu comecei a olhar para eles, vejam bem, a partir de seu próprio ponto de vista” (idem, 1982, p. 16). Ver do ponto de vista do outro ou “senti-lo sentir em nós” são algumas das maneiras de descrever o processo pelo qual o escritor é atravessado por afetos não-humanos, pelo qual a escrita pode, de alguma forma, encontrar um canal de comunicação intermundos. Hughes chega a afirmar, ao descrever o processo de criação de um poema, que, ao fim dele “Você lerá o que escreveu e vai ter um choque. Você terá capturado um espírito, uma criatura” (idem, p. 19).

Gostaria agora de me deter brevemente sobre uma criatura ou espírito em particular que, tendo assombrado a obra de Ted Hughes,

9 Em um artigo chamado “O que é um devir para Gilles Deleuze?”, Zourabichvili afirma que “O afeto do encontro é a *ressonância de um no outro*” e que “Envolver o animal não reenvia a sentir como ele sente (como poderíamos pretender ou nos assegurar disso?), mas a sentir como sentimos que ele sente, a senti-lo sentir em nós” (ZOURABICHVILI, 1997, p. 9). Poderíamos, quem sabe, juntar a esse comentário a afirmação de Viveiros de Castro ao interpretar um mito contado por Davi Kopenawa: “se o estudo e a razão vigilante são a alucinação própria dos Brancos, a escrita é o seu xamanismo” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 322).

parece deixar ver algo àqueles que pretendem pensar a cosmopolítica e os mundos dos outros. A raposa, primeiro como pensamento, aparece pela primeira vez em um poema de 1955 para selar de vez a relação entre não-humanidade e poesia:

The Thought-Fox

I imagine this midnight moment's forest:
 Something else is alive
 Beside the clock's loneliness
 And this blank page where my fingers move.

Through the window I see no star:
 Something more near
 Though deeper within darkness
 Is entering the loneliness:

Cold, delicately as the dark snow
 A fox's nose touches twig, leaf;
 Two eyes serve a movement, that now
 And again now, and now, and now

Sets neat prints into the snow
 Between trees, and warily a lame
 Shadow lags by stump and in hollow
 Of a body that is bold to come

Across clearings, an eye,
 A widening deepening greenness,
 Brilliantly, concentratedly,
 Coming about its own business

Till, with a sudden sharp hot stink of fox
 It enters the dark hole of the head.
 The window is starless still; the clock ticks,
 The page is printed¹⁰ (HUGHES, 1982, p. 19-20).

Nesse poema, praticamente um modelo de devir-animal poético, a raposa pressentida por Hughes vai ganhando, para o escritor, uma concretude cada vez maior até que se torna, de repente, página escrita. É o próprio

10 Uma tradução literal e rudimentar deste poema resulta em algo do tipo: “Imagino a floresta deste momento à meia-noite/Alguma outra coisa está viva/Além da solidão do relógio/E dessa página vazia em que meus dedos se movem//Através da janela não vejo estrelas//Algo mais próximo/Apesar de profundamente dentro da escuridão/Está entrando na solidão//Frio, delicadamente como a neve escura/

Um nariz de raposa toca ramos, folhas/Dois olhos servem um momento, aquele agora/e agora de novo, e agora e agora//Imprime pegadas nítidas na neve/Entre árvores, e cautelosamente uma manca/sombra é atrasada por tocos e em oco/de um corpo que é audaz por passar//Por entre clareiras, um olho,/Um amplo profundo verdor/Brilantemente, concentradamente/Cuidando de seus afazeres próprios//Até que, com um súbito forte quente fedor de raposa/Entra no buraco negro da cabeça/A janela continua sem estrelas; o relógio tiquetaqueia,/A página está impressa.”

processo da escrita que tem uma qualidade raposa, é o pensamento ele mesmo que é raposa. Sobre o poema, Hughes comentou:

Este poema não tem algo que facilmente se poderia chamar de um sentido. É sobre uma raposa, obviamente, mas uma raposa que é uma raposa e não uma raposa ao mesmo tempo. Que tipo de raposa é essa que pode pisar direto dentro da minha cabeça onde presumivelmente ainda está... rindo para si mesma enquanto os cães latem. É tanto uma raposa quanto um espírito. É uma raposa real; à medida que leio o poema eu a vejo se mover, deixar suas pegadas, vejo sua sombra passar por sobre a superfície irregular da neve. As palavras me mostram tudo isso, trazendo-a para cada vez mais perto. É muito real para mim. As palavras fizeram um corpo para ela e a deram por onde andar (idem, p. 20).

Do modo como é, cada vez que eu leio o poema, a raposa vem de novo da escuridão e pisa dentro da minha cabeça. E suponho que muito depois de eu ter-me ido, enquanto uma cópia do poema existir, a cada vez que alguém o ler, a raposa levantar-se-á de algum lugar de dentro da escuridão e virá andando até ele ou ela (idem, p. 16).

A raposa-pensamento é raposa e não é ao mesmo tempo, ela cria um mundo que não é mais o do poeta nem o da raposa real, mas em que uma comunicação entre ambos pode surgir, o “ver do ponto de vista deles”, de “senti-lo sentir em mim”. Se o pensamento-raposa estabelece um tipo de triangulação entre mundos, será possível que o escritor (ou os artistas) possa(m) exercer alguma tarefa na diplomacia da guerra? Em um outro texto, dessa vez em prosa, Hughes conta sobre um encontro que diz respeito à situação dos não-humanos – neste caso, de novo a raposa – na guerra que os Humanos travam contra eles. Em “A raposa queimada”, ele narra que, quando estudava em Cambridge, precisava escrever um ensaio por semana, sobre assuntos os mais variados, e que, à medida que o tempo passava, a tarefa ia se tornando mais angustiante, a ponto de ele experimentar uma resistência física ao exercício. A partir daqui, é melhor continuar com as palavras de Hughes:

Pelo que me lembro, estava no último ou penúltimo dos ensaios antes dos exames para a primeira parte do curso. Eu o iniciara no começo da semana, esperando tirá-lo logo do caminho. Mas me afundei na batalha usual e avancei lentamente por três ou quatro dias. Depois de várias horas diárias, normalmente noite adentro, eu cobria muitas páginas, todas rasgadas, e retornava de novo e de novo à minha frase inicial, que já havia reescrito e rearrumado dúzias de vezes. Eu achava que sabia o que queria dizer, mas em vão. Mais uma vez eu terminara às duas da

manhã, exausto, sentado em meu dormitório à minha mesa, debruçado sobre uma folha pautada com umas quatro linhas escritas na parte de cima, minha frase de abertura em sua última forma. A luz de minha luminária caía sobre o papel. Perto de minha esquerda, estava minha janela. À minha frente, depois da mesa, ficava minha cama, a cabeceira do lado mais distante. À minha direita, do outro lado do quarto, estavam os degraus de madeira que levavam à minha porta, na qual pendia minha beca. Finalmente eu tinha que desistir e dormir.

Comecei a sonhar. Sonhei que não tinha deixado minha mesa e ainda estava sentado ali, debruçado sobre a folha de papel pautado iluminado pela luminária, encarando as mesmas poucas linhas no alto. De repente minha atenção foi atraída para a porta. Achei que tinha ouvido algo ali. Enquanto esperava, escutando, vi que a porta abria-se lentamente. Então uma cabeça apareceu no canto da porta. Era mais ou menos da mesma altura de uma cabeça humana, mas claramente a cabeça de uma raposa, apesar de a luz ali estar fraca.

A porta abriu-se toda e pela pequena escada e através do quarto em direção a mim veio uma figura que era ao mesmo tempo um homem magricelo e uma raposa andando ereta nas patas traseiras. Era uma raposa, mas do tamanho de um lobo. À medida que se aproximava e vinha para a luz, eu vi que seu corpo e seus membros haviam acabado de sair de um forno. Cada pategada estava tostada, ardendo, carbonizada, partida e sangrando. Seus olhos, que estavam no nível dos meus onde eu sentava, incandesciam com a intensidade da dor. Veio até parar ao meu lado. Então abriu a mão – uma mão humana, como eu agora via, mas queimada e sangrando como todo o resto –, palma da mão para baixo no espaço branco de minha folha. Ao mesmo tempo disse: “Pare com isso. Você está nos destruindo.” Então, enquanto levantava a mão, eu vi a pegada de sangue [*blood-print*], como um tipo de quiromante, com todas as linhas e vincos em sangue molhado e resplandecente na página.

Acordei imediatamente. A impressão de realidade era tão total que me levantei da cama para olhar os papéis em minha mesa, bem certo de que veria a pegada de sangue ali na página (Hughes, 1994, p.8-9).

Se tudo o que se discutiu aqui pode ser realmente levado a sério, então não seria um delírio interpretar esse episódio como o povo menor de Gaia, por meio de sua enviada, a raposa, tendo visitado um poeta e deixado um recado aos Humanos. Resta compreender o recado, resta agir à altura dele. É possível que esse povo nunca tenha deixado de enviar mensagens. Viver no Antropoceno e ter que urdir a diplomacia necessária para que a guerra não termine numa aniquilação generalizada



talvez comece por significar que os Humanos finalmente sejam obrigados a ouvi-lo. Poderíamos sempre ter sabido algo a respeito do cavalo; se ainda houver tempo, pode ser que venhamos a saber.

BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Deux Régimes de Fous. Textes et Entrevistes 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUGHES, Ted. *Poetry in the Making. An Anthology of Poems and Programmes from "Listening and Writing"*. London: Faber and Faber, 1982.

_____. "The Art of Poetry, 71". *The Paris Review*. Spring 1995, N. 134. Interviewed by Drue Heinz. Disponível em: <<http://www.theparisreview.org/interviews/1669/the-art-of-poetry-no-71-ted-hughes>>. Acesso em:

_____. *Winter Pollen. Occasional Prose*. Edited by William Scammell. London: Faber and Faber, 1994.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature*. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Edinburgh, 18th -28th of February 2013. Version 10-3-13. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf>. Acesso em:

_____. *War of the Worlds: What about Peace?* Translated from the French by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/85-WAR-OF-WORLDS-GB.pdf>>. Acesso em:

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "(anthropology) AND (science)". After-dinner speech at 'Anthropology and Science', the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 14 July 2003. Published in *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 2003. Disponível em: <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>>. Acesso em:

_____. "A floresta de cristal". *Cadernos de Campo* 14/15, 1998, p. 319-338.

_____. "A propriedade do conceito", texto apresentado no ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 2001. Disponível em:

<http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4695&Itemid=356>. Acesso em:

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Out 1996, v. 2, n.2, p.115-144.

ZOURABICHVILI, François. “Qu’est-ce qu’un devenir, pour Gilles Deleuze?” Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997. Disponível em: <<http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>>. Acesso em:

Filmes

181

O CAVALO de Turim (A torinói ló). Direção de Béla Tár e Ágnes Hranitzky. Hungria/França/Alemanha/Suíça/EUA, 2011. 146 min. P&B, 35 mm.

A GUERRA dos mundos (The War of the Worlds). Direção de Byron Haskin. EUA, 1953. 85 min. Cor, P&B, 35 mm.