

FAUSTO ACORDA NO ANTROPOCENO: ONDE ESTÃO OS NOVOS FILÉMON E BÁUCIS?

Recebido: 27 de Abril de 2023 / Aprovado: 14 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_10

Isabel Rebelo Roque¹

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, PUC-SP

Resumo

No fim do *Fausto II* de Goethe, Fausto liberta-se da herança medieval e assume o papel de colonizador e construtor de um novo mundo. Isso nos permite entrecruzar mito, realidade e literatura desde o século XVI até estes dias. Na América Latina e no Brasil, que Goethe passou a admirar pelo olhar de seus correspondentes cientistas, reside uma potência de relação entre ser humano e natureza que segue, ainda, na periferia do mundo. Sucessivos governos vêm seguindo modelos insustentáveis de esgotamento dos bens naturais e dizimando as “pessoas que estão no caminho” – os Filémon e Báucis de Goethe. Presos a esses modelos, estamos diante da última chance de enxergar a potência relacional natureza/cultura e inaugurar outro modo de agir no mundo. O que propomos é a ideia de que podem estar na América Latina alguns dos Filémon e Báucis que mostrarão ao mundo esse novo modo.

Palavras-chave: Antropoceno; Fausto; natureza/cultura; potência; América Latina

Abstract

At the end of Goethe's *Faust II*, Faust frees himself from the medieval heritage and assumes the role of colonizer and builder of a new world. This allows us to cross myth, reality and literature from the 16th century to the present days. In Latin America and Brazil, which Goethe came to admire through the eyes of his scientific counterparts, resides a potency of relationship between human being and nature that still continues on the periphery of the world. Successive governments have been following unsustainable models of depleting natural resources and exterminating “people who are in the way” – Goethe's Philemon and Baucis. Stuck in these models, we are facing the last chance to see the nature/culture relational potency and inaugurate another way of acting in the world. What we propose is the idea that there may be in Latin America some of the Philemon and Baucis who will show this new way to the world.

Keywords: Anthropocene; Faust; nature/culture; potency; Latin America

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.
irroque@gmail.com

I. Introdução

O Fausto que trazemos a este diálogo é o do *Fausto II*, de Goethe, que vai muito além do Fausto histórico e dos Faustos míticos surgidos na literatura desde o século XVI. Esse Fausto acorda depois da tragédia romântica de que foi causador para percorrer com Mefistófeles uma jornada que, como escreveu Thomas Mann, “abrange em seu interior três mil anos de história humana”. É também esse Fausto que, depois de se inscrever na literatura como símbolo da modernidade, ascende ao Eterno Feminino pela intervenção da Graça Divina (*Gnade*).

O que propomos, porém, é trazer de volta à Terra esse mesmo Fausto e fazê-lo acordar em 2023, em pleno Antropoceno – era geológica em que vivemos, como defendem alguns cientistas. Mais do que trazê-lo ao nosso presente, vamos fazê-lo acordar no Brasil (poderia ser em qualquer outro país, se lá vivêssemos). O que pensaria ele ao, talvez, identificar à sua volta personagens da tragédia que viveu no quinto ato do *Fausto II* e que, mais que meras alegorias, são *gente de carne e osso*?

II. Goethe e o tecido fáustico

O *Fausto* de Goethe (1749-1832), obra em duas partes a que o poeta alemão dedicou mais de sessenta anos, tem por protagonista o mesmo das narrativas orais acerca das façanhas de um certo doutor, dotado de “pretensiosa curiosidade”, que teria vivido na Alemanha do século XVI e se tornado lendário.

Desde então, o tema fáustico ressurgiu pelos mais diversos autores, dentro e fora da Europa,

constituindo o que Ferreira chamou de verdadeiro “tecido fáustico”: “um contínuo vai e vem, da transmissão oral ao universo do livro [...] circulação de razões míticas muito poderosas, que fazem com que emerga sempre um Fausto, que atende ao gosto dos mais diversos públicos” (Ferreira, 1995, p. 18-19).

O primeiro registo escrito acerca do Fausto data de 1587 e consiste em uma compilação de narrativas populares, feita pelo editor Johann Spiess, de Frankfurt, sobre as façanhas de um doutor que faz estudos de feitiçaria a fim de investigar os fundamentos do Céu e da Terra e, por isso, termina por negociar a própria alma com o diabo, ou Mefistófeles. Mais de duzentos anos depois, aos 21 anos de idade, Goethe daria início a seu *Fausto*, que, com períodos de interrupção, viria a finalizar apenas pouco antes de sua morte aos 83 anos, em 1831. A versão integral só chegaria ao público postumamente, e é talvez desse longo processo de escrita que vem a maior força da obra: protagonista e autor atravessaram juntos mudanças históricas que viriam a marcar a transição do mundo medieval para o moderno.

III. Natureza como interação em Goethe

Goethe, além da poesia e da literatura, tinha profundo interesse por mitologia, filosofia, teatro e por diversos ramos das ciências da natureza. Era também um apaixonado pela leitura dos mapas. Ao contemplar à distância os Alpes, dizia capturar o movimento silencioso e interno escondido sob a aparência de imobilidade das montanhas. Os mapas das regiões que visitava, o traçado dos rios, lhe permitiam reconstruir sua história: as

concentrações humanas, as estratégias de guerras etc. (Bakhtin, 2003, p. 242). Tudo, no mundo de Goethe, é *intensivo*: não há *paisagem* que não participe dos acontecimentos.

A paixão de Goethe pelas ciências da natureza o levou a manter intensa correspondência com cientistas como seus compatriotas Karl Friedrich Phillipp von Martius, botânico – que viera ao Brasil na primeira metade do século XIX acompanhado do zoólogo Johann Baptiste von Spix –, e os irmãos Humboldt, também alemães, um dos quais, o naturalista Alexander von Humboldt, havia visitado a Amazônia.

Martius produziria uma obra em três volumes com suas impressões acerca da fauna e da flora do Brasil, bem como da cultura popular brasileira. Para ele, a América apresentava uma situação de “regresso ao estado selvagem”, em que a vitória dos elementos sobre o humano fazia suprimir-se a história pela “capacidade de procriação de uma natureza opulenta”. Goethe tinha sempre à mão a obra de Martius, que frequentemente relia, além de contemplar as pranchas com belíssimas representações de palmeiras, as quais tocavam profundamente seu senso estético (Schneider, 2022, p. 89).

Humboldt e Goethe divergiam em diversos pontos acerca do olhar para a ciência, o que não impediu que nutrissem uma profunda admiração mútua. Ao se ver diante da exuberância da floresta amazônica e da grandiosidade dos Andes, Humboldt trata, em seus escritos, do quão elevado se sente pelas ideias de Goethe acerca da natureza, “como se dispusesse de novos órgãos” (Massa, 2010, p.

132). Esse olhar de Humboldt ecoa o pensamento de Goethe: cada novo objeto, bem observado, *revela em nós um novo órgão*.

O modo como Goethe enxerga o mundo, por sua vez, ecoa outro de seus pensadores queridos, o filósofo luso-holandês Baruch de Spinoza: na interação entre sujeito e objeto desfazem-se as fronteiras e o que se estabelece é uma composição em que ambos se afetam mutuamente: “a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras [...]” (Spinoza, 2013, p. 65).

Tanto o Goethe poeta como o Goethe naturalista consideravam que natureza e arte estariam sujeitas às mesmas leis, nas quais se fariam presentes harmonia entre ser humano e natureza e complementaridade entre espírito e matéria. Vemos aí, no que se refere à América Latina, um diálogo com Pinheiro: “Essas sociedades só existem na relação [...] com a multiplicidade das alteridades e com a variação da natureza. Natureza não é dada, domada ou separada, mas em atividade de cocriação com a cultura” (2013, p. 99).

IV. Natureza como desafio em Fausto

Se, no *Fausto I*, a “pretensiosa curiosidade” do primeiro Fausto era matizada com a angústia da busca pelo sentido da própria vida, é a insatisfação do protagonista, que se mantém na segunda parte da obra, que dá a Mefistófeles a nova oportunidade de vencer o desafio assumido com Deus e tomar para si a alma do pactário. Juntos, envolvem-se nas intrigas de um reino fictício e assumem um papel decisivo em seu desfecho, introduzindo na

relação entre soberano, conselheiros e súditos, a mediação do, até então inexistente, papel-moeda.

É em decorrência desse episódio que Fausto é agraciado pelo soberano com um vasto território costeiro. Surge então o Fausto *proprietário* e, quase ao mesmo tempo, o *construtor*, ou, nas palavras de Mefistófeles, o *colonizador*, em sua sede por dar à natureza uma finalidade e dominá-la, a ponto de ficar cego às consequências de suas ações. É esse Fausto que aqui nos interessa como motor para uma reflexão acerca dos impasses entre ser humano e natureza que, acelerados a partir do fim do século XIX, com a Revolução Industrial, hoje têm estado no centro das discussões em âmbito planetário.

No *Fausto II*, Goethe coloca diante do protagonista um desafio ainda maior que o da busca pelo conhecimento ilimitado, herdada dos primeiros Faustos do século XVI: esse segundo Fausto, eternamente insatisfeito, quer agora transformar o mundo à sua volta. Como pontuou Berman (1986), em sua análise do *Fausto II*: “o sujeito e objeto de *transformação* não é apenas o herói, mas o mundo inteiro”. Berman classifica o Fausto que primeiro aparece como *O Sonhador*; depois, pela mediação de Mefistófeles, transforma-se em *O Amador*; por fim, torna-se *O Fomentador*. Esse terceiro Fausto é chamado por outros autores, como Jaeger e Bosi (2010, ambos), de *colonizador*. O Fausto proprietário e construtor – ou colonizador – se revela ao contemplar o mar que banha seu território costeiro e se impacienta diante do movimento contínuo

e indomado – “sem nada realizar!”. É aí que ele decide *dar sentido* a esse movimento: a natureza, sem propósito, deve estar a serviço do humano. Para ele, não há mais paisagem, apenas espaço: espaço de transformação. Há aqui uma diferença entre o novo Fausto e os anteriores: se estes tinham um caráter fortemente individualista – o *sonhador* com seu desejo de saber ilimitado; o *amador* com o amor trágico que depois se transforma em apetite desenfreado pelos prazeres da vida –, o que move o *fomentador*, ou *colonizador*, é um ideal a que podemos chamar coletivo (“em solo livre ver-me em meio a um livre povo” – v. II.580²).

Esse momento demarca, também, uma inversão de papéis; agora, enquanto Fausto dá curso a seus planos, Mefistófeles mostra-se atordoado e exausto; pela primeira vez ele parece nada ter a dizer. É como se a visão que tivera, tempos antes, de um cavaleiro veloz como paradigma do homem que se move pelo mundo, se tivesse materializado: seu protegido o havia superado. “De súbito a paisagem à sua volta se metamorfoseia em puro espaço [...] Fausto pretende mover o próprio mundo” (Berman, 1986, p. 61).

Fausto, em sua atividade como *fomentador*, “que põe o mundo em seu passo certo”, é um moderno herói arquetípico, mas também trágico.

“Que cerimônia, ora! E até quando? / Pois não estás *colonizando*?” (Mefistófeles para Fausto, em Goethe, 2017, v. II.273-II.274, grifo nosso)³. A

2 Conforme tradução para edição brasileira de Jenny Klabin Segall (referência completa no fim deste artigo). Ao longo deste artigo, nas citações do *Fausto*, faremos uso dessa tradução, em sua grafia original, e indicaremos a sequência de versos (v.) correspondente, de modo a facilitar ao leitor a eventual consulta à versão original em alemão ou a outras traduções da obra.

3 Em todas as citações de obras ou traduções brasileiras, mantivemos a ortografia vigente no Brasil.

dimensão trágica do Fausto colonizador emerge da visão de mundo que, de um lado, desvela novos horizontes para o humano, e, de outro, recusa-se a enxergar as vidas por cima das quais terá de passar. O mundo que Fausto vislumbra é o de progresso social e coletivo com o mínimo *necessário* de sacrifício humano – e é exatamente daí que deriva sua tragédia final.

O casal de velhos que surgirá como obstáculo para Fausto persiste como nó entre o passado medieval – do *Fausto I* – e a modernidade a que o herói trágico se lança, no *Fausto II*. Aí se apresenta o conflito de uma época em que, como escreveu Jaeger (2010, p. 21), “deter-se virou algo problemático”. O território colonizado por Fausto é um mundo que se formou a si próprio a partir do zero e do qual, “como em um caso de autismo, grave, nenhum caminho mais conduz para fora” (2010, p. 32).

O puro espaço torna-se prisão, buraco negro do qual a luz não sai nem entra.

V. Filémon e Báucis, as pessoas que estão no caminho

Em uma região alta das terras de Fausto, vivem Filémon e Báucis, idosos que têm como posses uma cabana, uma capela com sino e duas tílias. Seus nomes vêm das *Metamorfoses* do poeta Ovídio (43 a.C.), em que um pobre casal de velhos recebe a visita de Júpiter e Mercúrio disfarçados, que os salvam da destruição da terra transformando-os em um carvalho e uma tília. Em Goethe o casal representa, no entender de Berman (1986, p. 65), a primeira encarnação literária de uma categoria de larga repercussão na história moderna: as

pessoas que estão no caminho – da história, do progresso, do desenvolvimento. Em síntese, pessoas descartadas como obsoletas.

FAUSTO

Esse aqui maldito!

É o que me deixa irado e aflito.

[...]

Das tílias quero a possessão,

Ceda o par velho o privilégio!

Os poucos pés que meus não são

Estragam-me o domínio régio

(v. II.234-II.243).

O velho casal não tem lugar no “sonho coletivo” de Fausto; é um estorvo, está exatamente onde ele pretende erguer a torre de onde contemplará seu novo mundo construído. O casal, porém, recusa todas as ofertas em dinheiro ou a transferência para outro lugar.

FAUSTO

A resistência, a teimosia,

O esplendor todo me atrofia,

E é só com ira e a muito custo

Que me conservo ainda justo

(v. II.269-II.272).

A Filémon e Báucis une-se uma nova personagem: o Peregrino. É do contraste entre o ideal clássico de apaziguamento, representado por ele, e o ideal moderno de movimento constante – desde que com sentido e finalidade –, encarnado por Fausto, que Goethe extrai a maior força filosófica da parte final do *Fausto II*. Ao chegar à casa que anos antes o acolhera, o Peregrino ouve da velha Báucis o relato que sintetiza o alvorecer da era da industrialização:

BAUCIS

Foi portento, com certeza!
 Não me deixa ainda hoje em paz;
 [...]
 Golpes sob o sol ressoavam,
 Mas em vão; em noite fria
 Mil luzinhas enxameavam,
 Diques vias no outro dia.
 Carne humana o luar sangrava,
 De ais ecoava a dor mortal,
 Fluía ao mar um mar de lava,
 De manhã era um canal.
 Ímpio ele é, nossa cabana
 E agro, teima em cobiçá-los;
 Da riqueza ele se ufana,
 Trata-nos como vassalos (v. II.III a II.I34).

O casal de idosos é tirado do caminho de Fausto por Mefistófeles e seus “capangas”. Um estilo de maldade, como observa Berman (1986), caracteristicamente *moderno*: indireto, impessoal, mediado. Fausto, porém, ao saber da casa incendiada e da morte de seus ocupantes, se enfurece e nega ter ordenado tamanha violência. Eis a tragédia do desenvolvimento: crer que se possa manter as mãos limpas ao erguer um novo mundo, sem causar sofrimento e morte.

No poema de Goethe, Mefistófeles ri ao sair de cena e dirige-se ao leitor para comentar o que revela a decisão de Fausto de remover do caminho o casal de velhos: um sentimento humano na verdade

muito antigo, que nada mais é do que o desejo e a arrogância do poder. Trata-se de um movimento endêmico à modernização, como nos diz Berman: o do ambiente homogêneo, modernizado, em que as marcas do velho mundo desapareçam sem deixar vestígio⁴.

A partir do assassinato de Filémon e Báucis, Fausto encerra-se cada vez mais em suas trevas – agora literais: a visão lhe será tirada pela Apreensão, um dos quatro vultos que, em uma passagem alegórica, o visitam: “A vida inteira os homens cegos são, / Tu, Fausto, fica-o, pois, no fim!” – v. II.497-II.498).

APREENSÃO

Quem possuo é meu a fundo,
 Lucro algum lhe outorga o mundo;
 Ronda-o treva permanente,
 Não vê sol nascente ou poente;
 Com perfeita vista externa
 No Eu lhe mora sombra eterna,
 E com ricos bens em mão,
 Não lhes frui a posseção.
 Torna em cisma azar, ventura,
 Morre à míngua na fartura;
 Seja dor, seja alegria,
 Passa-as para o outro dia,
 Do futuro, só, consciente,
 Indeciso eternamente (v. II.453-II.466).

4 Descrição que, embora aparentemente não intencional por parte de Berman, se aproxima do conceito de *gentrificação* (*gentrification*, de *gentry*, “pequena nobreza”), proposto em 1964 pela socióloga britânica Ruth Glass (1912-1990) para descrever e analisar transformações ocorridas em bairros operários em Londres. Em linhas gerais, refere-se a um processo de revalorização imobiliária de um dado espaço, em geral degradado, que passa a atrair públicos de maior poder aquisitivo à custa da exclusão das populações originais, sejam elas nativas ou imigrantes. O conceito é amplamente usado em estudos e debates sobre desigualdade e segregação urbana, nos mais diversos campos, como Sociologia, Antropologia, Geografia, Arquitetura, além de Planejamento e Gestão Urbana, Economia e Estudos Urbanos em geral.

VI. Fausto acorda no Antropoceno e reencontra Filémon e Báucis

Transcorridos dois séculos da concepção do drama goethiano, olhamos em torno de nós e, em meio ao que restou da Natureza depois das investidas da revolução industrial, sentimos que é necessário lutar contra as mesmas forças que arrasaram a casa de Filemon e Baucis e queimaram suas velhas tílias.
(Alfredo Bosi, 2010, p. 68.)

Relacionar o Fausto de Goethe ao Antropoceno não é, em si, novo. O biólogo Eugene F. Stoermer, que cunhou o conceito, e o químico Paul Crutzen, que o popularizou, escreveram: “Atribuir uma data específica para o início do ‘Antropoceno’ parece um tanto arbitrário, mas propomos a segunda metade do século XVIII [...]” (2000, tradução nossa). Entre realidade, mito e literatura, sem o saber, Fausto talvez tenha, então, *inventado* o Antropoceno.

Cumpra também considerar que o próprio conceito de Antropoceno não goza de consenso entre cientistas e demais estudiosos. Esse é talvez um dos conceitos mais controversos e deslizantes entre diferentes áreas do conhecimento, ainda que não haja, hoje, quem ouse negar a ação antropogénica sobre o planeta e suas consequências.

Na análise de Hennrich (2022), a solidão humana, que resulta de seu encapsulamento de sua autolimitação, apenas será dissolvida no momento em

que aceitarmos nossa responsabilidade sobre os demais viventes – os existentes e os possíveis. “O Antropoceno como último aceno e como termo operativo, para pensar o futuro das espécies, humanas e não-humanas, em comunhão com a multiplicidade indeterminada das paisagens.”

Dois ensaios publicados em 2019, o primeiro centrado no *Fausto II* de Goethe (Mazzari) e o segundo no Antropoceno (Messias), trazem importantes contribuições a este trabalho. Mazzari propõe uma interpretação das “fórmulas ético-estéticas” do Goethe da maturidade, em busca daquelas “últimas fórmulas, mediante as quais o mundo ainda se me torna apreensível e suportável”: para ele, no *Fausto II*, o poeta buscou apreender, de uma perspectiva universal, a destruição da natureza, que via como consequência da industrialização e do crescimento econômico que com ela viria.

Messias comunga da ideia de que o Antropoceno se impôs na Terra já desde a chamada “Revolução Cognitiva”⁵, 70 mil anos atrás. Em seu ensaio, encontramos algumas reflexões que nos parecem dialogar à perfeição com o que aqui trazemos sobre Filémon e Báucis como “a outra face da moeda” em que se vai embotando a efígie de Fausto. O autor extrapola a ideia de Antropoceno para além de suas consequências ecológicas: antropocénicas seriam todas as tentativas de aniquilação do outro, literais ou simbólicas, na intolerância diante das diferenças étnicas e culturais, na supressão ou repressão de direitos, na visão utilitarista dos

5 Messias (2019, p. 57) apoia-se, aqui, em HARARI, Y. N. (2014). *Sapiens. Uma breu história de la humanitat*. Barcelona: Edicions 62. Segundo esse autor, por milhões de anos, as espécies precursoras do *Homo sapiens* viviam como caçadoras de pequenos animais, até que passaram a predar caças maiores e atingiram o topo da cadeia alimentar. A partir daí, começaram a rápida e drasticamente alterar o ambiente em que viviam. É também Harari quem se refere às quatro revoluções que viriam influir nos regimes ecossistémicos: Cognitiva (70 mil anos atrás), Agrícola (12 mil anos atrás), Científica (500 anos atrás), Industrial (200 anos atrás).

recursos vivos, “como meros joguetes da exploração neoliberal”, na negação do direito à vida das futuras gerações (2019, p. 86).

Vemos, em suma, que o autor chama de ações antropocénicas também quaisquer tentativas de impor o pensamento único, enfim, de coagir e reprimir os direitos alheios. Mais adiante, Messias questiona de modo enfático a existência de um “dentro” e um “fora”, de uma natureza que esteja “lá”, à espera de que a salvemos ou que a ela voltemos de modo idílico, como suposta instância independente da confusão das cidades e do caos das relações humanas: “Na Terra, somos todos refugiados. Por isso, associar o Antropoceno apenas aos males que os seres humanos causaram à ‘natureza’ é demasiado simplificador” (2019, p. 291).

Voltemos à leitura que Berman (1986) faz de Filémon e Báucis – em especial a segunda, no relato que faz ao Peregrino – como testemunhas do alvorecer da Primeira Revolução Industrial. Que papel exerceriam hoje, no século XXI, essas personagens? Seriam agora testemunhas da transição entre a terceira revolução, técnico-científico-informacional, e a quarta, a dos sistemas virtuais e físicos cooperando entre si de “maneira flexível e em nível global” (Schwab, 2018)⁶?

VII. A nova (e velha) voz de Filémon e Báucis

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós libertamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.

(Ailton Krenak, 2020a.)

Quando se ultrapassa um certo limite, nada será como antes e, nesse caso, as condições históricas nas quais os seres humanos aprenderam a esperar poderiam mudar tanto que não haveria mais nada a esperar.

(Peter Sloterdijk, 2021.)

Ao verbo “testemunhar”, que usamos no fim do item anterior, preferimos “com-viver”, viver junto, com o outro – em si e fora. Ailton Krenak (2020b) afirma que os únicos núcleos que ainda sabem ser preciso se manter agarrados à Terra são aqueles que ficaram esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina; em suma, a “sub-humanidade”: os caiçaras, os indígenas, os quilombolas, os aborígenes. Esses núcleos, sabemos, frequentemente não são somente esquecidos, mas literalmente dizimados. Sousa Santos (2022) observa que o final do colonialismo histórico (ocupação territorial por parte de um

6 Para situarmos melhor o comentário de Klaus Schwab, fundador do Fórum Económico Mundial: a Primeira Revolução Industrial (sécs. XVIII e XIX) caracterizou-se pelo surgimento da máquina a vapor e outros maquinários que permitiram acelerar e ampliar os processos produtivos, tendo como fonte de energia o carvão; a segunda (fim do séc. XIX até meados do séc. XX), notabilizou-se pelo uso de máquinas e motores mais elaborados e de energia elétrica e fontes de energia não renováveis, como o petróleo; a terceira (Revolução Técnico-Científica e Informacional), teve seu avanço no pós-Segunda Guerra Mundial (telecomunicações, transportes, informática, robótica, biotecnologia e, mais recentemente, nanotecnologia). A Quarta Revolução Industrial, conceito usado em 2016 por Schwab, economista, é assim descrita por ele: “[...] um mundo em que os sistemas de fabricação virtuais e físicos cooperam entre si de uma maneira flexível a nível global”. Cada uma dessas “revoluções” operou drásticas mudanças nas relações de trabalho, sociais, económicas, políticas e na relação ser humano-ambiente. Cabe também registar que esse processo não se deu nem tem se dado de modo homogêneo nos diversos continentes, como é o caso da América Latina e da África.

país estrangeiro) não levou ao final histórico do colonialismo. Este se perpetua em nosso século transmutado em racismo, xenofobia, mão de obra escravizada, confinamento e deportação de imigrantes e refugiados, apropriação de terras ou expulsão massiva de comunidades camponesas em nome do desenvolvimento e de megaprojetos. (Qualquer semelhança com o confronto entre Fausto e o casal de idosos não será mera coincidência.) E Sousa Santos vai além ao considerar que, enquanto colonialismo, patriarcado e capitalismo constituem uma espécie de tripé que opera em estreita articulação, ainda que em constante reconfiguração de acordo com a região e a época, “a resistência a eles caracterizou-se historicamente por sua fragmentação” (2022, p. 48). É exatamente dessa fragmentação que se alimenta o tripé a que aludimos.

Como, então, superar tal fragmentação, vencendo tempo e espaço? Vozes como a de Ailton Krenak, é bom que frisemos, desde muito tempo ecoam. Em 2021, o antropólogo David Graeber e o arqueólogo David Wengrow lançaram um extenso e polêmico estudo (*O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*, na edição brasileira de 2022) no qual propõem uma revisita à “crítica indígena”: levar em conta – e já não é sem tempo – contribuições ao pensamento social que vieram de fora do cânone europeu e que, na análise dos autores, tiveram decisiva influência nas ideias iluministas. Na segunda metade do século XV, quando alguns dos mais poderosos reinos europeus da época começaram a contornar a África, a se lançar no Oceano Índico e a chegar às Américas, viram-se, de repente, expostos não só às civilizações da China e da Índia, mas a uma imensidão de ideias

sociais, científicas e políticas jamais imaginadas. O resultado dessa “enxurrada” de novas ideias, como a ela se referem Graeber e Wengrow, viria a ser o Iluminismo – por mais que estudiosos posteriores considerem isso questionável. Dentre as contribuições dos povos ameríndios, os autores destacam o caso do líder *wendat* (povo habitante do Canadá) Kondiaronk (séc. XVII), que, em seus diálogos com Lahontan, aristocrata francês, fazia considerações como:

[...] acho difícil considerar que vocês possam ser muito mais infelizes do que já são. Que tipo de ser humano, que espécie de criatura devem ser os europeus, para precisar ser forçados a fazer o bem e só se abstêm do mal por medo do castigo? [...] vocês se aferram a suas distinções entre “o meu” e “o teu”. [...] isso que vocês chamam de dinheiro é o demônio dos demônios, o tirano dos franceses, a fonte de todos os males, a desgraça das almas e o matadouro dos vivos. Imaginar que alguém possa viver na terra do dinheiro e preservar a alma é como imaginar que alguém conseguiria preservar a vida no fundo de um lago. (2022, p. 78)

Note-se aqui a flagrante proximidade entre a afirmação de Ailton Krenak e a crítica de Kondiaronk, ainda que separadas por séculos! São eles, dentre tantos outros, que nos mostram na periferia do capitalismo o significado de “mútuo pertencimento entre o externo e o interno” (Pinheiro, 2013). Trata-se de “preservar a noção de um *continuum* que abriga [...] a multiplicidade mutuamente implicada da natureza/cultura”. Quando Pinheiro nos fala de “natureza/cultura”, não é a partir de uma imagem

contemplativa, em que um sujeito observa, de longe, seu objeto, a paisagem, mas como composição em que não há sujeito nem objeto. Na América Latina, “os elementos geotectônicos obrigam as ciências a ressituar-se contextualmente dentro de outras coordenadas lógicas”. Essa natureza, como também defende Messias, longe de ser “mãe”, “deusa”, convenientemente esquecida para ser revisitada apenas em rituais e “pseudofilosofias”, é antes parte de nós como espécie e nos ajuda a formar o que chamamos cultura (2019, p. 294).

Os elementos a que se refere Pinheiro, a natureza “amigada com o homem” (Lezama Lima, 1988) são os mesmos que assombraram o europeu e que ele quis logo subjugar, reduzindo-os ao humano e prescindindo da paisagem. Como observa Goudet (2021, p. 88), o “emaranhado relacional que engaja a natureza dos povos originários foi para o europeu recém desembarcado um *excesso fatal de paisagem*, que engoliu as traduções imediatas” (grifos nossos). Na América Latina, tal excesso se traduz em emaranhamento.

VIII. Um pouco mais acerca da paisagem

No anfiteatro de montanhas
Os profetas do Aleijadinho
Monumentalizam a paisagem
As cúpulas brancas dos Passos
E os cocares revirados das palmeiras
São degraus da arte de meu país
Onde ninguém mais subiu
Bíblia de pedra sabão
Banhada no ouro das minas
(Oswald de Andrade, “Ocaso”).

Excesso fatal de paisagem, escreveu Goudet. Falemos um pouco mais do que se pretende entender por paisagem. O conceito de paisagem teria se constituído em começos do século XV, na Holanda, indo posteriormente para a Itália (Coquelin, 2007, p. 35). Referimo-nos, aqui, aos elementos paisagísticos na pintura. É óbvio, porém, que a paisagem já existia como ideia, antes que pintores a representassem: como seres que veem, nós a observamos por janelas, portas, nesgas dos olhos (Roque, 2021, p. 99). Porque se os olhos são as janelas da alma eles também são as janelas para o que se estende por fora e em volta de nós. Mas todo ser vidente enxerga o que vem a ser paisagem? Este continente, a América, primeiro se deu a “conhecer” ao europeu não pela representação pictórica de suas paisagens, mas pelo traçado dos mapas dos navegadores. Mapas em que, às convenções cartográficas, aliavam-se representações figurativas da vegetação, da fauna, dos indígenas e de seres monstruosos na terra e no mar – afinal tratava-se do Novo Mundo e havia que narrar também os perigos da sua descoberta. Toda a exuberância da natureza nas Américas viria a atrair, séculos depois, o interesse de naturalistas como Humboldt, de quem já falamos como interlocutor de Goethe, e Charles Darwin. Ao longo do tempo, essa paisagem mudou e se tingiu de outras cores, vindo a ser representada de modo mais ou menos estilizado pelos “cronistas pictográficos” da época, como o alemão Rugendas e o francês Debret.

Mas o que aqui nos interessa não é falar da *paisagem que se observa*, como objeto, e sim da *paisagem que se vive*, que se mistura em torno e por dentro dos corpos. É aí que nos afastamos de Coquelin,

quando ela nos fala da paisagem urbana como expressão que contradiz a noção natural de paisagem, não só por negar a relação paisagem/natureza, mas, também, pelo conteúdo por vezes sórdido que oferece à visão. “E ainda assim”, diz ela, “chamamos a esse *espetáculo* paisagem” (2007, p. 148, grifo nosso). O que, porém, Coquelin nos diz da paisagem urbana é ainda somente o selecionável e enquadrável pela moldura da janela, da tela, da câmera: as torres, os terraços, o cais, os barcos, as pessoas como formigas. A paisagem de que falamos aqui é aquela – repetimos – de que fala Lezama Lima, paisagem como “natureza amigada com o homem” (1988, p. 171). E, se o europeu cedo se “desamigou” da natureza, o mesmo não se deu na América.

Fica aqui patente – esperamos – a licença poética cuja cumplicidade esperamos de quem nos lê: a de trazermos Filémon e Báucis para o contexto da América Latina – esforço que nem se faz tão hercúleo assim, se evocarmos as palavras do príncipe alemão Maxilian von Wied-Neuwied, que visitou o Brasil em inícios do século XIX: “Aqui nestas matas, onde os antigos moradores, em outros lugares tão pressionados, conseguiram até agora garantir um pouso seguro, pode-se encontrar essas pessoas vivendo ainda em seu estado primordial” (citado por Goelz, 2010, p. 4).

A natureza, diz Lezama Lima, é uma personagem, “que se compraz em seu orgulho de ver o homem como uma árvore a mais” (2009).

Natureza/personagem que só ocupa o lugar do exótico “para a visão dualista que a tenha separado da cultura” (Pinheiro, 2013, p. 66). É assim que podemos entender o significado de “paisagem natural extensível e coparticipante” (2013, p. 86). É também com o mesmo olhar que podemos ler, no poema de Oswald de Andrade que aqui nos serve de epígrafe, como o poeta mescla engenho humano e natureza, torna as palmeiras tradutoras do indígena e faz do escultor, a um só tempo, artista, profeta e explorador⁷.

Paisagem, portanto, natural e/ou construída. Dentro e fora, por cima, por baixo e em volta de nós. É o que os núcleos tidos como periféricos têm a ensinar.

IX. Considerações finais

Quando o português chegou
 Debaixo de uma bruta chuva
 Vestiu o índio
 Que pena!
 Fosse uma manhã de sol
 O índio tinha despido
 O português.

(Oswald de Andrade, “Erro de português”).

O conhecido poema de Oswald de Andrade que aqui nos serve de epígrafe fala, em tom a um só tempo bem-humorado e ácido, de um encontro de culturas. Um encontro, porém, do qual foi o anfitrião que saiu “vestido” com as roupas do visitante.

⁷ Atente-se, a fim de tornar mais clara a leitura que fazemos, para os termos a seguir grifados: “No *anfiteatro de montanhas* / Os profetas do Aleijadinho / *Monumentalizam a paisagem*” [mescla entre engenho humano e natureza] / As cúpulas brancas dos Passos / E os *cocares revirados das palmeiras* [palmeiras tradutoras do indígena] / São degraus da arte de meu país / Onde ninguém mais subiu / *Bíblia de pedra sabão* / Banhada no *ouro das minas* [o escultor é, a um só tempo, artista, profeta e explorador].

Afinal, naquele momento caía “uma bruta chuva”. Desde aquele dia, no despertar do século XVI, novos encontros (e desencontros) se sucederam, em que as vestes de uns e de outros se foram mutuamente modificando e intercambiando.

Podemos dizer, hoje, que o português e o “índio” nunca mais viriam a ser como seus antepassados do primeiro encontro. Sabemos, porém, que o que se impôs e repetiu ao longo dos séculos foi uma espécie de reedição desse ato primeiro, em que colonizadores, os mais das vezes, seguiram impingindo a colonizados suas vestes, seus modos de vida, seus modelos políticos, sociais e econômicos, suas crenças. É certo que vozes dissonantes, como as de um Ailton Krenak ou de um Kondiaronk, sempre se fizeram presentes, não como chamado a um retorno idílico aos tempos pré-coloniais – o que, todos sabemos, seria impossível –, mas como alerta acerca do que estamos fazendo a nós e ao que existe de vida e de bens naturais na Terra.

Ao longo deste artigo, referimo-nos diversas vezes a “natureza” e “paisagem”: paisagem que, como vimos em Goethe, participa dos acontecimentos, seja no movimento interno e oculto sob a aparente imobilidade das montanhas seja nos recortes geográficos e nos traçados dos rios a partir dos quais se pode reconstituir a história humana em seus deslocamentos, ocupações, guerras e concentrações.

Ainda que, para Goethe, essa paisagem siga sendo um fora, um outro, ela não se resume a pano de fundo, mas é coparticipante e, como o concebeu Spinoza, *Natureza Naturada*⁸ tanto

quanto os seres humanos e quaisquer outros seres vivos e elementos, como a água, o ar, as rochas. Lembremos o que trouxemos de Spinoza no item III deste artigo: “a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras [...]” (2013, p. 65). Trata-se, pois, da mesma natureza de que fala Lezama Lima de forma poética, para a qual o ser humano é uma árvore a mais, ou da paisagem natural extensível e coparticipante de que fala Pinheiro.

Feitas tais considerações acerca do modo como Goethe enxerga o mundo natural, que papel ocuparia, então, o protagonista da tragédia do desenvolvimento, na parte final do *Fausto II*, ao enxergar a paisagem como puro espaço e o movimento contínuo do mar como sem finalidade ou função? O que, afinal, move esse Fausto fomentador, ou colonizador?

FAUSTO

Sim! da razão isto é a suprema luz,
A esse sentido, enfim, me entrego ardente:
À liberdade e à vida só faz jus,
Quem tem de conquistá-las diariamente.
E assim, passam em luta e em destemor,
Criança, adulto e ancião, seus anos de labor.
Quisera eu ver tal povoamento novo,
E em solo livre ver-me em meio a um livre
povo (v. II.573-II.580).

Fausto parece, nos versos acima, levar ao extremo seu anseio não pelo conhecimento das coisas, mas pelo domínio sobre os elementos e a própria humanidade (ainda que cegado por uma ideia de

⁸ Segundo Spinoza, Deus, ou Substância, constitui a Natureza Naturante, causa de todas as coisas, ou modos, os quais, por sua vez, são modificações dessa mesma Natureza. Daí as terminações *-ante*, que envolve ação, e *-ada*, resultado dessa ação

fazê-lo em favor do bem comum): movido pela “suprema luz” da razão, ele apenas vê como legítimas a liberdade e a vida dos que têm de “conquistá-las diariamente”. (Note-se, aqui, que o que aparece em sequência é liberdade e vida, e não o contrário: a conquista da liberdade como condição para que se viva) Dessa conquista diária, de tais anos de labor, não se podem furtar “criança, adulto e ancião”, isto é, toda a comunidade. Tudo isso é, por fim, sintetizado no verso “E em solo livre ver-me em meio a um livre povo”. Que liberdade e que vida são essas de que fala Fausto, às quais, segundo seus critérios, não fazem jus Filémon e Báucis, os anciãos que levam uma vida contemplativa e lenta?

Concordamos com a análise de Jaeger (2017, p. 56), segundo a qual todo “aqui” (“Este aqui maldito!”, v. II.233), todo e qualquer existir no aqui e no agora é, para Fausto, sem valor, árido, morto. Somente o que não está dado, que deve ser conquistado, o “ainda-não-existente” é o que o atrai e promete a verdadeira vida. Dessa proibição do deter-se, resulta o culto da velocidade, da inovação desenfreada, do atropelo constante de imagens e sensações, que tão bem traduzem o que vivemos hoje.

A ideia de culto da velocidade que vemos no *Fausto II* seria consubstanciada por Goethe anos depois, ao cunhar o termo *veloziferisch* (velociferino, ou velocífero), composto pelo latim *velocitas* e pelo alemão *luziferisch*, significando a velocidade acelerada da vida moderna e a função “luciferina” da negação (no sentido de recusa a qualquer reflexão, a “deter-se” no aqui e no agora, em suma, aos Filémon e Báucis). Goethe concebe tal conceito

como um limiar em que a velocidade do crescimento orgânico, ou “natural”, é superada pela aceleração do desenvolvimento tecnológico (Norton, 2021).

Em meio a tudo o que discutimos até este ponto, cabe fazermos alguns questionamentos: em que medida somos ora Fausto ora Filémon e Báucis ora Mefisto, ou, por que não, todos eles a um só tempo? Quando, tomados por pura perplexidade, somos, tão-somente, o Peregrino? E em que momentos chegamos mesmo a superar o próprio Fausto, reafirmando ou reelaborando, no dia a dia, nossos próprios pactos demoníacos? E quando somos, nós mesmos, atropelados por estes tempos velociferinos? Como reflete Berman, “Até mesmo os Faustos de ontem talvez se sintam os Filémon e Báucis de hoje, enterrados sob os escombros onde viveram suas vidas” (1986, p. 76).

Se o Fausto do século XVI, personagem histórica, mítica e literária, “um certo doutor dotado de pretenciosa curiosidade”, tem dado origem a um inesgotável tecido (como nomeou Ferreira) de onde não cessam de surgir novas tramas, estudos, análises e traduções, o Fausto urdido por Goethe, que protagoniza a tragédia civilizatória da parte final do seu *Fausto II*, parece já bem próximo de alcançá-lo, tamanha a vastidão de desdobramentos – literários, tradutórios, filosóficos – que tem suscitado. Teria o poeta alemão antevisto o alcance que viria a ter seu herói trágico nos dias de hoje? Talvez jamais o saibamos.

O que procuramos compartilhar neste artigo, longe de apresentar respostas, foram algumas reflexões de autores diversos que ressaltam a

permanência do fáustico – ainda que nem sempre de modo explícito – como testemunho da tragédia do Antropoceno. Mas buscamos, em especial, trazer a estas reflexões um maior protagonismo de outras personagens – Filémon e Báucis –, que, mais que meras alegorias, identificamos à nossa volta, naqueles núcleos que seguem à margem dos projetos de desenvolvimento a qualquer custo e em nós mesmos, nos momentos em que, atônitos diante da tragédia de que fazemos parte, buscamos parar e detetar em que momento nos perdemos.

Usamos ao longo deste texto o adjetivo “fáustico” como poderíamos ter usado “ocidental”, “capitalista”, “liberal” ou “neoliberal”, “desenvolvimentista”. Mais que enfocar um modelo político ou econômico, falamos de um modo de agir no mundo que vai além do antropocêntrico, pois coloca em primeiro plano não o ser humano, mas alguns seres humanos em prejuízo de outros. Não à toa, o conceito de Antropoceno tem sido questionado por alguns que, movidos por certo senso de justiça, preferem a ele o mais preciso Capitaloceno. Tal conceito articularia, de modo mais preciso, a ação antropogénica sobre o planeta e as relações sociais características do sistema capitalista. De um ponto de vista talvez mais preciso, poderíamos, com Sloterdijk (2018, p. 11), ponderar que Stoermer e Crutzen tenham falado em “Antropoceno” como “um gesto de educação”, ou de “evitação de conflitos” (holandês, ao menos no que tange a Crutzen), uma vez que o mais correto seria falar em “Euroceno” ou “Tecnoceno”, iniciado por europeus.

No olho do furacão, seja do Antropoceno seja do Capitaloceno, urge parar e refletir acerca do que

queremos legar às gerações futuras. Urge, também, unir as pontas que até hoje, por centenas de anos, têm seguido caminhos separados.

A maior parte dos autores que trouxemos a este artigo tem em comum o olhar não apenas crítico para o atual estado em que nos encontramos como espécie na relação entre nós e com as demais espécies e o planeta: há também, no seu modo de avaliar esse estado de coisas, algumas pistas para a superação desses impasses. Pistas, aliás, que sempre estiveram ao alcance de cada um de nós e dos diversos sistemas de governo. A grande questão é: quando serão elas levadas em conta? De quanto cada um de nós está disposto a abrir mão para estancar a sangria e não reverter, mas minimizar o mal que já foi feito?

Que pactos assinamos ao longo da vida como forma de assegurarmos nossa existência e de nossa descendência? Estamos, verdadeiramente, dispostos a agir para salvar a nós e aos demais seres vivos da Terra? São perguntas que não podemos nos eximir de fazer, pois de nada servirão os esforços políticos, económicos, sociais, individuais, se não repensarmos nossa relação com o dentro e o fora. É nesse sentido que propusemos aqui um entrelaçamento de ideias de autores que há muito têm pensado o Brasil e a América Latina – mas não só – como verdadeiros “estuários” em que natureza e cultura estão em permanente estado de cocriação e transbordamento. Talvez seja essa a oportunidade de virarmos a chave do fáustico como destino para o fáustico como alerta.

Bibliografia

- ANDRADE, O. (1972). *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BAKHTIN, M. (1997). *Estética da criação verbal*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes.
- BERMAN, M. (1986). *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução: C. F. Moisés; A. M. L. Ioriatti. São Paulo: Cia. das Letras.
- BOSI, A. (2010). Lendo o Segundo Fausto de Goethe. In: Galle, H.; Mazzari, M. (org.) *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- CAUQUELIN, A. (2007). *A invenção da paisagem*. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter* v. 41, p.17-18, maio.
- EGGENSPERGER, K. F. W. (2020). Fausto, nosso contemporâneo. *Estudos Avançados* 34 (98).
- FERREIRA, J. P. (1995) *Fausto no Horizonte*. São Paulo: Hucitec/Educ.
- GOETHE, J. W. VON (2017). *Fausto II: uma tragédia*. Tradução: J. K. Segall. Notas: M. V. Mazzari. São Paulo: Editora 34.
- GOELZ, J. (2010). O contato de Goethe com a América do Sul à luz de seu espólio. In: Galle, H.; Mazzari, M. (org.). *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- GOUDET, M. (2021). Natureza. In: Pinheiro, A.; Pereira, L. F. (orgs.) *Pequeno almanaque de cultura barroco-mestiça*. São Paulo: Educ.
- GRAEBER, D.; WENGROW, D. (2022). *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Cia das Letras.
- HENNRICH, D. M. (2022). Conceitos: Antropoceno. [disponível em:] <https://www.antropocenica.ooo/in%C3%ADcio/conceitos/antropoceno-dmh>
- JAEGER, M. (2017). A aposta de Fausto e o processo da Modernidade. In: Moura, M.; Araújo, N. (org.). *Imagens de Fausto: história, mito, literatura*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima.
- JAEGER, M. (2010). Calvário – pira funerária: O Fausto de Goethe ou perfeccionismo e melancolia. In: Galle, H.; Mazzari, M. (org.). *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- KRENAK, A. (2020a). *A vida não é útil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- KRENAK, A. (2020b). *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Cia. das Letras.
- LEZAMA LIMA, J. (1988). *A expressão americana*. Tradução: Irleamar Chiampi. São Paulo: Brasiliense.
- LEZAMA LIMA, J. (2009). *La Habana: J. L. L. interpreta su ciudad*. Madri: Editorial Verbum.
- MASSA, A. (2010). Alexander von Humboldt ante Goethe. Proyección em la segunda parte de Fausto. In: Galle, H.; Mazzari, M. (org.). *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- MAZZARI, M. (2019). *A dupla noite das tílias: história e natureza no Fausto de Goethe*. São Paulo: Editora 34.
- MESSIAS, A. (2019). *Comunicação e Antropoceno: o desafio do humano*. São Paulo: Educ.
- MORIN, E.; SLOTERDIJK, P. (2021). *Tornar a Terra habitável*. Tradução: Edgard de Assis Carvalho e Fagner França. Natal: EDUFRN.
- NORTON, B. (2021). Veloziferisch (Velociferian). *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts*. vol. 1 nº 1: Inaugural Installment. [disponível em:] <https://goethe-lexicon.pitt.edu/GL/article/view/25>
- PINHEIRO, A. (2013). *América Latina: barroco, cidade, jornal*. São Paulo: Intermeios.
- ROQUE, I. R. (2021). Paisagem. In: Pinheiro, A.; Pereira, L. F. (orgs.) *Pequeno almanaque de cultura barroco-mestiça*. São Paulo: Educ.
- SCHNEIDER, S. (2022). *Viagem de Goethe ao Brasil: uma jornada imaginária*. Florianópolis: Nave Editora.
- SCHWAB, K. (2018). *A Quarta Revolução Industrial*. Tradução: D. M. Miranda. São Paulo: Edipro.
- SLOTERDIJK, P. (2018). El Antropoceno: una situación procesal al margen de la historia de la Tierra? Tradução: Isidoro Guerra. In: Sloterdijk, P. ¿Qué sucedió en el siglo XX? Madri: Siruela.
- SOUSA SANTOS, B. DE. (2022). *Descolonizar: abrindo a história do presente*. Tradução: Luis Reyes Gil. São Paulo: Boitempo/Autêntica.
- SPINOZA, B. DE (2013). *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.