

digitAR

queologia
chaeology

ig
it
al

q u i t e c t u r a

c h i t e c t u r e

t e s t s

digitAR - Revista Digital de Arqueologia, Arquitectura e Artes
Digital Journal of Archaeology, Architecture and Arts

Título

digitAR - Revista Digital de Arqueologia,
Arquitectura e Artes
digitAR - Digital Journal of Archaeology,
Architecture and Arts

Número

9

Editora

Imprensa da Universidade de Coimbra

Local de Edição

Coimbra (Portugal)

Data de Edição

Dezembro, 2023 | December, 2023

Periodicidade

Anual

Directora

Maria da Conceição Lopes

Coordenação Editorial

Silvio Luiz Cordeiro, Maria da Conceição Lopes,
Dirk Michael Hennrich

Gestão Editorial

Mariana Roque

Paginação e Formatação

Bruno Inácio

Contactos

ceaucp@ci.uc.pt

Propriedade

Centro de Estudos de Arqueologia, Artes e Ciências
do Património (UID 281)

Morada:

Colégio de São Jerónimo,
1º Piso, Largo D. Dinis
3000-495 Coimbra, Portugal

Website

<https://impactum-journals.uc.pt/digitar>

Conteúdos

Arqueologia, Artes Património
Archaeology, Arts, Heritage

Índices Bibliográficos

Web of Science

e-ISSN: 2182-844X

DOI: 10.14195/2182-844X

Financiamento FCT:

<https://doi.org/10.54499/UIDB/00281/2020>

Ao citar conteúdos da presente revista, os autores deverão identificar sempre o título da revista (digitAR), data de edição, número do volume e páginas.

When citing this journal, authors should always identify the journal title (digitAR), date of publication, volume number and pages.

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported
(CC BY-NC-ND 3.0) - <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>Centro de Estudos em Arqueologia Artes e Ciências do Património



COMISSÃO CIENTÍFICA / SCIENTIFIC COMMISSION

Alexandre Jorge Florêncio Caniço Cordeiro Canha,
CEAACP

António Batarda Fernandes, CEAACP

António Manuel Filipe Rocha Pimentel, CEAACP

Carla Alexandra Martins Pedrosa Gonçalves CEAACP

Carlos Alberto Santos Costa, CEAACP

Carlos Etchevarne, CEAACP

Cláudio Figueiredo Torres, CEAACP

Francisco José Pires Pato de Macedo, CEAACP

Gérard Chouquer, CEAACP

Helena Maria Gomes Catarino, CEAACP

Joana Filipa Fonseca Antunes, CEAACP

João Pedro Pereira da Costa Bernardes, CEAACP

Jorge Nogueira Lobo de Alarcão e Silva, CEAAC José

Manuel Santos Encarnação, CEAACP

Juan Manuel Campos Carrasco, CEAACP

Lara Beirão Amaral Bacelar Alves, CEAACP

Maria da Conceição Lopes Aleixo Fernandes,
CEAACP

Maria da Conceição Lopes, CEAACP

Maria Dalila Aguiar Rodrigues, CEAACP

Maria de Lurdes dos Anjos Craveiro, CEAACP

Maria Inês Correia de Barros Vaz Pinto, CEAACP

Miguel Reimão Lopes da Costa, CEAACP Patricia

Delayti Telles, CEAACP

Raquel Maria Rosa Vilaça, CEAACP

Sergio Alexandre da Rocha Gomes, CEAACP

Susana Gómez Martínez, CEAACP

Susana Maria Soares Rodrigues Lopes, CEAACP

Virgílio António Martins Lopes, CEAACP

ÍNDICE

Apresentação	7
Maria Conceição Lopes, Silvio Luiz Cordeiro, Dirk Michael Hennrich	

ABERTURA

Mensagem Audiovisual de Abertura	12
Ailton Krenak	
Assistir à encenação do espetáculo do mundo	13
Ana Rita Leirão Fialho	
Antropocênica na Antiga Villa Romana de São Cucufate	14
Rui Raposo	

I – RUÍNAS

Antropocênica: Digitar um território	15
M. Conceição Lopes	
Ruínas em Cena no Teatro do Mundo em Mutação	37
Silvio Luiz Cordeiro	
Ruína histórica e ruína metafísica	50
Adriana Veríssimo Serrão	
Ruínas de um Teatro na Cidade em Mutação	56
Entrevista com Lídia Fernandes por Silvio Luiz Cordeiro e Dirk Michael Hennrich	

II – ANTROPOCENO

Uma Introdução à Política e Ciência do / no Antropoceno	68
Viriato Soromenho-Marques	
Cenas do Antropoceno	76
Boaventura de Sousa Santos	
Sobre a História Natural do Antropoceno	85
Dirk Michael Hennrich	

A morte do homem no Antropoceno	99
Filipe Ferreira	
A Esperança e a Expectativa. Da Impotência no Antropoceno	110
Tiago Mesquita Carvalho	
Fausto acorda no Antropoceno: onde estão os novos Filémon e Báucis?	129
Isabel Rebelo Roque	
Especulações artísticas no Antropoceno	144
Ana Nolasco	
Pensar com e fora do antropoceno. Modos de conhecer e narrar a partir da amazónia	162
Queiton Carmo	
O Grande Canteiro	175
Sérgio Ferro e Sílvia Luiz Cordeiro	
III – CONTINUIDADES COLONIAIS	
O Extrativismo Humano em Cabo Verde.	177
Notas sobre algumas continuidades coloniais após a independência	
Odair Barros-Varela	
Meteorizações: Agropoesia de Libertação de Amílcar Cabral	200
Filipa César	
Ecosistemas estéticos: reimaginar o alimento	215
Ana Nolasco e César Schofield Cardoso	
Imaginários Urbanos: Constelações de Imagens de São Paulo	231
Artur Rozestraten	
Construção Civil e Arquitetura na era do Antropoceno: trabalho expropriado e natureza espoliada	250
Rita de Cássia Pereira Saramago e João Marcos de Almeida Lopes	

IV – ARQUEOLOGIA DAS PAISAGENS

Paisagem, um ensaio entre horizontes	262
Paulo Reyes	
Quando o presente visita o passado.	
Reflexões da arqueologia sobre o futuro da Amazônia	276
Claide de Paula Moraes e Anne Rapp Py-Daniel	
(Re)vendo a construção da Paisagem na Arqueologia:	
Antropoceno e Visualidade Maquínica	296
Frederico Agosto e Philipp Teuchmann	
Por uma arqueologia do antropoceno:	
tempo, identidade e novos artefactos numa nova era	312
Daniel Carvalho	

MOSTRA

TransAmazônias: Zonas Imaginárias	323
Silvio Luiz Cordeiro	
A Última Árvore	332
Peça sonocénica de Silvio Luiz Cordeiro	
Distopia Amazónica	334
Catálogo de imagens da série fotográfica de Lalo de Almeida	

ENTREVISTAS

Distopia Amazónica em Quatro Instantes	401
Entrevista com Lalo de Almeida	
Iracema, Transamazônica, Mercúrio	403
Entrevista com Jorge Bodanzky	
Mito e Máquina na Selva Devastada	405
Entrevista com Janaína Wagner	

Maria Conceição Lopes, Silvio Luiz Cordeiro, Dirk Michael Hennrich

O presente número da Revista DigitAR do Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património da Universidade de Coimbra reúne os contributos do primeiro encontro da série internacional de estudos e encontros transdisciplinares Antropocênica, realizado em Portugal entre 6 e 9 de Outubro de 2022.

Antropocênica emerge como exercício transdisciplinar na interacção entre as esferas da *Filosofia*, da *Arqueologia* e da *Arquitectura*, para ultrapassar as fronteiras que habitualmente as definem enquanto disciplinas autónomas, de modo a dinamizar certos eixos vectores desta série internacional, a partir desta transgressão de limites.

Nesse neologismo que intitula a série, explicitam-se duas ideias essenciais: a que considera o conceito geológico de Antropoceno, grosso modo, uma nova época resultante das transformações provocadas por humanos no ambiente, com início proposto na chamada Grande Aceleração, a partir da década de 1950; e a que considera o mundo como teatro das sociedades humanas que, ao habitá-lo, transforma-o desde a mais remota memória de sua existência na Terra. Neste sentido, a Antropocênica se libera da ênfase geológica — no sentido das definições que se elaboram no seio das geociências — para pensar o humano no tempo, a partir das paisagens indagadas, das ruínas vestigiais de sua história no mundo, das novas cenas construídas e cuja imagem projetada é consolidação do modo de vida urbano.

Portanto, Antropocênica (*antropo* + *cênica*) tanto reconhece a intensidade e aceleração das transformações provocadas pela humanidade no corpo da Terra, quanto incorpora a metáfora do “*mundo como teatro*”, uma abertura poética ao pensar e imaginar, e o teatro, por sua vez, a se relacionar com o conceito de ambiente construído.

Antropocênica procura observar esse ator social, que entra em cena desde um passado distante, que vive e habita em sociedade; ser transformador da Terra. O que une as três esferas propostas para se iniciar uma reflexão ampla sobre as questões urgentes do Antropoceno é a relação com as origens. Explícito na grafia das palavras Arqueologia e Arquitectura, mas também na constituição inerente da Filosofia, está o prefixo *arché* (ἀρχή), pelo qual transparecem desde as questões do princípio, das origens e vestígios ao desígnio de superioridade ou primado de uma arte de construir e seu potencial na edificação de outras formas possíveis de habitar a Terra. Nestas três esferas da série, releva-se ainda uma articulação significativa entre Arqueologia e Arquitectura, ao compreendermos as dimensões e interações entre *tempo* vivenciado e *espaço* habitado ou ambiente construído, quando vistas pela Filosofia.

Assim, as três esferas ○ ○ ○ da Antropocênica — a Filosofia, a Arqueologia e a Arquitectura — são modos de sondar e interrogar as aparências supostamente pré-estabelecidas, as convicções fixadas, os hábitos e costumes predominantes, se

forem entendidos e praticados como exercícios subversivos.

Deste modo consideramos a *Filosofia* não como vontade de saber, mas como a necessidade de pensar o senso através da inseparabilidade entre *aisthesis* (αἴσθησις) e *teoria* (θεωρία), entre sensibilidade e contemplação. Uma filosofia prática que parte da experiência corporal e sensitiva das paisagens sempre consideradas como formas próprias de vida, como rostos e como corpos formados e transformados pelas mais diversas actividades não-humanas e sobretudo, no tempo do assim chamado Antropoceno, marcados e mutilados pela ação humana.

Consideramos a *Arqueologia*, por sua vez, não apenas como uma escavação do passado, de temporalidades em camadas estratigráficas diferenciadas, mas como um saber do Tempo e da Finitude, por isso, um aprendizado a partir de vestígios que se sedimentaram na memória corporal da Terra e da(s) espécie(s), abrindo-se a ideias de futuro, num desdobramento prospectivo das idades.

A *Arquitectura*, como terceiro conceito-chave da série internacional Antropocénica é assim, e em consequência, considerado não como um projectar soberano e antropocêntrico, rendido ao pensamento apropriador da vontade de fundamentar convicções objectivas, não como instrumento colonizador de territórios, mas sim como reconsideração do sentido e do direito *an-arquico* de todas as existências, uma arte propícia e imanente à diversidade da vida na Terra, diante a finitude dos indivíduos.

Antropocénica I iniciou-se em Lisboa, na Fundação Calouste Gulbenkian, com apresentação de estudos académicos e relatos ilustrados de convidados especiais, coordenadores, investigadoras e investigadores, continuando em Évora e Vila de Frades, Vidigueira¹.

O programa integrou ainda a mostra artístico-cultural *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*, com a curadoria de Silvio Luiz Cordeiro.

No dia 7, dando início à mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*, foi projetada no Museu de Lisboa - Teatro Romano, a premiada série fotográfica² *Distopia Amazónica*, na presença do autor, o fotopermalista Lalo de Almeida.

Em Évora, no dia 8 de Outubro, foram exibidos dois filmes no Cinema-fora-dos Leões / Auditório Soror Mariana da Universidade de Évora, como homenagens ao cineasta Andrea Tonacci (in memoriam), autor de *Serras da Desordem*, ao indigenista Sydney Possuelo, um dos personagens deste filme, e ao cineasta Jorge Bodanzky, numa sessão seguida por um debate com Possuelo, Bodanzky e o fotopermalista Lalo de Almeida.

Alemberg Quindins, músico e gestor Cultural, da Fundação Casa Grande Homem do Kari, Nova Olinda, Ceará, Brasil, fechou a sessão trazendo a Arqueologia Social Inclusiva e os Museus Orgânicos como uma experiência de dar ao tempo passado uma expectativa de desruinamento do presente para criar territórios orgânicos de oportunidade.

Em Vila de Frades, Vidigueira, no dia 9 de Outubro, Rui Raposo, Presidente da Câmara Municipal de

¹ Apresentações gravadas na Fundação Calouste Gulbenkian, disponíveis em <https://www.youtube.com/@antropocenica>.

² A série foi premiada em 2021 pelo W. Eugene Smith Fund Grant, disponível em <https://www.smithfund.org/2021-lalo-de-almeida>

Vidigueira, recebeu o público nas ruínas da *Villa Romana* de São Cucufate, para a sessão especial de encerramento da mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*, seguida de uma visita às ruínas, conduzida pela arqueóloga Maria da Conceição Lopes (coordenadora do CEAACP) e de uma palestra, na frontaria do arruinado “casarão” da *villa*, proferida pela filósofa Adriana Veríssimo Serrão. A mostra concluiu-se com a projeção noturna, e ao ar livre, dos vídeos *Amanã*, de Silvio Luiz Cordeiro e *Curupira e a Máquina do Destino*, da artista brasileira Janaína Wagner.

Antropocênica I estendeu-se até ao dia 11 de Outubro, com a palestra ilustrada do indigenista Sydney Possuelo, sobre os povos isolados na Amazônia, proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tendo ficado concluído no dia 17 de Outubro, com as comunicações online, propostas por investigadoras e investigadores.

A grande diversidade de formatos de participação dá a este número da DigitAR um carácter híbrido, no qual textos, áudio e vídeo e catálogo de imagens se associam para corporizar e refletir a multiplicidade de configurações e de criativos que sustentaram o sonoro debate que caracterizou a primeira edição de Antropocênica. O resultado encontra-se espelhado em quatro partes complementadas pela partilha do pensamento e processos criativo da mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*.

A mensagem especialmente gravada pelo escritor e filósofo indígena brasileiro Ailton Krenak, que deu início à I edição de Antropocênica, seguido do texto de Ana Rita Leirão Fialho, Assistir a encenação do espetáculo do mundo, e do discurso de boas vindas do Presidente da Câmara Municipal de Vidigueira, Rui Raposo, fazem a abertura deste volume da Revista.

A temática das Ruínas ocupa toda a parte I.

Maria da Conceição Lopes apresenta-nos a *villa romana* de S. Cucufate, uma ruína com ampla visibilidade no presente, que emerge como um marco na paisagem contemporânea, interpelando-nos a fazer da leitura do chão um campo de vozes de arqueologia social inclusiva onde as artes e o património se encontram.

Silvio Luiz Cordeiro, com *Ruínas em Cena* no Teatro do Mundo em Mutação, introduziu reflexões que motivaram a criação da Antropocênica, uma série internacional de estudos transdisciplinares – e os principais conceitos propostos na interação entre as esferas da arqueologia, filosofia e arquitetura, para pensar sobre as cenas do drama humano na Terra.

A filósofa Adriana Veríssimo Serrão, no texto que escreveu para o encerramento da Mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias* e apresentou nas ruínas romanas de São Cucufate, deu expressão a “um confronto entre diferentes perspectivas da ruína arquitectónica”.

Ruínas de um Teatro na Cidade em Mutação, uma entrevista feita à arqueóloga Lídia Fernandes, coordenadora do Museu de Lisboa - Teatro Romano por Silvio Luiz Cordeiro e Dirk Michael Henrich, colocou-nos perante a importância do património e dos testemunhos físicos do passado.

A sessão realizada na Fundação Gulbenkian, que compreende um conjunto de textos de reflexão em torno do *Antropoceno*, ocupa a parte II e III.

Viriato Soromenho-Marques trouxe *Uma Introdução à Política e Ciência do (no) Antropoceno* e Boaventura de Sousa Santos, com *Cenas do*

Antropoceno, deram início às reflexões em torno do Antropoceno (parte II), nas quais tiveram participação Dirk Michael Hennrich, Filipe Ferreira, Tiago Mesquita Carvalho, Isabel Rebelo Roque, Ana Nolasco de Queiton Carmo e Sérgio Ferro.

Odair Barros-Varela, Filipa César, César Schofield Cardoso com Ana Nolasco, Artur Simões Rozestraten e de Rita Saramago com João Lopes, trouxeram as contribuições para situar a importância de dar visibilidade às texturas das *Continuidades Coloniais* no Antropoceno (parte III).

A Arqueologia, através das dimensões espaciotemporais que maneja para frequentar o espaço/tempo e integrar a *Arqueologia das Paisagens*, constitui o tema da Parte IV. Paulo Reyes, Claide de Paula Moraes com Anne Rapp Py-Daniel, Frederico Agosto com Phillipp Teuchmann e Daniel Carvalho, trouxeram as contribuições para este capítulo.

Concluimos especialmente este número dedicado à Antropocénica I, com a Mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*.

Ao texto curatorial de Silvio Luiz Cordeiro, segue-se o áudio da peça sonocénica *A Última Árvore*, com que Silvio Luiz Cordeiro introduziu a projeção da série fotográfica *Distopia Amazónica*, de Lalo de Almeida, no sítio arqueológico das Ruínas do Teatro Romano de Lisboa, assim como o catálogo desta série fotográfica.

As entrevistas, disponíveis em áudio, com os artistas convidados da Mostra - Lalo de Almeida, Jorge Bodanzky e Janaína Wagner - encerram esta edição da revista.

ABERTURA

MENSAGEM AUDIOVISUAL DE ABERTURA

Ailton Krenak

Ailton Krenak é filósofo, professor, escritor, poeta, ativista e um dos principais líderes indígenas no Brasil, tendo participado da fundação da Aliança dos Povos da Floresta e da União das Nações Indígenas (UNI).

É professor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Imortal da Academia Brasileira de Letras. Autor de diversos livros como "O lugar onde a terra descansa" (2000), "O Amanhã Não está à Venda" (2020), "A Vida Não é Útil" (2020), "O sistema e o antissistema: três ensaios, três mundos no mesmo mundo" (2021), "Futuro Ancestral" (2022), e "Firmando o pé no território" (2020), publicou em 2021 "Ideias para Adiar o Fim do Mundo", que se tornou um dos mais vendidos no Brasil naquele ano e foi traduzido para inglês, francês e alemão.



Figura incontornável do movimento socioambiental e um importante defensor dos direitos dos povos indígenas, Krenak integrou a comissão científica da série internacional de estudos transdisciplinares Antropocênica. A sua mensagem, gravada especialmente para inaugurar a primeira edição de Antropocênica, poder ser vista na íntegra através do código e link abaixo.

Vídeo



<https://vimeo.com/783974679>

ASSISTIR À ENCENAÇÃO DO ESPETÁCULO DO MUNDO

Ana Rita Leirão Fialho

Poetisa, Ativista

Antropocénica, a promissora e pertinente trienal de encontros internacionais que teve o seu primeiro momento em Portugal, no transato ano de 2022. Deixou o seu rasto por Lisboa, por Évora e pela Vidigueira, tendo sido nesta última, vila pacata e de ressonância profunda, onde tive a oportunidade de testemunhar in loco a dimensão deste projeto. As paragens deste percurso foram afunilando em extensão, todavia, o que nelas se efetivou não assumiu esse mesmo movimento de mingramento. Aquilo que lugar teve neste palco alentejano foi de proporções notáveis.

As ações do dia refletiram sobre as “cenas do drama humano no teatro do mundo em mutação”, mote que dá vida e força a esta série de encontros, porém, o debate do mesmo não se cingiu apenas aos momentos chave, tendo ido muito além deles. Ei-la, a essência visceral deste rebento: o encontro e a discussão constantes. Aliada a esta constância está a necessidade e a urgência destes vértices. Questionar o mundo em que vivemos, em rápida e incessante transmutação, urge. Arquitetar essas questões à luz de diferentes campos do conhecimento, importa. Torná-las cada vez mais regulares e acessíveis é o caminho.

O abismo para o qual o Capitalismo e esta tendência antropocêntrica nos empurram tem de ser contrariado. Somos escravos do Capital e autocondenamo-nos à ruína que ele acarreta, ainda que este processo seja silente e inconsciente, em não raras vezes. O ritmo revela-se cada vez mais célere

e o prazo encurta. Adriana Veríssimo Serrão refletiu sobre a “Ruína Histórica e a Ruína Metafísica”, enquadrada no sítio arqueológico das Ruínas de São Cucufate, e é a última da cita parelha que hoje mais inquieta. É a ruína metafísica, recrudescente no tempo, que conduz à catástrofe física causada não só aos corpos em que habitamos, mas também à terra que suporta a nossa existência e que permite a nossa vivência.

O projeto Antropocénica vem sublinhar a urgência de uma causa: a salvação das espécies, a necessidade de voltar a humanizar a nossa, em prol da harmonia imprescindível para o pleno funcionamento da engrenagem do mundo. É neste sentido que se torna imperativo levar estes encontros aos mais recônditos espaços, aos também mais tacanhos, menos permeáveis à reação e à mudança. Este roteiro de afunilamento não é desprovido de nexos, segue uma lógica visível de abrangência e de indispensabilidade.

Trazer o complexo e mutável espetáculo do mundo, de perspetivas múltiplas, para palcos de diferentes territórios, com peculiaridades únicas, é um desafio, mas também o caminho para chegarmos ao entendimento de que são mais as semelhanças do que as dissimilitudes entre os nossos eus e os eus do outro, mesmo que de outras espécies falemos. O Antropocénica enfrenta os senões e teima em assumir uma missão maior e promissora, para que um dia a encenação do espetáculo do mundo seja menos dilacerante.

ANTROPOCÉNICA NA ANTIGA VILLA ROMANA DE SÃO CUCUFATE

Rui Raposo

Presidente da Câmara Municipal de Vidigueira

Boa tarde a todos os presentes! É com enorme satisfação e regozijo que testemunho este dia, onde recebemos e acolhemos esta trienal de encontros, Antropocénica, com início neste ano de 2022 e com término no ano de 2024, já no calor de outras bandas.

Este é o ano inaugural deste ciclo imenso, tendo dado início ao labutar da sua engrenagem em Lisboa, na Fundação Calouste Gulbenkian e no Teatro Romano do Museu de Lisboa, tendo passado também por Évora, pelo Auditório Soror Mariana, e estando agora aqui, na ruralidade alentejana, nas terras da Vidigueira, onde o tempo se vive. É um privilégio recebermos um evento desta envergadura no interior alentejano e, especialmente, na sumptuosidade da Villa Romana de S. Cucufate.

Antropocénica, tal como o nome permite inferir, debruça-se sobre o período mais recente da História, abrangendo o momento coevo, período este em que a ação humana se reflete, progressivamente, na deterioração do planeta que habitamos e de todos os seus recursos, implicando, inclusive, a escassez e a eminente extinção de tantos deles. O Antropoceno é um fruto do sistema Capitalista que, visando o lucro, corrói e destrói a terra mãe que o suporta e sustenta. A cegueira metafísica é uma consequência para os filhos deste sistema e

hoje, mais do que nunca, podemos comprová-lo, ao vermos os mais importantes e imprescindíveis valores em risco e em ruína.

Hoje, através dos três eixos que dão vida a este projeto (a Arquitetura, a Arqueologia e a Filosofia), e com a ajuda indispensável dos pensadores e criadores aqui presentes, entenderemos melhor este conceito e as suas nefastas repercussões.

Resta-me agradecer a toda a Comissão Científica envolvida, em especial aos elementos que ante de mim estão: Adriana Veríssimo Serrão, docente de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Maria da Conceição Lopes, arqueóloga e docente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Dirk Michael Henrich, investigador na área da Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Sílvio Luiz Cordeiro, fotógrafo e arquiteto e Janaína Wagner, artista visual, conceptual e plástica. Cabe-me também agradecer à comissão executiva: Dirk, Sílvio e Conceição, tal como me cabe agradecer a todos os colaboradores da Câmara Municipal de Vidigueira que, de alguma forma, contribuíram para que tudo corra pelo melhor ao longo do dia de hoje.

Obrigado e que este projeto seja uma catapulta auxiliar para nos projetar para um mundo melhor!

I
RUÍNAS

ANTROPOCÊNICA: DIGITAR UM TERRITÓRIO

Recebido: 2 de Agosto de 2023 / Aprovado: 27 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_1

M. Conceição Lopes

Arqueóloga

Resumo

A *villa* Romana de S. Cucufate é um dos exemplos melhor conservados de *villa* aulica.

Iniciada a ocupação romana em meados do Séc. I d. C, a *villa* evoluiu ao longo do tempo, com momento de reforma bem visíveis, como aquele do Século II d.C e o do século IV que lhe desenhou o perfil cujas ruínas hoje observamos. O sítio arqueológico foi intensamente escavado e de para com esse trabalho de recolha de dados primários para análise decorreu um intensivo programa de prospecção no espaço envolvente, em ordem a definir a rede de funcionamento de S. Cucufate, como estrutura agro-pastoril do período romano.

Publicados, de modo detalhado, os dados recolhidos e as interpretações alcançadas foram alguns materiais expostos em museu, na Casa do Arco, em Vila de Frades. O museu, parte integrante da narrativa que os dados forneceram, está ao abandono.

S. Cucufate, o santo mártir que foi cultuado nos edifícios da *villa*, teve direção mais feliz e está hoje recolhido na Igreja matriz de Vila de Frades, onde o culto nunca se apagou e parece cada vez mais atuante. Na capela de s. Brás, na mesma localidade, podem ser admiradas as pinturas murais que relatam o martírio do Santo.

As ruínas, cujas escavações se iniciaram há quatro décadas, estão , mais descuidadas que cuidadas, abertas aos diálogos que o presente nos desperta.

Palavras-chave: S. Cucufate; *fundus*; espacio-temporalidades; *villa*; paisagem

Resumée:

La *villa* romaine de S. Cucufate est l'un des exemples les mieux conservés de *villa* aulique.

Ayant entamé son occupation romaine au milieu du 1er siècle après J.-C., la *villa* a évolué au fil du temps, avec des moments de rénovation clairement visibles, comme celui du IIe siècle après J.-C. et celui du IVe siècle, qui lui ont donné le profil des ruines que l'on voit aujourd'hui.

Le site archéologique a fait l'objet de fouilles intensives et, parallèlement au travail de prélèvement des données primaires pour l'analyse, un programme intensif de prospection a eu lieu dans la zone environnante, afin de définir le réseau de fonctionnement dans lequel S. Cucufate était intégrée, en tant que structure agropastorale de l'époque romaine.

Les données rassemblées et les interprétations formulées ont fait l'objet d'une publication détaillée et une partie du matériel a été exposée dans un musée à la Casa do Arco de Vila de Frades. Le musée, qui fait partie intégrante du récit fourni par les données, est abandonné.

1 Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património (CEAACP)
Ciência ID: DB1D-63E0-5C58
ORCID iD: 0000-0003-4489-8601
conlopes@ci.uc.pt

S. Cucufate, le saint martyr qui était vénéré dans les bâtiments de la *villa*, a connu un avenir plus heureux et se trouve aujourd'hui dans l'église paroissiale de Vila de Frades, où le culte ne s'est jamais éteint et semble même être de plus en plus actif. Dans la chapelle de Saint Brás, dans la même ville, on peut admirer les peintures murales représentant le martyr du saint.

Les ruines, dont les fouilles ont commencé il y a quatre décennies, plus négligées qu'entretenues, sont ouvertes aux dialogues que le présent nous propose.

Mots - clés: S. Cucufate; *fundus*; spaciotemporalités, *villa*; paysage

Em 9 de Outubro de 2022, realizou-se em S. Cucufate, a sessão especial de encerramento da mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*, integrada no primeiro encontro da série internacional de estudos e encontros transdisciplinares Antropocênica, que ocorreu em Lisboa, Évora e Vila de Frades (Vidigueira)

Este texto sintetiza o conteúdo da visita que guiámos aos participantes do encontro, quase todos com especialidades fora da Arqueologia. Porém, cada um, desde o seu ponto de visão, interessado em debater sobre as paisagens de memória e as ruínas.

O sítio arqueológico denominado *villa* romana de São Cucufate localiza-se na freguesia de Vila de Frades, concelho de Vidigueira, distrito de Beja.

Escavado entre 1997 e 2004, por uma equipa Luso-Francesa dirigida pelo Professor Jorge de Alarcão do Instituto de Arqueologia da Universidade de Coimbra, e pelo Professor Robert Étienne e Doutora Françoise Mayet do Centre Pierre Paris (Université de Bordeaux III), a *villa* romana de S. Cucufate é, ainda hoje, em Portugal, a única *villa* escavada na totalidade e aquela que fez objecto de publicação monográfica e teve plano de valorização.

Casarões de S. Tiago era o nome pelo qual na região era conhecido local.

Abel Viana, em 1957, identificou as ruínas do “casarão” como sendo as de um mosteiro de S. Cucufate [VIANA, 1957, p.55] e as do templo levantado junto ao casarão como as de um templo

romano-visigótico semelhante ao de Milreu (Estói) [Viana, 1946, 12-13]. D. Fernando de Almeida, em 1970, foi quem primeiro identificou o sítio com uma *villa* romana, designando-a, contudo, como celtico-romana” e identificando o templo como um ninfeu (Almeida, 1970: 54).



Fig. 1 Casarões de S. Tiago/S. Cucufate 1989: a) antes de limpeza, b) durante limpeza; c) fim da campanha anual @Françoise Mayet 1979

Os trabalhos de arqueologia que a equipa Luso Francesa desenvolveu com apoio do município permitiram identificar vestígios artefactuais e os velhos casarões como os testemunhos das instalações de habitação, transformação e armazenamento de produtos relacionados com uma propriedade agro-pecuária, de tipo *villa* que foi evoluindo no local entre o início do séc. I d. C e a segunda metade do século V d. C., com três fases de remodelação muito evidentes, e onde em época medieval/moderna funcionou um mosteiro.

Um templo, associado ao terceiro momento de remodelação, cerca dos anos 360, foi separado da residência por um grande jardim com um tanque em frente e deverá associar-se a uma evolução dos cultos a divindades para pagãs desconhecidas para

os cultos do primitivo do cristianismo na Lusitânia [Alarcão, J.; Etienne, R.; Mayet, F. 1990, 127-130 e 259-268].

O termo *villa* não é absolutamente esclarecedor sobre o tipo de estabelecimento que qualifica e o grau importante de subjectividade de que se reveste tem sido aplicado de maneira indiscriminada aos sítios do campo da época romana.

Uma passagem pelos autores antigos que se referiram às *villae* deixa bem evidente a dificuldade e ambiguidade do termo *villa* como significante de um tipo próprio de instalação rural.

Para Tito Lívio (*Hist. Rom.*, II, 62-3) e Tácito (*Hist.* V, 23, 15; IV, 67, 7; *Ann.*, III, 46, 7), *villa* era



Fig. 2 Edifício residencial e templo

qualquer tipo de residência dispersa pelo campo. Varrão (*R.r.*, II, 2; III, 5), que nos introduz numa pormenorizada discussão sobre o significado de um termo genérico com múltiplas acepções, dá-nos uma melhor caracterização deste tipo de estabelecimentos.

Contrariando a definição de Tito Lívio e Tácito, afirma que o facto de um edifício se situar fora da cidade não significa, necessariamente, que se trate de uma *villa* - nam quod extra urbem est aedificium nihilo magis ideo est *villa* (*R.r.* III, 2). Seguidamente, acrescenta que, sem um fundus bem cultivado e de superfície importante, não existe *villa* - et quam villa non sit sine fundo magno, et eo polite cultura... (*R.r.* III, 2).

Para Columela, a *villa* era composta por três partes: *pars urbana*, destinada à residência do proprietário, *pars rustica*, destinada a alojar os criados da lavoura e *pars frumentaria*, que era o conjunto dos edifícios destinados à transformação e reserva de produtos e recolha de animais (adega, celeiro, lagares, eira, estábulos, etc.). Na definição de Varrão, a *pars urbana* e a *pars rustica* de Columela são designadas por *villa urbana* e *villa rustica*, o que tem, em nosso entender, provocado alguns equívocos, pois tem servido para fundamentar diversas categorias tipológicas relacionadas com as *villae*.

Por *villa* deve entender-se um estabelecimento rural disperso à cabeça de um domínio.

É uma unidade de exploração agro-pastoril constituída por dois elementos indissociáveis: conjunto de edifícios habitacionais, de armazenamento, de

transformação e estábulos e uma propriedade fundiária, contínua ou descontínua, mutável ao longo do tempo e distinta de caso para caso, admitindo-se, por isso, a possibilidade de apresentarem bem distinguidas no terreno a *pars fructuaria* e a *pars rustica* ou de constituírem um bloco uno.

Admite-se ainda que, na sua génese, sejam edifícios relativamente pequenos que, com o tempo, se foram ampliando e tomando a forma da *villa* ideal e modelar.

A *villa* romana de S. Cucufate evoluiu de modestas instalações, construídos em pedra ligada por terra para um sumptuoso e luxuoso estabelecimento agro-pecuário levantado no final do século



Fig. 3 *Villa* romana: edifício residenciais, templo e tanques e campos agrícolas em redor

IV e, certamente, associado a um alargamento do *fundus*, é um exemplo característico deste tipo de unidades de exploração

Exploração agro-pastoril foi, portanto, a função que o sítio arqueológico de São Cucufate teve ao longo dos quase dois milénios de ocupação e uso. Entre os séculos I e IV os arqueólogos identificaram três períodos de profunda alteração na construção e uso.

O corpo modesto da instalação inicial, edificada em meados do séc. I d. C., foi totalmente transformado na segunda nos meados do séc. II, num processo de alteração e ampliação do edificado, a que terá correspondido uma assinalável vitalidade de produção agrícola.

Além de umas paredes de pedra granítica e um chão em tijoleira, nada mais resta da primeira morada dos proprietários de S. Cucufate.

Em meados do séc. II os proprietários de S. Cucufate procederam a uma revolução na arquitetura da pequena casa agrícola de pouco mais de 2000 m², transformando-a numa *villa rustica* de péristilo, cobrindo, com seus anexos rústicos e frumentários mais de 15.000m².

Reconhecem-se do conjunto de instalações desta *villa* no séc. II o *triclinium*, pavimentado de formigão róseo, e algumas salas que hoje se vêem nas traseiras do edifício, como aquela sala coberta e ensombrada por uma pérgola e outras salas, a nascente, que parece terem ficado reservadas ao feitor (*villicus*). Identificaram-se também os muros da humilde residência de alguns criados domésticos.

Das termas, remodeladas na fase seguinte, definiram-se o frigidário, o tepidário e o caldário; os alicerces de um grande corpo, rematado em abside, com poderosos muros contrafortados que se observa a sul delas deve ter sido previsto na última remodelação como sala de recepção, mas não chegou nunca a construir-se acima das fundações.

O *dominus* de meados do séc. IV procedeu a uma alteração completa do modelo arquitetural antigo e, certamente apoiado num arquiteto de génio, adoptou o modelo das *villae áulicas*.

Mesmo que parcialmente implantada sobre os muros e fundações das antigas construções, mesmo que as termas da *villa* precedente continuam activas, o novo modelo arquitetural, de dois pisos, anuncia uma revolução ideológica. Como observou Robert Étienne” *Ouverte sur le domaine par ses façades, elle exalte la fonction dominatrice du maître sur ses terres surveillées depuis l’étage, le “piano nobile”, et sa volonté de rentabilité contrôlée en abritant au rez-de-chaussée, récoltes et réserves. Mais il ne sacrifie pas seulement à la volonté de puissance et à l’ostentation: sa culture éclate dans l’adoption d’un plan théâtral pour les grandes façades, occidentale et orientale (fig. 5)”*.

A casa do proprietário é enquadrada por dois corpos com robustos contrafortes que se ligam por meio de arcadas e a fachada principal era acessível por três pequenas escadas que levavam a um patamar fronteiro descoberto executado como uma cena de teatro, onde se fazia a recepção dos visitantes e, daí, através de uma porta, aberta ao centro, se acedia ao edifício.

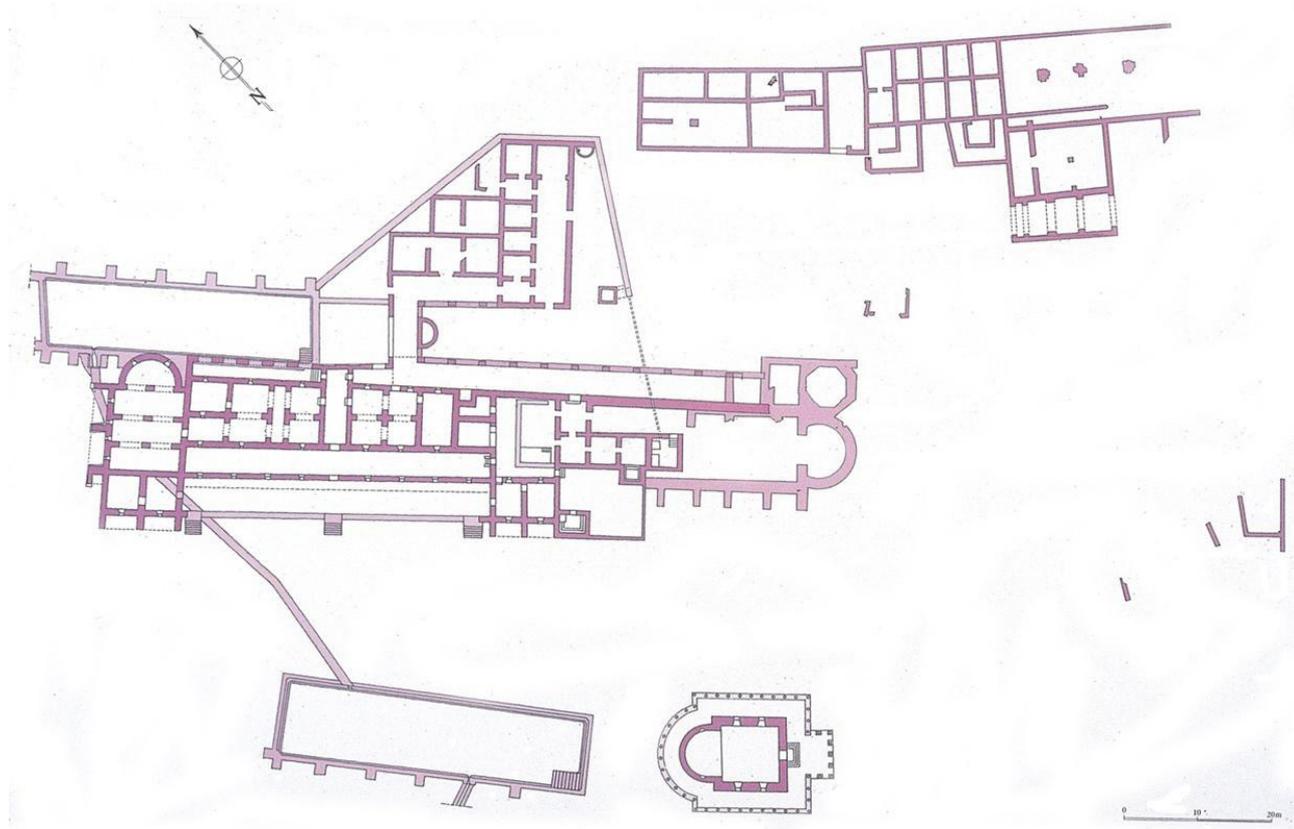


Fig. 4 Planta da villa III, séc.IV d.C

O rés-de-chão, é uma imensa galeria abobadada, que seria usada para armazenamento de produtos e o primeiro andar, o piso nobre da casa, do qual restam as escadas de acesso, seria a área residencial do proprietário. A repartição dos espaços no rés-de-chão obedece, sem dúvida, ao gosto teatral que levou o arquiteto a traçar um plano majestoso regido por eixos de simetria e ritmos ternários, mas também aos imperativos da construção do primeiro andar e da disposição das salas nobres.

Uma varanda comprida, guarnecida de madeira, corria ao longo da fachada e ao nível do piso superior. Uma outra varanda, sustentada em arcos de volta inteira, acompanhando o grande tanque que armazenava e distribuía a água trazida por um

aqueduto, permitia uma vista de toda a paisagem a norte e oeste.

Os métodos de construção também contribuíram para a revolução arquitetónica do Baixo Império.

Os arcos de descarga, judiciosamente distribuídos, ajudaram a desenhar as portas e as janelas de andar do rés do chão. Consoante a sua finalidade, as portas são mais ou menos estreitas, com uma ou duas bandas, como a porta de acesso à escada do andar superior. As soleiras e os lintéis foram realizados em mármore local, de Trigaches, tal como os pedestais e os tímpanos das janelas de sótão. As suas dimensões permitiram-nos distinguir as clarabóias de ventilação, que são mais estreitas do que as clarabóias de iluminação: as clarabóias de



Fig. 5 Frontaria da casa

iluminação são quadradas e são encimadas por um arco em relevo.

O aparelho de construção, alternando faixas de tijolo e com camadas de pedra.

O arquiteto utilizou sobretudo o tijolo para as arcaturas exteriores, bem como para os arcos e abóbadas interiores; para os construir, utilizou arcos de madeira com arcos de alça de cesto mais ou menos pronunciados. Como a cofragem foi particularmente cuidada e sólida, o arquiteto pôde lançar com extrema precisão as abóbadas que suportam o piso superior a 5,10 metros de altura e que, assentes em fundações cuidadas, garantem a solidez de um edifício que desafiou os séculos.

Da parte *frumentaria* e *rustica* conservam-se, a nascente, cavalaria, eira, lagar (cujos pesos se mantêm *in situ*), armazéns, e outros espaços de imprecisa utilização e as instalações dos criados

da lavoura, livres e/ou escravos, cujas casas, de uma divisão apenas, têm cada uma sua lareira.

Um templo, situado em posição apartada da residência, a cerca de 50 m de distância da mansão, no sentido sudoeste, fazia parte do complexo construído.

O templo onde o mestre e a sua família prestavam homenagem às divindades pagãs, segue as orientações gerais da *villa* do séc. IV e obedece às estruturas arquitectónicas da mesma. De planta sensivelmente quadrada, o edifício apresenta um perímetro em torno da *cella*, proporcionando um corredor periférico de circulação. Enquadra-se numa tipologia bem conhecida na Lusitânia de templos rurais, precedidos de um alpendre-pro-naos. A *cella* é quase quadrada, com 7,60 metros de lado, e termina numa abside a norte, coberta por uma meia cúpula. Dois nichos na parede da abside sugerem a presença de duas divindades: Liber e Libera, por exemplo.



Fig. 6 Templo @MC. Lopes

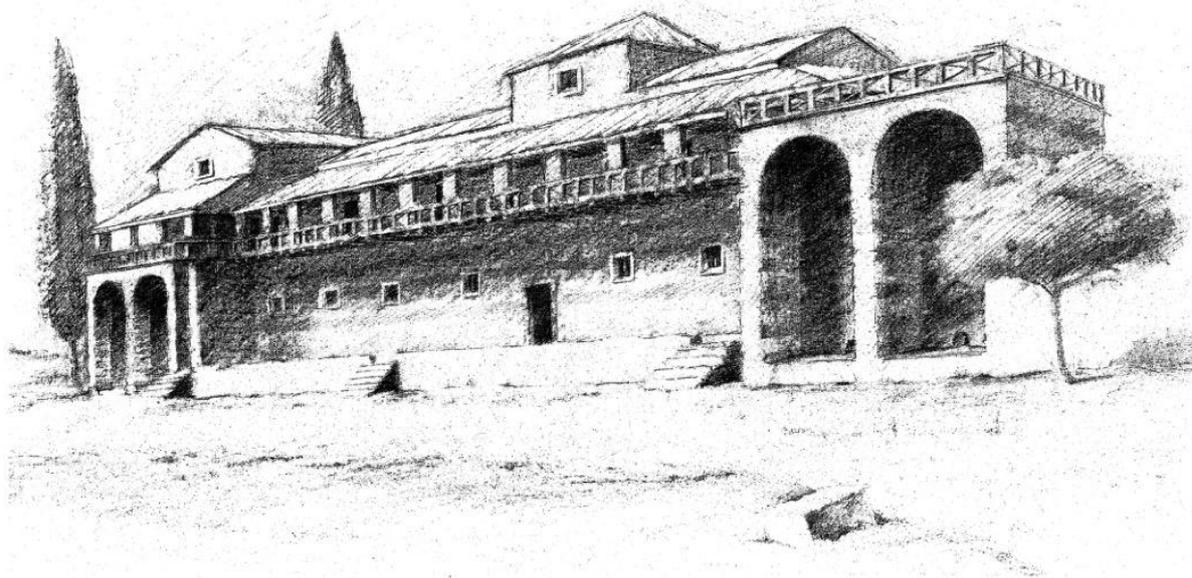
Tal como sucede com a mansão do século IV, foi construído segundo um aparelho com núcleo de cimento, com revestimento em pedra natural e tijolos em fiadas.

Através de sucessivas revoluções arquitectónicas, sempre no sentido de ampliação do construído, os proprietários mantiveram funcionais as instalações do domínio agrícola. De um complexo de 2.200 de área da *villa* I passando para 15.400 metros quadrados, ou seja, sete vezes mais, para a *villa* II e culminando em 20.400 metros quadrados, ou seja, um terço mais na *villa* III, os proprietários foram, ao longo de quatro séculos dando expressão à evolução dos sietmas agrários romanos. Se considerarmos apenas a área habitacional do proprietário: 540 metros quadrados para a *villa* I, 1.540 para a *villa* II e 3.460 para a *villa*

III (incluindo rés do chão e andar superior), torna-se evidente a evolução da grandeza da riqueza do proprietário desta *villa*.

Abandonado nos finais do séc. V, o edifício veio a servir para aí se instalar, em data precisa que desconhecemos da Alta Idade Média, um mosteiro consagrado a S. Cucufate. A primeira igreja do mosteiro, com sua cabeceira em arco quase de ferradura, vê-se ao lado da sala que serviu de *triclinium* à segunda *villa* e de espaço para refeições ao ar livre na *villa* palaciana.

Não há evidências objectivas que permitam afiançar a sua ocupação durante o período islâmico. É, todavia, claro que esteve abandonado no período das guerras entre Muçulmanos e Cristãos pela posse de Beja, e que o mosteiro viria a ser



R. Bourquin, 1988

Fig. 7 A residência da *villa* III, no final sec. IV @equipa Luso-Francesa

restaurado em 1255 e entregue, com consentimento do rei D. Afonso III e D. Martinho (bispo de Évora) aos cónegos de S. Vicente de Fora de Lisboa.

Aproveitou-se então para igreja o espaço absidiado do topo norte da *villa* palaciana, que foi decorado com pinturas murais renovadas em várias épocas.

Os frescos pintados durante a permanência dos frades são contributos fundamentais para a história do mosteiro. A primeira pintura mural, localizada no antigo presbitério, data dos finais do século XIV e exhibe, presumivelmente, o padroeiro São Cucufate ladeado por duas Santas Mártires.

O fresco mais antigo do templo parece representar São Cucufate rodeado por duas outras santas.

Do século XV ou nos inícios do século XVI, embora o seu estado se encontre já muito degradado, pode ainda identificar-se uma modesta imagem que representa, num dos alicerces dos arcos, a Virgem com o menino ao colo.

Tal como o anterior, este fresco não tem autor conhecido.

No século XVI a estatueta de São Cucufate é deslocada para a Igreja Matriz de Vila de Frades, e o mosteiro consagrado a São Cucufate passa a acolher uma Capela dedicada a São Tiago Maior. Por falta de informação será impossível comprovar se a alteração de culto, que foi acompanhada com a pintura da espada de Santiago na parte central da abóbada, terá alguma relação com o facto de Vasco da Gama, o navegador que chegou à Índia em 1498,

ter obtido, em 1519, o senhorio de Vila de Frades e Vidigueira e o título de Conde da Vidigueira ser cavaleiro da Ordem Militar de Santiago.

São deste período a maioria das pinturas que ornamentam o lugar de culto. José de Escovar, um pintor provavelmente de origem espanhola e residente em Évora, é o autor do retábulo fingido que ilustra São Tiago Maior e São Bartolomeu. Em cima, ainda se pode visualizar o fresco do Baptismo de Jesus Cristo por São João Baptista.

Os anjos, os símbolos solares, os santos do hagiólogo que revestem o corpo da nave e da cobertura abobadada da Capela/Ermida de São Tiago, datarão já do séc. XVII. No início do século XVIII, realizaram-se ainda algumas pinturas na zona do

templo constituída pelo espaço entre a entrada e os primeiros arcos, nas paredes e na cobertura.

Em 1723 faleceu o derradeiro ermitão que habitou os casarões e até à chegada dos arqueólogos, as portas da *villa* de S. Cucufate estiveram fechadas.

S. Cucufate é um topónimo que relaciona o sítio com o culto do santo mártir, oriundo da cidade de *Cillium*, a colónia romana cililana, que os romanos fundaram na região centro-oeste da Tunísia, cidade que hoje tem o nome de Kasserine.

Cucufate, depois de passar por Cesareia, disfarçado de comerciante, deslocou-se para Barcelona, onde, num contexto de perseguição aos cristãos por parte dos imperadores Diocleciano e

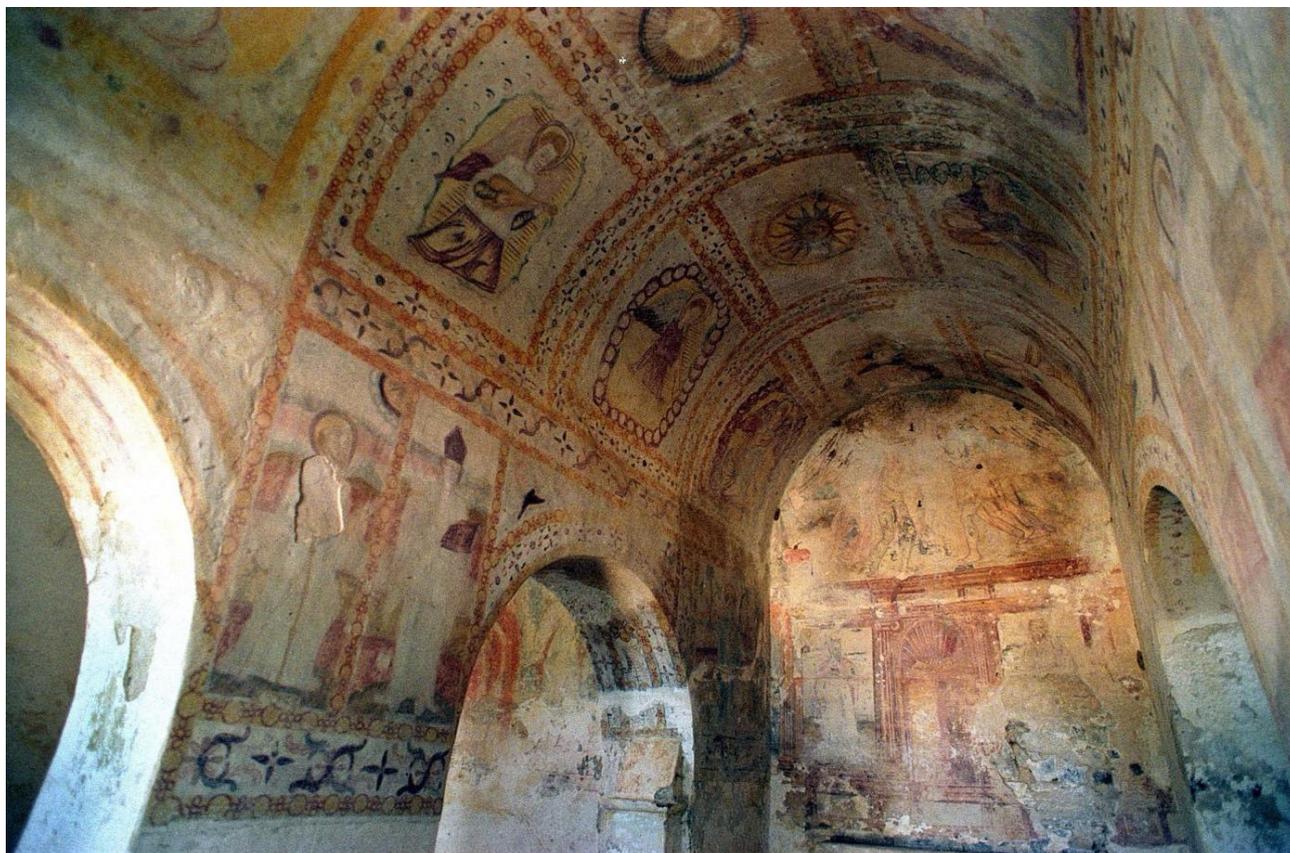


Fig. 8 Pinturas em S. Cucufate. @MC.Lopes

Maximiano, pregou a fé cristã e por essa razão foi aí martirizado, em 304.

O culto a São Cucufate, na Península Ibérica teve reduzida difusão e, salvo um vago testemunho de Prudêncio [*Peristephanon*, 4, 33-34], não se conhece outra evidência indiscutível para a devoção a Cucufate anterior ao século VII é conhecida. O actual mosteiro de Sant Cugat del Vallès, implantado no local a que as fontes medievais chamam *Octavianum*, e a desaparecida igreja de Sant Cugat del Rec são locais associados com o local onde, em Barcelona, ocorreu martírio e se fez o sepulcro de Cucufate. Não há, todavia, nenhuma certeza do local onde terá sido morto e enterrado.

S. Cucufate poderá ter sido um dos primeiros locais onde se organizou o culto ao mártir hispânico e para onde poderão ter sido trazidas relíquias. Não foram, todavia, encontrados vestígios dessa eventualidade.

A arqueologia da *villa* romana pretendeu compreender o processo que trouxe até ao presente a memória e os vestígios de uma *villa* romana, na qual, em certo momento da Alta Idade Média, se cultuou S. Cucufate.

Em Agosto de 1979, iniciavam-se as escavações na *villa* romana de S. Cucufate. A organização técnica e científica do projecto de trabalhos, a colaboração internacional, o envolvimento de estudantes e de gentes do concelho haveria de trazer para a



Fig. 9 Equipa Luso-Francesa, 1981 @Françoise Mayet

arqueologia portuguesa um dos mais importantes sítios arqueológicos de Portugal e a mais bem conservada *villa* romana na Lusitânia. Testemunho evidente da actividade agrícola em época romana, a sua ocupação como mosteiro na Idade Média e, depois, ainda no século XVIII, como ermitério, os casarões de S. Tiago, como na toponímia local se identificam as instalações do proprietário rural do século IV d. C, marcaram a história antiga e a economia da região e, por no resgate de seus vestígios se terem envolvido tantas gentes, pontuou a história cultural recente do concelho de Vidigueira.

Publicados em livro, em francês, os resultados dos trabalhos arqueológicos realizados pela equipa Luso-Francesa na *villa* romana de S. Cucufate assumiu, todavia, uma comunicação em língua mista: aquela que a cada verão colocava em contacto várias dezenas de alunos, franceses e portugueses, e outros tantos trabalhadores vindos das aldeias do concelho, cada um usando a melhor expressão para se entender. O diálogo que todos os dias se construía tinha o seu resumo e tradução na Adiafa: a Adiafa era o momento que concluía e eternizava a comunhão dos envolvidos, sempre celebrada pelos grupos de cantares que eram convidados para a reunião. Encontro marcado na adega, onde o vinho da talha, o pão, o queijo, os enchidos, o presunto e as azeitonas aplainavam as vozes que aos poucos se soltavam pelo tempo da planície.

S. Cucufate é um ícone da planície, e uma imagem das estruturas agro-pecuárias pré capitalistas, onde os homens e as mulheres que nela trabalharam,

de sol a sol, escravizados, ou livres, em situação de pobreza, são imortalizados na polifonia do cante.

A *villa* romana de S. Cucufate é um património rural sem equivalente estado de conservação. É um património que celebra a conjugação da ciência académica com a ciência da vida; associa a academia com o poder municipal; é uma memória que organiza o trabalho conjunto e partilhado para alcançar o conhecimento como um bem maior.

A *villa* romana de S. Cucufate é um bem arqueológico e patrimonial ímpar, que importa dar a conhecer melhor ao mundo, e um bem cultural imprescindível que, por ser impensado, alcançou o passado com a armadura da partilha no presente.

S. Cucufate é um sítio arqueológico sem paralelo. O abandono e o descaso a que tem sido votado são reflexo de que o tempo presente e as instituições desconsideram o seu carácter excepcional como objecto de estudo e como espaço de reflexão sobre as relações das sociedades com o seu espaço, entendido como meio ambiente e paisagem.

Propriedade agro-pastoril que evolui de uma pequena parcela para um *latifundium*, S. Cucufate é uma forma pontual importante para conhecer a construção paisagística e espacial da *civitas* de *Pax Iulia*, no quadro de modalidade espaciotemporais que a morfologia dinâmica e a arqueologia disponibilizam e que permitem articular formas, modelados e funções numa interação dinâmica dos elementos físicos e sociais.

Contexto excepcional para estudar as dinâmicas de transmissão S. Cucufate existe para nos lembrar que é necessário um reexame das prioridades e das hierarquias dos valores que o presente, profundamente inspirado em modelos capitalistas, difunde e, por tal, *uma vez que a sociedade e a prática científica já não concordam que as paisagens patrimoniais devam ser identificadas e tratadas de forma diferente das paisagens comuns, é tempo de mudar a teoria da paisagem para uma que responda a esta nova ordem.* (Chouquer, 2002: 352).

Por *villa* deve entender-se o indissociável binómio, edifícios e *fundus*. É pouco razoável aceitar que se valorize superlativamente o elemento construído da composição e que se classifiquem estes estabelecimentos com base em critérios que incidam apenas na configuração dos edifícios. As coisas incrementam a tendência para ignorar os povoadores, humanos e animais, ou a caracterizar a sua expressão apenas por meio de artificializações ou representações.

S. Cucufate é um empreendimento de sistemáticos momentos de renovação, que a Arqueologia identifica como testemunhos da *evolução própria do habitat rural que está naturalmente sujeita aos estímulos positivos, regressivos ou estacionários do contexto histórico e, nessa medida, resulta da história das relações sociais*, dos movimentos económicos, políticos e demográficos em que se integra mas, e porque se trata de estruturas rurais, grandemente dependentes do meio físico, o impacte e condições do contexto ambiental.

Os trabalhos arqueológicos de S. Cucufate incluíram um intenso trabalho de contextualização da

villa no seu ambiente sitológico e situacional e na relação com outras estruturas romanas do mesmo tipo, de modo a que fosse possível avaliar o processo de evolução de S. Cucufate no quadro de uma rede ecohumana funcional do mundo agrário na *civitas* de *Pax Iulia*, na qual se enquadrava (Mantas, 1986).

Porém, como memória conservada de um processo de ocupação/trabalho dos campos, as ruínas de S. Cucufate disponibilizam um complexo cenário que, fora de um modelo analítico de palimpsesto (que organiza os processos em gavetas com elementos periodizados), a leitura do processo dinâmico das formas, dos edifícios ou da terra, permite a descodificação da evolução das paisagens agrárias alentejanas, na longa duração, visitadas como um colectivo com bordos fluídos, ultrapassando a sua construção como espaços de representação e apreendê-las como espaços onde transmissão e transformação se conjugam como “garantia” de continuidade. Esta visão da paisagem, exige ao presente um reexame constante dos valores, o que implica que mantenhamos presente o som que da terra saiu e saí ainda, cada vez que nos juntávamos para a dar início à *Adiafa*, que mais não é que o momento de finda uma jornada se tecem os fios para uma outra: com a voz de todos nós.

A realização do Antropocênica no na cena da *villa* de S. Cucufate não pretendeu ser uma revivificação dos momentos de recepção do *dominus* aos seus convidados do tempo romano, não foi, em circunstância alguma uma apropriação da ruína para fazer uma recontextualização colada a novos conceitos sobre mundos urbano e rural e encaixar



Fig. 10 O espaço tempo da paisagem agrícola

fragmentos territoriais em englobantes visões do presente.

Também não foi determinada pela procura de conceitos abrangentes e ecléticos que estejam adaptados à complexidade do discurso atual sobre a saúde do planeta, nem ao debate sobre sistemas territoriais ou complexos geográficos, visando encaixar novas abordagens.

S. Cucufate oferta a tessitura e a profundidade espacial que permite entender as múltiplas e imbricadas escalas espaciotemporais onde tudo pode acontecer de forma mais proporcionada, com mais ecologia e mais cultura, mais arte e mais técnica. São Cucufate é a ruína que resta de um processo dinâmico que a história dos acontecimentos não alcança, que o conceito

hipertrofiado de *villa* esconde; porque aqui se plasam acontecimentos com estrutura, se encontram tempos de construção que continuam na própria ruína domesticada pelo gosto do presente.

S. Cucufate, com o seu museu em Vila de Frades (ao que parece fechado e abandonado por quem deveria zelar pela sua manutenção, a Direção Regional da Cultura do Alentejo), emprestaram ao debate da Antropocência uma paisagens sonora que ecoou num diálogo sobre o tanto que as ruínas povoam o nosso quotidiano e, nesse diálogo, num tempo nomeado de novo, emergiu o poema velho de Castro Alves, *Vozes d'África*, datado de 1876, para nos posicionar a importância de assegurar que a memória não se arruína no devir do tempo.



Fig. 11 O domínio do senhor Giulio representado num mosaico proveniente de uma *villa* próxima a Cartago, datado do séc. IV d. C, exposto Museu do Bardo, Túnis, Tunísia, representa o modelo de casa de S. Cucufate

(...)

Deus! ó Deus! onde estás que não respondes?

Em que mundo, em qu'estrela tu t'escondes

Embuçado nos céus?

Há dois mil anos te mandei meu grito,

Que embalde desde então corre o infinito...

Onde estás, Senhor Deus?...

Castro Alves, *Vozes d'África*, 1868

Nas temáticas que o discurso fraturante proposto pelo projecto Antropocência emergiu, ainda, e sobretudo, um discurso de clarividente e excelente

qualidade artística, para o qual nos desafiou a artista Uruguiaia, Alejandra González Soca, em 2016, com uma intervenção artística intitulada *Fragments de Um pequeno Mundo* e, em 2019, na celebração do 40.º aniversário do início dos trabalhos de investigação em S. Cucufate, com uma instalação intitulada *INTEMPORAL – Estratégias para habitar um monumento*, para nos lembrar que o passado e as ruínas nos interpelam a cada momento sobre o que somos e o que queremos ser num mundo em corropio constante. Nos desafiam a Escutar o chão como nos propôs Jorge de Alarcão ou nos fez ouvir Tiago Pereira².

² Voz do Alentejo - "São Cucufate de António Pilrito": <https://www.youtube.com/watch?v=UegTGOCUjqY>



Fig. 12 Fragmentos de um pequeno Mundo. Intervenção artística de Alejandra González Soca nas ruínas de S. Cucufate 2016. @MCLopes



Fig. 13 Fragmentos de um pequeno Mundo . Intervenção artística de Alejandra González Soca nas ruínas de S. Cucufate 2016. @MCLopes



Fig. 14 INTEMPORAL- estratégias para habitar um monumento Intervenção artística de Alejandra Gonzálzes Soca nas ruínas de S. Cucufate 2019. @MCLopes



Fig. 15 INTEMPORAL- estratégias para habitar um monumento Intervenção artística de Alejandra González Soca nas ruínas de S. Cucufate 2019. @MCLopes



Fig. 16 Missa celebrada nas ruínas de em S. Cucufate , 25 Julho, 2019

Bibliografia

- ALARCÃO, J., ÉTIENNE; MAYET, F; (avec la collaboration de J.-P. Bost, G. Charpentier, V. Mantas, I. Pereira et P. Sillières) (1990). *Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)*, Paris, Diffusion de Boccard, un volume de texte et un volume de planches, Paris.
- ALARCÃO, J.; ETIENNE, R.; MAYET, F. (1990). *Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)*. Paris: De Boccard.
- ALARCÃO, Jorge (1998). *Roteiros da Arqueologia Portuguesa – S. Cucufate (5)*. Instituto Português do Património Arquitectónico, Lisboa.
- CARDOSO, Jorge (1657). *Agiologio Luzitano dos Sanctos e Varoens Illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa.
- CHOUQUER, Gerard (2001). Nature, environnement et paysage au carrefour des théories. *Études rurales*, 157-158], 235-252.
- CUNNINGHAM, M. P. (1966). *Prudentius Carmina, Corpus Christianorum Series Latina 167*, Turnhout.
- DESCOLA, P. (2000). L'anthropologie et la question de la nature, in M. Abélès, L. Charles, H.-P. Jeudy et B. Kalaora, *L'environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement*. Paris, L'Harmattan, 61-83
- LOPES, Maria Conceição, (2003). A cidade Romana de Beja. Percursos e debates acerca da *civitas de Pax Iulia*. 2 vols., IAFLUC, 2003, Coimbra. ISBN: 972-9004-16-16
- MANTAS, V. G., (1986). Implantação Rural Romana em torno da *Villa* de S. Cucufate (Vidigueira), 1º Encontro de Arqueologia da Região de Beja (Beja, 1986) *Arquivo de Beja*, 2ª série, 3, p. 199-214.
- MAYET; Françoise (edit) (2006). Les villas romaines de São Cucufate (Portugal), *Itineraria Hispanica - Recueil d'articles de Robert Etienne. 4ª partie*. Archéologie, p 439-452
- MOURA, Abel; CABRITA, Teresa; SERRÃO, Vítor (1989). *As Pinturas Murais do Santuário de São Cucufate*. Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Coimbra.
- TOMÁS, Frei Leão de S. (1644). *Benedictina Lusitana*. Tomo I. Coimbra.

RUÍNAS EM CENA NO TEATRO DO MUNDO EM MUTAÇÃO

Recebido: 28 de Julho de 2023 / Aprovado: 13 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_2

Silvio Luiz Cordeiro

Arquiteto e Arqueólogo

Resumo

O texto introduz reflexões que motivaram a criação da Antropocênica – uma série internacional de estudos transdisciplinares – e os principais conceitos propostos na interação entre as esferas da arqueologia, filosofia e arquitetura, para pensar sobre as cenas do drama humano na Terra.

Palavras-chave: Antropocênica; ruínas; teatro; cidade; tecnosfera

Abstract

The paper introduces reflections that motivated the creation of the Antropocenica – an international series of transdisciplinary studies – and the main concepts proposed through interaction between the spheres of archaeology, philosophy and architecture, to think about the scenes of the human drama on Earth.

Keywords: Antropocenica; ruins; theater; city; technosphere

¹ Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património da Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta de Portugal

ORCID ID: 0000-0002-4487-0820

slucord@gmail.com

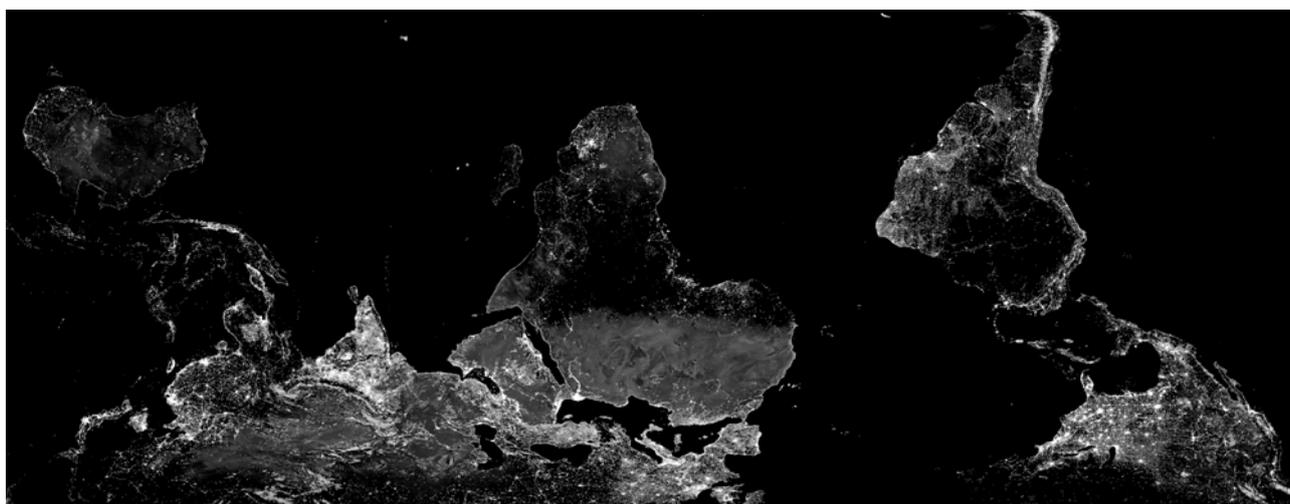
Nas paisagens do mundo contemporâneo, encontramos evidências da progressiva e intensa ação transformadora do ambiente pelas sociedades humanas ao longo do tempo, sobretudo pelas culturas urbanas, de civilizações diversas, desde aquelas que existiram no passado às sociedades que habitam e constroem as grandes cidades de hoje, cujas imagens, muito expressivas — ao denotarem a dimensão e a complexidade do fenômeno — são as que representam as metrópoles e a formação de megalópoles no tempo presente.

No início do século XXI, pela primeira vez na história, mais da metade da população mundial passou a viver em cidades, fato que evidencia a expansão do modo de vida urbano e a consolidação de redes urbanas, que assumem formas tentaculares, redesenhando antigas paisagens ao configurar territórios artificiais, interconectados por estruturas técnicas de múltiplos sistemas (energia, água,

transporte etc.), assim como as próprias redes telemáticas, cuja existência e eficiência amplificam a condição de instantaneidade, agência essencial na dinâmica vigente que nos envolve.

No teatro atual das paisagens urbanas vistas em países meridionais, ex-colônias de Portugal, concentram-se problemas expressivos de uma urbanização incompleta, cuja fisionomia comum, por exemplo das periferias nas cidades maiores, é marcada por vastas favelas, paisagens marginais (e marginalizadas), onde altos índices de violência são verificados. Diante de tais territórios, cenas contrastantes emergem entre as benesses aparentes do crescimento econômico (vinculado a processos predatórios) e o abandono social.

Quais são as cenas e cenários dos impactos atuais e pregressos deste processo na condição humana e nas paisagens habitadas? E os contrastes,



A imagem técnica imaginária acima (representação de uma noite total na Terra, vista em sua completude) como modo de análise e evidência da realidade urbana no planeta. A partir da informação visual sobre a iluminação elétrica noturna, principalmente concentrada em zonas urbanas, captada por sensores instalados em satélites, cientistas da NASA mapearam a urbanização contemporânea. Os pontos de maior intensidade luminosa representam grandes cidades, interconectadas numa rede urbana expandida, que coincide com redes de infra-estruturas técnicas, difusamente energizadas. Em Antropocênica, como referência ao Sul Global, subvertemos a orientação habitual do mapa mundi. Data: Marc Imhoff (NASA GSFC) e Christopher Elvidge (NOAA NGDC). Imagem Original: Craig Mayhew e Robert Simmon (NASA GSFC). Imagem Editada: Silvio Luiz Cordeiro.



No século XXI, três imagens da maior metrópole sul-americana, principal centro econômico e financeiro do Brasil, com estruturas-índices que acentuam atributos da grande cidade de hoje, como dilatado organismo urbano tele-cinematográfico. Pelo contraste no presente, entre tempos desse território artificial, compreende-se a dimensão e dinâmica das mudanças, desde seu passado como aldeia jesuítica implantada em território indígena Tupiniquim em 1553-1554. Imagens: Silvio Luiz Cordeiro.

conflitos e temporalidades expressos nos lugares vivenciados? Que evidências propiciam uma certa medida das transformações desses lugares? No drama da paisagem, quantos referenciais e imaginários — físicos, simbólicos, afetivos — conformam, abrigam, desvelam memórias e narrativas?

Questões como essas motivaram a proposição da série internacional de estudos e encontros transdisciplinares Antropocênica — idealizada por mim e o filósofo Dirk Michael Hennrich; e coordenada por nós e a arqueóloga Maria da Conceição Lopes — na perspectiva das reflexões sobre o Antropoceno, mas a partir de um recorte histórico

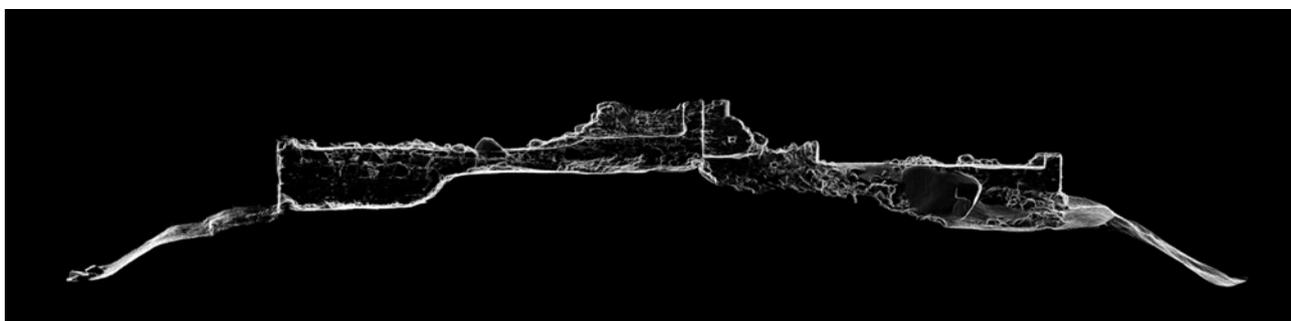


Imagem por varredura a laser das ruínas de um dos primeiros engenhos de açúcar instalados no Brasil (circa 1540): o que resta do chamado Engenho São Jorge dos Erasmos remanesce inscrito na paisagem urbana periférica da cidade litorânea de Santos, Ilha de São Vicente. Os vestígios de tais estruturas arquitetônicas, reconhecidas como patrimônio histórico nacional, são testemunhos físicos que documentam a manufatura do açúcar, prefigurando a linha de produção industrial capitalista, implantada nos tempos de conquista de antigos territórios indígenas, de etnias subjugadas, exploradas pela escravatura, assim como das gentes escravizadas em África que chegaram a partir da exploração mercantil colonial quinhentista, cuja dinâmica fundava as bases de uma sociedade mestiça. Imagem: Silvio Luiz Cordeiro.

e geográfico inicial, com referências às paisagens de Portugal, do Brasil, ilhas no Atlântico, Índico e Pacífico, sítios em África, Índia, China e Japão, compreendidas na memória das travessias marítimas durante a exploração colonial mercantil dos portugueses. Abrange-se, portanto, um contexto amplo, como palco das ações humanas dinamizadas por relações históricas e econômicas nos lugares envolvidos pelas navegações portuguesas nos séculos XV e XVI.

ou recuperar a própria história humana anterior ao contexto dessas viagens oceânicas inauguradas pelos portugueses — vale lembrar, também referidas para o início da chamada Idade Moderna.

Pois revisitamos processos anteriores de exploração colonial, migrações, invasões e fundações de cidades sobre terras ancestrais conquistadas no chamado Velho Mundo, banhado pelo Mediterrâneo. Entram em cena, portanto, teste-



À esquerda, escavação arqueológica do Claustro da Sé de Lisboa (2011), sítio exemplar pelas evidências das cidades anteriores (de Olisipo à Luxbuna islâmica). À direita, colunata remanescente do Templo Romano de Évora durante o restauro (2017). Imagens: Silvio Luiz Cordeiro.

Ainda que a definição científica do início pelo qual podemos identificar a nova época geológica considere a chamada *Grande Aceleração*, nossa abordagem propõe aquele recorte inicial como fator relevante do complexo fenômeno que, pela primeira vez na história humana, engendra a progressiva interconexão de territórios e seres numa escala mundial, provocada pela colonização. Contudo, em referência a tais lugares nessa geografia expandida, a série de encontros também aborda fatores que documentam memórias ainda mais antigas, inscritas no teatro de paisagens conformadas no tempo, no sentido de se redescobrir

munhos físicos — ruínas em sítios arqueológicos de lugares significativos — a saber: tanto aqueles relacionados com a história da colonização de territórios ibéricos no ocidente da península pelos romanos na Antiguidade, depois pelos suevos, visigodos e mouros na Idade Média, territórios delimitados pelas fronteiras de Portugal, o primeiro Estado Moderno, quanto determinados sítios em Ilhas do Atlântico e do Índico, em África, Índia, China e no Brasil, incluindo referências a vestígios da história humana muito anterior a estes processos, por exemplo de culturas paleoindígenas e arcaicas na Amazônia, vasta região da



Na Amazônia, novas atividades e estruturas surgiram no tempo, incluindo o crescimento periférico de cidades, motivado pela exploração capitalista que se introduziu na região. Fordlândia, Projeto Jari, Projeto Carajás, plantações de soja, pecuária, madeiras, garimpo, são alguns exemplos no Pará, estado com grandes áreas devastadas. A rodovia Transamazônica, as hidrelétricas — Belo Monte, Balbina, Jirau, Santo Antonio, assim como as usinas projectadas para o rio Tapajós — entre outras infra-estruturas, assinalam a transformação da paisagem regional e insistem em modos predatórios de integração da Amazônia aos setores produtivos, sob demandas e práticas econômicas que transcendem fronteiras. Ambas imagens acima, documentam a construção de Belo Monte, a maior hidrelétrica na Amazônia (a 4ª maior do mundo), pelo barramento e o desvio do rio Xingu, gerando diversos impactos sobre o ambiente, povos indígenas e ribeirinhos, além de influir na dinâmica de paisagens urbanas, por exemplo da expansão periférica de Altamira no Pará. Imagens: Lalo de Almeida.

América do Sul que elegemos como tema central da mostra *TransAmazônias: Zonas Imaginárias*, com minha curadoria e produzida especialmente para o primeiro encontro da série Antropocênica em Portugal no ano de 2022.

Assim, vistos em conjunto, os sítios selecionados compreendem as diversas transformações no ambiente pela construção de paisagens culturais no tempo.

Se os vestígios mais antigos, como aquelas evidências pretéritas em ruínas da Antiguidade, não são suficientes para cumprir exigências da comunidade científica enquanto marcadores geológicos para se definir o início do Antropoceno, todavia elas importam como referencial para desdobramentos históricos futuros, posto que nelas podemos reconhecer muitos dos elementos que, séculos depois, entraram novamente



À esquerda, vista da skyline da cidade de Manaus, com a cúpula do Teatro Amazonas ao centro, símbolo do poderio econômico do século XIX — sobretudo advindo da exploração dos seringais e seringueiros — de uma elite urbana culturalmente identificada com a Europa. À direita, troncos de grandes árvores cortadas em desmatamentos no interior da Selva Amazônica e transportados pelo rio Solimões até um entreposto fluvial na altura da cidade amazonense de Tefé. Imagens: Silvio Luiz Cordeiro.

em cena, por exemplo: as navegações entre oceanos, a expansão urbana e comercial, a escravatura.

Tais evidências de cenários passados, onde se localizaram atividades relacionadas com o domínio territorial e humano no contexto da colonização romana da Península Ibérica, por exemplo, estão nas ruínas como a antiga *villa* romana de São Cucufate, em Vila de Frades, Vidigueira, Portugal: antes de ser adaptada ao uso religioso na Idade

Média, quando o lugar já estava em ruínas, a propriedade de romanos abastados foi explorada por séculos, com mão de obra escrava no território alentejano.

Passado o tempo, encontramos, por exemplo, os mesmos elementos de processos coloniais novamente em cena, como testemunham as ruínas da Cidade da Ribeira Grande (Cidade Velha) em Cabo Verde, assim como no Brasil, testemunham



Em fins do século XIX, a recém república instaurada no Brasil, por militares e políticos alinhados aos ideais positivistas, mobilizava recursos para expandir infra-estruturas de comunicação pelo interior do país, visando integrar regiões, ainda pouco mapeadas, ao sistema telegráfico nacional, abrindo-se com isso novas frentes de colonização e o encontro com povos indígenas que lá habitavam. No início do século XX, sob o comando de Cândido Mariano da Silva Rondon, a instalação da linha telegráfica seguiu rumo noroeste, alcançando o Amazonas desde o Mato Grosso. A imagem acima, de 1913, mostra Rondon (visto no centro da fotografia) em aldeia da etnia Paresí no Mato Grosso, presenteando mulheres indígenas. A cena simbolicamente também representa o imaginário de antigas formas de atração e contacto utilizadas por navegantes, mercadores e colonos europeus, quando aportaram no litoral atlântico brasileiro, encontrando primeiro, cinco séculos atrás, com várias etnias Tupi em seus territórios ancestrais. Imagem: Luiz Thomaz Reis / Acervo Museu do Índio.

os remanescentes arquitetônicos do Engenho de Erasmus Schetz em Santos (CORDEIRO 2007); as evidências vestigiais da antiga cultura Tapajó, subjugada no período colonial do Brasil e que jaz sob a cidade amazônica de Santarém, no estado brasileiro do Pará, assim como da cultura indígena que habitou o sítio a partir do qual se expandiu a maior cidade da Amazônia brasileira, Manaus.

São estes elementos, entre outros, que atuam no desdobramento de novos processos que alcançaram, entre os séculos XV e XVII, todos os continentes, disparando-se assim eventos em escala global, pela progressiva interconexão de territórios, suas gentes, seres, matérias, objetos e idéias.

Entretecemos múltiplas fontes e reflexões sobre as paisagens vivenciadas no tempo, como o contraste entre ruínas e vestígios do passado e as estruturas do presente, enquanto índices de processos transformadores nos lugares indagados e das relações dinâmicas (culturais, políticas, sociais, econômicas, ambientais, tecnológicas etc.) que instauram novas formas pelas quais as sociedades imprimem, cada qual em seu tempo histórico, as suas marcas nos territórios habitados.

Como resultante desta série de internacional, teremos um conjunto multimídia a ser difundido com as diversas reflexões e referências aportadas, a transgredir fronteiras disciplinares, em novos olhares sobre as transformações e memórias inscritas nas diversas paisagens indagadas, expressas nas cenas do drama humano no teatro do mundo em mutação.

Post Scriptum

Glossário anárquico para reimaginar conceitos nas esferas do mundo em mutação

Arqueologia

Tempo e espaço, duas dimensões conexas, na medida da vivência e experiência sensível da humanidade na Terra. Entre as ciências humanas, a arqueologia — ou, mais propriamente, as arqueologias, reconhecendo-se a pluralidade de vertentes que caracteriza esta disciplina, desde décadas recentes — constitui-se de estudos que estão sempre a dialogar com tais dimensões. Ou melhor, a interligá-las pela construção epistêmica de pontes imaginárias, no exercício entre duas instâncias temporais de percepção e análise — passado e presente —, quando examinados os sítios e objetos situados nas paisagens indagadas por estudos arqueológicos, recorrendo-se a técnicas específicas. Todavia, apresenta-se a terceira instância da habitual tríade temporal, quando a arqueologia contribuiu para reconhecermos, nas ações antrópicas levantadas, algumas tendências ou fatores que evoluem, mudam, alteram-se, e que assim podem influir na configuração de cenas e cenários do futuro. Em uma palavra, podemos sintetizar o essencial que ela, como ciência humana, identifica, interpreta, traduz: a transformação (vale relevar a conjunção, sugerida neste termo, de ambas as dimensões antes referidas).

Neste sentido, a disciplina lida com processos de finitude, porque a sua matéria-prima elementar são restos, fragmentos, ruínas. Ela pode ser compreendida como ciência que produz — sempre

em algum momento inscrito no contemporâneo, isto é, no tempo atual de quem exerce a arqueologia — narrativas das diversas formas de humanidade que afetam o imaginário coletivo quando propagadas, porque envolve (e revolve) imagens e sentidos em vários níveis; e interessa porque provoca a memória social e nos dá um certo porto para ancorarmos referências existenciais de nossa experiência como seres que habitam e transformam progressivamente, há muito tempo, o planeta e que, em sua jornada, a expandir fronteiras, aventuram-se fora dele.

Esta ciência escreve a história daqueles que não a escreveram — ou melhor, que a escreveram, mas por códigos para nós hoje “inacessíveis”, por exemplo de certas pinturas e gravuras rupestres — e assim desvela trajetórias, na longa duração, por múltiplas vias de penetração, até chegar aos recessos vestigiais de nossa espécie e daquelas ancestrais, mais antigas, de espécies que nos antecederam, no alcance de um tempo remotíssimo, quando homínídeos habitaram e transitaram por territórios, expandindo seus horizontes de domínio.

Tal ciência pode assim dar voz, interpretando os testemunhos físicos remanescentes, àquelas existências pretéritas, narrando a história de seres que, no fluir do tempo, transformaram-se ao passo em que transformaram o próprio espaço habitado, construindo suas diversas paisagens culturais, até a forma difusa do ambiente ultra-artificial que se apresenta na atualidade: as paisagens urbanas contemporâneas, hiperedificadas, repletas de acentos verticais que interditam as visuais antes abertas ao horizonte.

Arquitetura

Se a arqueologia pode ser considerada, em certo sentido, como uma (cons)ciência da finitude, ou de processos e dinâmicas que se desvelam no estudo da finitude — como um escavar de memórias nas paisagens —, a arquitetura, por outro lado (e no limite), é uma arte criadora, que inicia e contribui para instaurar, ou reiterar, complexas relações, inclusive de dominação.

Arquitetura, como arte técnica (*ars*) — a tectônica, propriamente dita —, está entre os mais antigos conhecimentos da humanidade, um saber também visto em outras espécies animais, como aquelas que constroem elaboradas estruturas. Daí compreendermos que a “arte de construir”, em amplo sentido, não é exclusiva do humano: outros seres constroem. Todavia, é característica de nossa espécie a variedade de formas edificadas e o aprimoramento técnico estrutural que tornaram possíveis sua sobrevivência e expansão na Terra. E fora dela.

Como o maior artefato humano construído, resultante expressiva e transformadora do projetar e edificar em determinado território, desde suas remotas origens — e sempre no âmbito do saber em arquitetura —, a cidade evidencia assim, no tempo presente, a consolidação do fenômeno urbano — ou, ainda, do habitat urbano propriamente dito — pela reprodução deste modo físico de habitar em sociedade que, desde tempos ancestrais, em culturas e geografias diversas, ultrapassou os limites e ritmos da vida aldeã.

No início do século XXI, quando pela primeira vez na história, a maior parte da população mundial passa a residir em cidades, evidencia-se, em nítida imagem, essa tendência ao urbano, aos territórios urbanizados, à formação de vastas zonas urbanas, sob a forma tentacular de redes de estruturas técnicas interligadas e à profusão de acentos verticais, altos edifícios que adensam habitantes sobre tais espaços artificiais.

Consolidam-se vetores significativos que influem nessa dinâmica difusa, expandindo paisagens urbanas, cujas magnitudes e complexidades de inter-relações e interações (econômicas, sociais, ambientais etc.) impactam, em escala global, a chamada biosfera.

A arquitetura, considerada no âmbito do urbano da (re)produção contemporânea de cidades, impõe repensar sua práxis, no sentido de ultrapassar, desta vez, tudo aquilo que nela há de predatório sobre o ambiente e sobre os seres, violências visíveis que marcam o Antropoceno, uma época de produção de ruínas: não mais arquiteturas subjugadas por determinantes espetaculares, que amplificam a ambivalência da transformação criadora / destruidora de paisagens. No usufruto de tantas potencialidades tecnológicas contemporâneas, reaprender-se-ia com antigos saberes, como os transmitidos ainda no seio de povos originários, em que a finitude e a transcendência são consideradas de certo modo e que o antigo conceito vitruviano de *firmitas*, que pressupõe a permanência, pode ser reiterado como imanência de uma arquitetura promissora e propícia à vida como um todo, além do humano e do indivíduo, em sua dimensão efêmera.

Antropocênica

O neologismo mantém uma relação com o conceito geológico de Antropoceno, naquilo que se difunde cientificamente, grosso modo, das transformações provocadas por humanos no ambiente, portanto, as diversas ações antrópicas que transformaram o mundo com intensidade e impacto exponenciais desde a chamada Grande Aceleração, a partir da década de 1950, portanto, de forma progressiva pelas sociedades contemporâneas sob o impulso do capitalismo, nesta acepção temporal. Uma das resultantes é a expansão urbana, em redes tentaculares que se evidencia no início do século XXI.

Porém, no âmbito do recorte histórico e geográfico proposto pela série Antropocênica, esta nova palavra se libera da ênfase geológica, no sentido das definições que se elaboram no seio da comunidade científica e, especificamente, das geociências. Assim, mantida aquela relação, não apenas o novo termo reconhece o fato científico dos impactos que afetam processos naturais em escala global, com evidências no contexto estratigráfico do tempo geológico recente, por exemplo, identificadas em prospecções por todo o planeta; mas, sobretudo, designa a existência de nossa espécie no mundo, presença que habita e assim atua na mutação das paisagens no tempo: as distintas ações antrópicas se deram e se dão em lugares compreendidos como palco, referência ao teatro, numa primeira instância simbólica.

A proposição de Antropocênica (*antropo + cênica*) compreende o conceito científico que identifica a nova época geológica proposta — o Antropoceno — no qual reconhecemos a intensidade e aceleração

das transformações provocadas pela humanidade na Terra, e retoma a metáfora do “mundo como teatro”, como abertura ao pensar e imaginar, como se expressa na frase que propus como síntese da série Antropocênica: “*as cenas do drama humano no teatro do mundo em mutação*”; e o teatro, por sua vez, como um termo que envolve também o conceito de ambiente construído.

Tal abrangência transpassa as fronteiras entre Holoceno e Pleistoceno ao encontrarmos, nessa temporalidade mais profunda, os primórdios de nossa espécie; mas, para o neologismo proposto, importam menos as predefinições das épocas geológicas, pois interessam mais as considerações filosóficas do Antropoceno.

Antropocênica, portanto, observa esse ator social, que entra em cena desde um passado distante, que vive e habita em sociedade; ser transformador, nos avanços de suas tecnologias que, progressivamente, influenciam, em vários níveis e com impactos variados, as dinâmicas do planeta, pela sua interação com o ambiente, com outros seres e consigo mesmo — isto é, consideradas as sociedades humanas — tantas vezes de forma violenta e destrutiva, como a guerra. Personagem plural, protagonista de seu próprio drama, sujeito ambivalente, ambíguo, criador e destruidor, que elabora e interage em sua cena.

Com o termo Antropocênica — a referir tanto a paisagem diversa da existência humana, que atua e expande suas ações no teatro do mundo, quanto as narrativas desta agência do humano — podemos abordar as cenas dessa presença ativa,

estejam elas expressas em antigas ou novas ruínas, em redes urbanas etc.

O novo termo ainda remete a outras expressões artísticas além do teatro, como a pintura, a gravura, a fotografia, o cinema, meios expressivos pelos quais artistas diversos elaboraram e elaboram imagens e imaginários das ações humanas; e sugere a difusa e massiva produção de imagens — seja pela indústria cultural de modo mais amplo, seja pelas pessoas, em posse de dispositivos móveis de comunicação, com suas câmeras integradas — nas relações sociais intermediadas por imagens e telas eletrônicas na existência contemporânea de nossa espécie, marcada pela aceleração e instantaneidade, pela incessante produção e consumo das cenas humanas espetaculares (DEBORD 1997) do tempo presente.

Cena

Em teatro, assim como no cinema — mas também na pintura, gravura e na fotografia, em imagens relacionadas com os contextos narrativos — a cena compreende uma certa unidade dramática da narrativa, da montagem teatral ou fílmica. Se na origem do teatro entre os helenos, a cena (*skene*) era um dispositivo físico central na zona em que a encenação se dava, com o tempo, o sentido do termo passou a designar toda a zona de palco e, daí, por nova extensão, o lugar imaginário, dramático por assim dizer, dos acontecimentos encenados, isto é, da ação.

A série Antropocênica apropria-se do conceito naquilo que a palavra aporta, tanto da antiga acepção — palco-lugar da ação — quanto do campo

teórico das artes do teatro e do audiovisual, considerada a cena também em sua qualidade temporal, ou seja, como uma certa unidade (ou dinâmica) que se reconhece no âmbito da narrativa. Aqui evidencia-se a relação que fazemos com a paisagem, ou melhor, com um determinado tempo desta paisagem na história: a *skyline* de uma metrópole contemporânea, por exemplo, como cena expressiva da forma e vida urbana, assim como as múltiplas vias nesse *organismo cinemático* (GIOVANNONI 1995), típicas do presente no Antropoceno.

Cenário

Trata-se de uma variante do conceito anterior, naquilo que mais expressaria como forma — pelo exemplo citado da *skyline* no conceito cena — mas também como perspectiva de articulação, dinâmica e tensão das cenas, um certo fundo contextual que se elabora no tempo, o que evidencia o encadear de processos que, por serem interagentes, tendem a acelerar o ritmo das transformações das paisagens no Antropoceno.

Colonizar

No limite, uma ação de domínio, seja territorial, seja político-ideológico. Acto deliberado, a promover processos de expansão e exploração, instaurando-se outras formas sobre paisagens anteriores, que serão assim transformadas. Tais processos envolvem e provocam, historicamente, migrações de vários níveis de impacto, alcance — veja-se, por exemplo, a escala interplanetária em progresso no tempo presente — conflito e disputa, como guerras e outros modos de violência, inclusive simbólica, sob formas variadas de

sujeição. Situações extremas de colonizar, tanto no passado como no presente, estão documentadas, demonstrando-se a permanência de antiga prática de subjugar gentes, impondo-lhes um novo cenário e condição, por exemplo, como escravos (MONTEIRO 1994). Pressupõe ainda a invasão, como estratégia ou atividade inerente à própria ação de colonizar.

Ruína

Estruturas fragmentárias que remanescem no presente, as ruínas são testemunhos da história de paisagens, sobretudo urbanas, nos vestígios arquitetônicos componentes da memória de lugares: evidências remissivas às temporalidades pregressas; existências decaídas de um tecido urbano anterior, assim presentes e em contraste com a cidade contemporânea (CORDEIRO 2013). Neste sentido, relacionam-se diretamente com o conceito de Palimpsesto (a ser explicitado adiante). Tais estruturas, inscritas na paisagem vivenciada, documentadas em imagens, transgridem a fronteira temporal entre presente e passado.

Ninguém é indiferente diante delas: as ruínas provocam o ser e o estar no mundo; evocam desde sentidos contemplativos e apreciações estéticas às memórias sobre fatos violentos e reflexões existenciais sobre a finitude.

As ruínas, como presença significativa na paisagem, como dimensão sensível no reconhecimento dos vestígios físicos de outrora, podem ser pensadas como espaços do tempo, quando nelas redescobrimos as temporalidades do espaço habitado.

Diversas ruínas, valorizadas como patrimônio histórico, com ênfase em relações culturais identitárias, serviram — e ainda servem — a fins políticos, quando mobilizadas dentro de imaginários e narrativas elaboradas por engajamentos nacionalistas — por exemplo de monumentos nacionais e até transnacionais — que procuram legitimar origens (míticas) de nações modernas (GEARY 2005), apropriando-se delas para fins discursivos a difundir determinadas ideologias, inclusive filofascistas.

Ruínas imponentes, representam o potencial artístico e o engenho técnico de antigas civilizações: elas transmitem valores culturais, morais e símbolos de poder. No Antropoceno, as ruínas nos dão a medida crítica das transformações e a gravidade dos fatores atuantes.

Palimpsesto

Se a paisagem pode ser lida, podemos considerá-la enquanto escrita daqueles atores que nela imprimiram suas marcas, transformando-a. A sucessão e a mudança dos atores e suas ações no tempo sobre um mesmo lugar geográfico atuam na construção e mutação da paisagem, muitas vezes a reconfigurá-la totalmente (SANTOS 1985); ainda assim, algo do passado nela sobrevive.

A palavra envolve o sentido de apagamento deliberado, daí sua relação possível com as ruínas resultantes de destruição premeditada, ou mesmo de abandono. Não se trata de sobreposição de camadas, e sim da permanência vestigial e fragmentária de certa realidade antes constituída sobre um território (suporte da escrita, da ação, da cena) e,

portanto, ainda presente. Sugere ainda a leitura de um novo uso, uma nova cena escrita, daquilo que se apresenta construído, instituído, representado na paisagem hoje habitada, onde antes se exerciam outras realidades sociais, culturais, econômicas, físicas, outros contextos históricos e sentidos que, de algum modo, restam, como as ruínas e demais remanescentes de outrora.

Expresso desta forma, o conceito contribui como recurso no estudo e no imaginário da paisagem do Antropoceno.

Teatro

Espaço, ambiente, ambiência em que a narrativa cênica se desenvolve (CORDEIRO 2011). A metáfora inspira o nome da série Antropocênica, no sentido de *palco-arena-lugar* das cenas humanas, a sugerir as humanidades que atuaram — e atuam — na transformação do Mundo, portanto, forças que agem na construção de paisagens próprias, muito evidentes na memória histórica das paisagens urbanas (MUMFORD 2008), por exemplo.

Atua-se no tempo, sobre o território, assim compreendido como lugar geográfico onde se localizam, numa certa época, processos dinâmicos que, por fim, caracterizam o tempo histórico: daí podermos falar de narrativas, tanto no sentido das resultantes expressivas deste atuar, quanto das memórias inscritas nas paisagens habitadas e vivenciadas.

O termo no contexto da idealização da série internacional Antropocênica faz também uma referência simbólica ao *Theatrum Orbis Terrarum* (Teatro

do Mundo), de Abraham Ortelius, obra publicada em Antuérpia no ano de 1570 (a editio princeps é reconhecida como o primeiro atlas moderno), contendo gravuras de 53 mapas, acompanhados de textos descritivos.

Bibliografia

CORDEIRO, Silvio Luiz. Transversal do tempo: a transformação da paisagem urbana. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-14102014-143234/pt-br.php>.

----- . A experiência do vídeo em arqueologia e o ensino de história antiga a partir do estudo da cidade. *Revista de História*, São Paulo, v. 164, pp. 425-45, 2011.

----- . A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GEARY, Patrick J. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad, 2005.

GIOVANNONI, Gustavo. *Vecchie città ed Edilizia Nuova*. 2. ed. Turim: Città Studi Edizioni, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Milton. *Espaço e método*. São Paulo: Nobel, 1985.

RUÍNA HISTÓRICA E RUÍNA METAFÍSICA¹

Recebido: 27 de Abril de 2023 / Aprovado: 4 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_3

Adriana Veríssimo Serrão²

Filósofa

Resumo

O artigo apresenta um confronto entre diferentes perspectivas da ruína arquitectónica. Uma, dominante na história das ideias, insere as ruínas na dimensão do tempo, seja como sinais da brevidade da vida humana, seja como símbolos de uma Idade de Ouro em que o tempo se fixou como eternidade. Uma diferente leitura deve-se ao filósofo Georg Simmel, no ensaio “Die Ruine”, de 1911. Enquanto obra humana, um edifício ergue-se quando a consciência e vontade dominaram os materiais naturais. Quando se desfaz, e acaba por tombar, dá-se uma inversão dos papéis: são as potências naturais que desempenham o papel de agente activo, acabando por fundir as ruínas na paisagem envolvente.

Palavras-chave: Georg Simmel; Ruína; Temporalidade; Metafísica; Paisagem

Abstract

The article presents a confrontation between different perspectives of architectural ruin. One, dominant in the history of ideas, inserts the ruins into the dimension of time, either as signs of the brevity of human life or as symbols of a Golden Age in which time was fixed as eternity. A different interpretation is due to the philosopher Georg Simmel, in the essay 1911 “Die Ruine”. As a human work, a building stands when consciousness and will have dominated natural materials. When it falls apart, and ends up toppling, there is a reversal of roles: it is the natural powers that play the role of active agent, finally merging the ruins in the surrounding landscape.

Keywords: Georg Simmel; Ruin; Temporality; Metaphysics; Landscape

1 O presente texto é uma adaptação de “Da essência da Ruína”, capítulo do livro *Filosofia da Paisagem. Estudos*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 90-100. A Autora não adopta o AO90.

2 Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

<https://orcid.org/0000-0001-7452-4032>

adrianaserrao@letras.ulisboa.pt

Agradeço o convite da organização para participar neste primeiro encontro da série *Antropocénica*. E manifesto também a minha satisfação por poder introduzir a estimulante visita às Ruínas da Villa Romana de São Cucufate (Vidigueira / Vila de Frades) que nos será proporcionada pela professora Maria da Conceição Lopes.

1. O título – Ruína Histórica E Ruína Metafísica – parecerá contra-corrente, sendo que daqui a pouco nosso olhar será orientado para o conhecimento de uma determinada época da História da Humanidade, para monumentos e vestígios que são repositórios de formas de vida e acontecimentos de comunidades dessa mesma época. Estas ruínas são documentos e testemunhos de um passado que persistiu, mais ou menos conservado, até aos nossos dias, e cuja reconstituição é objecto paciente das ciências arqueológicas.

Mas se quisermos passar da multiplicidade empírica, e conseqüente diversidade histórica, à unidade de um conceito – transitando das ruínas no plural à Ruína no singular e colocando a pergunta propriamente filosófica “o que é ?” – podemos tentar uma via média: o plano das representações simbólicas.

2. Focada aqui não é a positividade intrínseca dos documentos na sua existência real, mas o que a imaginação humana projectou sobre esses fragmentos de passado, as significações de que os foi sucessivamente cobrindo. Neste plano, o das formas simbólicas da Cultura, situam-se as múltiplas interpretações da Ruína sedimentadas no imaginário em narrativas, relatos literários

e representações pictóricas que se produziram desde a Antiguidade.

A Ruína-símbolo, foi maioritariamente idealizada como efeito da acção do Tempo sobre as obras humanas. Nela se reflecte uma meditação sobre a relação entre Homem e Tempo, sendo um esquema privilegiado para conceber variantes da tensão entre vida e morte que perpassa a condição humana – colectiva e individual.

A dimensão temporal assumiu, no entanto, duas direcções principais, contrastantes, por vezes mesmo contraditórias: – ora como Tempo revelador das origens, de um ante-passado primordial, historicamente longínquo, ou mesmo proto-histórico e mítico, que assoma no presente como permanência do arcaico: a in-temporalidade que já foi e não é mais; – ora como Tempo da decadência, devastador, sob as imagens da destruição, da derrocada, da catástrofe, sinais da transiência e finitude das coisas humanas.

Aquele – o Tempo revelador do que já foi – é simbolizado na figura da ruína petrificada, imóvel, restos estáticos, que desde um passado datado ou imemorial chegam até ao aqui e agora; reveladora de eternidade, ela mesma incólume à alteração, a ruína é a placidez da Idade de Ouro, de uma harmonia perdida e sonhada, a beleza absoluta do artefacto, da coluna ou do sepulcro.

Este – o Tempo devastador – é como que acelerado na figura das ruínas partidas, desfeitas pela acção de Kronos, incessante devorador das obras humanas que engole civilizações e povos, abate impérios, derruba templos, edifícios, estruturas,



Arte: Silvio Luiz Cordeiro.

habitações; poder de forças imensas que tudo desgastam, a queda recorda a fragilidade das obras, a decadência do corpo, a brevidade da vida.

À alternância entre a imobilidade do eterno e a efemeridade do mortal – subjaz uma concepção da História oscilando entre permanência e mudança. Subjazem-lhe também categorias estético-culturais, alternando entre os valores clássicos (e neo-clássicos) que celebram o limite das formas e os valores gótico-românticos que exaltam o excesso – entre o belo e o sublime (ou o trágico), ora na linhagem da perfeição arcádica ou na linhagem do Fim de todas as coisas.

O mesmo sucede subjectivamente com a ambivalência dos sentimentos provocados: – seja a melancolia serena e a nostalgia do antigo na quietude de lugares sagrados e musealizados que convidam à meditação; – seja, em imponentes cenários de destruição, no sobressalto doloroso de medo e temor face à imprevisibilidade do destino.

Por uma via e por outra – eternidade e caducidade –, no centro das figurações simbólicas da Ruína encontra-se o Homem que nela se revê em imagens de si, na memória da terra dos ante-passados ou no confronto com a sua própria mortalidade. O tempo da Ruína liga filosofia da História e antropologia filosófica. Uma espécie de *memento mori*, “lembra-te de que terás de morrer”.

3. Devemos a um pensador do século xx, Georg Simmel, uma diferente perspectiva: uma abordagem de tipo fenomenológico, que descreve a essência de um fenómeno captando-o em estado nascente; tal como o arqueólogo, o seu olhar é directo, mas diferentemente dele, não toma a ruína como objecto de conhecimento e estudo, de datação e reconstituição segundo critérios de objectividade histórica; não se trata de acrescentar mais significados a conceitos já marcados por uma densa evolução cultural.

“Die Ruine”, o ensaio de 1911, exemplifica este procedimento simmeliano: descrever a essência de um fenómeno a partir do seu aparecer real no aqui e agora de uma experiência concreta, a fim de destacar dessa explicitação de características uma unidade de sentido, ou seja, a respectiva especificidade, a fisionomia própria.

Este ensaio remete, numa abordagem inicial, para o campo da arte, na acepção mais ampla de *technè*: parte de uma obra que foi feita, porque a forma mental actuou sobre os materiais naturais, transformando a primeira natureza. A arte surge para conter o informe, provém de uma inadequação, de uma luta. Nasce, como todo o operar, da contradição entre a necessidade natural que segue o seu curso indiferente aos desígnios e necessidades humanos, e a vontade humana de suspender o contínuo vital mediante formações estáveis, contradição essa que é resolvida pela sobreposição destas sobre aquela, dando origem à obra objectivada em estado concluso.

Todo o andamento histórico da Humanidade, em particular da cultura, foi um “gradual processo de

domínio do Espírito sobre a Natureza”. Em alguns géneros o material prévio chega a ser inteiramente assimilado pela ideia mental, quer tornando-se imperceptível, como nos pigmentos da pintura, quer, como no caso da escultura, quando o mármore palpável foi burilado como meio expressivo da ideia. Mas na ruína arquitectónica esta tensão continua latente, sem resolução efectiva: não só por usar elementos naturais que se mantêm visíveis, mas também por estes conservarem, no construído, presença, vocação e dinâmica próprias.

Assim, mesmo no seu acabamento, a arquitectura nunca resolve definitivamente a tensão primeira, a luta entre Espírito e Natureza, que continua a subjazer-lhe, erguendo-se a obra construída sobre esse inacabamento prévio e permanecendo, para mais, implantada em terreno natural, no próprio solo dessa tensão. A ruína propriamente dita, enquanto tal, é aquela que se encontra *in loco* e *in situ*, em lugares abertos fora dos espaços interiores. É o edifício que tomba no mesmo espaço em que outrora se ergueu.

Simmel afasta-se do modelo clássico da arte como imitação da natureza. Está aqui próximo da metafísica schopenhaueriana da Vontade como energia e impulso cego. Vida é sempre vida e morte, exaltação e aniquilação, unidade de potências contrárias sem uma orientação definida, sem finalidade, destituída de qualquer teleologia.

A vida orgânica produz seres que vêm à superfície, mas que não chegam a desprender-se nem a adquirir auto-subsistência, para de novo as absorver na corrente vital. Mas os produtos da técnica e da arte reivindicam uma autonomia própria. Ora, segundo

Simmel, quando a ruína se deve à acção humana – ao desígnio construtivo consciente, como foi sobejamente praticado com as falsas ruínas românticas –, perde precisamente todo o interesse, já que são evidentes a intenção e os mecanismos desse artificialismo.

A circularidade ocorre entre duas ordens heterogêneas e não congruentes – humana e não humana –, cujas forças não são equiparáveis nem podem ser reconduzidas a uma explicação intencional. Mas esta troca de papéis não seria, por sua vez possível, sem ter por condição uma base onde a produção natural – como constante sucessão de forças em movimento sem orientação conhecida – e o operar criativo – que visa uma forma limitada – partem de uma raiz comum.

A recondução à génese identifica o fundamento na Vida, um fundo indefinível, o eterno devir, o curso ininterrupto e indivisível, que oscila entre duas tendências concorrentes – para o contínuo (ilimitado) e para o descontínuo (limitado) –, fundo esse que assoma tanto no mundo natural como no mundo espiritual. Em contraste com as visões tradicionais – na alternativa entre eternidade (permanência) e destruição (mudança) –, nuclear é, para Simmel, a recomposição dinâmica da forma, o erigir de uma nova formação que condensa em si o antagonismo profundo da Vida. Não é o que o homem estraga das suas obras ou o que o tempo estraga da obra humana, ambas visões negativas, mas a positividade da afirmação modeladora por parte da natureza:

“o encanto da ruína é o facto de aqui uma obra humana ser finalmente sentida como um produto natural.”³

“a ruína actua tão frequentemente de modo trágico – não porém triste – porque aqui a destruição não é qualquer coisa destituída de sentido proveniente de fora, mas a realização de uma orientação disposta na camada mais profunda do destruído.”⁴

O poder da acção consciente e voluntária deixou de ser determinante; o homem sente-se envolvido pelos poderes naturais que pressagiam a pertença à terra, a promessa de retorno ao originário, o retorno goetheano à “mãe boa”, lugar de passagem entre o que já não é (*nicht-mehr*) e o que ainda não é (*noch-nicht*).

A “misteriosa tranquilidade” que emana da destruição lenta está, portanto, longe de consagrar a reposição de uma igualdade paritária entre Homem e a Natureza. O predomínio das potências naturais – já anunciado na patina, o químico que corrói as paredes, mas ao mesmo tempo as embeleza através de uma tonalidade fundente dos coloridos –, manifesta-se em variantes múltiplas: mecânicas e físicas (ventos, chuva), químicas e orgânicas (calor, frio, sol, humidade, crescimento das massas vegetais), climáticas e ambientais –, tanto destrutivas quanto modeladoras, e permanece sempre natureza. Ela torna-se por assim dizer transitiva, produtora de obras do acaso sem finalidade e sem autor.

³ “Die Ruine”, Georg Simmel Gesamtausgabe, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989 ss, vol. 14, p. 289.

⁴ *Ibid.*, p. 291.

Tranquilidade reforçada pela fácil integração das ruínas na paisagem envolvente. Os volumes construídos e os limites das linhas bem desenhadas vão-se esbatendo de cores e contrastes, perdendo a imponência das formas culturais que exibem a marca da autoria; pertencem agora à paisagem circundante, fundindo-se nela e emprestando-lhe também um timbre pacificador.

Ao remeter para a base vital, Simmel supera as visões antropocêntricas que se concentram no curso e no destino das coisas humanas. A temporalidade natural não é o tempo mítico imemorial, nem o tempo histórico da inexorável decadência. À sentença arcádica “a morte viveu aqui”, a ruína, “plenitude da forma presente da vida passada” replica: “a vida viveu aqui”⁵.

E porque emerge da continuidade temporal, também para ela há um final. O seu termo, e com ele o do fascínio estético, sobrevém quando nada mais resta de suficiente para que a tendência ascendente se faça ainda sentir⁶. As ruínas acabam realmente por morrer. Ao deixar arruinar, o homem colabora na queda daquilo que ergueu, é responsável, co-culpado. Na serenidade com que enfrenta aquilo que cai, pela sua “passividade positiva”, “faz-se cúmplice da Natureza e agente da actuação desta.”⁷

A vida e morte das ruínas é, em última instância, metafísica: a absorção das tragédias humanas pelo trágico cósmico – pelas insondáveis forças do fundamento.

⁵ *Ibid.*, p. 294.

⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁷ *Ibid.*, p. 297.

RUÍNAS DE UM TEATRO NA CIDADE EM MUTAÇÃO

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_4

Entrevista com Lúcia Fernandes

por **Sílvio Luiz Cordeiro** e **Dirk Michael Hennrich**

12 de Outubro de 2022 / Museu de Lisboa – Teatro Romano

No dia 12 de Outubro de 2022, a arqueóloga Lúcia Fernandes, coordenadora do Museu de Lisboa - Teatro Romano foi entrevistada, em conversa bem-humorada nas ruínas do monumental teatro que compunha a paisagem da antiga cidade de *Felicitas Iulia Olisipo*, hoje um sítio arqueológico da maior revelância na arqueologia em Portugal.

Especialista na arqueologia da arquitectura deste relevante sítio, entre outros no contexto de sua trajetória profissional e de investigação académica,

ela reflete sobre a importância do património e dos testemunhos físicos do passado, que nos dão uma referência essencial à nossa própria existência, dimensão efêmera em contraste com a permanência das ruínas.

Os restos do teatro de época romana, exemplares nesse sentido, podem ser uma lição ao pensarmos a condição humana e a finitude. Ninguém é indiferente ao facto das ruínas: elas provocam o entretecer de vários sentidos, que ultrapassam



Registos da gravação da entrevista com a arqueóloga Lúcia Fernandes (no centro da imagem). Imagem de Sílvio Luiz Cordeiro (à esquerda) com Dirk Michael Hennrich (à direita).



Cenas da entrevista com Lúcia Fernandes.



novas construções e obras diversas no entorno das ruínas, numa ambiência sonora que revela o dinamismo da cidade, captada durante a gravação da entrevista. São sítios como este que nos servem como um porto seguro na voragem do tempo e da instantaneidade vivenciada no presente.

A conversa com Lúcia Fernandes realizada no dia 12 de Outubro de 2022 / Museu de Lisboa – Teatro Romano, infra-transcrita, encontra-se disponível através dos seguintes códigos e links.

Vídeo



<https://vimeo.com/767653634>

Áudio



<https://soundcloud.com/antropocenica/episodio5>

Transcrição da Entrevista com Lúcia Fernandes [L], por Sílvia Luiz Cordeiro [S] e Dirk Michael Hennrich [D]

L Silêncio!

S [Risos] Silêncio no Teatro Romano de Lisboa!

L Vai ser por pouco tempo, pois devem chegar aí uns 50 *tuk tuks* logo de seguida!

D Melhor falarmos logo então! [Risos]

S Hoje é dia 12 de Outubro de 2022. Estamos em Lisboa, capital de Portugal, com Lúcia Fernandes, arqueóloga, coordenadora do Museu de Lisboa - Teatro Romano; estamos nas ruínas deste sítio arqueológico impressionante na cidade, de suma importância à história urbana de Lisboa; Lúcia, nós incorporamos o ruído, os sons do ambiente, então a gente poderia falar, por exemplo, da característica de uma cidade, uma metrópole, uma capital, uma cidade grande, uma característica desse nosso tempo são ruídos, os sons, essa ambiência da cidade...

L Sim, por um lado é um pouco *sui generis*, nós estarmos num sítio arqueológico que está situado no centro, no âmago de uma capital europeia, portanto não é normal um sítio arqueológico desta dimensão estar situado na parte histórica de uma cidade, uma capital e de uma capital com uma história tão rica quanto é Lisboa. Existem, naturalmente, mais teatros em Espanha, em Portugal só existe um outro em Braga, que não está musealizado, portanto não

está completamente intervencionado arqueologicamente, portanto não é visitável, as pessoas não podem aceder ao espaço; e em Espanha existem muitos outros teatros, mas em capital europeia, Lisboa e Roma são as únicas que possuem um teatro de época romana. Atenas possui dois teatros de época grega, mas teatros de época romana (romanos) apenas estas duas cidades europeias: Roma e Lisboa. Não deixa de ser um bocadinho irónico, nós no canto oposto do império termos de facto um teatro romano equiparável ao de Roma! Aliás, é um facto muito curioso que Roma, sendo a capital do império, e tendo igualmente uma história antiquíssima, ter sido uma das últimas cidades onde existiu um teatro feito em pedra, ou seja, as restantes cidades que iam sendo conquistadas por Roma, tiveram desde tempos mais recuados, teatros permanentes em pedra, enquanto que Roma foi um local onde mais tarde vão ser construídos teatros em pedra. O teatro mais antigo de Roma em pedra é de 55 a.C., o Teatro de Pompeu, um teatro enormíssimo, mas antes dessa data muitos outros teatros em pedra na Península Itálica e também em Espanha e outras províncias, foram construídos. Portanto, não deixa de ser curioso. A função de um teatro romano em época romana e em época grega é muito diferente do entendimento que nós temos hoje sobre os teatros. Hoje ir ao teatro é um ato cultural, podemos quase dizer que é um ato meramente cultural, mas em época romana era um ato religioso e passou a ser também um ato político: era um ponto de encontro, naturalmente, mas era quase obrigatório ir ao teatro, uma vez que respondia a uma função religiosa e de exaltação do poder religioso que passou a ser igualmente um poder político, quando os próprios imperadores

suscitam o seu culto, e vamos encontrar essa matriz em épocas muito posteriores, quando, por exemplo, na II Guerra Mundial, os regimes totalitários, em que o poder do culto - da propaganda do próprio ditador - é quase uma obrigação perante a população. Vemos aqui onde os regimes totalitários europeus foram buscar esta fórmula que resulta, e, como se comprova pela história, foram beber essa informação de facto à época romana. Nós acreditamos que somos os criadores da propaganda no sentido actual, mas não somos: os romanos sabiam tirar partido da propaganda como ninguém e, portanto, posteriormente, vão-se beber esses ensinamentos.

D E esse teatro aqui se situa num lugar muito especial também da antiga cidade de Lisboa, e que outros teatros hoje em dia já não tem [a mesma implantação], eles são mais inseridos nos centros urbanos, em zonas baixas, mas esse teatro tem um lugar especial. E também em contraste com a paisagem. Porquê?

L Exactamente, a própria escolha do local onde o Teatro Romano de Lisboa foi edificado, procura responder exactamente a esta função, a esta dupla função de marca no território, portanto, um edifício volumetricamente muitíssimo impactante - temos de pensar que, antes dos romanos, edificações desta dimensão não existiam, naquilo que nós hoje consideramos que é a Europa [não é], portanto não existiam edifícios deste tipo, em termos de povoações normais, portanto durante a Idade do Ferro, antigos povoados não tinham este tipo de edificações e o próprio conceito de cidade tal como nós hoje o herdámos foi, digamos, uma invenção romana. É claro que existem tradições

mais antigas, até do Próximo Oriente, da Grécia, mas o conjunto citadino como nós hoje entendemos a cidade é uma criação, digamos assim, de época romana. E, portanto, a edificação do Teatro Romano de Lisboa na encosta do actual Castelo de São Jorge, com uma volumetria enorme, basta dizer que o teatro teria, no mínimo, 71 metros de diâmetro, daria para uma capacidade de cerca de 4 mil espectadores, nenhum teatro em Lisboa hoje em dia tem essa capacidade, no máximo não chegam aos mil espectadores. Portanto é curiosa também esta relação. Mas o teatro foi edificado a meio da colina e, portanto, era imediatamente visto por quem chegava à cidade vindo pelo rio e o impacto deveria ser avassalador, era esse o objectivo de uma construção deste tipo nos inícios da conquista romana. Era o de este império ser entendido como tal, como um império, ou seja, não haveria como combater um império deste tamanho, que criava edifícios tão megalômanos como o Teatro Romano [de Lisboa], onde entravam numa só vez 4 mil pessoas, e que numa questão de minutos poderiam sair e entrar novamente. Portanto, todo o sistema de acesso ao próprio *monumentum* estava de tal forma bem estudado que só em época mais recente é que os campos de futebol, por exemplo, conseguem fazer este acesso tão facilitado, não é, entrar rapidamente e esvaziar rapidamente. Portanto estas formas de encaixar toda a população, não tem nada a ver com o aspecto democrático, embora o teatro seja o mais democrático de todos os edifícios públicos que existiam em época romana, mas é uma democracia aparente, como hoje existem tantas.

D Era na época romana que o teatro tinha, talvez, como hoje a Internet, uma função também

de manipulação e de controle, ou como a televisão há uns trinta anos atrás...

L Naturalmente.

D E era, por isso, tão importante ter essa construção, não é?

L Exacto, precisamente. É uma falsa democracia. Todas as pessoas poderiam entrar no teatro e, portanto, perante esta afirmação, pode-se pensar que era de fato um edifício aberto a todos, democraticamente aberto a todos, mas quando as pessoas entravam tinham de seguir uma série de códigos de conduta, e o assento de cada um no interior deste espaço era previamente combinado, ou seja, todos sabiam onde deveriam sentar, e nunca um senador poderia sentar-se junto a um escravo, e, portanto, a estratificação social era mais seguida e procurada. Portanto sendo um espaço aberto, cada um sabia onde se sentar e havia profissionais do teatro, funcionários do teatro que tinham por obrigação conduzir quem não estivesse bem sentado, ao seu lugar correcto dentro deste espaço.

S Lídia, eu gostava de pedir o seguinte: as pessoas que vão ouvir, elas não vão ver imagens...

L Não vão estar aqui...

S Não estarão aqui. [Descrever] onde nós estamos, na situação das ruínas.

L Contextualizar, sim...

S Sim, descrever inclusive também a ideia toda de visitaçào, pois é um espaço, no fundo, aberto à cidade, as pessoas podem circular em volta, tem uma visual aberta para esse núcleo do teatro.

L Aliás, como se pode confirmar pelos ruídos que vamos ouvindo ao longo desta conversa, nós tentamos fazer gestos para as pessoas falarem mais baixo, mas estamos no centro da cidade antiga de Lisboa. E, portanto, estes sons de obras, de visitantes que entram no espaço, de caminhanças que passam por um passadiço metálico que atravessa uma das ruas que se sobrepõem às ruínas do teatro na parte norte, tudo isso faz parte deste sítio arqueológico. O Museu tem entrada paga, com um bilhete [de valor] quase simbólico, mas o sítio arqueológico é de entrada gratuita, está sempre aberto desde às 10 da manhã até às 18 horas da tarde, inclusivamente fins-de-semana, apenas encerra à segunda-feira para manutenção. E estamos numa cidade viva, que é a capital de um país, e onde se processam todas as actividades e onde passam todas as pessoas que é possível passar numa cidade que é viva, não é? Portanto, isto também faz parte da própria actualidade do sítio arqueológico. Nós temos na parte inferior, estamos rodeados por perfis estratigráficos, e o que é isto? Nós estamos enterrados cerca de 2 metros em relação ao pavimento actual por onde passam os carros e passam as pessoas, e estamos enterrados porque as estruturas arqueológicas estão debaixo de terra. E esta estrutura arqueológica do Teatro Romano [de Lisboa], ficou enterrada, portanto o teatro foi abandonado, sabemos hoje pelas intervenções arqueológicas, nos finais do século V d.C., já não estaria em funcionamento enquanto teatro,

enquanto espaço de representação, mas ao longo dos séculos muitas outras pequenas construções foram aproveitando os seus muros, as suas estruturas e foram-se adaptando e foram adaptando as estruturas do próprio teatro àquilo que as pessoas queriam. E, portanto, não ocorreu aqui qualquer desgraça assim repentina, portanto não houve um terramoto que destruísse o teatro, não houve uma bomba, não aconteceu nada de terrífico, quer dizer, muitas coisas terríficas acontecerem a esta cidade, mas não foi por isso que o teatro foi destruído. Portanto, ele foi sendo aproveitado e foi sendo camuflado lentamente ao longo dos séculos. Quando depois do Terramoto de 1755, a cidade foi reconstruída, foi sobretudo essa reconstrução que provocou grande alteração da cidade antiga, mas que simultaneamente permitiu a descoberta das cidades mais antigas. E, portanto, quando se abriu a rua de São Mamede, nos finais do século XVIII, concretamente em 1798, foi quando estas estruturas apareceram pela primeira vez.

S Então foi na abertura dessa nova via dentro da cidade.

L Exactamente, e, portanto, quando tiraram os escombros, quando escavaram para construir esta nova rua, que passa do nosso lado sul, mais junto ao rio Tejo, um pouco mais, foi quando as estruturas arqueológicas surgiram, a cerca de 2 metros de profundidade, e que foram inclusive desmontadas, e, portanto, nós temos estes perfis de terra, e essa terra tem, sobretudo duas épocas, a época tardo-romana, mas tem depois o século XIX, devido às tais obras de construção da rua, e estamos rodeados de terra, o que é também curioso: esta terra está imutável, nós estamos

aqui a olhar para ela, do meu lado direito estou a olhar para os vários estratos de terra; se olhar para o [lado] nascente também vejo 4 metros quase de altura de terra que documenta os vários estratos que encheram esta cidade ao longo do séculos, e nós temos, se recuássemos à época romana, portanto, há mais de 2 mil anos atrás, estaríamos no principal corredor, existiam dois, um ao nascente e outro ao poente, mas num dos principais corredores de acesso à parte central do Teatro Romano [de Lisboa]. Portanto, as pessoas de maior condição social, a elite cidadina, entrava do nascente para o poente, quase ao nível onde nós hoje nos encontramos, as pessoas entravam e dirigiam-se à parte da orquestra, que não tem o mesmo significado que nós hoje damos, a palavra *orchestra* em época romana significava o espaço que nós hoje entendemos como sendo a plateia, a parte mais próxima do palco, e onde se sentava a elite cidadina e, portanto, as pessoas entravam por aqui, por onde nós estamos, seríamos atropelados, digamos assim, por senadores com as suas togas, que passavam por aqui para se dirigirem aos seus lugares sentados de elite, mais perto do palco, e seriam certamente aplaudidos nesta passagem, quase simbólica de entrada no edifício mais importante. São turistas que estão agora a chegar aqui ao Teatro Romano [de Lisboa], já não são apenas os senadores [risos], são turistas que estão a “gritar” quando entram e quando vêem a vista magnífica que se tem para o rio!

D Gostaria de saber, depois dessa magnífica explicação, porque estamos assim inundados em barulhos, saber qual é o valor para você, hoje em dia, desse sítio aqui, para se reflectir sobre o nosso tempo, e sobre, claro, sobre o passado,

obviamente, mas também sobre o nosso tempo e o futuro. Como você situa esse lugar?

S Quando nós conversamos antes, uma referência importante na Antropocênica é o conceito de ruínas, nós dizemos que o Antropoceno é uma época de produção de ruínas, em vários sentidos. Então, estarmos aqui nas ruínas do Teatro Romano em Lisboa, há toda uma camada simbólica para o que é essa reflexão sobre essa nova época, de muita transformação. Uma reflexão sua, pois estamos aqui com esse testemunho físico, com essa memória física de outrora, de uma outra paisagem urbana, a *Olisipo*...

L *Felicitas Iulia Olisipo!* Que é literalmente a cidade da felicidade! Portanto, é obrigatório ser feliz nesta cidade, não é sempre que conseguimos, mas será obrigatório para cumprir o destino! Agora temos aqui um *tuk tuk* [risos]...

S Agora é um *tuk tuk*... Nós até podemos fazer uma pausa...

L Acho que já vão sair.

S Enfim [risos], está dentro do roteiro!

L Mas acho que isto demonstra bem o quão relativo é tudo isto, não é? As pessoas param durante 3 segundos, tiram uma fotografia a um espaço, e vão-se embora. Nós próprios fazemos isto [risos], portanto não são os turistas que são os “maus”, nós próprios quando somos turistas eventualmente fazemos a mesma coisa, e não damos importância, damos importância a outras coisas, não damos importância a isto. Mas é de fato

relevante que um teatro romano capte toda esta atenção, quer dizer, os *tuk tuks* por alguma razão. É porque um teatro romano com 2 mil anos não existe em todo sítio, e é um pilar, é uma referência para a nossa cultura. Não sabemos bem como, às vezes não conseguimos encaixá-la, mas é de fato uma referência, senão não teríamos aqui toda a gente, não teríamos os milhares de pessoas todos os meses a visitar o Teatro Romano. Pode ser uma coisa passageira, pode ser algo que aparentemente não nos marca, mas é um referente no nosso pensamento, no nosso imaginário, não deixa de ser um referente. E é por isso que as pessoas vão à Grécia buscar coisas antiquíssimas, por isso é que as pessoas vão à Tunísia e procuram o maior anfiteatro, o mais bem conservado do Império Romano, por isso é que as pessoas vão ao Irão, vão a Persépolis, vão a outros sítios magníficos, não é? Há um caldo comum, indelével que nos marca o nosso imaginário, que nos marca a nós próprios de alguma forma. E se nesta cultura actual em que tudo é tão passageiro, em que estamos constantemente a fazer coisas e a pensar naquelas que ainda vamos fazer, se tudo é tão volátil... Que nós quando estamos à espera de alguma coisa queremos *matar o tempo*, tem essa expressão. *Matar o tempo* é uma coisa trágica! O tempo é tão precioso, porque é que o vamos matar? Mas estamos a ver no telemóvel imagens e os vídeos que demoram microssegundos a serem vistos por nós, não é? Se nesta lufa lufa que é a vida diária, não existirem referentes mentais que nos agarrem ao que é, de facto, importante na vida — e a cultura é importante na vida — torna-se muito difícil nós seguirmos um caminho e não nos deixarmos abater por outras coisas. Portanto, há aqui uns referentes que nós nem sequer sabemos como é que são importantes para nós, mas de

fato são extremamente importantes para a vida em sociedade e para conseguirmos cumprir os nossos próprios objectivos. E este monumento já foi extremamente importante há 2 mil anos, deixou de o ser porque ficou escondido, mas passado 2 mil anos não deixa de ser curioso que tenhamos a casa sempre cheia quando trazemos ao palco uma peça clássica. Portanto, isto importa. Isto é relevante para nós, é relevante para a cultura actual, e alicerça-nos numa vida que é cada vez mais imediata e que passa de uma forma que nós nem nos apercebemos. Portanto, estes referentes culturais são, provavelmente, a única forma de termos os pés na Terra e de termos, num mundo tão volátil, algo que é fixo, que é permanente e imutável. E, portanto, são estas amarras que nos permitem ter conteúdos que nos diferenciam, mas que igualmente nos aproximam de uma cultura geral muito mais ampla do que aquela que nós usamos e usufruímos na cidade em que vivemos, no local onde existimos, não é? Portanto, estas referências que são dadas na escola, que nós lemos em livros, que vemos imagens, isto cria-nos um poder mental de saber atribuir valores específicos às coisas, e ter um grau de relatividade em relação àquilo que de veras é importante e ao que não é. Não conseguimos por vezes concretizar estas relevâncias, mas elas existem. É como quando se é bebê: há uma série de tempo; o primeiro ano de uma criança é sobretudo a estudar a reacção, a expressão daqueles que lhe são próximos, da mãe, do pai, e a criança consegue perceber se o pai ou a mãe estão zangados, mesmo que não o demonstrem. Portanto, esta leitura do Outro é possível de ser feita, mas demora tempo! E, portanto, um ano inteiro da vida duma criança, o primeiro ano para estudar as expressões do Outro, é de fato uma coisa que vai ficar para toda a vida. E

esta nossa aprendizagem de uma cultura-base, que foi usufruída por todos os nossos antepassados é algo que nos dá estrutura mental para percebermos aquilo que hoje existe.

S [Aplausos] Perfeito!

L Acho que já falei muito [risos]

D Aquelas falas que já tivemos agora durante o evento, é mesmo isso que você falou e relatou agora, que é essa enorme importância das ruínas para nós nos situarmos onde estamos no momento e para reflectir não só sobre o passado, mas também para projectar o nosso futuro. Também para sentir a nossa temporalidade, que somos uma passagem...

L Exacto. Quem somos afinal, não é? Nós somos uma partícula mínima, que não tem qualquer relevância, não é? Se pensarmos em todas as pessoas que já estiveram aqui...

S Sim.

L Que construíram este teatro, centenas de pessoas que devem ter morrido a construir este espaço, aquelas que morreram depois e que viveram aqui, que foram felizes e foram infelizes, e tiveram problemas, e umas venceram e outras não. Portanto, é todo um passado repleto de experiências de vida que temos atrás de nós.

D E o que temos ouvido, por exemplo, do Aílton Krenak, numa de suas falas agora na introdução do primeiro dia [da série Antropocênica], é essa necessidade de humildade, de recuar, de

poder ter paciência, refletir sobre aquilo que está acontecendo, e de ter essa humildade perante o Tempo em si, que é tão grande e tão cheio de coisas e tão longínquo, com coisas tão grandes para perceber em uma vida só...

L Nós de fato somos muito pouco humildes. Os homens têm o seu poder. O poder de cada homem é sempre igual.

S Eu acho que as ruínas desafiam neste sentido também...

L Sim.

S Porque elas nos dão uma dimensão...

L E nos faz sentir muito pequenos, não é?

S É [algo] muito maior. Ninguém é indiferente à presença das ruínas, então elas disparam sentimentos, o pensar sobre a finitude ou de tudo o que aconteceu, algo que nos toca profundamente no íntimo assim. Estarmos aqui... E vai além da questão da contemplação.

L Claro, sim.

S É algo muito íntimo. Cada um vai elaborar de uma certa forma.

L Alguém em época romana deve ter pensado que este edifício seria indestrutível, porque seria um edifício enorme...

D Com certeza foi construído para...

L Para ser indestrutível...

D Para ficar muito tempo...

L Nós nunca fazemos algo a pensar “não vale a pena fazer, porque não vai durar 100 anos”, não é?

D É só olhar para estas rochas aqui, ao redor de nós...

L As pessoas já também desapareceram, não é? E já aqui estiveram.

S É a marca, é a prova do trabalho humano, enfim, de todas essas pessoas que se envolveram [no trabalho], dos escravos...

L Se fossemos humildes o suficiente ao ver estas ruínas, conseguiríamos perceber que todas as pessoas desaparecem, têm uma duração de vida muito pequena, 90 anos já se é velho... Por acaso, há uma inscrição em Idanha-a-Velha, uma cidade romana maravilhosa, fica no Norte de Portugal, Centro-Norte, duma pessoa que morreu com 100 anos! Portanto, 100 anos já seria uma boa maquia nós vivermos. O meu avô morreu com 104! Mas pronto, dentro de 100 anos as pessoas morrem, têm uma esperança de vida finita. E as ruínas são a prova de que as acções do homem podem ser muito mais prolongadas no tempo. E esta obra do Teatro Romano ainda permanece, muito truncada, mas permanece conosco, ainda bem. E, portanto, se calhar o mais importante que o homem são as acções do homem, que podem ser físicas como esta de construir um teatro, e podem não ser físicas, mas podem ter igual importância. Nós somos,

deveremos ser muito humildes, e não o somos, o que é pena...

S Lúcia, eu sei que há uma dedicação sua muito grande aqui, não apenas na sua actividade coordenando esse núcleo do Museu de Lisboa, mas você participou da escavação aqui.

L Sim, eu trabalho aqui há 33 anos. Portanto, basta [risos]! As pessoas que estão a ouvir, vão achar que eu sou um fóssil, que já estou aqui com andarilho [risos], mas escavo aqui há 33 anos, portanto, posso dizer que pessoa viva eu sou aquela que conhece melhor o Teatro Romano!

S Você pode comentar algo, enfim, um balanço do que aconteceu nessa tua trajectória aqui, como arqueóloga aqui neste sítio.

L Bem, eu escavo no Teatro Romano há 33 anos, mas escavei por toda a cidade de Lisboa, e fiz escavações arqueológicas em outros pontos do país, portanto, a minha vida sempre foi arqueologia, sempre foi muito mais que o Teatro Romano, ainda bem, mas mesmo assim é uma grande parte da minha vida. Portanto, eu tenho umas áreas de investigação próprias, que se interligam ao Teatro Romano de uma forma mais directa ou indirecta, mas sempre áreas de investigação que me dizem muito e, portanto, tenho actividades paralelas em termos de investigação, que de alguma forma se cruzam com o Teatro Romano, e também não poderia ser de outra forma, porque as minhas 24 horas são iguais às de toda a gente, infelizmente, não é? Gostaria de ter um dom de aumentar as horas de trabalho, porque há imensa coisa para investigar, e gosto demasiadas coisas para estas meras 24 horas

por dia, não é? Mas, pronto, a minha actividade é de arqueologia, não apenas romana, mas também de Idade Moderna, mas de fato a minha área mais incisiva é a época romana, e dentro deste vasto campo da época romana é, sobretudo, a arquitectura, o urbanismo, e elementos arquitectónicos de época romana, os capitéis, e isto tem ocupado uma grande parte da minha investigação. Mas, naturalmente, que as pessoas evoluem e a actividade profissional também vai modificando, e a museologia, como dar toda essa informação ao público, é uma área de análise que me tem ocupado mais nos últimos tempos. O Museu de Lisboa – Teatro Romano abriu portas em 2001, portanto, antes disso não existia o museu, apenas existiam escavações e acções de conservação do sítio arqueológico, acções de investigação, publicação de dados, resultados das escavações, mas não havia um museu. Portanto, a partir do momento em que há um museu e, especialmente, quando este sítio arqueológico passou para a gestão de uma empresa municipal que é a EGEAC, e isso aconteceu em 2016, portanto, houve um preenchimento com técnicos novos, a equipa hoje são 10 pessoas, não é só a Lúcia Fernandes, mas há mais 9 pessoas para além de mim e, portanto, há a necessidade de procurar a melhor forma de transmitir tudo aquilo que se sabe sobre o monumento para o público. Porque senão o teatro não tem relevância. Pode ter imensa importância para mim, mas eu não sou o objectivo da criação do museu, não é? Os museus são importantes [pois são] uma forma de o público sentir e poder se apropriar do que é um bem comum, que é o conhecimento dos monumentos que a cidade guarda. E, portanto, esta forma de transmitir o conhecimento e de fazer do museu um lugar impactante para o público, para quem o visita e ser relevante na sociedade, isso é um papel

que cabe aos museus, e que é cada vez mais activo. A função de um museu na actualidade não tem em absoluto a ver como aquilo que desempenhava até há 20, 30 anos, a sua função-base continua a mesma, que é a da guarda do espólio, o seu estudo e investigação e a sua divulgação, mas é, sobretudo, nesta última parte da missão dos museus - que é a divulgação ao público - que a função do museu é diferente e tem evoluído muito. E a função social do museu, ou seja, não é apenas o ensinar, o mostrar, o disponibilizar, mas é também o proteger, o defender e o de ser parte activa na sociedade de hoje. E por isso é que há actividade do museu em termos de exposições temporárias que levamos a cabo, de palestras de temas que são analisados e discutidos e abertos a todos os visitantes e toda a população, tem procurado de facto esta aproximação com esta nova função dos museus. E, portanto, se as pessoas não conhecem ao Teatro Romano, se não sabem nada sobre este monumento, também não podem proteger, nem percebem qual é a vantagem de ter um teatro romano na sua cidade!

S Sim.

L E isto apenas se altera e se modifica com um trabalho constante por parte dos museólogos, das pessoas que trabalham em diversas atividades no museu, e tem que ser uma coisa ensinada, como tudo o resto, não é? A cultura também tem de ser ensinada.

S Sim.

L Tal como nós aprendemos a ler, como aprendemos a ler as expressões faciais do pai e da mãe, nós também temos de aprender a defender

aquilo que é nosso, portanto, se não houver esta aprendizagem, tudo falha. E não queremos que falhe.

S Olha, demais! Eu achei incrível essa conversa, eu acho que foi muito importante Lídia...

L Muito obrigada Sílvia.

S Toda a sua fala tem tudo a ver com o que a gente pensa.

D E a sensibilidade que você traz com a sua descrição das ruínas aqui se reflecte naquilo que é preciso na esfera global: o que não se conhece, não se sabe preservar.

L Claro, em todos os campos.

D Em todos os campos.

L Eu estou mais focada no campo da cultura, mas em relação a tudo é exactamente isso.

S É isso, se as pessoas não conseguem compreender, mesmo que seja o potencial daquilo, é muito fácil se perder ou se destruir de uma forma que não tem retorno depois.

L E as pessoas gostam de aprender. O pior de todos são os que não querem aprender, nem sabem se gostam ou não gostam. Quem não quer ouvir o Outro, quem não quer saber algo mais porque acha que já sabe de tudo, é impossível, nem vale a pena gastar o latim.

[Risos]

D Nem o grego, nem o português!

[Risos]

S Lídia, sou profundamente grato por tudo, tudo foi muito especial o que aconteceu aqui. E é graças à ti também. Assim é uma gratidão profunda!

L Muito obrigada.

S Tudo o que a gente passou, vivenciou aqui, a intensidade foi lunar!

L Sim, chegou ao Olimpo, chegou aos Deuses!

S Chegou ao Olimpo!

L E voltou!

S E voltou [risos]! Então a gratidão é imensa!

L Obrigada.

II

ANTROPOCENO

UMA INTRODUÇÃO À POLÍTICA E CIÊNCIA DO / NO ANTROPOCENO

Recebido: 4 de Agosto de 2023 / Aprovado: 20 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_5

Viriato Soromenho-Marques¹

Filósofo

Resumo

Os debates em torno do Antropoceno contribuíram para desqualificar uma interpretação redutora da crise ambiental que a procura entender como uma deficiência no interior de um modelo de civilização que se considera essencialmente positivo e duradouro, deficiência essa que pode ser corrigida por meios tecnológicos, que dispensam um exame crítico mais profundo. O conceito de Antropoceno, pelo contrário, ao juntar a temporalidade histórica com a temporalidade geológica, obriga-nos a perceber tanto a dimensão existencial e ontológica da crise ambiental global em crescimento exponencial, como também a compreender as responsabilidades causais da ação humana nos últimos dois séculos – também ela diferenciada por regiões, classes sociais e modos de produção - na génese dessa crise que pode degenerar em colapso.

Palavras-Chave: Ciência do Sistema-Terra; Grande Aceleração; Limites Planetários

Abstract

The debate surrounding the Anthropocene epoch have helped to disqualify a reductionist interpretation of the environmental crisis that seeks to understand it as a deficiency within a model of civilization that is evaluated as essentially positive and long-lasting, a deficiency that can be corrected by technological means that are also free from a deeper critical examination. The concept of the Anthropocene, on the other hand, by combining historical temporality with geological temporality, helps us to understand both the existential and ontological dimension of the exponentially growing global environmental crisis, as well as the causal responsibilities of human action over the last two centuries - also differentiated by region, social class, and mode of production - in the genesis of this crisis that could degenerate into collapse.

Keywords: Earth-System Science; Great Acceleration; Planetary Boundaries

¹ Professor Catedrático da Universidade de Lisboa.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4986-2045>

<https://viriatosoromenho-marques.com/>

As políticas públicas de ambiente e clima caracterizaram-se até muito recentemente pela hegemonia do pressuposto não interrogado de que a crise ambiental e climática constitui um epifenómeno indesejado de um processo globalmente positivo, que pode ser corrigido através de uma convicção, também ela não questionada, acerca da essência ilimitada do nosso engenho técnico, capaz de estar à altura de todo e qualquer desafio (Soromenho-Marques & Ribeiro, 2022). Por muito dolorosos que sejam os danos colaterais, para essa visão convencional não está em causa a bondade do processo civilizacional em curso, nem a possibilidade de resolver, ou, pelo menos, atenuar substancialmente os danos colaterais infligidos pela ação antrópica sobre o ambiente.

A “ciência do Sistema-Terra” e a emergência do Antropoceno como época geológica

A história da ciência moderna manifesta sem ambiguidade a natureza coletiva e institucional da empresa científica. São precisos meios materiais e humanos, organizados numa perspetiva de longo prazo. A empresa científica tem de estar associada ao sistema educativo, suportada por estratégias e orçamentos públicos, articulada com os atores de mercado, legitimada pelo apoio da opinião pública e das organizações da sociedade civil. O processo de transição de uma visão parcelar, disfuncional, das questões ambientais – que tende a esconder a sua gravidade e complexidade - para uma visão holística, integrada, capaz de oferecer representações e modelos com uma sólida base quantitativa e uma rigorosa adesão à realidade concreta, foi bastante lento e penoso. Foi preciso aproximar

disciplinas e, sobretudo, pessoas de culturas académicas diferenciadas. Foi indispensável reorganizar projetos científicos, incluindo difíceis estratégias interdisciplinares e complexos modelos de financiamento. Esse caminho, que aprofunda o legado teórico do pensamento sistémico e do esforço de modelação da complexidade que já encontramos a propósito do relatório *Os Limites do Crescimento*, começou a ser percorrido, com deliberação e consciência por parte dos seus intervenientes, durante a década de 1980 (o fim da guerra-fria libertou meios e vontades para essa expansão). O resultado é o que hoje se designa, muitas vezes sem noção da novidade do que está em causa, a “ciência do Sistema-Terra” (*Earth System science*). No seu processo de construção, têm-se congregado não apenas as ciências naturais, mas também as ciências sociais e humanas (Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J. *et al*, 2020).

O estudo articulado do Sistema-Terra, ao ultrapassar uma visão especializada e fragmentar da “natureza”, predominante durante séculos na cultura científica ocidental moderna, permite dar visibilidade a fenómenos e processos complexos “emergentes”, objetos de conhecimento que só se tornam visíveis a partir da combinação entre os domínios que, anteriormente, eram encarados como áreas especializadas, tendencialmente autónomas. Esse é o caso de um indicador fundamental para estudarmos as alterações climáticas, o da temperatura média global de superfície, como nos explica Will Steffen, um dos cientistas mais relevantes nas pesquisas sobre o Antropoceno:

“Basicamente, o “Sistema Terra” refere-se aos processos físicos, químicos e biológicos que interagem

entre si e ligam a atmosfera, a criosfera (gelo), a terra, o oceano e a litosfera. Estes processos criam ‘propriedades emergentes’ - ou seja, propriedades e características do Sistema Terra como um todo, que surgem da interação entre estas esferas. A temperatura média global de superfície é um bom exemplo - é uma propriedade do Sistema Terra como um todo.” (*Basically, the ‘Earth System’ refers to the interacting physical, chemical and biological processes that operate across, and link, the atmosphere, cryosphere (ice), land, ocean and lithosphere. These processes create ‘emergent properties’ – that is, properties and features of the Earth System as a whole which arise from the interaction amongst these spheres. Global average surface temperature is a good example – it is a property of the Earth System as a whole.* Steffen, W. & Morgan, J., 2021).

Nesse movimento transformador, Will Steffen protagonizou um duplo papel inovador. Primeiro, como coordenador executivo do IGBP (Programa Internacional Geosfera-Biosfera) – que decorreu entre 1987 e 2015 - ajudou a consolidar a “ciência do Sistema-Terra” (*Earth System science*), congregando não apenas as ciências naturais, mas também as ciências sociais e humanas. Segundo, como defensor da proposta do Antropoceno, como uma novel época em que a história da Humanidade se confunde com a história da Terra. Foi, aliás, nesse espírito que Steffen coordenou a primeira obra onde Sistema-Terra e Antropoceno se articulam de modo coerente e sistemático (Steffen, 2004).

O conceito de Antropoceno foi introduzido em 2000 por dois investigadores envolvidos na revolução científica do Sistema-Terra (Crutzen, Paul J.

& Stoermer, E. F., 2000). Trata-se de uma proposta que traduz com rigor o modo como a recente e dinâmica temporalidade histórica, que se mede em décadas e séculos, foi capaz de se inserir no tempo de longa duração da Geologia, que se mede em milhões e dezenas ou centenas de milhões de anos. A proposta inicial de 2000, sugeria 1750, ano do advento da máquina a vapor e da Revolução Industrial inglesa, como a data em que a época geológica do Holoceno (começada, sensivelmente, há 11 700 anos, no final da glaciação de Würms), daria lugar à época do Antropoceno, definida pela capacidade humana de deixar inscrições marcantes e duradouras, por muitos milhões de anos, no *software* planetário, como é o caso da estrutura química da atmosfera, da camada de ozono, dos grandes ciclos da água, do azoto, do carbono, do fósforo, no equilíbrio da biodiversidade, na temperatura média global de superfície, etc. Posteriormente, os estudos evoluíram no sentido de produzir um modelo do Sistema-Terra e dos seus “limites planetários”. O modelo tem vindo a ser atualizado, mas inicialmente continha o estudo de nove campos interdependentes – cada um deles com um limite, parâmetros, dados quantitativos referenciados comparativamente a um nível pré-industrial - e dos seus respetivos processos de interação. O sistema Terra modelado desse modo, compreendia os seguintes campos e respetivos limites: 1. Alterações climáticas; 2. Taxa de perda de biodiversidade; 3. Ciclo do azoto/ciclo do fósforo - que compreende conjuntamente o limite do fluxo biogeoquímico; 4. Depleção do ozono estratosférico; 5. Acidificação oceânica; 6. Utilização global da água doce; 7. Alteração do uso do solo; 8. Carga atmosférica de aerossóis; 9. Poluição química (Rockström, J., Steffen, W.,

Noone, K. *et al.* 2009; Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., et al., 2015).

A investigação continua em aberto, mas o que sabemos é suficiente para constatarmos que não só a maioria dos 9 limites-processos que permitem medir o estado de saúde do planeta, favorável à habitação humana da Terra em condições de complexidade civilizacional, já ultrapassaram barreiras de perigo, como também para medirmos sobre qual deverá ser a mais adequada cronologia do início do Antropoceno. Se contarmos a partir de 1860, quando a Revolução Industrial já não se encontrava confinada apenas à Grã-Bretanha, verificamos que até 2019, 75% de todas as emissões de gases de efeito de estufa foram efetuadas apenas nos últimos 49 anos, a partir de 1970. Foi apenas a partir da segunda metade do século XX que se construíram a maioria esmagadora das 45 000 barragens com mais de 15 metros de altura, capazes de armazenarem 6 500 Km³ de água doce, o que corresponde a 15% do fluxo hidrológico dos rios planetários. A extinção da biodiversidade acelerou, particularmente, a partir de 1970, para níveis que são quase 1000 vezes superiores aos níveis pré-antrópicos (muitos biólogos consideram que a nossa espécie será responsável pela sexta extinção maciça desde o início do aparecimento de vida no planeta). A criosfera está a entrar manifestamente em desequilíbrio, comparável apenas a períodos ocorridos há vários milhões de anos, no período do Plioceno, quando o *homo sapiens* ainda estava longe de surgir. Os ciclos biogeoquímicos do azoto e do fosfato têm também sido exponencialmente afetados pela atividade humana.

A designação de Antropoceno tem de ser encarada, pelo menos de início, com neutralidade meramente descritiva. Não constitui nenhum hino ou nenhuma acusação humanista ou anti-humanista, apenas descreve uma situação de facto: hoje a humanidade é não só a espécie biológica dominante, como também a força física telúrica com capacidade para alterar, de modo radical e duradouro, o Sistema-Terra. Isso não nos deverá impedir de manifestar a nossa profunda apreensão para com o curso a que essa dominação está a conduzir o planeta, com consequências desastrosas que já causam sofrimento a milhões de pessoas todos os anos. A destruição da capacidade de carga de ecossistemas devastados e empobrecidos por práticas agrícolas intensivas, por desflorestação, por atividades extrativas, ou os eventos extremos resultantes das alterações climáticas estão a causar tragédias naturais de origem antrópica e a levar centenas de milhões de pessoas a um estado de insegurança e pobreza crónicas, e dezenas de milhões à condição desamparada de refugiados ambientais. Tudo isso corrói os laços sociais, cria conflitos dentro e entre comunidades, contribui para o advento do fracasso da autoridade dos Estados e para o aumento da anarquia e desordem públicas. Mais uma vez, enquanto os Estados continuam a cultivar uma cultura de poderio militar, completamente desligada da realidade objetiva do planeta do Antropoceno, que irrompeu em passo vertiginoso nas últimas décadas, a comunidade dos cientistas do Sistema-Terra olham para o futuro e alertam para cenários cada vez mais prováveis, completamente fora de controle, que estão a ser criados pela combinação tóxica do egoísmo, ignorância, arrogância, e irresponsabilidade

das elites dominantes (Steffen, Will *et alia.*, 2018; Kemp, Luke *et alia.*, 2022).

O significado da “Grande Aceleração”

A “ciência do Sistema-Terra” (*Earth System science*) constitui, na verdade uma aliança pluridisciplinar de académicos e investigadores unidos pelo cuidado com o estado atual e futuro da nossa morada planetária. Muito embora abundem os físicos, os químicos, os biólogos, também existem investigadores das ciências sociais, nomeadamente, da arqueologia, da história, da economia, do direito, da filosofia, entre outras disciplinas. Um contributo particularmente relevante foi dado pelo historiador da Universidade de Georgetown, J. R. McNeill, um dos pioneiros da “história ambiental”. Numa obra publicada em 2000, reforçada depois em 2016, esse autor mostrou de forma exuberantemente documentada que foi a partir do final da II Guerra Mundial que a ação antrópica no planeta ampliou e aprofundou a sua característica entrópica e destrutiva sobre os diferentes componentes do Sistema-Terra (McNeill, 2000 e 2016). Não tardou que o seu trabalho e o seu conceito de Grande Aceleração fossem integrados numa teoria mais vasta do Antropoceno. Em 2007, a Grande Aceleração foi integrada como a segunda de três etapas do Antropoceno. Mais recentemente, autores como Steffen inclinam-se para fazer coincidir o Antropoceno com essa aceleração ocorrida a partir de 1950. Deve salientar-se, contudo, que dentro da proposta do Antropoceno mantém-se vivo um debate que visa identificar quais os principais protagonistas desta nova época geológica. Na verdade, o que se pretende evitar é a ideia de

que toda a humanidade é igualmente responsável pelos atos, decisões e instituições que nos conduziram à dramática situação presente. Na verdade, toda a humanidade partilha as consequências e os sofrimentos da Grande Aceleração, mas existe uma clara diferenciação e hierarquia de responsabilidades. Por exemplo: entre 1950 e 2010, embora o crescimento populacional tivesse levado à concentração de 80% dos habitantes nos países em vias de desenvolvimentos e BRICS, em contrapartida, 74% do PIB mundial tinha sido gerado no bloco de países mais industrializados da OCDE (Steffen, 2021: 1307).

Outro contributo importante tem sido oferecido pelo trabalho de investigadores franceses integrados no CNRS, com destaque para Jean-Baptiste Fressoz. Trabalhando no horizonte histórico mais amplo da Revolução Industrial, e até recuando ainda mais na linha do tempo, estes autores têm produzido uma visão muito mais policromática e não-linear do complexo processo do Antropoceno. Se consideramos que em dois séculos, de 1800 a 2000, a população mundial aumentou 7 vezes, o consumo de energia, 50 vezes e o capital, 134, faz todo o sentido considerar como válidos, pelo menos para discussão, os conceitos de Termoceno ou de Capitaloceno. Se não forem alternativas, ajudarão, certamente, a refinar a nossa compreensão do Antropoceno. Do mesmo modo, olhando para o diferente papel dos países no sistema internacional, verificamos que até 1980, 50% de todas as emissões de gases de efeito de estufa tinham sido produzidas por apenas dois países, a Grã-Bretanha e os EUA. Não deixará de ser útil, por esse motivo, refletir sobre a designação de “Angloceno”.

Numa perspetiva comunicacional e de história das ideias, Fressoz e colegas alertam para a existência de antigas preocupações com o impacto ambiental da ação humana sobre o ambiente. Sobretudo, desde o final do século XVIII crescia uma preocupação com as consequências climáticas da desflorestação, que aliás também teve claros ecos no grande sábio luso-brasileiro José Bonifácio de Andrada e Silva (2018). Em 1821, Charles Fourier escreveu mesmo um ensaio sobre “A Degradação material do Planeta”, onde denunciava como causa desse perigo, a agressividade do novo capitalismo industrial (Soromenho-Marques, 2023). A expansão e consolidação do Antropoceno também só foi possível pela afirmação de discursos e estratégias propagandísticas que desinibiram os indivíduos e as suas diferentes organizações, e anularam as resistências com a criação de uma acrítica fé secular nas recompensas prodigiosas contidas nas promessas do “progresso” tecnológico e industrial.

Sob uma ótica política, é interessante também observar que não existe, como pode ser demonstrado estudando os dados históricos com detalhe, nenhuma lógica determinista na trajetória das energias e tecnologias ao longo do tempo. O primado do carvão, até 1910, e posterior expansão do petróleo, não se prendem com uma eventual vantagem intrínseca do último sobre o primeiro. Para Fressoz, os EUA apostaram no petróleo, apesar de ser mais caro do que o carvão, por terem aprendido com a experiência inglesa, evitando com isso o grande peso político dos poderosos sindicatos britânicos ligados à mineração do carvão, cujas greves eram capazes de paralisar o país inteiro. Também a substituição da geração descentralizada

de eletricidade, por via eólica, nos EUA do final do século XIX, ou o aquecimento das casas por via solar térmica, que dominou na Califórnia e na Florida até 1950, só foi possível pelo apoio das políticas públicas às grandes empresas geradoras de eletricidade a partir de combustíveis fósseis. Sem a capacidade de manipulação do Estado, demonstrada pelas elites do poder económico e financeiro, a nível nacional e sobretudo global, o curso da história teria sido, provavelmente, outro (Fressoz, 2016: 31-36; 2013; 2020).

O mais relevante, para concluir, consiste em ter presente, quando analisamos as implicações políticas do Antropoceno, que pela primeira vez na história humana nos encontramos numa encruzilhada em que a ação política tem um papel dominante na própria configuração ontológica do nosso mundo, da nossa morada planetária. As forças poderosas que insistem em manter o corrente modelo de dominação extrativista, que se projeta em todos os domínios e não apenas na economia, escolheram o caminho fáustico de trocar o equilíbrio da Terra como casa comum da humanidade, num horizonte de sucessão geracional ilimitado, pelo prato de lentilhas de mais umas décadas infernais de exercício da sua impiedosa vontade de poder, tendo como horizonte um colapso e uma barbárie que ultrapassam os pesadelos mais sinistros. A política, mais do que nunca, deverá ser a resposta firme a um SOS lançado pelos que sofrem injustiças e pelos que ainda não nasceram (Magalhães *et alia*, 2016).

Referências por ordem de aparecimento no texto:

- SOROMENHO-MARQUES, V. & RIBEIRO, S., The paradox of 1945 and the blind faith that technology will save us, LSE
<https://blogs.lse.ac.uk/businessreview/2022/06/08/the-paradox-of-1945-and-the-blind-faith-that-technology-will-save-us/>
- STEFFEN, W., RICHARDSON, K., ROCKSTRÖM, J. *et al.* “The emergence and evolution of Earth System Science”, *Nature Reviews Earth & Environment* 1, 54–63 (2020).
<https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>
- STEFFEN, WILL & MORGAN, JAMIE, (2021) From the Paris Agreement to the Anthropocene and Planetary Boundaries Framework: an interview with Will Steffen, *Globalizations*, 18:7, 1298–1310, DOI: 10.1080/14747731.2021.1940070
- STEFFEN, WILL *et alia* (2004), *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*, Berlin, Springer, IGBP Series.
- CRUTZEN, PAUL J. and STOERMER, E. F. 2000. “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter* 41: 17–18
- ROCKSTRÖM, J., STEFFEN, W., NOONE, K. *et al.* 2009. “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”. *Ecology and Society*, 14 (2): 32. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
- STEFFEN, W., RICHARDSON, K., ROCKSTRÖM, J., *et al.* (2015). Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet. *Science*, 347(6223). doi: 10.1126/science.1259855.
- STEFFEN, WILL *et alia* (2018), *Trajectories of the Earth System in the Anthropocene*. PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America). <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>
- KEMP, LUKE *et alia*, “Climate Endgame: Exploring catastrophic climate change scenarios” (published August 1, 2022), PNAS 2022 Vol. 119 No. 34 e2108146119 <https://doi.org/10.1073/pnas.2108146119>;
- MCNEILL, J. R., *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: W.W. Norton, 2000.
- MCNEILL, J. R. & PETER ENGELKE, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2016.
- ANDRADA E SILVA, JOSÉ BONIFÁCIO, *Memória Sobre a Necessidade e Utilidade do Plantio de Novos Bosques em Portugal* [1815], coordenação e reedição crítica por Viriato Soromenho-Marques e José Miguel Pereira, in *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, direção José Eduardo Franco e Carlos Fiolhais. *Primeiros Escritos de Geografia e Ecologia*, Lisboa, Círculos de Leitores, 2018, volume 6, pp. 461-565.
- SOROMENHO-MARQUES, VIRIATO, “Charles Fourier (1772-1837). Um Profeta Vencido da Nossa Civilização Distópica”, *Jornal de Letras*, 22 de março de 2023, p. 32.
- FRESSOZ, JEAN-BAPTISTE, BONNEUIL, CHRISTOPHE : *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.
- FRESSOZ, JEAN-BAPTISTE & LOCHER, FABIEN, *Les Révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique XVe-XXe siècle*, Seuil, 2020.
- MAGALHÃES, PAULO, WILL STEFFEN, KLAUS BOSSELMANN, ALEXANDRA ARAGÃO and VIRIATO SOROMENHO-MARQUES, eds. (2016), *SOS Treaty. The Safe Operating Space Treaty. A New Approach to Managing the Use of the Earth System*, Cambridge, Cambridge Scholars.

CENAS DO ANTROPOCENO

Recebido: 21 de Julho de 2023 / Aprovado: 17 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_6

Boaventura de Sousa Santos¹

Sociólogo

Resumo

Neste texto faço uma apresentação breve das epistemologias do sul, entendendo por sul o sul epistémico e não o sul geográfico. Mostro que num período histórico tão complexo e ameaçador como aquele em que vivemos não é possível confiar num só sistema de conhecimentos para fazer frente aos desafios que nos confrontam. A ciência é um conhecimento válido mas não é o único conhecimento válido. Os seus limites são hoje mais evidentes que nunca à medida que as perversões da modernidade ocidental (fascismos, fundamentalismos, colapso ecológico, guerra permanente) nos batam à porta com cada vez mais violência.

Palavras-chave: Epistemologias do sul; capitaloceno; monoculturas; ecologias; ecologia de saberes

Abstract

In this text I give a brief presentation of the epistemologies of the South, understanding the South as the epistemic South and not the geographical South. I show that in a historical period as complex and threatening as the one we live in, it is not possible to rely on a single system of knowledge to face the challenges that confront us. Science is a valid knowledge, but it is not the only valid knowledge. Its limits are more evident today than ever before as the perversions of Western modernity (fascism, fundamentalism, ecological collapse, permanent war) are knocking on our door with increasing violence.

Keywords: Epistemologies of the south; capitalocene; monocultures; ecologies; ecology of knowledges

¹ Centro de Estudos Sociais

Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Universidade de Yale.

Universidade de Wisconsin-Madison.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3359-3626>

<https://www.boaventuradesousasantos.pt/>

É difícil falar depois de um dos comunicadores mais sedutores que nós temos hoje no mundo, o meu querido amigo Ailton. É um prazer enorme estar aqui. Muito obrigado por esta oportunidade.

Creio que a grande pergunta que fazemos hoje é esta: será possível a partilha entre universos culturais que caminham em direções diferentes e opostas? O Ailton acabou de dizer vem de um universo cultural que sofreu uma derrota de 500 anos e que agora começa a ser ouvido. Como é que começa a ser ouvido? Ainda há muito pouco tempo durante uma sessão com os povos indígenas alguém que estava a controlar o tempo (por questões de organização) chamou a atenção de um colega indígena, e ele respondeu “eu estive calado 500 anos e vocês agora querem que eu me cale porque falei apenas uns minutos mais?” O problema é exactamente esse, porque esse é o limite de todos nós, mas todos caímos nisso e por isso não fico com complexos. Eu próprio posso cair e por isso tenho de ter cuidado.

É possível partilhar, mas com condições. Durante 500 anos o universo cultural, de que vem o Ailton, foi silenciado, foi negado, amaldiçoado e marginalizado e quase foi destruído pelo colonialismo europeu. Pelo colonialismo e pelo capitalismo, obviamente. E é evidente que essa derrota histórica parece ter chegado ao fim. Se até há pouco tempo, ninguém os ouvia, hoje são ouvidos para além das suas comunidades. Por outro lado, o nosso pensamento hegemónico ocidental, (do Viriato, meu, etc.), é um pensamento que, na sua formulação científica, teve uma vitória

de séculos. E parece que a vitória chegou ao fim. E agora ouvimos. Mas será possível partilhar? É. Mas com condições. Gostaria de falar brevemente das condições, porque elas são exigentes. A primeira é a seguinte. É tão plausível pensar o mundo como uma unidade como pensá-lo como uma pluralidade, uma imensa diversidade. Podemos olhar para diferentes pessoas e ver diversidade, mas também ver uma unidade, unidade de vidas, etc., etc.

O que acontece é que desde o século XVI, e sobretudo depois do século XVIII, a ideia da unidade prevaleceu sobre a ideia da diversidade, até hoje. Prevaleceu fundamentalmente graças às três dominações da modernidade ocidental – o capitalismo, articulado com o colonialismo e o patriarcado (o sexismo). O colonialismo e o patriarcado já existiam antes, mas foram reconfigurados pelo capitalismo. A partir de então, a unidade foi aquela que se transformou no princípio da regulação da vida. Essa unidade tinha dois valores fundamentais. O primeiro, é a superioridade da vida humana sobre o resto da vida do planeta. Chama-se a isso hoje o absolutismo antropológico. Esta questão é objecto de análise aprofundada no livro de um colega filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez, *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. A ideia da superioridade da criação divina, vem de Descartes.² A *res cogitans* (seres humanos) e a *res extensa* (natureza). Esta superioridade é construída pelos seres humanos que representam 0,01% da vida total do planeta. E que nos arrogamos a destruir a vida total como o Ailton acabou de dizer.

² A prova da existência de Deus está na mente humana, porque só ela pode conceber um ser perfeitíssimo, infinito. Sendo imperfeita, a mente humana só é capaz de tal concepção porque alguém a inscreveu nela. Esse alguém é deus. A natureza é incapaz de uma tal concepção, e aí reside a sua incomensurável inferioridade em relação à mente própria dos humanos. Com a demonstração da existência de deus ficou provada a impossibilidade da co-existência com ele no mesmo mundo.

O primeiro princípio foi esse absolutismo levou ao chamado Antropoceno.

Eu não uso o conceito de Antropoceno. Concordo com o Ailton na ideia de que devemos usar o termo capitaloceno³ porque na verdade não são todos os seres humanos do mundo responsáveis por esta destruição, mas sim um modelo de produção, o modelo de dominação capitalista, colonialista e patriarcal, que nos dominou até hoje. Eu uso também um outro conceito muito importante que é o desperdicioceno. Porque o que o estamos criar é uma sociedade de desperdício. Há muito tempo penso isso. Aliás, um subtítulo de um livro meu “A Crítica da Razão Indolente” era “Contra o desperdício da experiência”.⁴ Nós desperdiçamos experiências, desperdiçamos recursos, desperdiçamos pessoas. E os desperdícios são os resíduos e, por isso, não são apenas os resíduos materiais, são resíduos humanos. O nosso modelo de pensamento é um modelo que criou, que construiu esta ideia da unidade de uma maneira falsa, partindo da superioridade da criação humana, da vida humana, mas, além disso, formulada através de um pensamento único, que é o pensamento eurocêntrico. E, hoje, só conseguimos fazer esta partilha quando começamos a fazer tradução intercultural,⁵ entre o que nos diz o Ailton e aquilo que nos dizem os cientistas. E esta tradução

intercultural é extremamente difícil, porque a ciência moderna não foi treinada para isso. A ciência moderna assenta em cinco monoculturas — a monocultura do conhecimento rigoroso, que nos diz que só o conhecimento produzido pela ciência é rigoroso (e por isso válido), os outros conhecimentos não são; a monocultura do tempo linear, em que o tempo linear é o único tempo, a seta do tempo que segue num sentido único, os outros tempos já não vigoram, são atrasados; a monocultura das classificações, ex natura, a natureza está abaixo da sociedade, o homem está acima da mulher, o branco está acima do negro, enfim, os binarismos do pensamento moderno; a monocultura das escalas, a escala universal e a escala global é superior à escala local e à escala particular (todos nós fomos treinados nessa ideia); e, naturalmente, a monocultura da produtividade. A produtividade mede-se por um ciclo de produção e não por uma pluralidade de ciclos de produção, como sempre aconteceu no mundo. Nós não somos um ciclo de produção, nós somos uma vida, mas o conceito de produtividade capitalista, é a produtividade definida por ciclo de produção único, quer seja na agricultura, quer seja no nosso trabalho. E, essa monocultura criou a linha abissal que eu tenho definido entre o lado do valor e o lado do desvalor, o lado dos humanos e o lado dos sub-humanos.⁶

3 Andreas Malm propôs o termo *Capitaloceno* pela primeira vez no decurso de um seminário em Lund, na Suécia, em 2009.

4 Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Coimbra: Afrontamento.

5 A tradução intercultural visa especificamente reforçar a inteligibilidade recíproca sem dissolver a identidade, ajudando assim a identificar complementaridades e contradições, plataformas comuns e perspectivas alternativas. Tais clarificações são importantes para fundamentar de forma sólida as decisões sobre alianças entre grupos sociais e articulações de lutas, bem como para definir iniciativas concretas tanto no que se refere às suas possibilidades como aos seus limites. Permitindo a articulação de diferentes movimentos sociais e de diferentes lutas, a tradução intercultural contribui para transformar a diversidade epistemológica e cultural do mundo num factor favorável e capacitador, promovendo a articulação entre lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.

6 A linha abissal é a ideia basilar que subjaz às epistemologias do Sul. Marca a divisão radical entre formas de sociabilidade metropolitana e formas de sociabilidade colonial que caracterizou o mundo ocidental moderno desde o século XV. Essa divisão cria dois mundos de dominação, o metropolitano e o colonial, dois mundos que, mesmo sendo gémeos, se apresentam como incomensuráveis. O mundo metropolitano é o mundo da equivalência e da reciprocidade entre “nós”, aqueles que são, tal como “nós”, integralmente humanos. Existem iniquidades sociais e de poder entre “nós” que são susceptíveis de criar tensões e exclusões; contudo, em caso algum põem em questão a “nossa” equivalência e a reciprocidade básicas.

Vivemos numa sociedade em que o conceito de humanidade é muito difícil de imaginar como realidade. É um bom projeto, mas nas nossas sociedades não há humanidade sem desumanização. E aqui reside o problema. Se os 20 mil imigrantes que morreram afogados no Mediterrâneo fossem turistas americanos ou franceses, seria um escândalo maior na Europa. Mas era gente de cor castanha, negra, escura, do Médio Oriente, do Afeganistão, sub-humanos. Um grande filósofo do século XX, Frantz Fanon, chamou a isto “a zona do não ser”.⁷ E esta zona do não ser é desvalorizada. Vivemos nesta dicotomia, entre as zonas de ser e as zonas de não ser. É por isso os jardins idílicos não existem sem lixeiras. A nossa preocupação com a pureza e o asséptico não existem sem a contaminação e sem as zonas de sacrifício. Os nossos corpos saudáveis não existem sem os corpos doentes, que adoecem. E, por isso, as zonas de sacrifício são seres humanos de sacrifício. São zonas de pessoas que foram residualizadas pelo nosso pensamento. E se queremos levar a sério isto que o Ailton nos diz, é preciso outro conhecimento. Não pode ser este conhecimento que nos trouxe até aqui. Porque afinal o que é o conhecimento?

O conhecimento é a capacidade de representarmos o mundo como nosso. E se o representamos como nosso, podemos transformá-lo, de acordo com as nossas aspirações. Foi o que o colonialismo fez, e por isso perguntamos, o que é o Antropoceno? Se dissermos aos cientistas, discutem, se foi em 1750 ou se foi em 1930. Perguntem ao Ailton. Começou com o colonialismo. Ponto final. Foi aí. Cada um

procura a data em que pensa que houve a grande evolução. Esse conhecimento não nos pode levar para uma solução que nos permita trabalhar a partir desse tipo de considerações que o Ailton teceu aqui. Então, o que é que é preciso para que tal aconteça?

Não devemos descartar a ciência. Eu sou um cientista social e obviamente prezo muito a ciência. Mas temos que fazer uma grande conversão para a ideia de que a ciência é um conhecimento válido, mas não é o único conhecimento válido. Porque todos sabemos que para ir à lua precisamos da ciência, mas para conhecer a biodiversidade da Amazônia precisamos do conhecimento indígena. Para diferentes propósitos, necessitamos de diferentes conhecimentos. Isto é possível, mas é muito difícil hoje de fazer porque a universidade se limita ao ensino do conhecimento científico. Não ensina os outros conhecimentos. Temos que mudar a epistemologia. No fundo, a maneira de conhecer, a maneira de nos representarmos. No fundo, o que está em causa é uma revolução epistemológica. E essa revolução epistemológica caracteriza-se por aquilo que eu tenho designado pelas epistemologias do Sul. Este Sul é um Sul epistémico, não é um Sul geográfico. São os conhecimentos nascidos na luta contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Esses conhecimentos contra a injustiça produzida por estas três dominações, que estão sempre articuladas. Por exemplo, o capitalismo tornou-se mais agressivo com Jair Bolsonaro, e ao mesmo tempo aumentou o genocídio dos jovens negros no Rio de Janeiro e em Fortaleza, e ao mesmo tempo aumentou o feminicídio. Ou seja, capitalismo vai de par com o sexismo e com o racismo. E nós não somos capazes de ver isto

⁷ Fanon, Frantz (1968), *The Wretched of the Earth*. Nova York: Grove.

porque a nossa maneira de pensar, inclusivamente a de todos os marxistas, nos diz que é só capitalismo, e que o colonialismo e o sexismo são secundários. Enquanto continuarmos a pensar assim, continuaremos a assistir a este drama.

O problema reside em que a dominação é articulada, mas a resistência é fragmentada. Quanto do movimento feminista é racista e pró-capitalista? Quanto do movimento anticolonialista é sexista e é pró-capitalista? Quanto do movimento anticapitalista é racista e é sexista? Enquanto a dominação for articulada e a resistência for fragmentada, não saímos disto. Penso que estamos a caminho de encontrar uma outra forma de lidar com a ciência, sem a abandonar. Não há nada de anti-ciência no meu pensamento, mas de a articular com outros saberes, num procedimento a que chamo de ecologia de saberes.⁸ Conhecer os limites da ciência. Quanto melhor conhecemos os limites da ciência, melhor conhecemos as suas virtualidades.⁹ O conhecimento ocidental é algo polémico, certamente, para muitos de vós. No entanto já foi mais universal e capaz de muitos diálogos que o pensamento ocidental a partir do século XVIII deixa de fazer. Por isso, um filósofo do século XIV pode surpreender-vos. Este filósofo chama-se Nicolau de Cusa. É um homem que em 1440 publicou um livro intitulado *De Docta Ignorantia*, ou seja, a ignorância esclarecida. A ideia é que temos de conhecer os limites do nosso conhecimento.¹⁰ E quanto mais

a gente conhece os limites, melhor conhecimento temos do nosso conhecimento. Por isso, ser um cientista é conhecer os limites da ciência. Aprendi isto com um físico teórico, Carl Friedrich von Weizsäcker, quando eu estava a estagiar no Max Planck Institute, no sul da Baviera, na Alemanha. Von Weizsäcker questionava “sabem qual é o limite da ciência? É simples. A ciência só responde às perguntas que formula cientificamente.” Se a pergunta não se pode formular cientificamente, a ciência não se interessa”. O que é a felicidade? Não se pode formular cientificamente. Os nossos antepassados estarão aqui connosco, nesta mesa, nesta sala? Não se pode formular cientificamente, logo não é importante. Que sentido tem a nossa vida? Não é científico e, por isso, não é relevante. As perguntas mais importantes do nosso tempo não são científicas. Logo, limites da ciência. Mas são outros.

Sabemos que a ciência é muito boa e é fundamental para a informação e para o conhecimento. E a sabedoria? É muito fraca na sabedoria. O Ailton destila sabedoria além do conhecimento. A sabedoria tem o elemento intuição. Tem um outro discurso, diferente do discurso científico. Precisamos de juntar o conhecimento à sabedoria, o que não é fácil. Por outro lado, o conhecimento científico é muito bom nas tecnologias, mas é muito mau na avaliação ética. Todos os conhecimentos têm todas limitações. Há conhecimentos que são bons para definir a fisicalidade da vida, a sua materialidade. Outros, a

8 A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento.

9 A condição de superioridade da relação colonial-capitalista e patriarcal permitiu à moderna ciência desqualificar outros saberes, frequentemente definindo-os como “mera charlatanice”, sem procurar interagir com eles. A íntima relação entre saber e poder foi incessantemente provada ao longo de séculos. A verdade é que nem sequer o saber acumulado pela ciência foi sinónimo de saber exclusivamente produzido pela ciência. De facto, a ciência sempre usou muito saber que lhe é anterior ou ainda, como é recorrente, reduziu outros saberes a “informação” que, após testada, foi legitimada como saber científico, reivindicado e reafirmando, dessa forma, a sua centralidade como corpus de produção de saber.

10 Ver Santos, Boaventura de Sousa (2008), “A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

espiritualidade. Eu tenho colaborado com o Ailton, e sei bem que para ele um rio pode ser sagrado. Mas eu sou capaz de entender? Eu que fui criado na ideia de que o sagrado está lá em cima e eu estou cá em baixo, quando para os povos indígenas quanto mais sagrado, mais fundo está na Terra. E é o rio e a montanha que são sagrados. Eu entendo, mas não compreendo profundamente. Esta ideia da espiritualidade entre nós foi-se perdendo porque a confundimos com a religião.¹¹

Alguns conhecimentos são muito importantes para conhecer o interior de nós. O Budismo, por exemplo, é muito importante. Outros, para o exterior, para a nossa relação com os outros. Por isso, é fundamental o reconhecimento da limitação dos conhecimentos. E para o conseguir é necessária uma ecologia de saberes. É por isso que tenho lutado. Como é possível encontrar ecologias de saberes em que os diálogos são mais do que apenas isso? Porque cada saber, quando entra em diálogo com outro, transforma-se. A ciência transforma-se e os outros conhecimentos também se transformam. Há muito conhecimento tradicional que é racista e

que é sexista. Quantas vezes eu vi isso nas comunidades indígenas? Não podemos aceitar tudo, nem de uma forma acrítica. Mas os cientistas têm de entender que também têm muito que aprender com os outros conhecimentos. E é por isso que saúdo algumas iniciativas que estão a ser realizadas no Brasil. Por exemplo, a UFMG foi pioneira entre as universidades federais, ao entregar, em 18 de Outubro de 2022, títulos de Doutor por Notório Saber a 15 artistas e mestres de saberes populares e tradicionais de Minas Gerais e da Bahia. “Hoje reconhecemos e legitimamos formalmente, por meio de um título acadêmico, a entrada na UFMG de outras epístoles e formas de pensamento, filosofias, práticas e valores. Essa medida decorre da compreensão de que compartilhar saberes plurais que induzem a políticas inclusivas é também uma função da universidade pública”, afirmou a reitora Sandra Goulart Almeida. Ela lembrou que os titulados têm relação antiga com a UFMG e relatou que o processo que culminou na entrega dos diplomas teve início em 2014 e passou por diversas etapas, da produção de memoriais à aprovação unânime do Conselho Universitário¹².

11 Ainda hoje é comum confundir espiritualidade com religião ou religiosidade. A verdade é que, no mundo ocidental, sobretudo desde o fim da Segunda Guerra Mundial, espiritualidade e religião têm vindo a separar-se cada vez mais. Distingue-se entre espiritualidade religiosa e espiritualidade não religiosa ou secular. A espiritualidade entrou na minha investigação sociológica por uma entrada menos comum. Há mais de vinte anos, em reuniões com os povos indígenas da Colômbia e da Bolívia, fui-me apercebendo de que o conceito eurocêntrico de natureza tinha pouco a ver com o modo como aqueles povos expressavam as suas relações com os rios, os animais, as montanhas; como organizavam o trabalho agrícola e mesmo como iniciavam ritualmente qualquer reunião, pedindo autorização e bom acolhimento por parte da “Mãe-Terra” (*pachamama*, em quéchua) para as atividades que se seguiam. Uma relação de respeito e de veneração que, no entanto, não tinha nada a ver com o conceito ocidental de sagrado, concebido como algo separado, acima e para além deste mundo. A relação entre a sociedade e a natureza, entre o imanente e o transcendente, era diferente da que é comum na cultura ocidental. A natureza era concebida como estando “dentro” da sociedade, tal como o transcendente era uma dimensão do imanente. Dizer que o rio ou a montanha eram sagrados não queria dizer que estivessem em algum nível diferente de vida extraterrena. Era uma expressão que designava um modo de viver com o rio ou a montanha numa relação de respeito e dignidade mútuos. De um ponto de vista eurocêntrico, era como se um rio fosse simultaneamente um rio e mais que um rio, sem deixar de ser o rio onde se pescava e navegava. A espiritualidade foi a designação que foi emergindo entre os não-indígenas para dar conta dessa relação complexa em que se combinava o material e o utilitário com o imaterial e o espiritual.

12 <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/ufmg-diploma-15-novos-doutores-por-notorio-saber>. Por sua vez, o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão – CEPE/UFRGS aprovou a Resolução Nffl 11, de 16 de fevereiro de 2022, que estabelece novas normas para a concessão do título de “Notório Saber” na Universidade, com a outorga a Mestres e Mestras de Saberes Tradicionais. O título equivale à titulação acadêmica de Doutorado e poderá ser concedido a mestras e mestres de saberes das tradições indígenas, afro-brasileiras, quilombolas e dos demais povos e comunidades tradicionais e das culturas populares. <https://www.ufrgs.br/pgdr/cepe-ufrgs-aprova-notorio-saber-para-mestres-e-mestras-de-saberes-tradicionais/>

O conceito de mestres de saber notório foi colocado pelos brasileiros no mapa da pedagogia transformadora. E precisamente no ano em que celebramos o centenário de Paulo Freire (2022). Isto é extraordinário porque mostra que existe a capacidade de trazer para dentro de uma universidade este pluriverso de saberes. Estamos num momento de evolução e de transformação. Isto é muito importante porque nos permite realizar muitas das coisas nas quais até concordámos espontaneamente com o Ailton, mas que depois no nosso dia a dia nunca se concretizam, porque vivemos realmente no desperdício. E, parece que não somos capazes de sair disso. Vamos até onde? Até reciclar, mas não partilhar, não vamos pôr em comum, porque hoje não somos capazes de fazer isso.

É necessária uma ruptura epistemológica com este pensamento hegemónico. É a única maneira de nos defendermos de quatro grandes conceitos. Que são conceitos inovadores, que são conceitos sobre os quais já muito se escreveu. O Viriato escreveu, eu escrevi. No entanto, estes conceitos foram transformados em receitas de marketing. Foram sequestrados pelo mundo corporativo. Foram sequestrados pelo capitalismo e pelas potências coloniais. E isso para mim é o que me dói. Porque qualquer dia já não temos termos para nomear uma emancipação ou uma libertação. Porque cada vez que inventamos um termo, ele é cooptado, sequestrado e transformado numa série do Netflix.

É muito importante que conheçamos os quatro conceitos, conceitos que eu deixei de usar. Sustentabilidade. A sustentabilidade, neste

momento, é uma receita para garantir o acesso aos recursos naturais e por isso não é desenvolvimento alternativo, é um mito e uma farsa. Em vez de desenvolvimento alternativo, a alternativa ao desenvolvimento.. Segundo conceito: Resiliência. O conceito de resiliência foi criado para nos permitir perceber como é que a Terra podia resistir aos múltiplos ataques de que é alvo. Está transformado numa maneira higiénica de os desenvolvimentistas se livrarem das populações vulneráveis. É isso que acontece sempre que há um desastre. Dou-vos o exemplo de Port-au-Prince, no Haiti. 2010, um grande terramoto. A resiliência da sociedade, da cidade, qual foi? Deslocar prontamente as todas as populações marginalizadas, irradiar todas as favelas para longe e transformar a cidade numa coisa bonita para os cruzeiros que passam por Port-au-Prince. Para isto serve a resiliência.

Terceiro, Participação cidadã. Em 1989 fiz um trabalho sobre o orçamento participativo em Porto Alegre (que foi onde primeiro surgiu no Brasil), com o Olívio Dutra e depois com o Tarso Genro. Bem, é evidente o que é hoje a participação cidadã em muitos projectos. É uma forma falsa de incluir as populações nas decisões para depois decidir contra elas. Um exemplo é o caso da consulta prévia. Todos aqueles que trabalham com populações indígenas sobre a consulta prévia sabem que hoje não é mais que uma triste farsa usada para dividir as populações e levar a água ao moinho do desenvolvimento capitalista, colonialista e patriarcal. Que é exactamente o que se pretende.

E por último, a Inovação. Quantos de nós escrevemos sobre inovação? A inovação hoje é uma receita de marketing totalmente dominada pela

tecnocracia. É um domínio de arquitetos, é um domínio de designers, é um domínio de consultores. É muito difícil encontrar outros conhecimentos, porque para isso era necessário – aquilo que nós temos vindo a fazer com a ideia das epistemologias do Sul – que o conhecimento partisse das populações que sofrem a dominação. Não podemos ser intelectuais de vanguarda, temos de ser intelectuais de retaguarda, acompanhando, apoiando, facilitando, dando alguns exemplos, aprendendo e sobretudo partilhando. Não podemos conhecer sobre, temos de conhecer com. E nós não sabemos conhecer com.

Quantas vezes eu, como sociólogo, ao fazer uma entrevista, a senhora começava... “mas eu tenho um problema com o meu marido que me bate, e tal, tal, tal”... O que é que eu dizia? “Minha senhora, desculpe, mas isso não é relevante para a minha pesquisa.” Isto não é um acto epistemológico, é um acto fascista. É um acto de domínio que uso pela minha posição do domínio. Não é uma posição epistemológica, é uma posição de poder que depois tem uma dimensão epistemológica. Não pode ser assim. E, por isso, no meu último livro – *O fim do império cognitivo*¹³ –, eu dedico uma série de capítulos à parte epistemológica, outros à parte metodológica e outro à pedagógica. As nossas metodologias nas ciências sociais são extractivistas. Extraímos informação porque temos conhecimento e as pessoas dão-nos

a informação. Enquanto continuarmos assim, não vamos longe. Vejam como esse elemento extractivista está no cerne de toda a nossa lógica. Os termos usados pela inteligência artificial para referir os tratamentos dos big data são data mining. Ou seja, minar, mining, data mining, data digging. Ou seja, a mesma expressão que as mineradoras usam para se referir à extração de recursos naturais, usa-se agora para extrair a informação, privacidade, subjectividade dos big data. É este o horizonte extractivista em que nos encontramos.

Mas ao contrário de muitos outros, eu sou um optimista trágico,¹⁴ e por isso nunca faço apenas uma denúncia. Eu vejo alternativas. Nós não precisamos de alternativas, precisamos de um pensamento alternativo de alternativas. Mas nós perdemos a capacidade de as ver. “Ah, aquilo está ali”, “ah, mas são uns camponeses, não interessa”. Não interessa. Isto é, o valor de um lado, o desvalor do outro. Enquanto for assim, é muito difícil avançarmos. Por isso, penso que é necessária uma revolução epistemológica porque a injustiça cognitiva é a justificação de muitas outras injustiças. Isso é obviamente uma luta que tem de ser feita, sobretudo porque é difícil. É que ela tem de ser feita, antes de mais, contra nós próprios.¹⁵

Temos que nos descolonizar, temos que nos despatriarcalizar, temos que nos desmercantilizar, e não é fácil.. Mas é possível avançar e acho que hoje,

13 Santos, Boaventura de Sousa (2019), *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

14 Ser um optimista trágico consiste na consciência das dificuldades combinada com a recusa da ideia de que não há saída.

15 Como o conhecimento científico não se encontra distribuído de uma forma socialmente equitativa, as suas intervenções no mundo real tendem a ser as que servem aos grupos sociais que têm acesso a esse conhecimento. Em última instância, a injustiça social está fundamentada na injustiça cognitiva. No entanto, a luta por uma justiça cognitiva não terá sucesso se for baseada apenas na ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Para além do facto de tal distribuição ser impossível nas condições do capitalismo global, o conhecimento científico tem limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real. Todos os saberes possuem limites internos e externos.

começamos a ver isso em muitos lugares. Ainda há pouco tempo, publicámos um livro intitulado *As economias de bem viver*,¹⁶ resultado de um projeto europeu que realizei.¹⁷ Não imaginam a riqueza das economias não capitalistas que existem no mundo. Feministas, populares, indígenas, camponesas, cooperativas, associativas. Porquê é que não são estudadas nas business schools, onde só se estuda a economia capitalista? Obviamente, porque o conhecimento é ele próprio, capitalista, colonialista e patriarcal.

16 Santos, Boaventura de Sousa; Cunha, Teresa (orgs.) (2022), *Economias de Bem Viver. Contra o desperdício das experiências*. Coimbra: Edições 70.

17 O projeto ALICE - Espelhos Estranhos, Lições imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo esteve ativo entre 2011 e 2016 e foi herdeiro do projeto Reinvenção da Emancipação Social (EMANCIPA), coordenado por Boaventura de Sousa Santos entre 1999 e 2001. Ambos os projectos foram conduzidos no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra em parceria com uma série de investigadores/as e centros de investigação internacionais. Em 2017, o projeto ALICE transformou-se no Programa de Investigação alice-Epistemologias do Sul, igualmente baseado no CES, embora conte com a colaboração de muitas outras pessoas

SOBRE A HISTÓRIA NATURAL DO ANTROPOCENO

Recebido: 3 de Julho de 2023 / Aprovado: 25 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9-7

Dirk Michael Hennrich¹

Filósofo

Resumo

O Antropoceno, conceito para uma nova época geológica e assim considerado como o atual momento da história natural, é ao mesmo tempo o acontecimento de uma transformação radical de uma suposta história universal. A história humana, atingindo o seu clímax catastrófico, parece extinguir uma certa história natural com a tendência de transformar o planeta inteiro em um produto ou resíduo da actividade humana. O presente ensaio é uma reflexão sobre o sentido da história na sua diferença entre história humana e história natural e propõe a necessidade de um momento revolucionário que salvaguarde o significado e valor do trabalho histórico para uma coexistência equilibrada entre o humano e o não-humano num possível futuro terrestre.

Palavras-chave: História; Antropoceno; Natureza; Cultura; Não-Humano

Abstract

The Anthropocene, a concept for a new geological epoch and thus considered to be the current moment in natural history, is at the same time the event of a radical transformation of a supposed universal history. Human history, reaching its catastrophic climax, seems to be extinguishing a certain natural history with the tendency to transform the entire planet into a product or residue of human activity. This essay is a reflection on the meaning of history in its difference between human history and natural history and proposes the need for a revolutionary moment that safeguards the uniqueness and value of historical work for a balanced coexistence between the human and the non-human in a possible earthly future.

Keywords: History; Anthropocene; Nature; Culture; Non-human

¹ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL)

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

ORCID iD: 0000-0001-9680-916X

dh@letras.ulisboa.pt

1. Sobre o conceito da História

Todas as teses filosóficas ou não filosóficas sobre o conceito da história têm, por regra, uma validade muito reduzida, são percepções de um tempo presente, que apenas especulativamente se pode pronunciar sobre o futuro. A história é, igualmente como o passado, o presente e o futuro, transitória, ela perpassa com o tempo e consolida-se sempre novamente diferente em cada contexto espacial e temporal. Isso não significa, que não existe a história em si, mas sustenta que o relato, a narrativa do passado, é necessário para imaginar o futuro. Necessária é a capacidade interpretativa e a abertura permanente perante o que já se passou e assim para tudo que ainda está por vir, porque o que a história significa para o presente e o passado é ininteligível.

O conceito da história é um conceito relativamente recente (Foucault, 1974) e, de certo modo, uma invenção da cultura ocidental-europeia na tentativa de unir a imensa heterogeneidade de relatos e vestígios através da escrita em um processo cronológico que na sua mais acabada junção seria capaz de compreender e prever o futuro, que desvelará o plano e o propósito escondido atrás dos acontecimentos em forma de uma *história mundial* [Weltgeschichte]. Outras culturas e civilizações, sobretudo aquelas sem uma técnica para materializar a memória, permaneceram vivas através da oralidade. A memória oral transformada e, em escalas humanas, metafóricamente eternizada, expressa-se nos mais diversos mitos particulares e universais que transcendem nas suas aberturas hermenêuticas qualquer possibilidade de fechamento e petrificação do passado. O mito, sempre

concebido como o tudo que é ao mesmo tempo nada concreto, relata não só uma *história humana* [Menschheitsgeschichte) demasiada humana, mas tece a malha que reúne a história humana, a *história da natureza* [Naturgeschichte] e a *história universal* [Universalgeschichte]. O mito não cobre o rosto do humano que recolhe o olhar e se fecha numa centralidade desligada de qualquer acesso ao não-humano e à terra na sua dimensão terrestre. O mito, e aí incluídos todas as oralidades tradicionais, antes de mais daquelas vivências originárias ainda extremamente marginalizadas na enciclopédia ocidental do passado, envolve o corpo vivo da existência humana, não-humana e divina, que na sua integridade representam uma história universal não fechada e nunca determinada.

A história moderna, como concebida na civilização ocidental sobretudo a partir da segunda metade do século 18, é uma história humana com o objetivo de preponderar e justificar uma hegemonia cultural sobre o resto da humanidade, muitas vezes explicitamente excluídos da esfera humana em si e empurrados para o não-humano, o animal ou o irracional. A ideia de uma história humana relacionada com a pretensão de conceber igualmente uma história universal surge exemplarmente na obra principal de Johann Gottfried von Herder nas suas *Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*. Herder concebe a história mundial da humanidade através de um estudo metódico, embora devido ao seu tempo ainda relativamente restrito, do clima e das diferentes regiões onde o humano habita. A sua história do mundo é uma sucessiva compilação e ponderação das diferentes raças humanas, a maioria delas naturalmente prejudicadas, mas em resumo todas reunidas

para compor aquilo que é considerado a história mundial ou universal. Os animais e ainda menos todas as outras vidas e fenômenos naturais que mereciam ser considerados como formas de vida são ainda submetidos a uma lógica de dominação e de direito primário sobre o decorrer da história universal da terra, ou explicitamente, sobre a história do mundo. É um trabalho à parte estudar o discurso de Herder no contexto do assim chamado Antropoceno, dando valor às suas inventivas pioneiras e ao seu importante contributo para uma ecologia e uma visão climática do sistema terra, como é concebido e sustentado atualmente (Horn, 2020). O vínculo que Herder estabelece com Hegel e com uma certa fundação da filosofia da história é importante, porém não contempla a gravidade das mudanças climáticas desencadeadas no mais tardar desde a segunda metade do século 20. No final do século 18 e já no início da assim chamada *Revolução Industrial*, ainda não existe expressamente uma noção ciente, de que o humano, esse ser dotado de espírito - mais densa expressão e relação com o sobre-humano ou divino - é de tal maneira fatalmente entrelaçado com o destino da própria natureza. Um outro filósofo da história que contempla a mudança paradigmática quase duzentos anos depois, é Karl Jaspers na sua obra *Da origem e do fim da história* [Vom Ursprung und Ziel der Geschichte], onde denomina a nossa atualidade como momento crucial, a unidade planetária, que inicia na época dos descobrimentos transeuropeus e que tem o seu efetivo início com a globalização da técnica tele-comunicativa e eletrônica que inaugura, e aqui em vista do significado da noção sobre Antropoceno, uma história

universal factícia, uma história mundial (Jaspers, 2017, p. 75).² A época da ciência moderna e da tecnologia, de uma certa doutrina da técnica, possui os seus maiores incentivos na época de Francis Bacon, visível na sua utopia *Nova Atlântica* onde descreve o seu ideal político e económico e social a partir duma sociedade tecnocrática. Mas o auge dessa tecnocracia é só na nossa atualidade em vias de um enraizamento global devido às novas tecnologias digitais e imagéticas e o possível passo para uma infiltração maciça de uma “inteligência” ou “esperteza” artificial capaz de programar todas as pessoas conectadas e digitalizadas.

Nesse contexto temporal acima descrito, aparece a percepção e conceitualização do *Antropoceno* não apenas como designação de uma nova época geológica, assim como iniciado por Paul J. Cruzen e Eugene F. Stoermer no artigo *The “Antropocene”* (Cruzen/Stoermer 2000, p.17-18), mas como uma reconfiguração do fluxo histórico, da história humana e da história natural, da história mundial em geral. O problema de um paralelismo de uma história humana sujeito de uma *segunda natureza* e da história natural sujeito da *primeira natureza* é agora posto em questão com um possível surgimento de uma *terceira natureza*, que em termos especulativos seria a superação [Aufhebung] no sentido hegeliano, uma superação que inclui a *eliminação* e *elevação* do que foi aniquilada para um outro novo momento histórico com outros inimagináveis espectadores. Isso ocorre através da transformação da história da natureza pela atividade humana, isto é, através da história da natureza do humano como uma entidade mundana

2 “Die heute beginnende Wirklichkeit der planetarischen Welt- und Menschheitseinheit eröffnet die faktische Universalgeschichte der Erde, die Weltgeschichte. Sie hat ihre Vorstufen seit dem Zeitalter der Entdeckungen und begann in unserem Jahrhundert.” (Jaspers, 2017, p. 75)

que devido uma inesperada aceleração e a partir da intrusão da técnica e dos mais diversos dispositivos técnicos no processo da história da natureza, se sobrepõe acima de todas as atividades até agora conhecidos dentro do processo aparentemente desvanecente da história natural. Esse agente unilateral, uma vez sujeito da história natural, indistintamente incluído em um único fluxo temporal, exila-se devido à sua própria alienação para um processo histórico próprio, que por sua vez se espalha e multiplica de forma extrema, aniquilando todos os outros possíveis processos e temporalidades. Dentro desse problema do fluxo do tempo e das diferentes temporalidades, põe-se a questão se a história natural é circular, linear ou dispersa, se há uma sincronia ou anacronia dos tempos e se é mesmo possível que haja, em termos hegelianos, o fim da dialética e assim do fim da própria história humana e se o humano, como inventor da história, afinal se revelará como o aniquilador do tempo e do espaço. Com as

Lições sobre a Filosofia da História de Hegel, o fim da história é pela primeira vez sistematicamente posto e não apenas como desejável, mas assumidamente possível. A história do mundo vira uma história de salvação, uma história da razão e a sua interpretação da história mundial feita por Hegel é caracterizada pelo perpasso da liberdade do oriente para o ocidente, da liberdade de um único tirano oriental, para a liberdade de poucos na antiga Grécia até à liberdade de todos na Europa central e no seu ideal na sociedade burguesa da Alemanha do início do século 19 (Hegel, 1987). Essa ideia do *fim da história*, houve o seu renascimento na segunda metade do século 20 em pelo menos duas expressões. A primeira, bem mais conhecida e ideologicamente contaminada com Francis Fukuyama (Fukuyama, 1989) e de outro lado, mais relacionada a uma peculiar teoria da escrita e uma filosofia prospectiva dos meios digitais em Vilém Flusser (Flusser, 1991). Enquanto Fukuyama sustenta o fim da história do homem



através da democracia neoliberal, Flusser propõe um fim da história, implicitamente distópica, que se refere a uma dispersão e digitalização completa do fluxo temporal e do espaço na época atual e futura das técnicas digitais e imagéticas. Na sua visão de um tempo vindouro, não haverá mais tempo linear, nem história, nem relação corporal com um ambiente natural ou original, porque na sociedade telemática a imaginação e a (pro-) criação ocorrem a partir de um ponto indefinido e extremamente alienado do mundo e por dentro de um espaço completamente virtual (Flusser, 1985). Ambas as visões ou interpretações parecem coincidir atualmente, não de forma exata mas aproximadamente, e em ambos os autores o fim da história é compreendido no sentido hegeliano como o não-lugar (u-topia), onde uma suposta liberdade se realizará por completo. Mas que liberdade seria essa e quais são as consequências de realização dessa distopia técnica e neoliberal?

2. A técnica e a história natural

Visto que o problema do Antropoceno é inevitavelmente entrelaçado com a questão pela técnica é possível apontar à relação decisiva no que consta ao problema da técnica em relação com o problema da história. A relação entre técnica e história é na medida do humano e em consideração do desenvolvimento da espécie uma relação direta e de plena interdependência. A partir do momento em que a técnica aparece como possibilidade de formação e transformação da natureza, surge a assim chamada cultura e com ela, num processo cada vez mais complexo, todas as técnicas e modos de materializar e organizar a memória. Mas já antes de qualquer possibilidade técnica de externalizar

a memória e materializar a experiência, a técnica, inventada pelos primeiros hominídeos começa a inventar o humano e assim a história da técnica pode ser interpretada, como por exemplo ocorre nos estudos paleo-antropológicos de André Leroi-Gourhan (Leroi-Gourhan, 1964), como explicação fundamental da história humana, sendo a história humana nada menos e nada mais do que a história do desenvolvimento de instrumentos e técnicas. A história humana é necessariamente história da técnica no sentido de que só a partir da consciência e habilidade técnica ocorre o perpasso dos primeiros hominídeos sem habilidades técnicas (instrumentais e artísticas) para os humanos, que se caracterizam pela forma como compreendem e transformam o seu mundo através dos artefactos técnicos e artísticos. A cultura é desde modo, no seu significado mais amplo e em interdependência dialética com a natureza através das mais diversas técnicas, o propulsor da história da humanidade e a técnica é hoje muito mais do que antes, o conceito daquela atividade humana, que através das suas invenções promove a libertação completa do humano do reino das necessidades, designada com a palavra *physis*. A técnica assim caracterizada, e assim entendida, é o meio para um único fim *trans-* ou *meta-physico*, de inaugurar e realizar a redenção de todos os males terrestres e realizar a coincidência plena do reino da possibilidade com o reino da necessidade, como imaginando por exemplo por Fukuyama de um lado e Flusser de outro lado. Na idade moderna a técnica aparece cada vez mais de forma hiperbólica como o motor da história e como uma suprema garantia do futuro, expresso nas mais diversas noções utópicas. Porém, ao contrário de todas as imaginações utópicas, é cada vez mais evidente que o anúncio do fim da história e a chegada do reino

da liberdade não pode ser sustentada, que cada técnica aparentemente libertadora, abre ainda mais o abismo entre o presente doloroso e finito e um futuro imaginado como pleno e infinito. Ao contrário seria mais adequado falar de uma paralisação da história ou de uma *estagnação acelerada* (Virilio, 1990) em vez do fim da história, tanto desejado pela imaginação neoliberal, híper-capitalista e tecnocrática. Mas seria preciso decidir de que se trata realmente. De uma paralisação, do fim, da destruição ou da negação da história na nossa atualidade através da técnica e das novas técnicas digitais em conjunto com a ideologia predatória, exploratória e aparentemente progressista do mercado global.

Retomando a ideia do *fim da história*, não somente em Hegel, mas também em Marx, Engels, Fukuyama e Flusser, é fundamental destacar o significado e valor do trabalho, da

atividade física, para a produção de cultura e da própria técnica. A transição da pré-história [Vorgeschichte] para a história [Geschichte], mas antes disso, do homínido para o humano, é inaugurada pelo trabalho, presumindo aqui a tese ainda questionável de que somente o humano é um *animal laborans*. Em Hegel a conscientização do espírito da história universal, da história do mundo [Weltgeschichte] ocorre necessariamente através do trabalho³ e o trabalho, como mais tarde formulado por Engels, tem o seu início com a invenção de instrumentos.⁴ O progresso da história ocorre através do trabalho, o trabalho é sempre relacionado com a técnica e a história é o resultado do trabalho fundado na habilidade técnica sendo ao mesmo tempo sempre caracterizado pela *apropriação da natureza*. Por isso coincide não apenas para Hegel e Marx, mas para todos os pensadores utópicos o



3 “Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, dass der Begriff des GEistes befriedigt werde, nur an sich an, d. h. als Natur; er ist der innere, der innerste bewusste Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit, ihn zum Bewusstsein zu bringen.” (Hegel 1970, pp. 39-40).

4 “Die Arbeit fängt an mit der Verfertigung von Werkzeugen.” (Engels, 1979, p. 351).

fim do trabalho com o fim da história e, na sua mais ampla consequência, com o fim da apropriação da natureza. Todos os projetos utópicos se defrontam com o problema da história da salvação e com a expectativa da redenção, que ela sustenta. A técnica moderna em conjunto com as ciências naturais e o sistema económico vigente, toda a *oikonomia* hegemónica de origem ocidental-europeia é focada na tentativa de superar a transitoriedade, de superar a segunda lei da termodinâmica, que é razão e sentido da história humana e da história da natureza. Na sua consequência, porém, esse fim utópico, incluirá por isso necessariamente o fim da apropriação da natureza, talvez apenas atingível através de uma técnica completamente sintética, isto é uma técnica que jamais necessita o trabalho físico do humano e nem qualquer recurso natural para alimentar e sustentar a sua existência: um futuro em que o humano é plenamente espírito, matéria imaterial e informe, um *insubstantial substance*, somente existente fora do tempo e do espaço terrestre, salvador de si mesmo, dos não-humanos e das paisagens.

3. Do sacrifício da história e da história do sacrifício

Até ao ponto ou momento utópico em que esse fim será atingido, a questão pela história em relação e em confronto com a questão da natureza

e da técnica, ou precisamente dos percursos naturais de um lado e dos percursos culturais de outro lado, será plenamente relacionado com o problema da transitoriedade [Vergänglichkeit].⁵ Essa aparece de forma cruel num dos mais conhecidos trechos das *Lições sobre a Filosofia da História* onde Hegel descreve a história como um banco de abate [Schlachtbank]⁶, questionando a razão e o fim de tanto sofrimento e sacrifício no percorrer do tempo, contado como história humana. O sacrifício posto em relevo por Hegel é limitado a um único agente e sofrente, e enquanto o humano e a história humana prevalecem como valor e significado supremo e expressivamente isolado de uma história natural, o sacrifício assumido como real é somente o do próprio humano. Todavia não é o humano, não é a espécie inteira e ainda menos uma humanidade exclusiva que é sacrificada, porque é em primeiro, na sua dinâmica antropocêntrica, o sacrifício do não-humano e um sacrifício ao serviço de uma suposta sobrevivência trágica do humano. Enquanto Hegel, no início da *Revolução Industrial* perguntava, para quê tanto humano é moído no moinho da história, é a hora do Antropoceno, de perguntar para qual fim e com quantos meios ocorrem todos os sacrifícios da natureza e dos não-humanos em geral. Para que a história humana, com todos os sacrifícios humanos, prossiga de tal forma como prossegue ainda, houve um sacrifício não assumido e menos ainda contabilizado que pesará, também em forma

5 “Der tiefste Punkt, in dem Geschichte und Natur konvergieren, ist eben in jenem Moment der Vergänglichkeit gelegen.” (Adorno, 1997a, pp. 357-358)

6 “Aber auch indem wir die Geschichte als die Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind” (Hegel, 1986, p. 35)

7 “Die Menschen haben ihre unmittelbaren Vorgänger nicht nur überholt, sondern schon so gründlich ausgerottet wie wohl kaum je eine modernere species die andere, die fleischfressenden Saurier nicht ausgeschlossen.” (Horkeimer/Adorno, 1997, p. 253)



de uma silenciosa sexta extinção em massa, no futuro da própria espécie.⁷ O sacrifício da história natural por via de um excesso da história humana abre o caminho para uma história mundial em que nem o humano, nem o não-humano será lembrado. Por isso a possibilidade da sobrevivência da humanidade é entrelaçada, ou ainda mais, ancorada na capacidade do humano de possibilitar a continuação de escrever a história natural e a história da humanidade ao mesmo tempo. Se essa noção diferenciada e ao mesmo tempo holística não continuará, devido uma amnésia e distorção ampla relativamente ao que é chamado história, acontecerá o que Horkheimer e Adorno profetizaram na *Dialética do Esclarecimento*: o término da espécie e com ela o extermínio de uma

multiplicidade dos conviventes para inaugurar um tempo completamente diferente sem nome e denominação.⁸

4. A História Natural do Antropoceno

No assim chamado *Antropoceno*, aqui introduzido como um conceito operacional para compreender o nosso presente e considerado como uma nova época geológica, a história humana parece ter encontrado o seu ponto crítico no que consta à possibilidade de uma continuação progressiva da mesma. Num fragmento da *Dialética do Esclarecimento* intitulado *Para uma crítica da Filosofia da História* de Adorno e Horkheimer, encontramos uma constatação e uma visão, uma

8 "Fragwürdig ist es, ob eine echte naturgeschichtlich nächsthöhere Gattung nach dem Menschen überhaupt entstehen kann. Denn soviel ist in der Tat am Anthropomorphismus richtig, dass die Naturgeschichte gleichsam mit dem glücklichen Wurf, der ihr im Menschen gelungen ist, nicht gerechnet hat. Seine Vernichtungsfähigkeit verspricht so groß zu werden, dass – wenn diese Art sich einmal erschöpft hat – tabula rasa gemacht ist. Entweder zerfleischt sie sich selbst, oder sie reißt die gesamte Fauna und Flora der Erde mit hinab, und wenn die Erde dann noch jung genug ist, muss – um ein berühmtes Wort zu variieren – auf einer viel tieferen Stufe die ganze chose noch einmal anfangen." (Horkheimer/Adorno, 1997, p. 255)

tese apocalíptica sobre o momento atual, que descreve o processo destruidor da humanidade: a história não como um fluxo para o melhor, mas ao contrário como uma acumulação sucessiva de catástrofes. A ideia da história natural do Antropoceno é desde o início condenada ao fracasso, não na sua visão geológica, mas devido ao sujeito que está posto no seu centro. O humano é o sujeito que na sua pretensão de se distanciar, desligar ou emancipar da história natural, se salva na história cultural para ser transportado por ela até ao seu próprio fim. A história natural e a história cultural, ou história humana, parecem confundir-se totalmente para se manifestar como o único objecto da história mundial, unindo-se numa simbiose em que o parasita, neste caso o humano, se transforma junto com o seu hospedeiro para algo completamente diferente do

acontecimento da história mundial. A história natural do Antropoceno é, entendida assim, a narrativa do início, do aparecimento e do desaparecimento da diferença, e talvez assim da abolição da diferença entre a ideia de natureza e a ideia de cultura, e ainda mais decisivo, entre dois processos opostos que se comportam polemicamente um com o outro no sentido mais autêntico da palavra. De um lado uma força que se desenvolve de si mesma sem a intervenção do homem, a *physis* no sentido clássico aristotélico, descrevendo uma história completamente natural no sentido de um movimento estranho ao homem, uma história natural pura, uma camada de acontecimentos naturais dos quais nunca se pode extrair um determinado sentido da vida, mas que retrata a vida em si mesma; e, por outro lado, a força do humano. Ambas são forças poéticas, dos quais



apenas uma se pretende afirmar como a força mais elevada, aquela que não quer reconhecer nada que não seja feito pelo humano e que considera tudo o que é natural como algo inadequado. Mas a essência desse humano, é realmente a de um ser destrutivo, de um ser totalmente apropriador, que cada vez mais está claramente orientado para a sua própria destruição. O momento atual descreve a história de uma certa humanidade que se pretende estabelecer como uma humanidade eterna e, no entanto, só se sabe localizar no além, numa distopia completamente artificial, projetada no eterno, na dissolução e extinção, produzida e realizada numa catástrofe final.

A história do Antropoceno é no contexto de uma história universal um desenvolvimento natural e ao mesmo tempo a partida, o canto do cisne de uma história humana partilhada com todos os seres vivos presentes. Uma história natural do Antropoceno teria de se referir à necessidade desse

desenvolvimento particular e ao envolvimento da história humana com o acontecimento natural. Mas falar de uma história natural do Antropoceno é em si mesmo uma contradição, uma vez que o Antropoceno é, num sentido geológico, um intervalo na história da Terra que descreve o início e o fim de uma determinada espécie, a ascensão e o desaparecimento neste palco mundial que ainda é orquestrado por ela própria. O Antropoceno descreve a cena, o teatro, o palco do qual a natureza se afastou gradualmente, do qual tem sido afastada cada vez mais, para reaparecer novamente de uma forma inesperada com força plena e cruel. O nome dessa pessoa ou dessa personagem, que quase desaparece do palco e depois reaparece, é talvez *Gaia*.

Quando falamos de uma história natural do Antropoceno, parecemos assumir que este Antropoceno deve ser o produto ou consequência de um processo natural. A evolução



da natureza não poderia ter procedido de outra forma que não fosse produzir um ser suficientemente inteligente para explorar, dominar e destruir sistematicamente não só a si próprio, mas todo o seu ambiente e como se a natureza estivesse fatalmente orientada para o fazer. O homem faz história ou é feito pela história, e a história natural é realmente apenas um mero oposto, uma contra-força da história humana? Que forças estão aqui em ação, onde a história natural e a história humana coincidem, se anulam mutuamente e fazem a própria história supostamente desaparecer? A abolição da oposição entre a história natural e a história humana indica o fim da utopia, ou seja, o momento final da libertação do reino das necessidades, da natureza, e uma suposta redenção no que é unicamente pretendido pelo homem e pela mão do homem.



5. A história das ruínas e da revolução.

Reconhecemos a diferença entre uma história natural e uma história cultural ou humana, através das aparências de objetos nas suas formas arruinadas, decompostas, em decomposição. Imagens de conchas dispersas contam uma história diferente dos restos amarelados ou branqueados de artefactos culturais e industriais. Não se trata aqui de uma prioridade da beleza natural sobre a beleza cultural. Num sentido puramente temporal, como formas de transitoriedade, nem os objetos naturais cultivados, nem os objetos artificiais são piores ou melhores para o longo e incomensurável processo da natureza que só um observador absoluto poderia reconhecer. Somente quando colocamos estes objetos na percepção do ser humano e num tempo humano específico, quando consideramos o curto espaço de tempo de uma única espécie e a sua relação com o dado, surge algo como um conflito entre



os fenómenos da natureza e os produtos da cultura. O que emerge, quando a história natural e a história humana se entrelaçam sem obstáculos, é a ruína e o Antropoceno é precisamente o tempo das ruínas.

Este tema do emaranhado da história natural e da história humana pode ser reconsiderado à luz das teses sobre o conceito de história ou das chamadas *Teses sobre a Filosofia da História* de Walter Benjamin publicados postumamente pela primeira vez 1942. O Antropoceno aparece como o tempo final e ao mesmo tempo como o culminar e a acumulação da história, do fim da ideia de progresso e como resultado de uma civilização apanhada na ilusão do progresso. Como assinala Benjamin, o progresso aqui é a ideia fixa do historicismo, o gesto de acumulação, de tomar posse, de estar amarrado, da ideia da possibilidade de dominar o tempo. Pensamos que na era do homem a história natural se retirou para sempre e a história humana será a única história até ao fim de todos os tempos. Mas o que, ao contrário, importa no Antropoceno é a necessidade de experimentar o tempo presente e a necessidade de fazer explodir o tempo prevaemente para dar a um outro tempo vindouro a possibilidade do seu aparecimento. A história natural do Antropoceno, ou seja, a realização do declínio natural de uma determinada espécie, a dos seres humanos, só pode ser interrompida se dermos espaço ao desconhecido e não ao possível e necessário para que o impossível e desnecessário tome o lugar na história.

Nas suas teses sobre a Filosofia da História, Benjamin fala de revolução como o “salto do tigre sob o céu aberto da história” (Benjamin, 1965) referindo-se à necessidade de romper o continuum da

história. O Antropoceno, como já indicado, é por um lado o tempo/mundo de uma determinada espécie e, sobretudo, de um determinado tipo de ser humano. Para Benjamin toda a grande revolução introduz um novo calendário (Benjamin, 1965) e com isso Benjamin não se refere simplesmente a revoluções passadas, mas ao conteúdo particular da revolução final e real. Todas as revoluções anteriores não testemunharam o poder de introduzir um calendário inteiramente novo, o calendário com que todas as dívidas são pagas, referindo-se ao significado original da palavra *calendārium*, o registo dos valores concedidos pelos prestamistas. Como Herbert Marcuse explica no seu epílogo às *Teses sobre a Filosofia da História*, Benjamin estava ciente de que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra (Marcuse, 1965, p. 84) e que este *estado de exceção* tem o único objetivo, de acordo com uma interpretação momentânea, de perpetuar o medo e a miséria que serve apenas ao sujeito governante, os auto-proclamados vencedores que se querem manter na corrente de um progresso auto-proclamado contra qualquer possível resistência. Mas ainda não compreenderam que neste tempo em que vivemos hoje, em comparação com o regresso da história natural, só há perdedores. Todo o poder vigente vai no sentido de impedir a instauração do verdadeiro estado de emergência, que irá fazer explodir a história governante e tornar possível a revolução radical necessária. Tal como na época da redação das *Teses sobre a Filosofia da História*, o nosso tempo não só está cego pela ideologia e idolatria, como está novamente pronto para enfiar os padrões do fascismo nos crânios dos oprimidos em procissões maciças de lanternas. A imagem que Walter Benjamin cria com a imagem do *Angelus Novus* é completamente consistente com a época do Antropoceno, com o



nosso presente. A história da humanidade (a história humana), com a sua insaciável vontade de criar, é precisamente por esta razão a história da incessante procriação de ruínas. É, no verdadeiro sentido da palavra, um tempo sujeito à ideia de progresso, o tempo ruinoso da modernidade, a era moderna, em que a luta incessante pelo novo só parece acabar

numa acumulação catastrófica de restos, ruínas, escombros.

O homem na sua ilusão do eterno é incapaz de produzir o eterno e ainda menos capaz de compreender o significado real da eternidade. O anjo que não voa de todo com as asas abertas, mas que é conduzido de costas para o futuro apenas pela



tempestade do progresso, é ao mesmo tempo o anjo caído, desprendido e expulso pela eternidade. É este ser humano que não é capaz de gerar mais nada senão escombros e ruínas. E as ruínas são os restos da saudade da eternidade, que permanecem no tempo. O tempo dos vencedores termina num tempo em que só há perdedores. E com isso, a ideia de progresso está no fim. O que permanece necessário é a transição radical, a transgressão radical do existente, sem esquecer os sacrifícios e os sacrificados humanos e não-humanos contados pela história natural e pela história humana.

Bibliografia

- ADORNO T. W. (1997a). Die Idee der Naturgeschichte, in *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 345-365.
- ADORNO T. W. (1997b). Negative Dialektik, in *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 7-412.
- BENJAMIN, W. (1965). Geschichtsphilosophische Thesen, in *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 78-94.
- CRUZEN, P.; STOERMER, E. (2000), The Anthropocene, in *Global Change News Letter*. No 41, 2000, ISSN 0284-5865, Stockholm: The Royal Swedish Academy of Sciences, pp. 17-18.
- ENGELS, F. (1979). Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in *Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaft*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 346-358.
- FLUSSER, V. (1997). Vom Ende der Geschichte, in *Nachgeschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 282-290.
- FOUCAULT, M. (1974). Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- FUKUYAMA, F. (1989). The End of History?, in *The National Interest*, No. 16, 1989, pp. 3-18.
- HEGEL, G. W. F. (1970). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in zwanzig Bänden 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HORN, E. (2020). Menschengeschichte als Erdgeschichte. Zeitskalen im Anthropozän, in Staschar Rohmer und Georg Toepfer (Hg.): *Anthropozän – Klimawandel – Biodiversität. Transdisziplinäre Perspektiven auf das gewandelte Verhältnis von Mensch und Natur*, Freiburg: Karl Alber, pp. 98-128.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO T. W. (1997c). Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, in *Dialektik der Aufklärung*. Gesammelte Schriften 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 253-256.
- JASPERS, K. (2017). Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. KJG 1/10. Muttentz/Basel: Schwabe Verlag.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964). Le Geste et la Parole. Paris: Editions Albin Michel, S. A.
- MARCUSE, H. (1965). Nachwort von Herbert Marcuse, in Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 99-107.
- MARX, K.; ENGELS F. (2008). Feuerbach und Geschichte. Entwurf, in *Philosophische und ökonomische Schriften*. Stuttgart: Reclam jun. GmbH & Co, pp. 50-67.
- VIRILIO, P. (1990). L'Inertie Polaire. Paris: Christian Bourgeois Éditeur.

Imagens

- HENNRICH, Dirk Michael (2023). *Alluvium*, Praia da Enseada, Bertioga/São Paulo, Brasil.

A MORTE DO HOMEM NO ANTROPOCENO¹

Recebido: 4 de Maio de 2023 / Aprovado: 26 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_8

Filipe Ferreira²

Filósofo, Investigador

Resumo

Por ‘homem’ quero dizer, seguindo Michel Foucault em *Les mots et les choses*, uma criação particular do pensamento europeu, que data do final do século XVIII, onde o homem aparece como o actor principal de uma nova episteme, a ‘moderna’. É ele que acredito estar hoje a viver o acontecimento da sua morte, mesmo quando o reprime violentamente, ou melhor, ‘necropoliticamente’, para usar uma concepção introduzida recentemente por Achille Mbembe.

Palavras-chave: necropolítica; arqueologia; episteme; acontecimento; modernismo

Abstract

By ‘man’ I mean, following Michel Foucault in *Les mots et les choses*, a particular creation of European thought, beginning in the end of the eighteenth century, where man appears as the principal actor of a new *episteme*, the ‘modern’ one. It is he who I believe is today living the event of his death, even while repressing it violently, or rather, ‘necropolitically’, to use a conception introduced recently by Achille Mbembe.

Keywords: necropolitics; archaeology; episteme; event; modernism

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

2 Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
ORCID: 0000-0001-7916-0397
filipeferreira78@gmail.com

É este acontecimento, o da morte do homem, que define hoje, a meu ver, o político. Com isto quero dizer que o contorno do político pode hoje ser definido pela forma como o homem rejeita, resiste ou reprime violentamente a sua própria morte, o seu ‘fim’ tal como entendido, finalmente, em termos do seu próprio desaparecimento.

Mas que acontecimento é este, o da morte do homem? Se, como digo, é só nas primeiras décadas do século XXI que este acontecimento surge verdadeiramente, como se dá? Porquê só agora? Se o político é hoje definido pela resposta do homem à sua morte, que resposta é esta? Qual a sua natureza? E antes de tudo isto, quem é o ‘homem’? Que conceito de homem é operativo, ou se pressupõe, nesta análise? Que permite falar não só do seu surgimento *histórico*, mas também, fundamentalmente, do seu desaparecimento?

Em termos da última pergunta, devo dizer que esta é uma história que começa com Michel Foucault, em *Les mots et les choses*. Nesta grande obra, que nos dá uma ‘arqueologia das ciências humanas’, Foucault apresenta o homem como o actor principal de uma nova episteme, com início no final do século XVIII, a ‘moderna’. Num ponto que frequentemente causa perplexidade, até confusão, ele insiste que o ‘homem’ não existia anteriormente; que ainda não existia na episteme ‘clássica’, com o seu ‘mundo de representação’ e grandes ordenações taxonómicas, abrangendo os séculos XVII e XVIII, e que Foucault analisou tão profundamente, traçando os seus limites de forma inesquecível com relação a *Las meninas* de Diego Velázquez. A este respeito, se afirmo que hoje vivemos o acontecimento da morte do homem,

por ‘homem’ refiro-me à entidade que aparece numa nova episteme, a ‘moderna’, que começa no final do século XVIII, e que acredito ser ainda a que vivemos hoje, mesmo que de forma terminal.

É verdade que, ambigualmente, ou melhor, obscuramente, Foucault já fala do desaparecimento do homem em *Les mots et les choses*, dando-nos a impressão, no bom estilo nietzschiano, de que tal desaparecimento resultaria de uma nova episteme, da superação da episteme moderna e da transmutação do homem em *Übermensch*, super-homem. Afinal, se o homem é o actor principal da episteme moderna, sem a qual a sua própria existência seria insustentável, é lógico assumir que, no final desta episteme, o homem deva também desaparecer, pelo menos seguindo os termos em que Foucault o concebe, enquanto um ‘ser’ que só aparece verdadeiramente no final do século XVIII. Como diz (472-3), “através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinónimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar ... já não se pode pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos do que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”.

Em qualquer caso, contrariamente a esta impressão geral, resultante do próprio texto de Foucault, em relação ao fim da episteme moderna como condição para o desaparecimento do homem, penso que tal desaparecimento não depende necessariamente da formação de uma nova constelação epistémica, para além da moderna. A meu ver, é precisamente o contrário: vejo na morte do homem o acontecimento que nos leva ao *limite* da episteme moderna, mesmo que não seja evidente que nova episteme este acontecimento possa dar origem. É através da morte do homem que uma nova episteme, já não moderna, será formada. Se a episteme moderna dá-nos o homem, é o homem que nos dará a episteme que se segue, mas apenas porque hoje a questão planetária que se impõe é como o homem viverá o seu próprio desaparecimento.

Do ponto de vista de *Les mots et les choses*, que nos apresenta uma ‘arqueologia das ciências humanas’, o que proponho, assim, é uma nova arqueologia, já não das ciências humanas, mas de um acontecimento, o da morte do homem, que digo vivermos actualmente, nas primeiras décadas do século XXI. A este respeito, a minha preocupação inicial é de natureza arqueológica: em jogo está uma arqueologia que continua *Les mots et les choses* precisamente por ser o homem que aparece, na arqueologia das ciências humanas, como o principal actor da episteme moderna, e hoje se depara com o acontecimento da sua morte. Sendo a arqueologia de Foucault das ciências humanas, o que proponho, portanto, é continuar esta arqueologia numa nova, uma arqueologia, desta vez, da morte do homem.

Em qualquer caso, esta arqueologia apenas introduz o acontecimento da morte do homem; ela

não nos diz o que é este acontecimento, ou como o homem o vive. E também não nos informa sobre como este acontecimento define o próprio contorno, traçando o horizonte do político contemporâneo. Isto significa que, para além de uma arqueologia das condições epistémicas que garantem a possibilidade histórica do acontecimento da morte do homem, teremos também de considerar o problema, cuja natureza é ontológica, do que acontece ao homem na sua morte, ou o que se entende pelo seu desaparecimento. Se a dimensão política segue a ontológica, é na medida em que, como disse, é a forma como o homem responde ao seu próprio desaparecimento que considero constituir o político hoje. Mesmo que apenas o indique aqui, compreendo a rejeição violenta do homem à sua própria morte como sendo *necropolítica*, para usar uma concepção introduzida recentemente por Achille Mbembe (2021). Isto implica que o político - não obstante concepções normativas de soberania, ou o que Jürgen Habermas, por exemplo, chamou *O discurso filosófico da modernidade* - coincide inteiramente com a sombra, ou noite sombria, da necropolítica. Uma arqueologia, uma ontologia e uma política da morte do homem: é esta tríade que proponho, e em relação à qual tentarei dar algum sentido neste ensaio, ainda que apenas em termos bastante gerais, no que entendo serem os gestos essenciais envolvidos, ou pelo menos os iniciais.

O ‘homem’ de Foucault

É importante detalhar o que pretendo com a continuação da arqueologia das ciências humanas de Foucault, sob a forma de uma nova arqueologia, desta vez da morte do homem. Em particular, se

por tal ‘continuação’ tenho em mente a inversão já mencionada, onde é o acontecimento da morte do homem que nos tira da episteme moderna, ou aparece como a condição histórica de possibilidade de uma nova, torna-se necessário começar por apresentar esta nova arqueologia, do acontecimento da morte do homem, a partir do trabalho de Foucault, mais especificamente a partir de *Les mots et les choses*, onde a questão do desaparecimento do homem, ou o que Foucault insinua como constituindo esse ‘fim’, é considerado directamente.

Como se quisesse distinguir, logo à partida, a concepção de finitude que atribui ao homem, de outras concepções, Foucault, na parte final de *Les mots et les choses*, qualifica a finitude que lhe interessa como ‘fundamental’. Mais uma vez, por essa finitude, o que Foucault deseja vincar é o próprio ser do homem na sua historicidade radical, o facto de que, de um ponto de vista epistémico, o destino do próprio homem é indissociável da episteme moderna. Se é esta episteme que condiciona o aparecimento histórico do homem, no final do século XVIII, será também ela que define o limite do ‘ser’ do homem, da sua própria finitude, no que relaciona a finitude do homem ao fim da episteme moderna, ao eventual surgimento de uma nova configuração epistémica. O fim da episteme moderna aparece, portanto, como a marca da finitude do homem, sendo essa finitude qualificada como ‘fundamental’ precisamente para distingui-la das concepções mais ‘fenomenológicas, ou menos ‘epistémicas’, incluindo a de um ‘ser-para-a-morte’ de Martin Heidegger, ainda demasiado ‘antropologista’ para o gosto ‘epistémico’

de Foucault, justamente por ainda não associar o homem, o seu ser e a sua morte, à formação histórica e eventual fim da episteme moderna.

De facto, a famosa acusação de Foucault de que a filosofia adormeceu, “não no sono do Dogmatismo, mas da Antropologia”, decorre directamente da sua insistência na finitude fundamental do homem. O ponto de Foucault não é complicado, mesmo que muitas vezes mal compreendido, tão profundo parece ser o ‘sono antropológico’ de que acusa a filosofia, cujo ‘arranjo fundamental’ data de Kant, e cujo alvo - é bastante evidente - são precisamente as três fenomenologias clássicas, as dos três H’s, de Hegel, de Husserl e de Heidegger. Para Foucault, o ‘ser’ do homem, e especialmente a sua finitude, jamais poderão ser compreendidos apenas em termos do homem. Por outras palavras, *o homem não é, e nunca poderá ser, para Foucault, a sua própria condição, até mesmo em relação ao seu ‘fim’*; a sua ‘existência’, ou ‘ser’, depende de uma configuração epistémica particular, de origem recente, no final do século XVIII.³

A flecha de Nietzsche

Como é que o homem morre? Qual é o seu ‘fim’ do ponto de vista de *Les mots et les choses*?

Recordo simplesmente que tal ‘fim’ é prefigurado por Foucault em termos do que chama ‘o retorno da linguagem’, que associa ao caminho aberto por Nietzsche, que matou o homem e Deus ao mesmo tempo em que anuncia o super-homem. Isto significa que, também para Foucault, o fim

³ Cf. a secção, “O Sono Antropológico”, *As palavras e as coisas*, cap.9.

do homem equivale à possibilidade dele se libertar das positivities na sua origem, seja no sentido de se libertar do trabalho que, por sua vez, o tinha libertado, ou da vida que converge na sua direcção mas não pára com ele, ou da linguagem que o homem só pôde realmente apropriar, no limite da representação, de modo fragmentado, através de uma consciência de diferentes culturas. Por outras palavras, Foucault concebe três tipos de ‘fim’, cada um supondo a sua própria ‘metafísica’, uma metafísica do trabalho, da vida, e da linguagem, mesmo que, claro, em jogo em cada um deles encontremos o fim da metafísica (clássica), como se existisse uma metafísica de outra ordem, desta vez, a do próprio homem, uma metafísica paradoxalmente *do homem*, de realidades que o ultrapassam como actor privilegiado da episteme moderna (e que se encontrariam supostamente além desta episteme). A este respeito, se a morte do homem é, para Nietzsche, simultânea com a morte de Deus, tal ocorre na medida em que a metafísica do homem, o seu ‘além’, é, como diz o *Fausto* de Fernando Pessoa, a certo ponto da sua ‘tragédia subjectiva’, “além-Deus” (no sentido em que o ‘além’ de Deus é a própria tragédia subjectiva do homem, isto é, a sua morte como duplo além, tanto do próprio homem como de Deus).⁴

Seja como for, é verdade que, perante todas estas ‘metafísicas’, todas elas paradoxalmente apresentadas como o ‘fim da metafísica’, Foucault privilegiará a última, a da linguagem, sendo por isso que fala de um ‘retorno da linguagem’, associando a morte do homem especificamente a este ‘Retorno’ (frequentemente capitalizado por

Foucault, provavelmente pela repetição da palavra de Nietzsche). A razão pela qual Foucault atribui tal privilégio à linguagem decorre da direcção geral adoptada em *Les mots et les choses*, e do papel central desempenhado pelo ‘discurso’ no pensamento clássico, que funciona como uma espécie de crivo que “assegurava o desdobramento inicial, espontâneo, ingénuo da representação num quadro” (recorde-se que o próprio mundo clássico era concebido por Foucault na forma de ‘prosa’). A este respeito, as distinções criadas pelas palavras e pelo discurso foram o último bastião a cair, ou peça que se soltou, “e cujo desaparecimento afastou de nós para sempre o pensamento clássico”; “destacada da representação, a linguagem doravante não existe mais, e até hoje ainda, senão de um modo disperso: para os filólogos, as palavras são como tantos objectos constituídos e depositados pela história; para aqueles que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se do seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras se tornam texto a ser fracturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num acto de escrever que não designa mais que ele próprio” (418-9).

É esta ‘dispersão’ ou ‘fragmentação’ da linguagem, característica da episteme moderna, que Foucault vê ser sujeita a uma nova ‘curiosidade’, que remonta a Mallarmé, mas, também, a Nietzsche, que já perguntava pelo ‘ser da linguagem’. Como ele diz, “toda a curiosidade do nosso pensamento aloja-se na questão: o que é a linguagem, como

4 Fernando Pessoa, *Fausto. Tragédia subjectiva* (1988, 66). “Não descreio em Deus, passei p’ra além...”.

contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude?” Tudo começa com “o fraccionamento da linguagem, contemporâneo da sua passagem à objectividade filológica”, que aparece como “a consequência mais recentemente visível (porque mais secreta e a mais fundamental) da ruptura da ordem clássica”; é esta dispersão que teria sido, por outro lado, primeiramente diagnosticada por Nietzsche, ‘o filólogo’, mas cuja flecha Mallarmé encontrou, para atirá-la novamente, desta vez para o espaçamento de uma “linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama ‘literatura’”. O que se abre, portanto, é uma cisão entre o ‘discurso’ da idade clássica e a ‘dispersão’ da linguagem na modernidade, o que dá origem ao esforço para “dominar esta cisão [ou quebra, ruptura] e fazer aparecer a linguagem por inteiro” (421-3).

Qual é o ‘fim’ do homem, se coincide com este ‘Retorno’, o da linguagem? Pode a ‘metafísica do homem’ ser entendida nos termos de um esforço de “reencontrar num espaço único o grande jogo da linguagem”? O próprio Foucault questiona-se, permitindo que a sua mente vagueie: “Mas o que seria, pois, esse acabamento? Pretendendo reconstituir a unidade perdida da linguagem, estar-se-ia indo até ao fim de um pensamento que é do século XIX, ou não se estaria indo em direcção a formas que já são incompatíveis com ele?” Por outras palavras, será este retorno o limite da episteme moderna? O ‘fim’ do homem? Uma maneira de libertar o homem da linguagem, da sua fragmentação, para que a linguagem ‘retorne’, ainda que já sem o homem, ou melhor, com o super-homem? Foucault não responde, ou melhor, conclui com o seguinte (423): “É verdade que a essas questões eu

não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo convirá escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia me virão razões para me determinar”.

Dito assim, parece que este projecto, o da morte do homem, que assume até a possibilidade de se realizar uma arqueologia deste acontecimento, sofreu um sério golpe, sem sequer ter começado. Afinal, como se pode falar da morte do homem, do seu ‘fim’, em relação a toda esta indecisão por parte de Foucault? Entende-se que Foucault introduz uma concepção alternativa do homem, especialmente no que se refere à via ‘fenomenológica’, tal como apresentada por Hegel, Husserl ou Heidegger. Mas se é realmente de um homem ‘epistémico’ e não ‘fenomenológico’ de que falamos, que morte ou finitude será a sua? A de Foucault, que assume o fim da episteme moderna como condição para o desaparecimento do homem? Ou outra maneira de pensar esta morte? Que, longe de supor o fim da episteme moderna, entende que é o próprio acontecimento da morte do homem que define a condição de possibilidade histórica para uma nova constelação epistémica, ainda por vir?

A filosofia Deleuze como ‘sítio arqueológico’

Rejeitando a insistência por parte de Foucault em conceber a finitude fundamental’ do homem em relação às próprias positivities empíricas constitutivas da episteme moderna, assumo que o homem pode ter uma experiência de morte sem que essas ‘positivities desapareçam.’ O que assumo, assim, é que o homem pode morrer, ou

ter uma experiência de morte, no interior da própria episteme moderna.

Que experiência de morte é esta? A resposta que proponho decorre de *Les mots et les choses*, mesmo que não seja - já o disse e repito - a que o próprio Foucault dá: a meu ver, o homem não desaparece por superar a episteme moderna; pelo contrário, *a experiência da morte que é sua é a de não poder, precisamente no meio das positivities empíricas que constituem esta episteme, as do trabalho, da vida e da linguagem, encontrar-se a si próprio, realizar-se como nada mais do que isso mesmo, aquele que trabalha, vive e fala...*

Pela experiência da morte do homem, refiro-me, portanto, ao 'impoder' (que é uma impotência radical, absoluta, sem potencialidade de qualquer espécie) do homem se assumir como aquele que trabalha, vive e fala, o que por si questiona o seu 'poder' para se definir como o seu próprio 'fim', seja qual for a forma em que este fim é apresentado, em termos racionais, morais ou ontológicos, incluindo também em termos do *Übermensch*, onde, com Foucault, mas não só, o homem é concebido como sendo capaz de se libertar 'metafisicamente', de diferentes formas, da própria episteme que alicerça a sua existência.

No entanto, é preciso ter em atenção que Deleuze - de quem extraio esta concepção *intensiva*, psicológica da morte, e não extensiva ou biológica - não a associa, explicitamente pelo menos, ao homem de Foucault. Assim, é por minha conta que forço um pouco os textos, ainda que não o sinta como tal: afinal, se desde *Diferença e repetição*, ou até antes, já em *O frio e o cruel*, Deleuze insiste numa

experiência de morte 'intensiva', 'inconsciente', 'involuntária', que se distingue de uma concepção extensiva da morte, cujo modelo é o cadáver, ou a matéria inanimada, e que se estende de Freud a Heidegger, certamente não será ao homem tal como é concebido fenomenologicamente, antropológicamente, biologicamente, ou até psicanaliticamente, na medida em que Freud repete (em *Além do princípio do prazer*) o modelo biológico, que a experiência de morte de Deleuze (e que é crucial para uma filosofia da diferença...) se encontra associada. Assim, se tomo o (ainda assim pequeno) passo de atribuir esta concepção intensiva da morte ao homem 'epistémico' de Foucault, é não só por esta concepção do homem o permitir, ao contrário das que mencionamos, mas também porque ela equivale à experiência, particular ao 'homem', de não se conseguir encontrar a si mesmo nas positivities empíricas do trabalho, da vida e da linguagem, ou seja, de se perder irremediavelmente no seu interior (e isto sem que elas tenham desaparecido noutra episteme, já não 'moderna').

Aliás, diria mesmo que, ainda que transversal à filosofia de Deleuze, esta experiência de morte não se reduz de todo à sua filosofia, estendendo-se muito para além dela, sendo até relativamente patente na Europa do pós-guerra, especialmente nas artes, através do *nouveau roman*, Samuel Beckett em particular, mas também no cinema, como Deleuze analisa tão profundamente, especialmente em relação a Orson Welles, Alain Resnais e Alain Robbe-Grillet. As personagens de Beckett, Murphy, Molloy, Malone, Watt, ou Vladimir e Estragon, com a sua infinita espera por Godot, são talvez os exemplos mais precisos da experiência de morte do homem (pelo menos quando levadas

com um certo humor, e trabalhadas ao longo do intervalo ou do próprio vazio). A este respeito, a espera de Vladimir e Estragon é emblemática: eles esperam por Godot como o próprio homem espera por algum tipo de encontro com as positividade empíricas que definem o seu ‘mundo’, como se esperasse pela capacidade ela mesma de acreditar outra vez no mundo, mas a crença permanece descrença, a ligação nunca chega, tal como Godot não chega, e isto até ao extremo do suicídio.

Uma decisão ética

Percorremos algum caminho, mas demos apenas um passo muito pequeno, que não foi além daquilo a que chamei ‘experiência de morte do homem’, e, mesmo esse pequeno passo, só foi dado de forma muito introdutória (seria preciso um projecto independente sobre a filosofia de Deleuze para o esclarecer). Por outras palavras, não fomos além da arqueologia do acontecimento da morte do homem. Comecei por anunciar uma ontologia e uma política deste acontecimento, para além da sua arqueologia. E sem sequer mencionar o que tenho em mente para as partes ontológica e política, vejo agora que há outra maneira de abordar o acontecimento, para além das que incluí, que é ética.

A arqueologia refere-se ao que vimos, a uma experiência de morte que atribuo ao homem, enquanto figura epistémica, que creio ter vivido no contexto do pós-guerra, e em relação à qual, felizmente, temos toda uma filosofia, a de Gilles Deleuze (como a leio).

Mas para além da experiência da morte do homem, há o acontecimento ele mesmo, que, como disse

inicialmente, entendo definir o contorno do político hoje. Isto significa que distingo a *experiência* da morte do homem, o facto dele já a ter tido, na segunda metade do século XX, e que supõe uma arqueologia, ou a filosofia de Deleuze como ‘sítio arqueológico’, do *acontecimento* da sua morte, nas primeiras décadas deste. Mas também significa que o homem decide regressar a esta experiência, desta vez não para sobreviver, mas para fazer dela, o acontecimento da sua morte.

E porque o faria? É porque penso que esta questão precisa de ser considerada independentemente que acrescento uma nova abordagem ao acontecimento, de natureza ética: para o homem decidir repetir a experiência da morte, afirmá-la como o acontecimento da sua morte, é uma decisão ética.

Mas não seria esta decisão um suicídio? O suicídio do homem? Estarei realmente a dizer que o acontecimento da morte do homem é o acontecimento do seu próprio suicídio? Sendo por esta razão, finalmente, que se trata de um fim ‘simples’? A finitude *absoluta* do homem, sem metafísica, superação, transmutação, *Übermensch*? E como é que o suicídio pode alguma vez ser ‘ético’?

Falar de suicídio pode causar um arrepio. Mas recordem de *quem* estamos a falar: é do *homem*... Por outras palavras, não é do ser humano, entendido biologicamente como *homo sapiens sapiens*; e, estritamente falando, que é o rigor da concepção foucaultiana do homem em *Les mots et les choses*, nem sequer o consideramos do ponto de vista antropológico, em termos de como o homem se entende a si próprio no cosmos e em relação a ele. Finalmente, também não o entendemos

fenomenologicamente, como a entidade concebida, na sua essência, seja como esta essência for concebida, em termos morais, racionais, ontológicos, como o seu próprio ‘fim’.

Ainda assim, por que haveria o homem de decidir desaparecer? E porque é esta decisão ‘ética’?

Vou apenas indicar o que considero ser a parte essencial da resposta, que terá de ser desenvolvida em muito mais detalhe. O que chamo *Outros*, e que inclui mulheres, crianças, Negros, os Yanomami, transexuais, contra-sexuais, mas também animais ou plantas, a lista continua, aparecem, hoje, nas primeiras décadas do século XXI, como a própria morte do homem. Não quero dizer que o matem, ou mesmo que façam dele um banquete antropofágico, mas simplesmente, muito mais simplesmente, com humor, talvez um pouco irónico, que constroem ou ‘fabulam’ novas realidades, modos de vida, *onde o homem já não figura, onde ele já não está...* Por outras palavras, que longe de uma transmutação, seja lá qual for a sua variante *Über*, parece-me que Outros lidam de forma bastante directa com a morte do homem: simplesmente criam ou fabricam modos de vida onde o homem já não existe (através de ‘críticas [múltiplas] da razão’, não só da ‘razão negra’ [Mbembe, 2018], e que revelam como Outros são historicamente silenciados pelo homem, seja do ponto de vista moral, racional, ontológico, mas principalmente clínico ou vital, visando especialmente – parece - o homem que se entende, desde Kant, como ‘fim em si mesmo’).

Por outras palavras, se distingo ‘Outros’ de o ‘Outro’ (Lévinas, Derrida), estando ciente de que

a alteridade deste Outro não é de todo esvaziada da sua concretude fenomenológica (em relação ao rosto, por exemplo), é na medida em que ‘Outros’ nem sequer *exigem* ... eles não pedem nada ‘do homem’... Porquê? Porque a ‘transcendência’ do ‘Outro’ é ainda em relação ao homem; é em relação ao seu ‘Ser’ que o Outro é concebido, como mostra tão bem Lévinas (1998), ainda jovem, suspeito que logo após ter lido *Ser e tempo*, numa reacção quase imediata, através de uma espécie de fenomenologia da náusea (algo como a apreensão do nojo em ‘Ser’). Mas Outros não estão ‘em relação ao homem’, ao seu ‘Ser’; Outros estão em relação a si próprios, às múltiplas realidades que ‘fabulam’. É a própria ausência do homem, o seu não-ser, ou a sua inexistência, que já se encontra ‘no mundo’, ou melhor, em Outros mundos, que têm pelo menos isto em comum, a morte do homem.

Pode-se sempre, claro, ser esperto e dizer que Outros, ainda assim, não deixam de pressupor o homem, nem que seja apenas pela sua ausência. Mas é precisamente este o meu ponto: pode o homem ser a ausência que eles pressupõem? E será realmente uma ‘pressuposição’? Não será, pelo contrário, um *convite*? Não a exigência de que o homem desapareça, mas um convite para que ele aceite a sua morte como seu destino mais íntimo? Que aceite a sua própria ausência em realidades que não são a sua, e que, certamente, não o têm como ‘fim’? Que se torne, finalmente, o silêncio do seu próprio ‘arquivo’, nos interstícios dos quais Outros (re)constroem os seus ‘mundos’?

Em suma, proponho uma arqueologia, uma ética, uma ontologia, e uma política do acontecimento da morte do homem. A arqueologia do

acontecimento trata da experiência da morte, depois da guerra, a partir da filosofia de Deleuze, a ética do acontecimento com o porquê de o homem a repetir hoje, a ontologia do acontecimento com a forma como a repete, e a política do acontecimento com a maneira em que o próprio homem resiste violentamente à sua repetição, esforçando-se por sobreviver, como homem, ou melhor, eu diria, como ‘super-homem’ (para sobreviver, penso que o homem sabe muito bem que precisa de algo mais do que ‘ele próprio’, e especialmente do seu próprio ‘humanismo’). Esta história, de como o homem acaba por renunciar ao seu próprio humanismo, e a si próprio como ‘fim’, é onde, a meu ver, começa a história da *sua* necropolítica (e que não deixa, por sua vez, de ter o seu próprio passado, sexual, colonial, fascista).

Nota sobre o Antropoceno

O Antropoceno... Podemos associar este período ao destino do homem de Foucault? Do ponto de vista cronológico, não seria difícil, a meu ver, relacionar o período do Antropoceno ao surgimento histórico do homem, no final do século XVIII. Afinal, foi durante esse período que ocorreram duas revoluções, tanto a Revolução Industrial quanto a Francesa, o que parece apenas confirmar que, sem a concepção epistémica do homem como aquele que trabalha, vive e fala, ou seja, como o actor privilegiado da episteme moderna, seria difícil conceber como teríamos chegado ao ponto em que estamos hoje, onde os materiais feitos pelo homem ultrapassam, desde 2020, a biomassa da Terra no seu todo, possivelmente duplicando-a até 2040. Por outro lado, também é verdade que não existe uma data estabelecida

para o início do Antropoceno, existindo até os que associam o período ao próprio aparecimento do *Homo sapiens sapiens*, há 40.000 anos. Ainda assim, se definirmos o período pelo homem de Foucault, estaríamos a dizer que o Antropoceno começa com o homem, no final do século XVIII, e que, se se pretende dar-lhe um ‘fim’, ele coincidiria provavelmente com o desaparecimento ou morte do homem. Neste sentido, seria a morte do homem que definiria o acontecimento crucial que encena o próprio Antropoceno, tanto que o desaparecimento do homem, ou a sua ‘finitude absoluta’, coincidiria com o ‘fim’ do Antropoceno, marcando o fim do período.

Da perspectiva do homem de Foucault, ou de como proponho abordá-lo, especialmente da sua morte, podemos, portanto, traçar o contorno do limite do período, focando mais na questão do seu fim do que do seu início. Mas há mais: há também a questão do que poderia significar o Antropoceno não acabar, ou seja, continuar, se o seu fim estiver associado à morte do homem. Ou seja, com o homem de Foucault, e a morte que lhe acrescentamos, damos uma definição não só de como o Antropoceno termina, mas, também, de como continua... O Antropoceno termina com a morte do homem (no limite da episteme moderna), e continua à medida que o homem procura sobreviver ou transcender o acontecimento da sua morte. É precisamente esta sobrevivência ou transcendência que define o que entendo ser a reacção necropolítica do homem.

Bibliografia

- DELEUZE, GILLES, *O frio e o cruel*, Zahar, 2009.
 --- *Diferença e repetição*, Relógio d'Água, 2000.
- DERRIDA, JACQUES, “Les fins de l’homme”, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- FOUCAULT, MICHEL, *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, Martins Fontes, 2007.
- FREUD, SIGMUND, “Além do princípio de prazer”, *Obras Completas*, vol.14, Companhia das Letras, 2010.
- HABERMAS, JÜRGEN, *O discurso filosófico da modernidade*, Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Ser e tempo*, Vozes, 2015.
- LÉVINAS, EMMANUEL, *De l'évasion*, Le Livre de Poche, 1998.
- MBEMBE, ACHILLE, *Crítica da razão negra*, n-1, 2018.
 --- *Políticas da inimizade*, n-1, 2021.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*, Edipro, 2020.
- PESSOA, FERNANDO, *Fausto: Tragédia subjectiva*, Presença, 1988.

A ESPERANÇA E A EXPECTATIVA. DA IMPOTÊNCIA NO ANTROPOCENO

Recebido: 26 de Abril de 2023 / Aprovado: 12 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_9

Tiago Mesquita Carvalho¹

Filósofo, Investigador

Resumo

Face à pluralidade de ameaças que pendem sobre a humanidade e a Terra, as narrativas pessoais e institucionais tendem a adquirir uma conotação salvífica ou lutuosa que faz depender o destino do planeta do (in)sucesso da mobilização de políticas públicas, dos meios apropriados ou do voluntarismo esclarecido de um qualquer líder mundial. A retórica da ciência e do poder surgem como a única bússola que pode orientar a navegação: a acumulação de mais ciência é a etapa que antecede a sua tradução em poder, isto é, num *fazer* que afectará benevolmente a praxis. Estas narrativas são porém a continuação da profissão de fé de vários pressupostos modernos. Sob o auspício de uma crescente gestão planetária, é esquecido haver uma classe de problemas que pode bem não admitir resolução. Através da consideração da impotência surpreendemos uma superação conceptual da equação entre conhecimento e poder e uma nobilitação da acção nos seus limites próprios.

Palavras-chave: alterações climáticas; tecnologia; ciência; responsabilidade; impotência

Abstract

Given the range of threats that nowadays have a bearing over mankind and the Earth, too many times personal and institutional narratives are crossed with a salvaging or a mourning meaning that places the Earth's fate in either the successful mobilization of public policies, more appropriate means or the enlightened awareness of a world leader. The rhetoric of power thus appears as the only guiding principle for faring in an unknown ground: one acquires more knowledge before translating it into power, that is, into a *making* that will benevolently affect praxis. Such narratives are nevertheless nothing more than a continuation of modern prejudices. Under the spell of an encroaching global management, one forgets how there is a class of problems for which a straightforward solution might not be available. By considering powerlessness, one goes beyond the equation between knowledge and power while granting action its proper limits.

Keywords: climate change; technology; science; responsibility; powerlessness

¹ Investigador do grupo de investigação "Filosofia e Espaço Público" do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projecto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020. Escreve segundo o acordo ortográfico anterior a 1990.
tbcarvalho@letras.up.pt

Introdução

Dizer-se que hoje que o planeta está em crise é uma banalidade. Dizer-se que testemunhamos a morte de uma cultura e de um mundo e que outro está em gestação talvez peque por excessivo. O que falta talvez dizer é que é próprio ao Ocidente, a finisterra do crepúsculo, conviver de perto com hábitos de pensamento escatológico pelo qual o seu arreigado vocabulário da decadência e do recomeço se renova. Não devemos subestimar como a nossa certeza de estarmos a atravessar uma época apocalíptica de transição convulsa, uma época em que uma catástrofe iminente parece aguardar a ocasião mais oportuna para toldar em definitivo o horizonte, possuir também ela todo uma trajetória histórica e encontrar reflexos noutras eras em que o fim do mundo pareceu estar próximo. Como aqueles seres “o mais no meio possível”, temos fome de princípios e fins e a tal ponto deles carecemos que somos impelidos a adoptar ficções, isto é, narrativas pessoais e colectivas que pautamos por reavaliáveis e criticáveis - e por isso não confundíveis com mitos - para que possamos fazer sentido do mundo, mesmo quando este aparenta desfazer-se aos nossos olhos (Kermode, 1998, p. 33 e p. 51).

Uma das narrativas colectivas que hoje atravessa vastas instituições e regulamentos nacionais e internacionais e se constitui como derradeira pedra-de-toque do garante liberal da pluralidade de narrativas pessoais prende-se com o cenário de luta, de arregimentação e da vitória contra as alterações climáticas². Esta narrativa é acompanhada

pela proverbial e peregrina ideia de que cabe a uma urgente mobilização a tarefa de impedir, parar ou reverter toda uma série de fenómenos funestos, cuja origem remonta à nossa própria e inconfessada autoria, ou melhor, ao nosso incauto e energeticamente intensivo estilo de vida, fenómenos cuja escala e magnitude ameaçam a própria existência futura da humanidade sobre o planeta. Bem entendido, a existência das alterações climáticas é irrefutável, mas interessa perseguir como os nexos da sua origem e do seu desvelamento não se deverem apenas a uma interferência abusiva e continuada com os ciclos da natureza, mas assentarem na própria essência da cultura que hoje *pretende* domá-la e confiná-la dentro de limites estreitos.

O que caracteriza a humanidade europeia, em contraste com outras humanidades, foi esta ter sido contagiada para sempre pelo apelo de uma vocação universal dada pela aventura do conhecimento na busca do belo e do verdadeiro (Husserl, 2008, p. 32). A ideia filosófica imanente à história da Europa não conta assim como apenas mais um tipo antropológico meramente empírico e histórico (id., p. 322), mas como o “começo de uma nova idade do homem”, o berço de uma teleologia imanente pela qual “o inteiro devir espiritual” tende ao infinito através da filosofia e da ciência. Foi esta empresa de *ideação* (Scheler, pp. 66-67), em última análise caucionada por um tipo de conhecimento incondicionado por historicismos, geografias e culturas particulares que permitiu, por um lado, a sua extensão global a outras humanidades, mas ao mesmo tempo impede, segundo Husserl, que a

2 Godinho, Rui Miguel (2022). “É a altura perfeita para atacar as alterações climáticas” <https://www.dn.pt/sociedade/e-a-altura-perfeita-para-atacar-as-alteracoes-climaticas-15152372.html> Acedido a 1 de Outubro de 2022

humanidade europeia se possa indianizar ou achi-nesar. Ora, o que está em causa no Antropoceno é precisamente o remate ambíguo dessa longeva vocação do Ocidente. A consolidação dessa ideia absoluta e da respectiva orientação universal dada pelo exigência de perseguir um conhecimento cuja validade é independente de credos, filiações, pertenças e interesses pessoais, significa, antes de mais, a instauração da possibilidade futura de uma equação entre conhecimento e poder e cuja transmutação já não é ignorável nos dias de hoje. Ora, é essa transmutação que hoje nos acomete e nos obriga a identificá-la nos esconsos mais maninhos dos silogismos que empregamos para pensar as alterações climáticas.

Nos alvares da Modernidade desvelou-se o rosto fundamental dessa vocação pela qual o conhecimento perde o seu cunho estéril e contemplativo para se tornar na primacial e abundante fonte de domesticação das forças da natureza e do acaso. Tudo o que tolhia a mole humana e a agrilhoava à penúria, à labuta e à menoridade da sua condição tornou-se objecto de benfeitorias com vista à respectiva emancipação social e política. O processo histórico iniciado pela revolução científica e firmado pelas Luzes significou antes de mais a entrada numa aventura infinda, isto é, no duplo sentido de ser ela *sem termo* e *sem objectivo* (Nancy, 2014, p. 10). A vinculação duradoura a uma noção aberta - e hoje quantitativa - de perfectibilidade tem cultivado o aperfeiçoamento *imitato instrumentorum* dos seres humanos e segundo a lógica do aperfeiçoamento dos artefactos, preterindo nesse processo o estatuto intrínseco do progresso moral, demasiado recalcitrante, frágil e malparado. De súbito descobrimo-nos no seio do processo

histórico prometaico através do qual os padrões da razão teórica e as exigências operativas da razão instrumental sobrelevaram aqueles outros critérios ligados à razão prática. E é ainda esse impulso optimista dado pelo culto metodológico de novas finalidades que anima ainda hoje a marcha para o futuro, embora só há relativamente poucas décadas estejamos cientes de todas as consequências deletérias dessa empresa.

A responsabilidade de uma gestão planetária

A consequência mais relevante da aventura prometaica é, por conseguinte, a colocação do cosmos nas mãos do homem (Illich em Cayley, 1992, p. 52). O próprio andamento da realidade torna-se sujeito ao escrutínio rigoroso da decisão humana baseada no cálculo, segundo os termos causais e as conexões que se estabelecem entre meios e fins. Todas aquelas mundividências fundamentadas essencialmente na fé tornam-se obsoletas porque incapazes de resistir à robustez de justificação dos novos critérios racionais. No contexto pré-moderno, a incerteza estava referida à natureza, ao acaso ou a Deus e era vivida em simultâneo como limite epistémico e como condição de possibilidade de constituição do sentido. Ela era domesticada, mas sobretudo de forma simbólica, graças a formas de vida inscritas numa cosmovisão que justificava e legitimava a aceitação da ignorância e do desconhecido, através da inclusão da ordem humana numa ordem superior. Ora, à medida que a expansão e acumulação do conhecimento científico e tecnicamente utilizável deixa de poder ser sustido e justificado pelos antigos critérios da tradição, a estabilidade de uma mundivisão

tradicional definha. Dissolvem-se antigas e enraizadas formas de legitimação e dominação intrínsecas às sociedades pré-modernas, ligadas com frequência a uma hierarquia social assente na mediação com o divino, em filiações étnicas ou familiares (Habermas, 2006, pp., 60-63).

Uma vez instalado o processo dinâmico e autocorrectivo dos experimentos científicos e das teorias cada vez mais dependentes da instrumentação, a expansão e a reputação da acção instrumental alarga-se. Quanto mais ela arregimenta os meios mais apropriados para garantir resultados, mais o seu êxito a firma como metódica de primeira água. Assim, se o princípio da Modernidade se confunde com a progressiva racionalização dos meios de produção, essa racionalização, não reconhecendo mais nenhuma justificação que a detenha, alarga-se, a partir de meados do século XX, a todos os restantes domínios de actividade social, inclusive aos da praxis onde predomina a intropatia sociável da intercomunicação simbólica. A “lógica dos contextos de interacção”, contextos que estruturam uma resposta aos problemas centrais de qualquer vida humana, torna-se sujeita a uma erosão ao nível da própria substância do vocabulário com que o sentido é aí definido e recriado.

Ora, a aventura prometaica caracteriza-se pela forma como a permanente busca de conhecimento com potencial técnico e performativo alastra a todos os domínios de actividade. A realidade, na sua habitual solidez e recalitrância a tornar-se plástica, torna-se ela própria em algo de transitório, algo a ser superável para o pretensio benéfico e conveniência da espécie em nome de processos correctivos sempre insuficientes. A quididade

plural dos seres e das coisas é cada vez mais reduzida apenas e só àquela representação epistémica fundada no sujeito autónomo e que as polariza cada vez mais ao longo de linhas que acentuam a sua disponibilidade fácil e ubíqua. Na solidez própria das suas formas, os entes tornam-se problemáticos na medida em que apresentam uma resistência à comodificação em entidades liquefeitas, transaccionáveis e *value-free*. O processo que dá origem à devassa da sua integridade ôntica e subsequente arregimentação mercantil vê em tudo o que estorva a respectiva conversão em recursos, obstáculos que estorvam a marcha em direcção à implementação de um paraíso secular. A própria base institucional das sociedades contemporâneas é outrossim levada, como um funâmbulo, a manter-se através de uma permanente escalada, pela qual a estabilização se torna ela própria dinâmica, estabilização que exige assim o concurso duradouro das afinidades electivas entre o crescimento económico, a aceleração tecnológica e a novidade artística e cultural (Rosa 2020, p. 10).

Não só a natureza e a sociedade, mas também os seres humanos são arrastados para a conversão em recursos fungíveis, atravessados por incessantes transformações materiais que através da busca de uma noção cada vez mais lata de “utilidade” esperam produzir a antecâmara da felicidade chamada “bem-estar”. O certo é a voragem tecnológica exaurir as interconexões sedimentadas entre seres, práticas e coisas e mobilizá-las segundo a profissão de fé de assim se patrocinar a conquista do futuro e garantir a redenção no novo espaço da promessa utópica. O marco da aventura prometaica, coevo da erosão de um cosmos dependente da vontade divina, herdou um trono *demasiado* vazio: um

cosmos do qual o homem está doravante empossado e incumbido de gerir sem que disponha de sabedoria para o fazer. A unanimidade de outrora acerca daquilo em que consistem os “factos” e os “males” desfez-se. Ambos se convertem em “problemas” ou “falhas” a serem um dia revistos, corrigidos e alijados do lastro de uma necessidade arcaica que graças ao engenho humano estará sujeita a uma iminente e constante melhoria. A este propósito, diz-nos Günther Anders que só quando todo o campo hermenêutico associado à “máquina” está já sobremaneira entranhado na cultura é que se torna verossímil empregá-lo como uma analogia legítima, vendo-se em tudo aquilo que não é *ainda* construído uma insuficiência, um incumprimento, algo desde logo “avariado” ou “defeituoso” (2016, p. 37). Para os nossos propósitos, torna-se flagrante assinalar como a clareira civilizacional prometaica torna interdependentes a gestão global do planeta e a sua destruição.

É neste enquadramento que também o domínio da responsabilidade se estende outrossim ao futuro como marca do poderio de que tudo, qual lâmpada de Aladino, poder ser feito, corrigido ou reparado (Illich em Cayley 1992, p. 270). O planeta, a história mundial e a sociedade poderão vir a ser reorientados e refeitos por forma a satisfazer um funcionamento consentâneo com os desígnios utópicos de uma redenção a ser alcançada no futuro. Nós, filhos de Prometeu, caminhamos sobre o desfecho da adopção integral do princípio de Vico, a saber, o da interconvertibilidade entre o verdadeiro, por um lado, e o feito ou produzido, por outro: *verum ipsum factum, verum factum convertuntur*, isto é, “[...] só compreendemos plenamente o que fazemos ou realizamos; ou compreendemos

ou podemos compreender plenamente tudo o que fazemos ou realizamos, precisamente porque o fazemos ou realizamos” (Martins 2011, p. 88). Compreender algo equivale assim à possibilidade da sua produção.

Face as alterações climáticas, por exemplo, também as nossas formas de vida readquirem o estatuto de um problema à espera de uma qualquer resolução através de uma nova contabilidade dos comportamentos. Nada pode ser deixado ao acaso porque não há mais qualquer confiança na marcha do que não esteja sujeito ao jugo humano. Face às alterações climáticas, tudo parece ser apenas uma questão de forçar, reorientar ou melhorar a bateria dos meios técnicos que dispomos, já que como mero instrumento, eles podem ajustar-se aos fins da vontade humana em havendo deliberação colectiva e vontade política. Heidegger, porém, adverte-nos (1997, p. 12):

A concepção instrumental da técnica guia todo o esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, “manusear com espírito a técnica”. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controlo do homem.

O regresso da Fortuna e o hiato prometaico

O paradoxo ao qual estamos votados é precisamente esse que resulta do ricochete das sucessivas

tentativas da Modernidade para, ao expulsar a incerteza e o aleatório, instalar a estabilidade (Vogt, 2017, p. 135-138):

Fortuna in its “classical” meaning had once signified chance as an inevitable element of human life. It was discussed or represented with the aim of finding answers to the most fundamental riddles of human life, such as birth or death, undeserved luck or painful suffering. [...] Fortuna as a representation and an embodiment of chance as an intrinsic dimension of human life, having provoked painful existential questions for Pindar and Pontano, for Menander and Machiavelli, for Aristotle and Ariosto, had disappeared. Fortuna, if it was indeed visualised after 1640 at all, ceased to provoke these “classical” questions and became the servant of commercial ambition and a precondition of economic success.

Essa tentativa de expulsão é a expressão de uma cultura cujos poderes causais a assemelham a uma providência secularizada. Hoje constata-se como a contingência não só é parte inalienável da vida humana, como as tentativas de bani-la provocarem o seu retorno e a evidência da sua irredutibilidade, voltando a colocá-la no nosso regaço de novas e insidiosas formas (Borgmann, 2002, p. 14). Embora a deusa Fortuna tenha definhado, ela reaparece hoje como o alfobre social onde os futuros desastres e catástrofes são incubados. Dito de outro modo, a intensa afinidade entre a ciência e a sociedade promove o regresso da Fortuna sob a máscara de uma etiologia tecnológica. E também assim o vocabulário dos relatórios de instituições e

ministérios dedicados às medidas de combate às alterações climáticas torna-se atravessado da ideia de que mais e melhor conhecimento teórico permitirá deter, retardar ou ultrapassar as adversidades do Antropoceno, logrando obter-se uma benévola, espontânea e quase fantástica tradução entre a teoria e a prática. Neste ponto, impõe-se a observação flagrante de como o próprio protagonismo da cegueira prometeica que nos conduziu ao seio das alterações climáticas e doutros fenómenos característicos do Antropoceno oferecer o seu beneplácito às práticas e imaginários que dispomos para habitualmente lidarmos com elas: como mais um obstáculo a vencer para o qual apenas é exigida vontade e participação.

A herança prometeica possui assim duas facetas contraditórias. Por um lado, é inegável que sabemos cada vez mais sobre o universo e o planeta. Por outro lado, dado que não existe uma ciência pura e desinteressada, encerrada nas paredes dos laboratórios e gabinetes, as descobertas científicas e as inovações tecnológicas promanam e são reenviadas para o mundo da vida à velocidade vertiginosa exigida pelos mercados e pelos problemas entretanto criados, gerando com isso um pandemónio de efeitos, consequências e transformações deletérias cuja combinatória exacta nos ilude. Como se a nossa morada terrena se revelasse um cárcere, estamos cativos de um processo pelo qual as próprias soluções se revelam como origem incógnita de uma multiplicidade de novos e insidiosos imprevistos. Recorde-se como o lema de Bacon, próprio ao optimismo dos grandes começos, prometia levar-nos a ser senhores da

natureza, mas acabou por encerrar-nos numa nova escravatura (Jonas, 1984, p. 141):

Bacon did not anticipate this profound paradox of the power derived from knowledge: that it leads indeed to some sort of domination over nature (i.e., her intensified utilization) but at the same time to the most complete subjugation under itself. The power has become self-acting, while its promise has turned into threat, its prospect of salvation into apocalypse.

É assim que a fórmula prometaica franqueou forças que acabam por constituir um poder que subjuga o próprio sujeito do conhecimento (Dreyfus e Espinosa, 1997, p. 161). A respeito da dinâmica da inovação tecnológica, ela não se deixa assim surpreender apenas pela geração impante de novos fins que instam o desenvolvimento incessante de novos meios, mas pelo desconhecimento, pela opacidade epistémica acerca dos meios e sucesos para onde eles apontam: “A finalidade sem fim - ou a multiplicação indefinida dos fins que se tornam meios de outros fins, sem fim - representa aquilo em que se tornou a aparição de um animal dotado de um poderio de finalidade não prescrita” (Nancy, 2014, p. 11).

A complexidade das intervenções na realidade da estrutura prospectiva da acção prometaica só se revela inteligível na sua acepção epimetaica, isto é, ela só é inteiramente apreendida na sua multiplicidade de efeitos ramificados em retrospectiva, condenando-nos à constatação *a posteriori* dos efeitos insidiosos por si provocadas. A constatação de vivermos na ressaca das consequências da *equação entre conhecimento e poder* é paralela ao pressuposto

que dita haver uma solução para o que nos possa afligir e consistir ela na sua intensificação dessa equivalência. O próprio pensar a questão em termos de problemas e soluções é já disso um indício. O mundo da ciência, em que tudo parece ser rigoroso, explícito e claro, gera assim um manto espesso e impenetrável pelo qual o mundo da vida perde familiaridade e ganha opacidade. A inversão do mito prometaico significa que os avanços na Modernidade protagonizados pela *ciência* são concomitantes aos avanços em *nesciência* (Martins, 2011, p. 160), isto é, a ignorância e impotência extremas tornam-se em hóspedes indesejáveis dada a natureza cumulativa do edifício erguido. A ignorância ou a impotência não são, contudo, uma *quantidade* a ser vencida pelo aumento do conhecimento e do poder, tal como as trevas de um quarto escuro se desvanecem se ele for alumidado. Elas são sim uma condição a que nós mortais estamos necessariamente votados. Como sabiam os antigos, a ignorância, tal como a impotência, não são elimináveis, embora as ficções dos últimos séculos acerca do alcance das faculdades humanas nos tenham levado a ilusões no sentido contrário, com consequências deletérias para com a nossa própria auto-compreensão (MacIntyre, 2007, p. 103). Ora, o que se pretende afinal sugerir é que só no Antropoceno foi esta fórmula levada ao seu paroxismo e só agora revelar por conseguinte a sua essência e possibilidade de superação.

Contra o princípio de Vico, o que importa salientar é, na expressão empregue por Anders para esta opacidade, o *fosso prometaico*, esse novo e insanável intervalo instalado entre o alcance dos nossos poderes causais em “fazer” (*machen*) e as nossas faculdades em imaginar (*vorstellen*) as suas

consequências, entre a acção (*tun*) e o sentir (*fühlen*), entre o conhecimento (*wissen*) e a consciência do seu potencial (*Gewissen*) (Muller, 2016, p. 90). Não possuímos de momento nenhuma teoria do juízo estético que permita galgar esse fosso através de uma expansão imaginativa e daí todos os apelos a panaceias tecnológicas de remediação serem a aparente *única* alternativa. Todas estas facetas do fosso prometaico atestam como está hoje o agente irremediavelmente afastado dos efeitos físicos, psicológicos e emocionais da nova natureza da acção e que outrora permitiam uma consolidação e constituição activa da esfera prática no seu domínio de proximidade vicinal próprio à escala humana. A responsabilidade e o carácter constituíam-se e reforçavam-se através do retorno contínuo dos efeitos ocasionados à esfera da deliberação e que se traduziam no vocabulário de louvor ou censura e em estruturas de personalidade. Ante esta discrepância, Anders constata como o ser humano acaba por se tornar mais pequeno que ele próprio, dado já não estar habilitado a dar conta do passo da mudança que ocasiona: “os utopistas não são capazes de produzir aquilo que vislumbram no futuro, nós, os utopistas invertidos, não somos capazes de vislumbrar o que afinal produzimos.” (Anders, 2020, p. 258).

O Antropoceno é a época em que tudo o que à partida está além do alcance da acção humana não pertence já à necessidade ou permanece sob a alçada do destino, mas tornar-se temporária por defeito ou até revogável. Expressões idiomáticas como *não é possível*, *não posso fazer nada a esse respeito* ou *não tenho culpa* já não são uma constatação de um limite epistémico *a priori* da estrutura da acção colectiva, mas um lamento que lança uma

exigência teórica, um apelo infinito ao engenho humano para vencer tais limitações. A aspiração à liberdade já não significa a conquista de uma esfera própria de emancipação orientada pela racionalidade, mas dá lugar à expansão desabrida do poder humano equacionado como aspiração legítima e historicamente motivada em direcção à liberdade absoluta (Anders, 2016, p. 66).

O corolário destas observações, embora soe tão mais estranho para a nossa época prometaica, leva-nos à asserção de haver questões para as quais não há qualquer solução tecnológica. O horizonte de tudo aquilo a que habitualmente somos levados a apelidar de “problemático” no contexto do Antropoceno não admite por isso uma gestão ou um planeamento, mas aponta sobretudo para um *padecer*. A abordagem comum às alterações climáticas, em particular, é ainda inteiramente proveniente dessa mundivisão prometaica. Elas são consideradas como uma outra oportunidade para aguçar o engenho ou para criar uma sempre nova mobilização política face à luta que se avizinha e à promessa de emancipação ante uma outra nova ameaça de opressão. Um dos efeitos da expansão dos padrões tecnológicos de pensamento e da coloração positivista do vocabulário é aliás a concomitante diminuição do sentido original da responsabilidade individual, na medida em que aumenta a ideia de que o destino do Ocidente depende inteiramente do esforço de uma participação e mobilização, como se fôssemos impelidos a controlar moralmente os desmandos do mundo e a estarmos permanentemente em estado de alerta acerca do que nele se passa. Isto é sintomático da nossa *sensibilidade prometaica* e do nosso tão entranhado apego ao controlo sobre a

realidade (Gehlen, 1973, p. 75). Só por ela se pode declarar haver um crescente e aparentemente paradoxal fosso entre a quantidade de informação disponível e a constatação de o sujeito da acção falhar no seu poder aparente para alterar o curso do mundo.

O catastrofismo de ontem é assim o realismo do presente. Estamos impotentes como espectadores perante toda uma série de acontecimentos que em vários pontos do globo se desfiam, revelando toda a inércia da lenta combustão de projectos que patrocinámos e cujos desfechos não adivinhámos. A forma como nos propusemos a produzir o futuro à nossa medida, apanágio de uma teologia política herdeira do milenarismo, foi abalada nos seus alicerces. Assistimos à implosão que se desvela em adágio *lentíssimo*, ora exclamando incessantes apelos à acção, ora lamentando a inércia das autoridades ou figuras políticas, mas perdemos de vista o essencial quando não vemos como as nossas melhores intenções florescerem do mesmo solo que nos trouxe até à corrente provação. Em si próprias, as alterações climáticas são não só a revelação de causas a montante, isto é, da história do Ocidente, mas de como somos instados a lidar habitual e politicamente com elas, procurando soluções genéricas, miraculosas e globalmente mobilizadoras baseadas no optimismo prometaico. A expansão dos padrões técnicos de pensamento parece aliás asfixiar qualquer outra forma de reflexão e relação com o futuro. Não estamos sequer ainda prevenidos para quão virulenta é essa forma de pensamento calculador em que assentam as nossas expectativas. Dêmos novamente a palavra a Heidegger (1977, p. 48):

All mere chasing after the future so as to work out a picture of it through calculation in order to extend what is presente and half-thought into what, now veiled, is yet to come, itself still moves within the prevailing attitude belonging to technological, calculating representation. All attempts to reckon existing reality morphologically, psychologically, in terms of decline and loss, in terms of fate, catastrophe, and destruction, are merely technological behavior. That behavior operates through the device of the enumerating of symptoms whose standing-reserve can be increased to infinity and always varied anew.

O enigma e o reconhecimento da impotência

Em suma, os nossos habituais poderes de inteligência, de previsão e de deliberação estão profundamente desajustados e destituídos perante o desafio das questões que o Antropoceno nos lança. Hans Jonas, entre outros, recusou-se a capitular. O seu célebre imperativo de responsabilidade é um esforçado apelo à constituição de uma deliberação política de alcance planetário, uma via para a constituição de um terceiro poder regulador sobre esse segundo poder que é a tecnologia inscrita na vida mundana a qual instaura uma “escatologia activa” na banalidade e inocência dos gestos mundanos (Jamieson, 2012, p. 196). Jonas recusou-se a aceitar a impotência em nome da permanência futura da vida humana sobre a Terra, embora tivesse intuído a possibilidade de a ética poder estar desajustada de tal tarefa (1984, p. 141). A conclusão de que a Modernidade é não só um projecto *inacabado* (Habermas, 2013), mas sobretudo *falhado* não

obriga, claro está, a que a presente trajectória seja suspensa de imediato do seu desencobrimento apoteótico, mas tão só a identificação de como este processo autónomo aponta para a possibilidade de definição de um espaço ao abrigo da heteronomia tecnológica. Esse reconhecimento seria, contudo, um primeiro passo que forneceria a medida de uma impotência que limita a acção e a agência colectiva precisamente quando mais dela a humanidade se gostaria de socorrer para escapar ao que a tolhe. Como nos relembra Zygmunt Baumann, “o futuro está, completa e verdadeiramente, fora de controlo, e o mais provável é que continue assim - bem, pelo menos, num futuro previsível (2002 p. 172).

O tão propalado apelo à mudança e à transformação dos nossos estilos de vida, como se fossem eles do foro de uma mera decisão individual, está assim inteiramente alinhado com a origem prometaica da nossa presente tribulação. Baseia-se ele no pressuposto de haver uma ligação óbvia, espontânea e imediata entre ciência e motivação, entre ciência e disposição prática, entre ciência e os resultados da acção (Jamieson, 2012, p. 188), quando na verdade não há nenhuma ligação necessária entre conhecimento e a vida boa. Vivemos na hipertrofia de um conhecimento teórico que olvida os condicionalismos estruturais e contextuais dos agentes e afecta o campo das respectivas deliberações. Como Aristóteles frisou, agir bem não é só uma questão de sabermos o que é o caso, isto é, de mais acesso a informação, mas sobretudo de termos as emoções e virtudes apropriadas à situação concreta em que nos encontramos (EN 1179b23-25). Ao ignorarmos o fosso crescente entre ciência e disposição, prática sucumbimos ao jogo retórico

que vê em mais e melhores apelos urgentes, do estilo “agora ou nunca” uma via indubitável para a acção correcta, quando na verdade tais apelos estão votados a tornarem-se cada vez mais ociosos, mais uma solicitação derivada da potência prometaica a clamar a nossa atenção no oceano da informação.

Tudo se passa como se vivêssemos ainda à sombra de uma concepção da verdade como *segredo*, isto é, na expectativa de que um aumento em conhecimento permitirá enfim a revelação do que antes estava oculto e que o acesso ao segredo nos permitirá um regresso ao controlo (Perniola, 1998, pp. 13-21). A equação entre conhecimento e poder pressupõe a existência de um momento em que as trevas são iluminadas e que o tempo da espessidão impenetrável dá lugar àquele da compreensão em que tudo é explícito e claro. O segredo é o véu que guarda e oculta a verdade e o esforço epistémico permitirá retirá-lo e promover a acção correcta. Como reitera Hoeseng Lee, presidente do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas das Nações Unidas: “estamos numa encruzilhada”, isto é, estamos perante escolhas e caminhos evidentes, visíveis, transparentes. No que toca às alterações climáticas, o tom bélico e solene de manifestos e relatórios científicos baseia-se precisamente no pressuposto de haver um acesso óbvio à acção eficaz, isto é, à acção que garante a melhor gestão ou, se quisermos, a salvação concertada do planeta obtida através de esforços diplomáticos que fixem objectivos de longo prazo a uma enorme constelação de regimes políticos e formas de vida.

Sob a concepção da verdade como segredo, a questão-chave já não é assim a de saber como agir,

mas a de seduzir ou motivar os hereges através da comunicação e de apelos pedagógicos à urgência da acção dada a iminência da catástrofe. Tratam-se pura e simplesmente de mitos ou danças da chuva institucionais apoiadas na nova religião ou indústria do conhecimento (Illich, 2007, pp. 46-49). A possibilidade de os males do mundo poderem ser politicamente erradicados se ao menos as vontades forem movimentadas e articuladas em torno de uma fórmula já disponível são a marca de fé de culturas pós-agríarias (Gehlen, 1973, p. 88) culturas em que o marco do carácter pessoal do poder político desapareceu e deu lugar à onnipresença de um viés técnico e impessoal que aparenta tudo poder reconstruir caso haja alguma “falha”. Seguindo ainda as observações de Perniola, poder-se-ia dizer que a inversão da equação prometaica já assinalada nos remete para a problemática da verdade passar a estar sob o signo do *enigma*. Este termo expõe com maior precisão o facto de hoje tudo parecer estar fora de controlo, de tudo estar a acontecer sem que ninguém saiba o que se está a passar. Torna-se impossível calcular qual é afinal o passo seguinte com absoluta fundamentação precisamente porque, num contexto de incerteza, as próprias circunstâncias escapam à melhor aferição disponível. Nenhuma instituição política, nenhuma organização nacional ou internacional possui o acesso à corrente destrutiva e multifacetada de acontecimentos e encadeamentos causais do nosso mundo e com isso é também a possibilidade de uma estabilização que fica anulada. O que há é cada vez mais uma pluralidade de leituras acerca do que se passa e que em comum parecem reconhecer como o seu próprio carácter fictício resultar de um fundo de ilegitimidade (Perniola, 1998, p. 25).

Jean-Pierre Dupuy resumiu a questão: “somos a fonte do mal, mas este transcende-nos”, isto é, somos fautores passivos de acidentes, desastres e calamidades, embora a autoria humana do que é posto em andamento não esteja sujeita a ser regulada nem colmatada por nenhuma panaceia política ou tecnológica (2006, p. 1192). Tal como os nossos corpos, a nossa família, a linguagem e todo o património que descobrimos anteceder-nos e condicionar-nos, tal como o momento da nossa morte, há questões que não estão no domínio da nossa escolha, mas que, não obstante singularizam a nossa liberdade, isto é, definem onde ela se joga (Pereira, 1995, p. 236):

No mundo como campo de possibilidades abertas ninguém pode saber nem realizar tudo, pois limitada é a ciência humana como aliás o poder na dupla vertente técnica e política. Também ninguém escolheu as suas raízes, a pátria, a língua, a cultura nem tão-pouco o tempo da sua existência [...] de modo algum lhe é possível abandonar estas limitações nem superá-las e nesta medida se encontra determinado pela superioridade da finitude.

Há toda uma série de construções humanas cuja dinâmica, não obstante poder ser racionalmente explicável em retrospectiva, escapa ao nosso engenho ou à nossa vontade em redireccioná-las ou domesticá-las de antemão. Elas não são fabricáveis independentemente do grau de recursos e de conhecimento que possamos dominar e dispor tecnicamente. A indisponibilidade - *Unverfügbarkeit* - de certos constructos humanos ou naturais é aliás o que permite o aparecimento do gratuito, de tudo aquilo que assenta na contingência do

mundo (Rosa, 2020, p. viii). Numa época em que os limites da tecnologia são sucessivamente ultrapassados em períodos cada vez mais curtos, é fundamental salientar a existência de um limite acerca de tudo daquilo que não é produzível ou reproduzível. Há toda uma série de produtos culturais que recebemos e conservamos e sob cuja égide nos é permitido existirmos como herdeiros de uma transmissão. Há, portanto, questões que não são *manejáveis* ou das quais possamos fazer sentido, ou sequer subsumi-las num quadro geral de uma ordem explicativa e operativa, mas males irreduzíveis com os quais temos de aprender a conviver (Illich em Cayley, 1992, p. 51). O ser humano pode escolher não a própria e frágil substância da sua vida, mas apenas o modo como lida com os choques e confrontos que constituem a sua aparência exterior. Escolhendo, o homem compõe o seu *ethos* onde pode afirmar a sua limitada soberania face aos altos e baixos da fortuna (Groethuysen, 1988, p. 55).

A esperança e a expectativa

O que se pretende sugerir é que a impotência humana cabalmente ilustrada pela sujeição às alterações climáticas demonstra a permanência do acaso e do traço trágico da acção que a fé prometeica julgou poder superar (Mul, 2015, p. 32). Esta impotência é na verdade a condição primacial do ser humano e oferece todavia o condão de situá-lo no presente e entregá-lo à *esperança*, isto é, à demora no incalculável e no gratuito, o abismo sem fundamento que constitui a morada na Terra. Mais do que ser combatida, a impotência é uma condição com a qual temos de reaprender a viver na forma como experienciamos as consequências

do Antropoceno e habitamos a Terra. É certo que podemos adaptar-nos às consequências desta nova fase do processo civilizacional, mas interessa perceber o que está em jogo quando achamos legítimo e verossímil arrogarmo-nos de podermos ser responsáveis pela gestão do destino planetário. O Antropoceno é o remate de uma lógica civilizacional, mas ir além dele não significa controlá-lo ou domesticá-lo, mas aprender a viver com ele.

Para Illich, a Modernidade significa o desaparecimento da *esperança* e a ascensão crescente de *expectativas* (2007, p. 102). A expectativa é uma relação com o futuro que assenta na sua calculabilidade e previsibilidade, estabelecendo de imediato direitos a uma satisfação, dada a cadeia de acontecimentos entre o desejo e a sua consumação sobrevir como exequível. Ela grassa numa sociedade industrial que sobreleva a exactidão e o alcance dos processos produtivos. O seu sucesso significa a oclusão de Epimeteu pelo seu irmão gémeo, a redução do futuro a um processo inteiramente dependente do ser humano e a desconfiança relativamente ao que escapa a essa sobredeterminação. A esperança, por seu lado, é a aceitação da perpétua impotência que nos atravessa e a certeza de ser ela inerradicável. Ela retrai-se na medida com que se expandem os poderes de previsão e manipulação. E assim qualquer desastre, acidente ou calamidade é visto como uma falha do engenho humano ao nível da sua planificação ou previsão e não como um traço de finitude.

A radicalidade da esperança como arte de viver no Antropoceno consiste num enraizamento no tempo presente que expulsa do seu âmago formas de discurso e acção que estão repassadas de

planos e previsões acerca do que o nosso futuro colectivo e individual tenha de encerrar. Nas suas últimas obras e depoimentos, Illich esforçou-se por salientar como é fácil mascararmos a nossa impotência através de projecções mirabolantes e construções grandiloquentes (1992, p. 50 e p. 189). A sua proposta envolve uma abnegação crítica e voluntária a respeito do poder contagiante de todas aquelas “substâncias fictícias” que sobejam na idade da quarta revolução industrial a respeito da nossa auto-imagem e do futuro do planeta. A *ars vivendi* permitida pela esperança, feita de renúncia, disciplina e alcançado em comunidade é por isso uma tarefa constante e de óbvio recorte ascético, o remate da consciência da impotência geral do humano. Não se trata de nenhum programa político ou revolucionário, mas da busca, cultivo e exercício de uma disposição prática que permita o aparecimento do presente e dos entes não mais sob a alçada das representações produtivas ou sob o auspício de serem a antecâmara de um futuro ideado, mas como possuindo a sua própria e surpreendente eloquência. O apelo de Illich dirige-se assim e sobretudo à possibilidade de uma *metanóia*, isto é, à conversão radical que renova e remoja o carácter de alguém em busca de um aperfeiçoamento *interno*, conversão que hoje implica a recusa determinada de numa época global podermos ser realmente responsáveis por tamanhos acontecimentos. Tal significaria ceder à própria lógica prometaica que nos remeteu a sermos cada vez mais apêndices de uma perfeição instrumental.

A metanóia, uma metamorfose do coração e do espírito, neste horizonte do Antropoceno em que o futuro comum da humanidade e do planeta se

entrelaçam e em que todos buscamos respostas, consiste talvez na perda das ilusões relativamente à possibilidade de controlo que efectivamente possuímos acerca das nossas circunstâncias. E, contudo, é essa também a condição para descobrirmos o presente sem a canga do futuro. As palavras de Illich podem melindrar a nossa sensibilidade moderna quando reclama e renova o apelo ao *hic et nunc* da nossa finitude não como fonte de alienação, mas de sentido (Illich em Cayley 1992, p. 282):

I think it is a necessary condition for thinking and reflecting, both with meaningful and sensual words and clear and distinct ideas, to know that we have no future. There might be a tomorrow, but we have no future about which we can say anything, or about which we have any power. We are radically powerless and engage in conversation because we want to find out way of extending our budding friendships to others who, with us, can enjoy the experience of their own powerlessness and our joint powerlessness. The people who speak about Gaia and global responsibility, and suppose that some fantasy we should do something about it, dance a crazy dance, which makes them mad.

Entrar e permanecer nesse estado, tal como no sono ou no amor, não é uma questão de uma produção, não é algo que esteja na mão do homem poder fazer, mas é algo que pode ser aliciado, cabendo-nos esperá-lo. É essa de facto a transformação que está ainda em nosso poder, transformação que é em simultâneo uma compreensão nítida da futilidade de pretender transformar o mundo através do engrandecimento do poder

(Illich em Cayley, 2005, p. 101). Trata-se, aliás, de uma deslocação que visa retirar-nos da escatologia imanente a uma certa filosofia da história, dirigida e apostada em alcançar o termo do futuro, para o terreno próprio de uma ética compreendida como arte de transformação da própria vida. Na nossa época hodierna, inçada por solicitações e distrações digitais, comodificação algorítmica das relações humanas e altas causas e desígnios globais, a renovação pessoal deve, todavia, ser entendida como uma subtracção deliberada ao avanço prometaico das expectativas e por uma aceitação e reconhecimento da presença inerradicável do mal. Esta posição constitui um corolário contemporâneo à diferença conceptual que Aristóteles estabeleceu entre a *praxis* e a *poiesis* e a injunção do Estagirita de que não obstante os agentes estarem expostos à fortuna, só podem mudar aquilo que pode ser doutra maneira e está realmente ao seu alcance (EN 1139b14). É aliás nesse horizonte que eles próprios podem fidedignamente aspirar a tornarem-se sensatos através das acções, quiçá a mais reitora transformação das suas vidas (Illich em Cayley, 1992, p. 213). Na mesma óptica e encarando essa eminente catástrofe da tecnosfera que foi Fukushima, Jean-Luc Nancy (2014 p. 11) é categórico nas suas dúvidas relativamente à capacidade de uma deliberação colectiva poder suceder:

[...] demasiado frequentemente, ficamos paralisados entre o espírito da reforma - como, por exemplo, reformar a produção energética permanecendo na lógica da energia produtiva - e o espírito da censura - acusar a “modernidade”, o “capital”, a “técnica” sem tomar em consideração que se trata de um conjunto que forma uma “civilização” e ao qual só uma outra

civilização poderá suceder. [...] Põe-se, então, a verdadeira questão do “após” Fukushima. Este “após” só poderá ser semelhante ao “após” do mundo grego relativamente aos mundos mesopotâmico, hitita, egípcio, etrusco ou celta. Ou seja, o “após” de uma ruptura ou mutação. Ora, isso não se decide.

A complexidade intrincada das alterações climáticas e o seu entrosamento com as séries causais de fenómenos que nos habituámos a inscrever nas esferas habituais da natureza e da cultura torna difícil aferir em que consiste afinal a responsabilidade individual e colectiva. Elas são sem dúvida uma ameaça às sociedades humanas, mas talvez não sejam sequer uma questão moral devido à forma como a impotência torna evidente a incapacidade preditiva. Ao contrário de outros problemas éticos, somos levados à constatação irrevogável de sermos a causa das alterações climáticas, mas sem que ninguém pareça ser directamente responsável por elas, dado umas das condições epistémicas da responsabilidade não ser cumprida, a saber, a de o agente dever estar inteirado daquilo que ocasiona com as suas acções.

Não é evidente, quando por exemplo escolho deslocar-me de automóvel para visitar um amigo ao hospital ou quando adopto uma dieta mais vegetariana, quem estarei exactamente a beneficiar ou a lesar com a minha escolha singular ou como é que a entidade abstracta chamada planeta Terra é levada a um estado diferente do que o anterior e apenas por efeito da minha escolha. Sei sem dúvida que provooco certos efeitos com a minha acção anódina, mas sobretudo devido ao facto de a mesma ser repetida por milhares

de utilizadores, estou igualmente a par da respectiva imprevisibilidade desses efeitos, cujas repercussões no espaço e no tempo me escapam. Tudo isto contrasta com a habitual situação dos conflitos humanos e da paroquialidade das éticas tradicionais em que o bem, o dano, a vítima e o responsável são *identificáveis* e há uma base legal para a atribuição de imputabilidade ou de compensações. Há aí uma proporcionalidade entre o conhecimento, os agentes e os efeitos da acção que se perde nas alterações climáticas. Daí que tantas vezes pareça ser preferível adoptar uma métrica decisória alheia à experiência do próprio sujeito e que intenta transmitir-lhe como deverá este agir. Essa métrica é escolhida precisamente como exigência de só um conhecimento especializado, para além do senso comum, poder retirar espessura à opacidade que tolda o agir através do recurso a uma quantificação que se arroge de possuir uma exactidão a respeito da *utilidade* que deve nortear os comportamentos. É o caso, por exemplo, das emissões equivalentes de dióxido de carbono ou a *internalização das externalidades* no mercado. A partir do momento em que há opções alternativas de consumo e de acção, bastaria recorrer a um cálculo optimizador de todas as opções para cada um saber como agir, o que construir, o que recusar. Como nota Vogt (2017, p. 149) o cálculo das probabilidades, numa época secular, é o “equivalente funcional” da Fortuna e uma forma aparentemente racional de enquadrar a experiência do acaso de qualquer vida humana através de quantidades e grandezas. O cálculo parece assim fornecer-nos a ideia da domesticação do acaso e de a acção não estar sujeita a incertezas, acidentes, aleatoriedades, mas até de a vida humana e dos passos fundamentais que

compõem qualquer biografia poderem sofrer uma matematização que torne as suas escolhas mais seguras e fundamentadas. Não é possível compreender esta ideia grotesca e as correspondentes práticas sem o enquadramento prometaico da mesma.

Ora, para Illich, recordando a parábola do bom samaritano, a ética está para lá do *nomos*, das regras e da lei da cidade e dos homens. A eticidade dá-se na ocasião concreta de um encontro com a carne e com a pessoa concreta que é o outro. Nada há por isso de mais contraditório para este autor do que a ideia de erguer uma responsabilidade global abstracta pelo planeta ou pela vida. Não está no poder da humanidade decidir acerca de um rumo de acção colectiva que garanta impreterivelmente a sua própria salvação. Tal não significa que a responsabilidade a um nível planetário não seja possível como um projecto de crescente eficácia que logra atingir um estado mais satisfatório, mas sim que esse propósito pode bem significar a intensificação da tecnologia e da comodificação da responsabilidade. Seria assim possível viver-se num mundo optimizado, mas sem que ninguém necessitasse de ser responsável, isto é, de se actualizar nas virtudes que a sua situação particular lhe suscita e insta a adoptar.

A ideia de responsabilidade não deve, assim, ser abandonada, mas retirada do seu âmbito global e e realocada segundo as capacidades efectivas da agência do sujeito. Uma tarefa primeira consiste, por conseguinte, em entender-se plenamente a importância da distinção entre aquilo que depende e não depende de cada um. Esta delimitação do que está de facto ao alcance de cada agente torna

mais razoável identificar o objecto da acção, acerca do qual algo pode ser efectivamente mudado. De outra forma, a responsabilidade pela “vida”, pelo planeta, constituir-se-á como promessa de um aumento de poder em torno do sujeito colectivo. A responsabilidade moral deve pressupor responsabilidade causal, como lembraria Aristóteles, de modo que se estar disposto a erguer uma responsabilidade pela totalidade da vida na Terra pode bem significar não um abrandamento do antropocentrismo, mas a sua intensificação. Como aponta Santos, “as coisas contingentes completamente fora do poder humano, sujeitas ao puro acaso natural, como, por exemplo, as variações climáticas, também não são objectos passíveis de deliberação” (Santos, 2012, p. 187). Não se trata de não reconhecer que as alterações climáticas com origem antropogénica não são um dado adquirido, mas de apontar que as mesmas, de acordo com a opacidade que o uso de qualquer tecnologia encerra, não apontam para uma origem intencional. Quando se supõe que a humanidade tem uma responsabilidade global sobre o estado do clima, tal significará também erigir uma responsabilidade causal a toda a extensão do planeta.

As alterações climáticas, como ponta-de-lança de toda a parafernália dos acontecimentos que levam na era do Antropoceno, constituem uma nova clareira de sentido, isto é, uma realidade que deveremos aprender a receber e a compreender antes mesmo de querermos combatê-la ou evitá-la. A questão é ver que não há muito que possamos fazer para escapar aos imperativos do Antropoceno, como se pudessemos escolher escapar da nossa linguagem ou cultura, mesmo quando ousamos planear o futuro em termos das nossas expectativas

predictivas e produtivas. Como nota igualmente Pierre Hadot (1995, p. 227), na sua apologia do presente, interessa essencialmente distinguir o que depende do que não depende da acção própria para que o florescimento se possa dar:

The present suffices for our happiness, because it is the only thing which belongs to us and depends upon us. [...] it was essential to distinguish between what does and does not depend upon us. The past does not belong to us, since it is definitively fixated, and the future does not depend on us, because it does not yet exist. Only the present depends on us, and it is therefore the only thing which can be either good or bad, since it is the only thing which depends upon our will.

Conclusão

Para terminar, acreditamos que a caracterização sobejamente conhecida de Simone Weil (2014) d’*A Ilíada* como o poema da força é ilustrativa do que se pretendeu aventar nas páginas precedentes. Weil meditou sobre a natureza da força tal como apareceu na sua manifestação mais explicitamente trágica: a experiência da guerra. O épico d’*A Ilíada*, como tal, não é um poema sobre os vencedores do cerco a Tróia nem tampouco sobre os vencidos. É um poema sobre o que resta após a passagem de um irresistível furacão a que ninguém escapa e a que ninguém pode anelar fugir. O seu significado maior é a demonstração evidente do que implica o emprego da força, isto é, do abuso intemperado e desabrido da matéria.

A guerra é uma força que não poupa ninguém aos seus espasmos, que clama por cada um segundo

as suas habilidades e fraquezas, mas cujo desenlace não é antecipável. Tal como a Medusa, a força petrifica quem a vê, não só quem é forçado, mas também quem força: *ambos se transformam em coisas*. Na acepção de Weil, isto significa antes de mais que as vidas humanas, ao serem mobilizadas por um fenómeno maior do que elas, são convertidas em simples matéria, amontoável, descartável, pensada antes de mais em termos dos ganhos militares que poderão incitar. Para usarmos um conceito aristotélico, n'A *Iliada* observa-se um retrato dos homens e como, não obstante possuírem eles almas racionais, são assenhoreados e açambarcados pelos ditames da guerra, transformados em meras forças do acaso, à semelhança das forças naturais e das respectivas catástrofes.

Além do mais, perante a guerra e a sua mobilização, não cabe aos homens escrutinar o que poderão fazer para impedi-la ou orientá-la segundo os seus desígnios. A vitória mediante a força, está lá, no horizonte, mas não há juízo ou decisão individual que permita uma destrinça clarividente dos meios para a alcançar. O emprego continuado da força deixa aliás esbulhados vencedor e vencido. Não que os homens se eximam a estratégias militares, cálculos e manhas várias. Apenas que, perante a força, é igualmente forçoso admitir-se, num exercício de contrição, que pouco mais resta do que obedecer-lhe e que é precisamente essa obediência que anula a humanidade e reforça ainda mais a impotência perante o seu avanço imparável.

A força introduz assim uma ruptura em qualquer equilíbrio, seja ele natural ou humano. A sua natureza é ser irreversível e incontrolável; e embora se tenda a responder à força invocando igualmente

o seu uso, os homens enganam-se no sentido de poderem controlar os seus efeitos: “assim impiedosamente a força esmaga, assim impiedosamente inebria quem a possui, ou crê possuí-la. Ninguém a possui verdadeiramente” (Weil, 2014, p. 17). Responder à força com a força significa reforçar a fatalidade de uma ruptura. *Subtrair-se à força, pelo contrário, é agir recusando o seu emprego*, tal como Príamo, n'A *Iliada*, ao implorar o corpo de Heitor, beija os pés de Aquiles, o algoz do seu filho. Só nesse momento de absoluta recusa da força foi Aquiles, também enquanto órfão de pais, capaz de ver em Príamo algo de si próprio e só aí entender como a guerra todos afecta e todos derrota enquanto expressão máxima da força.

Ora, no âmbito inicial dos propósitos deste artigo, parece legítimo estabelecer uma analogia, dadas as suas semelhanças, entre a força e o Antropoceno e a pluralidade dos seus fenómenos como as alterações climáticas. É certo ambos não se prestarem a uma identificação completamente coincidente. Para Simone Weil, a força é a expressão de um excesso, de uma desmedida, a figura do lado trágico da vida. A multidão de fenómenos que compõe o Antropoceno pode bem assumir aspectos desoladores que coincidem com a banalidade dos gestos necessários à vida de todos os dias. Será essa talvez a diferença principal, dado hoje sermos incapazes de acolher essa desmesura entre acção e intenção e continuamente reenviarmos o imprevisto a um controlo teórico e técnico, recusando aprender com os erros. Para Simone Weil, o homem é impotente perante a força, mas tem, todavia, responsabilidade perante ela. A força, na forma como determina e antecipa a esterilidade das soluções que pretendem superá-la segundo a

sua lógica, tem de ser aceite como parte da nossa condição circunstante. É no exercício pautado da impotência perante a força que o ser humano se pode recusar a ser tragado e objectivado por esse uso tamanho, expressando a sua responsabilidade.

Bibliografia

- ARISTÓTELES, (2009). *Ética a Nicómaco*. CAEIRO, António de Castro (trad.). Lisboa: Quetzal Editores.
- ANDERS, Günther, (2016). On Promethean Shame. In MULLER, Christopher (ed., trad.). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 29-95.
- ANDERS, Günther (2020). Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial. CARVALHO, Tiago Mesquita (trad.) *Philosophica*. 55-56, pp. 255-273.
- BAUMAN, Zygmunt (2002). *A Sociedade Sitiada*. Coelho. PINTO, Bárbara (trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- BORGMANN, Albert (2002). Contingency and Grace in an Age of Science and Technology. *Theology Today*, 59 (1), pp. 6–20, <https://doi.org/10.1177/004057360205900102>
- CAYLEY, David (1992). *Ivan Illich in conversation*. Toronto: House of Anansi.
- CAYLEY, David (2005). *The Rivers North of the Future. The testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi.
- DREYFUS, Hubert, & ESPINOSA, Charles (1997). Highway Bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm technology. *Man and World*, 30: pp. 159-177.
- DUPUY, Jean-Pierre (2006). Ainda Há Catástrofes Naturais? *Análise Social*, vol. 41, 181, pp. 1181–93.
- GEHLEN, Arnold (1973). *A alma na era da técnica: problemas de psicologia social na sociedade industrializada*. Lisboa: Livros do Brasil.
- GROETHUYSEN, Bernard (1988). *Antropologia Filosófica*. Lisboa: Editorial Presença.
- HADOT, Pierre (1995). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell: Massachusetts.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. MORÃO, Artur. (trad.). Lisboa: Edições 70.
- HABERMAS, Jürgen (2013). *A modernidade: um projecto inacabado*. SERUYA, Sara. (trad.). Lisboa: Nova Vega.
- HEIDEGGER, Martin (1977). The turning. *The question concerning technology and other essays*. LOVITT, William (trad.). New York: Garland Publishing.
- HEIDEGGER, Martin (2010). A questão da técnica. *Ensaio e Conferências*. LEÃO, Emanuel Carneiro. (trad.) Petrópolis: Editora Vozes.
- HUSSERL, Edmund (2008). A crise das Ciências como expressão da crise radical da vida da Humanidade Europeia. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. FERRER, Diogo (trad.). ALVES, Pedro M.S. (coord.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- JAMIESON, Dale (2012). Ethics, Public Policy, and Global Warning. *Ethical Adaptations to Climate Change. Human Virtues of the Future*. THOMPSON, Allen & BENDIK-KEYMER, Jerney (eds). Cambridge: MIT Press.
- MUL, Jos de (2015). *Destiny Domesticated: The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. † Nova Iorque: State University of New York Press.
- ILLICH, Ivan (2007). *Sociedades Descolarizada*. Petrópolis: Editora Deriva.
- JONAS, Hans (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- KERMODE, Frank (1998). *A sensibilidade apocalíptica*. Lisboa: Século XX D.L.
- MACINTYRE, Alasdair (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MARTINS, Hermínio (2011). *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água.
- NANCY, Jean-Luc (2014). *A Equivalência das Catástrofes*. Lisboa: Edições Nada.

- PEREIRA, Miguel Baptista (1995). A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 8, pp. 217-281.
- PERNIOLA, Mario (1994). *Enigmas: o momento egípcio na sociedade e na arte*. Venda Nova: Bertrand.
- ROSA, Hartmut (2020). *The uncontrollability of the world*. WAGNER, James (trad.). Cambridge: Polity Press.
- SANTOS, José Manuel (2012). *Introdução à Ética*. Lisboa: Sistema Solar.
- SCHELER, Max (2008). A situação do Homem no Cosmos. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- VOGT, Peter (2017). The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to any Future Theory of Modernity. Em BRENDECKE, Arndt, VOGT, Peter (Eds.), *The End of Fortuna and the Rise of Modernity* (pp. 125–150). Berlin, Boston: De Gruyter.
- WEIL, Simone (2014). *A Fonte Grega. Estudos sobre o pensamento e o espírito da Grécia*. JARRO, Filipe (trad.). Lisboa: Livros Cotovia.

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 emergja sempre um Fausto, que atende ao gosto dos mais diversos públicos” (Ferreira, 1995, p. 18-19).

O primeiro registro 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 possui 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 possessão.
 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 efigie 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 brinquedos 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 liberamos 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 caiaçaras, 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 homogéneo 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 câmara: 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 Naturada⁸ 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 furta “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 focar 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 articulária, 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, econômicos, 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.antropocena.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: Irleomar 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.

ESPECULAÇÕES ARTÍSTICAS NO ANTROPOCENO

Recebido: 24 de Abril de 2023 / Aprovado: 3 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_11

Ana Nolasco¹

Ensaísta

Resumo

No contexto do fenómeno das alterações climáticas e geológicas causadas pela ação do ser humano – denominado de “Antropoceno”, “Capitaloceno” ou “Novo Regime Climático”, entre outros - este texto procura analisar as diferentes propostas artísticas contemporâneas a partir de três eixos estruturantes: um primeiro eixo explora a memória procurando descolonizar o modo de historização antropocêntrica e eurocêntrica; um segundo adopta uma abordagem fenomenológica através de práticas relacionais que exploram a dimensão sensorial do presente e, por fim, um terceiro, mais experimental, procura explorar criativamente as novas tecnologias, especulando sobre possíveis visões do futuro através de linguagens poéticas pautadas pela ironia.

Palavras-chave: Antropoceno; Mónica de Miranda; Zheng Bo; Hito Steyerl; Arte

Abstract

In the context of the phenomenon of climate and geological changes caused by human action - called “Anthropocene”, “Capitalocene” or “New Climate Regime”, among others - this text seeks to analyse different contemporary artistic proposals from three structuring axes: a first axis explores memory seeking to decolonize the anthropocentric and Eurocentric mode of historicization; a second adopts a phenomenological approach through relational practices that explore the sensorial dimension of the present and, finally, a third, more experimental, seeks to creatively explore new technologies, speculating on possible visions of the future through poetic languages punctuated by irony.

Keywords: Anthropocene; Mónica de Miranda; Zheng Bo; Hito Steyerl; Art

¹ UNIDCOM / IADE - Unidade de Investigação em Design e Comunicação

² Universidade Europeia, Lisboa, Portugal

<https://orcid.org/0000-0002-8139-1706>

ananascodasilva@gmail.com

ARTE POÉTICO-CRÍTICA NO ANTROPOCENO

Introdução

Como todos irremediavelmente nos demos conta, atingimos um ponto de não retorno na nossa relação com a natureza. Esse ponto de viragem, essa “dobradiça”, como denominou Haraway, que separa o antes e o depois, é o tempo em que “o que vier não será como o que veio antes” (Haraway, 2016: 100): trata-se do fim da era do Holoceno, iniciada há cerca de 11.000 anos, no final da última era glacial e o início do que o ecologista Eugene Stroemer e o Prémio Nobel de Química Paul Crutzen denominaram de “Antropoceno”, o qual se caracteriza pelo facto de, pela primeira vez, ser a ação do ser humano que determina a evolução da Terra, a composição química dos solos, dos mares e da atmosfera, provocando uma mudança climática antropogénica.

Resumamos brevemente a situação. No séc. XX, a população aumentou de 1,5 para 6 bilhões. As consequências da tentativa de globalização de um modelo de sociedade extrativista são, entre outras, a acidificação dos oceanos, a poluição e a subida do nível da água – as quais provocam a destruição do tecido social – fomes, migrações e guerras, em torno do controlo de fontes de recursos energéticos e hidráulicos. O ser humano construiu para si próprio um habitat formado pelo que Peter Haff denominou a “tecnosfera” (2014), isto é, um sistema em larga escala de tecnologias que permitem explorar a Terra e criar redes

eficientes de abastecimentos e comunicação de longa distância. A tecnosfera tornou-se o habitat da espécie humana sem a qual não poderia viver. Estas vias de fluxos de comunicação e bens são as veias que abastecem o que podemos considerar a esfera da espécie humana, o mundo no qual vive: calcula-se que, aproximadamente, um décimo da energia mundial é transformada em informação tecnológica (Feder, 2019: 48).

Esta esfera que consome a natureza infiltrou-se no que alguns cientistas denominaram “Zona Crítica”, “a película fina onde a vida alterou radicalmente a atmosfera e a geologia – em oposição quer ao espaço além quer à geologia profunda abaixo” (Latour, 2017: 126), tornando-se ubíqua. Todas estas evoluções, abrindo caminho para a sexta extinção, tornaram evidente que este modelo de sociedade se tornou insustentável: não existem suficientes planetas disponíveis para tornar global o estilo de vida moderno¹. Face a esta situação, por todos conhecida, quais são as respostas dos artistas?

Se desde a Land Art muitos artistas têm vindo a chamar a atenção para a fragilidade da natureza, no contexto do agravamento da situação climática tais abordagens ganham uma acutilância ligada à urgência de, por um lado, registar o que se está a desvanecer – a natureza e a sua diversidade – e denunciar a falácia dos desenvolvimentos que lhe subjazem e, por outro, tentar criar cosmovisões alternativas que alteram a relação ser humano/natureza.

¹ Segundo Bruno Latour seriam necessários 5 planetas para manter o estilo de vida moderno para todos os terrestres.

O antropólogo Bruno Latour tem sido uma das figuras mais proeminentes no sentido de criar pontes entre diferentes áreas do conhecimento e de promover a arte como uma das plataformas de diálogo e experimentação entre estas áreas e o público. Assim, recentemente, com a colaboração de Martin Guinard, Bruno Latour foi curador da Bienal de Taipé, em 2020, sobre o tema “You and I don’t Live in the same Planet”, organizando a exposição por núcleos relacionados com o Antropoceno, como “Planeta Terrestrial”, “New Diplomatic Encounters”, “Moving Earths”, entre outros. No mesmo ano, na ZKM, Karlsruhe, Alemanha, adotou a mesma estratégia na exposição ligada ao projeto com o título “Zonas Críticas”, na qual as obras foram agrupadas em conceitos-chave que, neste caso, têm um caráter de um percurso evolutivo desde “Starting to observe: a critical observatory”, passando por “Ghost Acreages”, “o mapeamento do mundo do qual vivemos e não onde vivemos”, por “Gaia”, a consciência da interdependência de todos os elementos da biosfera, assim como por “Earth Tidings e “Redrawing Territories”, a parte invisível da natureza que nos sustenta.

Mas, para além destas obras, muitos delas criadas no âmbito do projeto “Critical Zones”, como no caso desta última exposição com o mesmo nome, um pouco por todo o mundo a arte reflete as múltiplas vertentes dos fenómenos do Antropoceno, expondo à reflexão crítica o que um profundo sentimento negacionista esconde sob uma camada de banalidade.

Neste contexto, propomos aqui agrupar as diferentes propostas artísticas que se relacionam com

o Antropoceno em três eixos: um eixo que explora a memória numa tentativa de descolonizar o modo de historização antropocêntrica que tornou invisível outras ontologias e epistemologias – como o agenciamento dos elementos naturais, das comunidades indígenas e/ou rurais, de mulheres e de saberes tradicionais; um segundo eixo, mais focado no presente, que adota uma abordagem que poderíamos designar de fenomenológica e uma estética relacional que procura cristalizar a fugacidade e a vulnerabilidade da natureza no seu devir – tanto da natureza humana como não-humana – permitindo-nos usufruir estética e eticamente através de uma imersão sensorial, propondo um foco na relação com a natureza na sua dimensão vivencial; por fim, um terceiro eixo, que poderíamos designar por “inimigo do interior”, ou seja, uma utilização criativa das tecnologias – frequentemente através de uma colaboração interdisciplinar entre várias áreas – a fim de explorar especulativamente possíveis futuros, questionando, por vezes de uma forma poética pautada de ironia, os fundamentos da sociedade atual. Estes eixos, obviamente, não são estanques, pois muitas obras poderiam encaixar-se em mais de um deles ou extravasá-los, procurando apenas agrupar visões artísticas que focam sobretudo uma destas vertentes.

Dada a limitada extensão deste ensaio, tomarei aqui como exemplos paradigmáticos do que acabei esquematicamente de delinear, para o primeiro eixo, *A Ilha*, filme de Mónica de Miranda, 2022 (fig. 1); *Drawing Life*, a exposição *Wanwu Council* de Zheng Bo, 2020-21 (fig. 2, 3 e 4), para o segundo eixo; e *This is the Future*, instalação vídeo de Hito Steyerl, 2019 (fig. 5 e 6), para o terceiro eixo.

Reimaginando o passado

Na vertente que explora a memória - o tempo profundo e geológico e as histórias excluídas do processo de modernização – poderemos enquadrar, entre outros: *Tree e Sunflower Seeds*, ambas de 2010 e *Sprouts*, 2015, de Ai Weiwei, artista que além de denunciar danos ambientais e injustiças sociais em conexão com o Antropoceno, também procura resgatar tradições artesanais e saberes ancestrais chineses que promovem o equilíbrio entre o ser humano e a natureza; o projeto *Mother India*, de Pushpamala N., iniciado em 2009, que explora a representação da “Mãe Índia” durante o final do séc. XIX – período em que desempenhou um importante papel no movimento de independência da Índia – e a sua relação com a iconografia da mulher; ou, ainda, *Living Rock*, de James Darling e Lesley Forwood, 2019, instalação realizada com raízes moldadas de forma a parecerem formações escultóricas de trombólitos, estruturas de microrganismos formadas em águas rasas².

Para o efeito desta reflexão sobre a exploração da memória, focar-me-ei no filme *Ilha*, 2022, de Mónica de Miranda (fig. 1), por dar visibilidade a cada uma destas memórias esquecidas: os afrodescendentes em Portugal, as mulheres e a Terra. Neste trabalho, a artista inspira-se num facto histórico: a “Ilha dos Pretos” – denominação de tradição oral dada, no séc. XVIII, a uma comunidade de pessoas de origem africana que se fixou na zona ribeirinha do rio Sado. A partir deste *topos*, Mónica de Miranda cria uma ilha imaginária, local onde se cruzam os fantasmas

dessa comunidade e as suas histórias com o sentimento geológico do tempo, traçando um paralelo entre o domínio do ser humano sobre si próprio e o extrativismo predatório da natureza. A “Ilha dos Pretos” marca o desaparecimento na memória portuguesa da presença dos africanos em Portugal e do seu contributo para a sua história e desenvolvimento. Trata-se do local, na margem esquerda do rio Sado, onde os escravos alforriados – ou que fugiam – se iam fixando, juntando-se a uma forte presença de pessoas de origem africana já aí existente, integrando-se na orizicultura, então em expansão nesta zona (Henriques, 2020). O seu rasto, entretanto, desapareceu e apenas recentemente, estudos trouxeram à luz as suas vidas documentadas em papéis esquecidos



Fig. 1 - Mónica de Miranda, *The Island*, 2022. Cortesia da artista.

² Microrganismos que tiveram seu auge no limite entre o Neoproterozóico e o Cambriano, entre cerca de 1000 a 500 milhões de anos atrás, e que se crê que tenham sido os criadores da nossa atmosfera.

em arquivos – quando existentes, pois as pessoas escravizadas ou afrodescendentes não eram imortalizados pelo papel. Atualmente, apenas as fisionomias africanas e os cabelos encrespados na região de Alcácer do Sal denotam ainda a sua presença africana através das gerações (Henriques, 2020).

Mónica de Miranda entrelaça esta estória com a história da emancipação das mulheres, encarnada pela protagonista, cujo corpo se confunde com a terra, fragmentada e transformada em mercadoria transportada numa mala por soldados, ou com as pedreiras escavadas. Estas cristalizam a mercadorização da Terra e as extrações mineiras que “agora movem mais sedimentos desta forma [mineração e extração] do que todos os processos naturais combinados” (Chakrabarty 2021: 19). As imagens captam a sua beleza que se esvanece, como um sorriso num rosto desaparecido. Deste modo, entrelaça o apagamento da história dos africanos negros em Portugal e a mudança da natureza-mãe como nutridora para a natureza como matéria inerte, sem agenciamento.

De facto, como Vandana Shiva notou (1993), a dessacralização da Terra foi crucial para a sua destruição e para o desenraizamento do ser humano. O aparecimento das economias baseadas na aspiração a um crescimento ilimitado – quer seja o capitalismo ou o socialismo – na concentração dos recursos em grandes empresas, é indissociável de uma narrativa que molde o imaginário do que é a “natureza” através da noção de Terra como matéria inerte, secularizada, sem agenciamento,

legitimando a sua monetarização e divisão em unidades, transformando-a em mercadorias negociáveis. A representação da natureza como mãe nutridora na Antiguidade deu lugar, com a revolução científica na Europa no séc. XVI e XVII (Merchant, 2016), à sua representação como o feminino, passivo e submisso, e o seu solo como um ventre a ser extirpado, sendo que esta evolução ocorreu a par com o colonialismo. Assim, a secularização da Terra – anteriormente um espaço sagrado, fonte de sustento e vida – tornou-a num território e num instrumento de colonização, abrindo a via para a extração dos seus recursos. Em *A Ilha*, as pedreiras são “feridas na terra”³, simbolizando essa mesma violência exercida sobre os corpos e sobre a terra.

As personagens vão-se encontrando ao longo do percurso num caminho de autodescoberta ligado à desocultação das suas raízes e às suas memórias trazidas pelas águas do rio as quais alicerçam as bases para a reivindicação da sua história, contrariando a história de uma humanidade masculinizada. Assim, implicitamente, posiciona-se na linha de feministas como Rosi Braidotti e Zoe Todd, desconstruindo o conceito de “Antropoceno” no sentido em que deriva etimologicamente de *anthropos/homem* e de *ceno/novo*: as palavras nunca são inocentes, contaminando as discussões sobre as alterações climáticas com o mesmo patriarcalismo e racismo que subjaz à mentalidade extrativista da terra. O termo Antropoceno cria o sentimento que somos todos culpados, que consumimos demasiado quando, na realidade, apenas um quinto da população mundial é historicamente

³ Entrevista à artista a 13.04.2022.

responsável pelas emissões de gás de estufa até à atualidade (Chakrabarty, 2021: 57).

As mulheres, sobretudo nas zonas rurais, são as principais vítimas das alterações climáticas, principalmente entre os povos do Sul Global⁴. Ao mesmo tempo, são guardiãs de conhecimentos tradicionais, essenciais para a proteção da biodiversidade e, constituindo o seu contributo até 50% das atividades económicas a nível global (Andrews *et al* 2019: 14), este não é valorizado devido a uma noção de “economia” que se limita às atividades passíveis de serem valorizadas em termos monetários (MELLOR, 2016), excluindo muitos aspetos da vida humana e não humana.

Como afirma uma personagem “[...] romperam a terra para as extrair/ as cicatrizes dos nossos ventres choram e sentem o vazio das pedras desfeitas”. No filme, várias personagens vão cruzando-se – uma mulher (Zua) e um homem (Hermínio), uma idosa e duas gémeas e a própria água do rio – e tecem narrativas justapondo vários tempos e lugares num processo dialógico com a Terra, as estrelas e as memórias trazidas pelo rio. No diálogo entre as personagens e os elementos da natureza, entrelaçam-se vários tempos: o tempo da estrelas, o tempo geológico da Terra, o tempo do chamado Antropoceno ou Capitaloceno (Haraway, 2015), o tempo dos povos colonizados e a sua migração forçada no séc. XV, e o tempo da estória da exploração do corpo das mulheres que sofrem o mesmo processo de objetificação que a natureza.

Através de meios cinematográficos, *A Ilha* cria uma temporalidade mais ampla, para além da noção antropocêntrica do tempo. A durabilidade dos planos e a lentidão da declamação do texto permite, não apenas discernir as subtis alterações no cambiante da luz sobre a paisagem e os corpos como, também, a autonomização da palavra enquanto elemento plástico e expressivo do discurso cinematográfico. Este constitui o motor narrativo dos planos e um elemento importante na criação de um espaço diegético tecido pelo entrelaçamento de várias temporalidades. Ao impedir a projeção-identificação psicológica do observador, o estatismo da câmara e o caráter assumidamente artificial dos atores e a recitação neutral do texto induzem um exercício crítico de caráter intelectual. Simultaneamente, a pontuação do filme por planos lentos que se tornam imagens puramente visuais e sonoras desligadas da ação induz uma receção sensorial; *close ups* de dedos das mãos que se tocam; pés nus a entrarem na água fresca do rio; o vaivém da copa das árvores sob o céu azul; um plano em que a câmara ganha uma subjetividade própria, correndo atrás de uma criança a jogar à cabra-cega, constituem cenas que se desligam da narrativa criando dimensões que convocam os sentidos e a imaginação do espetador. Assim, enquanto é desconstruída uma temporalidade linear que tem subjacente a separação ser humano/natureza legitimadora da extração desta última, é salientada a beleza da natureza, apenas percecionável no que Deleuze designou como imagem-cristal (Deleuze, 1985), os espaços sensoriais que escapam a uma razão instrumentalista.

4 Entendido aqui, na linha de Boaventura de Sousa Santos, como que o está para lá dessa linha invisível que separa os saberes não-ocidentais dos ocidentais, como “metáfora do sofrimento humano sistémico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo [...]” In De Sousa Santos e Meneses, *Epistemologias do Sul*, 2009, p. 44.

Evitando realizar uma essencialização da natureza ou da mulher ou das pessoas de pele negra através da focagem num contexto social e cultural muito específico, *A Ilha* convoca uma reflexão sobre o processo de objetificação do outro – seja a natureza, a mulher ou o africano – e sobre o modo como o colonialismo, que está intrinsecamente ligado ao patriarcalismo e ao racismo, alicerçou a violência estrutural do sistema capitalista patriarcal, responsável pela degradação das pessoas e do meio ambiente.

Sentindo o presente – Gaia

O segundo eixo reúne um conjunto de práticas artísticas que focam, sobretudo, a dimensão vivencial do encontro com a natureza e que, de certo modo, traduzem uma mudança de paradigma da noção de natureza como separada do ser humano e oposta à arte ou artefacto (em alemão “Kunst”, “arte”, deriva de “Künstlich”, “artificial”) para a noção da natureza como “Gaia” – conceito desenvolvido por James E. Lovelock, definido como “a biosfera e todas as partes da terra com a qual interage ativamente” (Lovelock e Margulis, 1974: 3). Esta ideia está em oposição à noção da evolução linear de Darwin – na qual os organismos vão evoluindo segundo uma seleção natural baseada na sua adaptação ao meio considerado como um pano de fundo inerte – uma vez que considera que os organismos também transformam o seu meio. Assim, operou-se uma viragem do foco de atenção exclusiva aos fatores do ecossistema que influenciam os seres vivos (como água, luz e radiação) para a interação transformadora da energia e a sua circulação na qual os organismos vivos desempenham um papel central.

Apesar de James E. Lovelock comparar Gaia a um organismo, no sentido em que – intencionalmente ou não – é criada pela interação de todos os seus elementos, esta ideia está em oposição à noção de uma entidade holística. Pelo contrário, esta noção de Gaia não pressupõe um todo dotado de uma intencionalidade ou de uma “alma”, mas um caos profícuo formado por interdependências bioquímicas que não formam um todo coerente mas “uma bela confusão” (Latour, 2020: 165) que dá espaço à imprevisibilidade, portanto, à ação entendida como fundadora de novos cursos temporais.

Esta noção de não separação entre os seres humanos e os elementos da natureza está patente em várias obras contemporâneas que implicam a presença do artista: nas pinturas de João Queiroz que procuram desconstruir o padrão percetivo implicado no conceito de paisagem através do que designa por uma “co imanência” corporal; nas performances do artista Nikhil Chopra, como *Drawing a Line Through Landscape*, 2017, na qual realiza uma deambulação nomádica entre desenho, pintura, vídeo e performance, através do seu percurso entre Atenas e Kassel; no projeto *Khvay Samnang*, de Preah Kunlong, 2017, durante o qual o artista se integrou no povo indígena Chong, no Camboja, ameaçado pela construção da barragem de Stung Cheay Areng, por um período não consecutivo de um ano, aprendendo o seu método corporificado de mapeamento da terra como forma de resistência; ou, ainda, no filme *Dystopia*, de Carla Maldonado, 2019, realizado em colaboração com o Centro Comunitário Indígena Cipiá, Manaus, Brasil que evoca o ritmo do quotidiano dos sons da floresta.



Fig. 2 - Zheng Bo, Drawing Life (Cold Dew), 2020-2021. Cortesy of the artist.

Como exemplo paradigmático deste eixo que agrupa práticas artísticas com uma abordagem fenomenológica, analisarei aqui a prática artística de Zheng Bo a qual procura sensibilizar para a consciência ecológica através do diálogo interespecies recorrendo a vários *médiuns*.

Tomarei aqui como ponto de partida a exposição *Wanwu Council* de Zheng Bo, no Museu Gropius-Bau, Berlim, 2021, constituída por *Drawing life*, *The Political Life of Plants* e *Ecosensibility Exercizes*. “*Wanwu*” é um termo taoista que em chinês contemporâneo significa, segundo o artista (BO, 2021), “tudo entre o céu e a terra e pode ser traduzido como “miríades de acontecimentos”, mas na filosofia tradicional também pode ser um fenómeno, um evento – engloba todas as formas de ser” (BO, 2021). *Drawing life* (fig. 2 e 3) consiste numa série de 366 desenhos realizados na ilha de Lantau, Hong Kong, e na Europa. Os desenhos foram organizados segundo o calendário lunissolar tradicional da Ásia Oriental, dispostos em vinte e quatro painéis – o número dos termos solares – colocados em mesas baixas no solo à frente das quais se encontram almofadas onde as pessoas se podem sentar e contemplar os desenhos dispostos

horizontalmente como os tradicionais rolos chineses. Os desenhos estavam distribuídos em sete salas estando o termo solar e a data escritos em mandarim em cada desenho. Em cada sala havia uma mudança subtil de luz de forma a envolver os visitantes no tempo solar evocado nos desenhos. Assim, algumas salas eram completamente iluminadas por luz natural, outras tinham as persianas corridas para transportar as pessoas para o inverno em Berlim.

Como o artista notou, a perceção horizontal é muito diferente da visão vertical (BO, 2022), implica um tardar no tempo e uma maior imersão no que é percecionado, sendo mais apropriada para

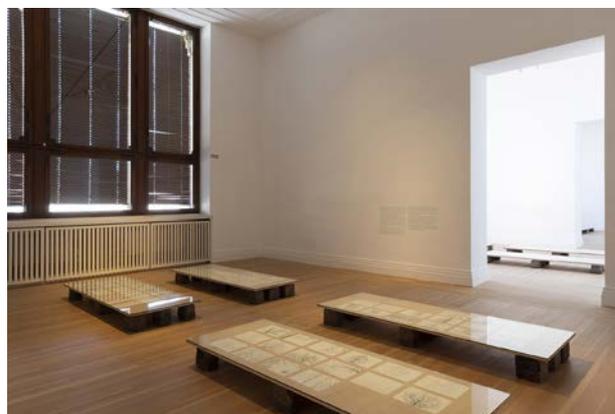


Fig. 3 - Zheng Bo, Drawing Life (Cold Dew), 2020-2021. Cortesia da artist.

a contemplação da vida das plantas no seu habitat e não enquanto múmias, representativas de uma etiqueta botânica, como na tradição das ilustrações dos manuais botânicos nos quais as plantas são representadas isoladas, de modo semelhante a desenhos anatómicos (Bo, 2022). Esta tentativa de representar a vida das plantas como um todo, com o seu meio ambiente, está patente, também, no título *Drawing Life* que inverte o tradicional termo “Life Drawing” (“Xieschang”), sublinhando, deste modo, que são desenhos das plantas enquanto seres vivos.

No contexto da noção ubíqua de “modernidade” como permanente mudança – postulada como *telos* universal por uma narrativa histórica ocidental que se projeta para a ponta do tempo através da contínua rejeição do anteriormente existente designado como “tradicional” – a prática de desenho da natureza ao vivo e do exercício de meditação é uma forma de ancorar a atenção no presente, de conviver com as plantas e de dar-lhes atenção sem tentar vesti-las com a camisas de forças de conceitos – como as categorias botânicas – que deixam escapar por entre os dedos a experiência encarnada do presente.

Zheng Bo começou a praticar desenho das plantas diariamente numa colina ao pé da sua casa, na Ilha de Lantau, quando se viu impossibilitado de viajar devido à pandemia da Covid-19. De início, procurou acompanhar o exercício diário de desenho por uma investigação sobre as espécies botânicas, mas rapidamente percebeu que o convívio com as plantas lhe permitiria aproximar-se da alteridade do seu ser. Quando foi convidado para uma residência artística de um ano no Museu

Gropius-Bau, continuou esta prática em Berlim. Aqui, a vegetação era outra: Zheng Bo passou do desenho de uma flora em que as espécies estão mais interligadas para o desenho da vegetação do clima nórdico, onde se destacam as árvores sobranceiras, sendo que a instalação através da diferente iluminação de cada sala e de diferentes estilos de composição reflete essa mudança num ambiente imersivo.

O filme *The Political Life of Plants*, realizado em Grumsi, uma antiga floresta de faias em Brandenburg, procura tornar inteligível uma alteridade e a possibilidade de existência de outras formas de estar no mundo, entendendo “política” num sentido expandido, não tendo o foco no comportamento, como nas sociedades humanas, mas no corpo como substância plástica: através da documentação de conversas com os ecologistas Mathias e Roosa Laitinen sobre a vida das plantas e de cenas cinematográficas experimentais, o filme especula sobre outros modos de fazer política, no sentido da organização de modos de viver em conjunto, como no mundo das plantas, através da modelação dos seus corpos às condições ambientais.

Drawing Life e *The Political Life of Plants*, no interior do museu, eram complementados pelo que o artista designou de *Ecosensibility Exercises*: exercícios para os quais o artista convidava os visitantes a participar durante duas horas, baseados na tradição Quijong, uma tradição chinesa de exercícios para o corpo e o espírito juntarem energia “Qui”. Os exercícios eram praticados no exterior do edifício onde existe um bosque – geralmente invisível para os transeuntes, pois é utilizado como

parqueamento – do qual foi utilizada uma parte para a construção de uma plataforma procurando, assim, a interação com estes coabitantes da cidade invisíveis para os transeuntes.

Esta prática de convívio com as plantas no seu habitat, assim como os *Ecosensibility Exercizes*, (fig. 4) têm como princípio subjacente a não dualidade matéria/espírito implícita, também, na fenomenologia de Merleau-Ponty que, no Ocidente, procurou contrariar a separação sujeito/objeto que subjaz à separação humano/natureza. Como notaram Merchant (2016), e Shiva (1993) entre outros, esta separação é central para a crise ecológica e a perda da diversidade biológica: tendo tido origem entre os séc. XV e XVII com a revolução científica na Europa, foi depois trazida para o resto da humanidade através do colonialismo. Esta separação, considerando a natureza como não atuante, serviu para legitimar a extração da natureza, como é exemplo, atualmente, o patenteamento das sementes que impede a renovação autogerativa da Terra, tornando o processo dependente de fertilizantes e os agricultores do terceiro mundo dependentes do setor corporativo (Shiva, 1993).

Este processo de separação dos elementos da natureza – dos quais o ser humano faz parte – contribui para torná-los comutáveis entre si e aptos à aplicação dos métodos científicos de análise, medição, classificação e avaliação. Deste modo, o ser humano tenta recriar os processos da natureza e, tanto quanto possível, redesenhá-los. Assim, o real é reconfigurado de forma a adaptar-se aos instrumentos e métodos científicos, através de uma taxonomia simbólica que o desumaniza. Contra



Fig. 4 - Zhen Bo, *ecosensibility exercizes*, 2020. Cortesy of the artist.

a crescente desumanização de um progresso tecnológico assente na constante separação dos elementos da natureza, privando-a da sua capacidade auto-generativa, torna-se urgente uma prática de conexão e de consciencialização da interdependência de todos os elementos da natureza.

Como notou Arendt, a instrumentalização da natureza foi tornada possível através da adoção explícita e intencional, pela ciência moderna, de um ponto de vista arquimediano, exterior à Terra, nem geocêntrico, nem heliocêntrico, mas flutuante, conforme o fim específico a partir do qual “todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida” (Arendt, 2007 [1958]: 275).

Bruno Latour, em *Onde aterrar?: Como orientar-se politicamente no Antropoceno*, 2017, desenvolveu essa linha de pensamento afirmando que temos de abandonar o ponto de vista de “um Sirius da imaginação, ao qual ninguém jamais teve acesso” que apenas apreende “a gama de movimentos capturados pelo conhecimento positivo” (p. 79) e substituí-lo pelo ponto de vista a partir da “zona crítica”, fina película onde a vida alterou radicalmente a atmosfera e a geologia, ponto de vista que

denominou de “Terrestre” (com “T” maiúsculo). Neste contexto, torna-se pertinente retomar a distinção grega, esquecida pelos contemporâneos, entre “imortalidade” e “eternidade” lembrada ainda por Arendt (Arendt, 2007 [1958]: 26-30): a primeira refere-se à “vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo [e à] vida perpétua da natureza” (26); a segunda refere-se ao transcendente, ao que está para além do tempo, aquilo que não nasce nem morre, como as ideias platônicas, e que tem a sua tradução na promessa da vida individual eterna pelas religiões monoteístas. Em face desta última, para quê preocupar-se com a passagem transitória pela Terra? Atualmente a promessa da eternidade celestial foi substituída – pelos poucos que têm o poder para alterar a situação – pela miragem rocambolesca de um outro planeta onde uns poucos privilegiados poderiam recomeçar a vida humana. A imortalidade, no sentido grego, é regida por uma temporalidade cíclica, sendo a constante metamorfose dos seus elementos que permite a sua sobrevivência, sendo que, do ponto de vista do todo, não existe nem nascimento/morte intrínseca: tudo está interligado numa contiguidade.

Os limites entre um ser e o outro são, assim, ilusórios, i. é, são resultado de um determinado ponto de vista.

É neste sentido que a prática artística de Zheng Bo estimula práticas de relacionamento inter-espécies – como no seu filme *Pteriphilia*, 2016, ou na dança *Le Sacre du Printemps*, 2021, em que explora outras possíveis formas de sentir erótico entre plantas e seres humanos – respondendo

ao repto de Haraway (Haraway, 2016: 102-103) de “make kin not babies” e de criar comunidades eletivas inter-espécies que interrompam a linha patriarcal reprodutiva ligada à transmissão hereditária de bens, a qual serviu de modelo ao patenteamento da propriedade privada e até de processos da natureza. É assim necessário desconstruir a ilusão da separação do ser humano e da natureza, isto é “do mundo no qual vivemos e do mundo do qual vivemos” (Latour, 2022), pilar do individualismo.

Neste contexto, na prática artística de Zheng Bo, pode entender-se o alargamento do conceito de arte relacional (Bourriaud, 2004) às plantas e aos elementos naturais, de forma a “constituir modos de existência ou modelos de ação dentro da realidade existente [produzindo] relações com o mundo com o auxílio de signos, formas, gestos ou objetos”. Esta ampliação da arte relacional para o mundo das plantas vai de encontro ao conceito de comprometimento desenvolvido pelo filósofo Arnold Berleant, segundo o qual a “marca estética” (2011 [1993]: 294) não é uma contemplação *voyeurista* da natureza, caracterizada pela separação entre objeto e sujeito, mas uma imersão sensorial através de uma intensificação da acuidade percecional pela atenção à infinita variedade do detalhe. Como nota Berleant, “a apreciação da beleza natural reside no fascínio de detalhes intrincados, tons subtis, variedade sem fim e o encanto imaginativo a que num artefacto humano chamaríamos de invenção maravilhosa” (Berleant, 2011 [1993]: 294-295). Neste encontro, as fronteiras entre o ser humano e a natureza dissolvem-se: “o homem como ser total habita a natureza que o envolve, transforma-a e é transformado por ela. Não se pode defender, em

rigor, que ele vê a natureza, uma vez que, vivendo nela, ela se torna parte integrante daquilo que ele é” (Serrão, 2011 [1993]: 281).

Em lugar da atenção dada ao que há de comum – característica do pensamento abstrato que universaliza os conceitos – a percepção estética convocada pela prática artística de Zheng Bo desenvolve uma sensibilidade e compreensão da infinita diversidade do particular, do detalhe. Contribui, assim, para a anulação das fronteiras entre o ser humano e a natureza através da consciência de uma interdependência e contiguidade na experiência somática, implicando uma corresponsabilidade pela vida biótica.

Imergindo no futuro

Denomino aqui de terceiro eixo as obras que realizam, de forma crítica e/ou poética, uma

especulação sobre futuras formas de vida explorando criativamente as novas tecnologias. Poderemos situar neste eixo obras como, entre outros, os biótopos de Edouardo Kac, composições constituídas, literalmente, por milhares de pequenos seres vivos de forma a constituir uma ecologia autossustentável em permanente metamorfose; *Precarious Inhabitants*, 2017, de Eva Papamargariti, em que a artista joga com a ideia da migração de genomas entre humanos, máquinas de IA, animais e outros corpos orgânicos sintéticos; ou, ainda, a série *Watery Ecstatic*, de Ellen Gallagher, iniciada em 2001, na qual a artista se inspira na mitologia afro futurista criada pelos Drexciya – nome de dois artistas techno de Detroit – para imaginar seres aquáticos biomórficos.

Tomarei aqui como ponto de partida a vídeo-instalação *This is the future* de Hito Steyerl, 2019, por esta reunir um pouco de todos estes elementos



Fig. 5 - LUX: Hito Steyerl – *This is the Future*, 2019. Imagem CC 4.0 Hito Steyerl. Cortesia da artist, Galeria Andrew Kreps, Nova Iorque e Esther Schipper, Berlin/Paris/Seoul.

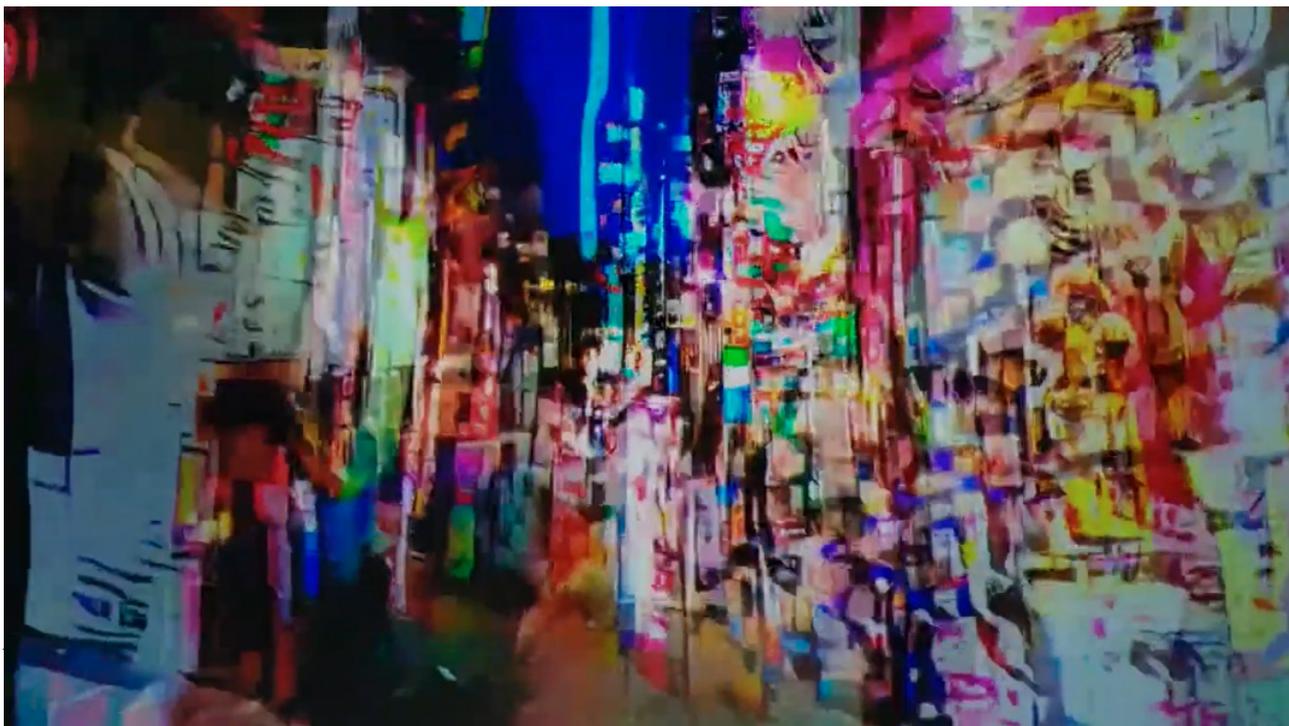


Fig. 6 - LUX: Hito Steyerl – *This is the Future*, 2019. Imagem CC 4.0 Hito Steyerl. Cortesia da artist, Galeria Andrew Kreps, Nova Iorque e Esther Schipper, Berlin/Paris/Seoul.

de flores em constante metamorfose. Como nota Steyerl, *This is the future* “é uma visão otimista do futuro na medida em que tenta imaginar um futuro em que há muitas plantas que têm muitas características políticas ou habilidades” (2021). Cada planta tem um nome encriptado legível nos smartphones através da aplicação de realidade aumentada PowerPflanzenOs onde são descritas, também as características das flores. Assim, surgem uma espécie de entradas enciclopédicas de flores que misturam ironicamente o mundo dos média em que vivemos com o tom pseudocientífico de uma prescrição medicinal: algumas flores têm propriedades que causam reações químicas nas fibras neurais de forma a “making it unsusceptible for hate speeches and austheriry propaganda”; a “*Hordeum Murinum Futuris* é adequada para “*Deseja LIKES? / Preparar uma papa / E bane com ela / confusão no livro-rostro*”; a “*Sisymbrium Irio Futuris*” aconselha-se a “*ao amanhecer / Toma*

and sequestres CO₂ this superpower is shared by almost any other plant in the planet”, só que, claro, essa realidade já existe, i. é, o presente é o mais extraordinário: o que está aos nossos pés, é literalmente o que podia constituir uma via de futuro.

O vídeo central, *This is the future*, com o subtítulo *100% accurate Prediction*, de início, avisa-nos que “these are documentar images of the future – not about what it will bring, but about what it is made”. A história é narrada a partir da protagonista, Heja, que nos avisa que só irá aparecer no final do vídeo, profecia que não se realiza, aparecendo-nos em voz-off: “*quando estávamos na prisão cultivávamos plantas, deixando cair papel e mastigando-o/Apanhávamos sementes voadoras no pátio e fazíamos-las germinar no papel/As flores cresciam em cartas de amor uma acusação por séculos de detenção/Os guardas vinham e destruíam as plantas*

sempre que as encontravam/Por isso escondemo-las no futuro". O filme apresenta, assim, imagens do presente – como um passeio em Veneza de gondola, uma manifestação neonazi ou peixes em recifes de coral – constantemente desconstruídas ironicamente em frases como "the next scene predicts how this vídeo will have been made in an accurate yet cumbersome way", ou "the next scene has a 2196 probability of actually taking place". No entanto, o resultado estético das imagens resulta numa espécie de pinturas em movimento a partir da sua refração, estranhando-as e tornando-as irreais, como reflexos na superfície da água a deslizar num movimento contínuo.

Steyerl ironiza aqui com a simulação do futuro que rege tantos domínios da sociedade, nomeadamente, o sistema financeiro. Atualmente, as previsões realizadas por algoritmos determinam os rankings que influenciam a tomada de decisão dos investidores. A economia financeira baseia-se, assim, nas expectativas dos acionistas e não no valor intrínseco dos bens, tornando-se num sistema autorreferencial (Orléan 1999: 2011). Este efeito de profecia autorrealizável tem efeitos em cadeia que se repercutem e que influenciam reciprocamente tanto os mercados financeiros como os consumidores (Frank, 2014). Ao mesmo tempo, enquanto a internet é divulgada como o apanágio da transparência de informação, os lucros obtidos com ela residem, precisamente, na ocultação dos dados extraídos ao navegador, perdido no meio de informações de utilização para as quais não tem, na maioria das vezes, tempo para ler. O valor desses dados reside na sua utilização para prever os futuros comportamentos dos consumidores e, assim, personalizar a publicidade,

tornando-se mercadoria no que Soshana Zuboff denominou *Surveillance Capitalism* (2012), uma sociedade baseada na mercadorização de dados pessoais.

Os fluxos financeiros que conduzem a economia globalizada são abstrações invisíveis, existindo apenas como cálculos no mundo digital que, apesar de não corresponderem a nenhuma atividade produtiva/bem têm um efeito muito real na vida das pessoas. Na medida em que esta realidade, por sua vez, é processada digitalmente através de ubíquos mecanismos de vigilância, as previsões abstratas do futuro e a realidade entretecem-se no tecido social de modo indestrinçável. A abstração e volatilidade das imagens em *This is the future* traduzem essa indiscernibilidade entre as abstratas previsões do futuro e o real. Como nota, Hansen (2016), a continuidade da lógica baseada no pixel da imagem digitalmente comprimida difere da lógica da continuidade cinematográfica: a relação entre imagens desta última é substituída, no primeiro caso, pela contaminação através de um processo de modulação contínua que modela a imagem a partir de dentro, de forma auto-generativa: i. é, a imagem vai-se modificando ao nível elementar do pixel. Nesse sentido, espelha a indistinção entre artificial/natural trazida pelas novas tecnologias – desde a reprodução artificial, passando pela criação de animais transgénéticos, as sementes modificadas, as sequências patenteadas de genes ao *Deep Learning* – na medida em que reproduz uma característica que, até aqui, era distintiva da natureza como o que se autoproduz.

A relação de indexação com o que denominamos "real" que existia no cinema e na fotografia

analógica, i. é, a sua referência a algo exterior à imagem, torna-se autorreferencial no sentido em que apenas é o traço/index da diferença em relação a si mesma 0,04 segundos atrás, espelhando, assim, através dos próprios meios videográficos, a tautologia dos cálculos financeiros que penetram em todos os setores da vida social, tornando-se, também ela, tautológica: uma vez que cada realidade subjetiva não reflete uma realidade exterior, o real fragmenta-se em infinitas bolhas que não constituem uma esfera pública comum.

A metáfora do jardim – no filme, quando entramos no futuro, entramos no “Jardim de Heja” – neste contexto, é significativo. Como nota Arendt, ao contrário da posterior interpretação, no Velho Testamento, o homem (Adam – forma masculina de solo) foi posto no jardim de Éden para servi-lo e preservar a Terra (Adamah). Como castigo de ter comido o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, o ser humano passará a sofrer para dar à luz (Arendt, 2007 [1958]: 119 e 152). Encontramos narrativas semelhantes na mitologia grega na personagem de Prometeu: este, por ter roubado o fogo aos deuses para ajudar a humanidade, desencadeia como castigo a criação da primeira mulher, Pandora, que abriu a caixa de onde saíram todos os males até então desconhecidos pela humanidade. Em ambas a estória existe a ideia de que a humanidade se quis substituir a Deus, dominando a conhecimento, i. é, a tecnologia que lhe permite dominar a natureza, assim perdendo a inocência e a sua integração nela.

Ao mesmo tempo que ironicamente critica a cegueira do ser humano levado pela ambição de acumulação de poder, *This is the future* faz-nos

refletir sobre a possibilidade de outras formas alternativas do futuro sendo “uma visão da natureza mais otimista do que o presente autoriza” (Steyerl, 2021), apresentando uma esperança num futuro em que a imaginação triunfa sem a redundância de um logaritmo autorreferencial. Para esta visão mais otimista contribuem vários elementos que nos remetem para o pluriverso multimedial de Steyerl: o humor dadaísta e irreverente através do que Freud denominou de “técnica de transposição” (“Verschiebungstechnik”) (Freud, 1970 [1899]: 51), i. é, o desenvolvimento da mesma linha de pensamento apesar da deslocação do contexto, fazendo-nos passar impercetivelmente do território do sério para a mais aventureira derrisão; a criação de uma “instalação total” (Kabakov, 1995), i. é, uma instalação imersiva em que todo o espaço está eletrocutado de significados que ricocheteiam uns nos outros num jogo de refração que se intensifica mutuamente, dando sempre azo à possibilidade de novas combinações consoante o movimento corporal do espetador. Nesse sentido, cada visita à instalação é única, uma vez que cada visitante tem um trajeto espaço-temporal diferente, como se de facto num jardim estivesse a fazer diferentes “frases” com as diversas “palavras” que flutuam, provocatórias, convocando a interpretação crítica do visitante. Ao convocar uma percepção proprioceptiva, *This is the future* interpela os afetos do visitante a um nível pré-verbal e, simultaneamente, desperta o seu sentido crítico pela sobreposição de camadas de citações e palimpsestos cujo significado necessita de ser inferido, mas que é sempre diferido, reposicionado em novas constelações que o ressignificam de outro modo. Connolly (2006; 2002) demonstra como os afetos são importantes no processo deliberativo sobre as ações, o qual,

geralmente se dá de forma inconsciente e mais rápida do que os processos cerebrais. São os afetos que embebem as nossas atitudes, as nossas inclinações e as nossas aspirações que estão na origem das nossas ações, contrariando os modelos políticos deliberativos que minimizam a importância dos modos de consciência afetivos. Ao impactar simultaneamente os afetos e o espírito crítico, *This is the future* liberta o pensamento para fora do previsível: como nota, Steyerl, estamos sempre no presente, o futuro é agora (2021). Na caixa da Pandora ficou retida a Esperança, único poder (ainda) guardado, indissociável da imaginação e da sua capacidade de projetar outros futuros para além dos expectáveis a partir do presente.

Considerações finais

Se, desde a Antiguidade, arte esteve ligada à natureza através do conceito de *mimesis* como o ideal de perfeição e exemplo para a vida, ao longo do séc. XIX deu-se uma inversão, passando a arte a servir de modelo para a vida. Esta viragem epistemológica deu-se, simbolicamente, com Hegel para quem a beleza artística é sempre superior à da natureza por ser produto da mente: “da mesma forma que a mente e os seus produtos são mais elevados que a natureza e as suas manifestações, a beleza artística é mais elevada do que a beleza da natureza” (Hegel, 1993 [1835], p. 3).

Assim, ao contrário do séc. XVII e XVIII em que seria a arte, através da pintura de Poussin e, sobretudo, Claude Lorrain, que modelava, literalmente, a natureza transformando-a num jardim, a partir do séc. XIX passaria, como notou Serrão, a ser “a vida moldada pela arte que ensinaria por

sua vez a ver e a redescobrir a natureza” (Serrão, 2004: 88).

Como vimos nas obras analisadas, atualmente, o paradigma da arte como simulacro da natureza, isolado da sociedade e do seu tumulto, tornou-se obsoleto. A arte continua ligada à natureza, mas os significados desta vão-se metamorfoseando. Em face das novas tecnologias e da necessidade de uma outra relação com os outros seres deste planeta, em causa já não estão as questões autorreferenciais do que é a arte, mas do que é a natureza, o que é o “ser” dos outros seres que coabitam este planeta, no seu ser-para-si e não enquanto recurso para o ser humano e quais são as novas formas de relação que o ser humano pode estabelecer com os coabitantes da Terra.

Estas propostas não apresentam respostas relativamente ao que se designou de Antropoceno, são testemunhos da condição humana e da sua capacidade de imaginar outras formas de existência para além do que é socialmente percecionado, num dado momento, como sendo a realidade. Apresentam-nos uma materialização de uma miríade de perspetivas que estimulam a imaginação para o que poderia vir a ser, assim como estimulam a partilha da crítica. Poderemos considerar que no seu conjunto, estas obras salientam a incomensurável variedade da natureza no seu “ser-à-mão” (“Zuhandensein”) e a sua irredutibilidade ao pensamento abstrato, tendo subjacente a noção de compromisso enquanto imersão sensorial no mundo, simultaneamente ética e estética. Na medida em que, ao provocar a consciencialização da interdependência de todos os seres na Terra – vivos e inanimados – intensifica o sentimento

de corresponsabilidade pelos outros seres que coabitam este planeta. Se podemos considerar que a arte é sempre antropocêntrica, no sentido em que é feita exclusivamente pelo ser humano e para o ser humano, no contexto do Antropoceno, as práticas artísticas aqui apresentadas, na medida em que tornam visível aspetos negligenciados da existência, constituem uma forma de resiliência convocando uma ampliação do olhar e da mente para a perceção da alteridade irreductível. A arte, pela sua capacidade de tocar os sentidos através de uma experiência imersiva, pode sensibilizar o público em geral para a necessidade de uma mudança de paradigma que terá sempre de ser iniciado a nível individual.

Bibliografia

- ANDREWS, DONNA *et al* (2019). *O poder das mulheres na luta pela soberania alimentar*. Brasil: Brot für die Welt/Fian Internacional.
- ARENDE, HANNA (2007 [1958]). *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BERLEANT, ARNOLD (2011 [1993]). A estética da arte e a natureza. In Adriana Veríssimo Serrão (coord.) *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 282-298.
- BOURRIAUD, NICOLAS (2004). *Postproduction—La culture comme scénario: comment l'art reprogramme le monde contemporain*. Paris: Les Presses du Réel.
- BO, ZHENG. Zheng Bo: Wanwu Council, 2021. [Disponível em:] http://zhengbo.org/2021_WWC.html [consultado em maio de 2022].
- BO, ZHENG (2022). FIA Lost & Found Agency | Zheng Bo & Xiaoyu Weng in Conversation|. [Disponível em:] <<https://www.youtube.com/watch?v=T1Fskq-Z3enI>> [consultado em julho 2022].
- CHAKRABARTY, DIPESH (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- CONNOLLY, WILLIAM E. (2006). Experience & experiment *Daedalus*, 135(3), pp. 67-75. [Disponível em:] doi: <https://doi.org/10.1162/daed.2006.135.3.67> [consultado em junho de 2022].
- CONNOLLY, WILLIAM E. (2002). *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, GILLES (1985). *L'image-temps*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA; Maria Paula Meneses (orgs) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- FEDER, HELENA (2019). Never Waste a Good Crisis: An Interview with Mary Mellor. *Capitalism Nature Socialism*. 30(4), pp. 44-54. DOI: 10.1080/10455752.2018.1499787.
- FRANCK, GEORG. Économie de l'attention (2014). In Yves Citton (dir.) *L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme ?* Paris: La Découverte, pp. 55-72.
- FREUD, SIGMUND (1970 [1899]). *Die Traumdeutung*. Frankfurt: S. Fischer.
- HAFF, PETER K (2014). Technology as a Geological Phenomenon: Implications for Human Well-Being. A Stratigraphical Basis for the Anthropocene. *Geological Society, London, Special Publications* 395, pp. 301-9. DOI:10.1144/SP395.4.
- HARAWAY, DONNA (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HARAWAY, DONNA ([2015]). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6, pp. 159-165. [Disponível em:] www.environmentalhumanities.org [consultado em outubro de 2022].
- HANSEN, MARK B. N. (2016). Algorithmic Sensibility: Reflections on the Post-Perceptual Image. In Shane Denson; Julia Leyda (eds.) *Post-Cinema: Theorizing 21st-Century Film*. Falmer: ReFrame Books, pp.785-816. [Disponível em:] <https://reframe.sussex.ac.uk/post-cinema/> [consultado em junho de 2022].

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1993, [1835]). *Introductory Lectures on Aesthetics*. Traduzido por Bernard Bosanquet. London: Penguin Books.
- HENRIQUES, ISABEL CASTRO (2020). *Os pretos do Sado*. Lisboa: Edições Colibri.
- KABAKOV, ILYA (1995). *On the "Total" Installation*. Ostfildern: Hatje Cantz.
- LATOURE, BRUNO (2020). *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu.
- LATOURE, BRUNO. L'écologie a-t-elle un avenir politique? *France Culture*, 2022. [Disponível em:] < <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-bruno-latour>> [consultado em agosto de 2022].
- LATOURE, BRUNO (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris : La Découverte.
- LOVELOCK, JAMES; MARGULIS, LYNN. Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis. *Tellus*. 26, 1-2, 1974, pp. 2-10. DOI: 10.3402/tellusa.v26i1-2.9731.
- MELLOR, MARY (2016). Ecofeminist Political Economy and the Politics of Money. In Ariel Salleh (ed.) *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press, pp. 251-67.
- MERCHANT, CAROLYN (2016). *Exploiter le ventre de la terre*. In Emilie Hache (ed.) *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*. Paris: Cambourakis, pp. 129-158.
- ORLEAN ANDRÉ (1999). *Le Pouvoir de la finance*. Paris: Odile Jacob.
- ORLEAN ANDRÉ (2011). *L'Empire de la monnaie. Refonder l'économie*. Paris: Seuil.
- SERRÃO, ADRIANA V. (coord.) (2011 [1993]). *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Tradução de Adriana Veríssimo, Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SERRÃO, ADRIANA VERÍSSIMO (2004). Filosofia e paisagem aproximações a uma categoria estética. *Philosophica*, 23, Lisboa, pp. 87-102.
- SHIVA, VANDANA (1993). Reductionism and Regeneration: A Crisis in Science. In Maria Mies; Vandana Shiva.(eds.) *Ecofeminism*. London: Zed, pp. 55-71.
- STEYERL, HITO (2021). LUX: Hito Steyerl - This is the Future. *Factmagazine*. [Disponível em:] < <https://www.youtube.com/watch?v=WyIWL-vyzcH4> >.[consultado em julho de 2022].
- SHIVA, VANDANA (1993). Homeless in the "Global Village". In Maria Mies; e Vandana Shiva.(eds.) *Ecofeminism*. London: Zed, pp. 149-160.
- ZUBOFF, SHOSHANA (2012). *The age of surveillance capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books.

PENSAR COM E FORA DO ANTROPOCENO

MODOS DE CONHECER E NARRAR A PARTIR DA AMAZÔNIA

Recebido: 27 de Julho de 2023 / Aprovado: 18 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_12

Queiton Carmo¹

Doutorando em História na Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Diferentes percepções sobre as paisagens e suas histórias na Amazônia brasileira são fundamentais para entender os modos de conhecimento na região. Na Ilha do Pará-Afuá, os lugares e tempos explicam múltiplas relações com seus habitantes. Os moradores da Ilha têm apontado para uma mudança nessa relação com esses ambientes as histórias narradas a partir dos próprios referências na Ilha são marcadas, para mim, como um tempo das alterações nas paisagens, e provocadas por diferentes modos de obtenção de “recursos”. Como crítica a esse processo, a prevalência de um modelo de único de natureza a ser explorada deve ser observada. Sigo as fraturas desse modelo naturalista, tensiono essa visão e aciono pensar no que mais podemos nos engajar a respeito dos conhecimentos e paisagens amazônicas. Frente às abordagens do Antropoceno, é preciso levar a sério modos de conhecer e narrar histórias, portanto, que desestabilizam uma única forma de ver a “natureza”.

Palavras-chave: Modos de conhecer; Antropoceno; Pensamento Composicional

Abstract

Different perceptions about landscapes and their histories in Brazilian Amazonia are fundamental to understanding the modes of knowledge in the region. On the Ilha do Pará-Afuá, places and times explain multiple relationships with their inhabitants. Residents of the Island have pointed to a change in this relationship with these environments, and the stories narrated from the standpoint of their own references are marked, to me, as a time of change in the landscape, and caused by different ways of obtaining resources. As a critique this process, the prevalence of a unique model of nature as something to be explored should be noted. I follow the fractures of this naturalist model, and I aim to tension this vision and think about what other possibilities exist to engage with Amazonian knowledge and landscapes. Faced with Anthropocene approaches, it is therefore necessary to seriously engage with ways of knowing and narrating stories that destabilize a single way of seeing “nature”.

Keywords: Ways of knowing; Anthropocene; Compositional Thinking

¹ tonqueiton@gmail.com

ID ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8703-0688>

Pensar com, modos de (des)conhecer o presente:

No início dos fortes períodos chuvosos entre o final do ano de dois mil e dezoito, e início de dois mil e dezenove, eu iniciei uma busca na terra dos meus ancestrais. Saí do porto da cidade de Santana, no estado brasileiro do Amapá, onde nasci, para o encontro com a Ilha do Pará, como se diz mais comumente na região; “o interior”. Aquele momento me marcou profundamente, porque sabia que não voltaria a ser mais o mesmo. E não fui. Entre as inúmeras anhingas, troncos de grandes árvores caídos pelas ribanceiras, uma vasta planície de palmeiras de açaí e buritizeiros, quis entender como as diferentes paisagens e paragens contavam as suas histórias. As histórias interligam as várzeas das ilhas com a foz do rio Amazonas e os inúmeros braços de rios que vão formando uma atual fronteira fluvial. Naquele momento, as múltiplas narrativas as quais pude ouvir, me demonstraram uma mistura indissociável entre o dizível e o silêncio, houve então a possibilidade de escutar maresias, memórias, tempos e mundos.

Esta pesquisa foi guiada etnograficamente na Ilha do Pará-Afuá, região fluvial, na foz do Rio Amazonas, por meio das histórias em que humanos, mais-que-humanos e coisas, contam sobre habitar com as marés, florestas e a terra. Priorizei ouvir os relatos das pessoas mais velhas da Ilha, os quais registrei nos últimos anos. As pessoas expõem as suas histórias com as suas paisagens, e chamam a minha atenção para os lugares habitados pelo que venho conceituando de relações

com *múltiplos-seres*. Nessas paisagens, por exemplo, uma clareira na floresta não indica de início um mero espaço vazio, desprovido de qualquer presença do real. Os bichos, os fluxos da maré, esteios de casas antigas, pedaços de barro, louças, garrafas, etc., habitam e habitaram aqueles lugares com as gentes da Ilha, formavam assim um emaranhado. Esses múltiplos-seres estão seriamente implicados com um cuidado e o estatuto instável do “humano” nas relações com o “ambiente” na Ilha. As paisagens, como discutido em outros momentos (Carmo dos Santos, 2021a) na Ilha, são e emergem de relações entre os lugares, histórias, coisas, e com seres tangíveis, ou não.

Esse modo de compressão das paisagens, e demais multiplicidades de existentes, constrói uma noção para contarmos histórias onde o foco ontológico recaia sobre nossas análises². Como descrito por Mauro Almeida (2013), em seu entendimento a partir de interpretações sobre a Caipora e a ideia de Panema no Alto Juruá, região da Amazônia central, Almeida apresenta uma discussão que intercruza os reconhecimentos sobre tais conceitos ao focar sobre uma “economia política da natureza e de entes não-naturais” (Almeida, 2013: 07). Segundo ele, o foco ontológico de agentes no mundo possibilita compreender que “não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para gente-de-verdade e para pedras e rios” (Almeida, 2013: 22).

2. Para um aprofundamento do debate ontológico a partir de uma ampla discussão sobre tempo e ontologia na Ilha do Pará a partir de um enfoque mais extenso ver: Carmo dos Santos (2021b).

As histórias ontológicas são uma maneira de entender essas guerras, e seus combates, sendo a noção universal de humano uma delas. É neste jogo que todas e todos fomos chamados para viver e morrer no Antropoceno (Haraway, 2016a). Essa atual época, designada por inúmeras críticas, desde sua nomeação há mais de vinte anos atrás, a constar do batismo proposto pelo químico Paul Crutzen e o biólogo Eugene Stoemer (2000) para a nova e atual geologia planetária humana – essa nova época marcaria o fim do Holoceno o qual é definido pela estabilidade climática marcada pelo final do último período glacial há 10 mil anos, até os dias atuais. A nomeação do Antropoceno nos alerta para diferentes controvérsias e para as discussões políticas dessa época que desafiam as ciências (Latour, 2020). Esse acontecimento se desenrola, simultaneamente, ao modo como temos (des)conhecido o tempo presente.

Como descreveu Donna Haraway, o Antropoceno é mais *um evento limite* do que uma mera época (2016b). Pensar com o Antropoceno é estar atento aos modos de gerar sobrevivências em um planeta cada vez mais desabitado devido as ações industriais em larga escala. No Antropoceno, é preciso imaginar como distintos seres, histórias e disciplinas, podem agregar maneiras de conceber a vida biológica e social de modos inseparáveis. Podemos questionar; o prefixo *Anthropos* (Homem/ Humanidade) do Antropoceno que eleva as condições de destruição e precariza a habitabilidade na Terra está se referindo a qual "humano"? Ao compor com esse evento limite devemos prestar atenção às multiplicidades, para as suas machas e fragmentos (Tsing, 2021) as quais afetam diversos modos ontológicos de conceber o próprio mundo.

Esse estudo está preocupado em criar relações a partir de pontos de não consenso, uma metodologia onde os distintos modos de conhecer são concebidos, problematizados e podem ser construídos como tais. Nomeio esse movimento conforme designado por Denise Ferreira da Silva, um tipo de pensamento composicional, ou, fractal (Ferreira da Silva, 2019; 2020). Nesta reflexão busco nas próprias relações e suas histórias multiespecíficas apresentar os modos de habitar, seus múltiplos-seres e mundos na Ilha.

Múltiplos-seres, múltiplas paisagens:

Para a antropóloga Anna Tsing (2019, 2021), o Antropoceno e suas paisagens são encontros e assembleias multiespécies ocasionados por ferais capazes de produzir ações e reações sobre muitos agentes humanos e não humanos (ou mais-que-humanos). O *Anthropo* de Antropoceno também, parece ocultar as pretensas responsabilidades daqueles que segundo Ailton Krenak (2019) estão envenenando a terra, ao invés de viver com ela. O Antropoceno oculta a grande divisão natureza-cultura, e, simultaneamente, a faz transbordar. Relacionar modos de conhecer no Antropoceno, ou em um novo regime climático, como salientou Bruno Latour (2020), é fazer com que possam aparecer mais do que inimigos e amigos desse conceito, é questionar que força geológica é essa chamada de humanidade (Chakrabarty, 2013, 2019), para outra orientação, talvez, menos dicotômica e universalista com o próprio planeta.

De outro modo, é preciso multiplicar as noções de mundo a ser habitado, contado e narrado, pelas pessoas que vivem e são alimentadas por sonhos e

desejos com a terra, como postulou Ailton Krenak (2019), é uma tarefa de exigência para sustentar mundos. E, em simultâneo, a experiência das pessoas ligadas com suas terras constrói e relaciona a possibilidade de pensar uma noção de ‘natureza’ que escape as amarras de uma ontologia meramente utilitarista. Meu argumento é que o habitar das comunidades com as paisagens amazônicas produz formas de conhecimentos que não estabelece uma separação absoluta com o que é visto meramente como natural, e assim não prefigura uma noção homogênea de humanidade absoluta. Este argumento segue a ideia já proposta em outros trabalhos como a noção de pessoa, o engajamento dos povos com os demais seres que habitam e transformam os seus lugares (Viveiros de Castro, 2002; Fausto, 2008; De La Cadena, 2018; Cabral 2020). É ao reconhecermos os limites conceituais, dado o exemplo "humano e natureza" que poderemos pensar construir mundos fortes o suficiente que resistam as possibilidades de destruição não somente do mundo material, bem como cosmoperceptivo. Assim, reflito a necessidade de podermos contar histórias emaranhadas, implicadas com a vida na urgência de reimaginar conhecimentos e mundos possíveis – com e fora do Antropoceno. Como postula Donna Haraway (2016a), devemos fazer desse tempo o mais curto possível.

Na Ilha do Pará, múltiplos seres e suas paisagens me ensinaram como entender parte de suas marés e matas. Nos lugares da Ilha sempre podemos encontrar marcas, sejam elas marcas de gentes, bichos, árvores, das constantes marés e fortes chuvas que conformam os solos. As escolhas dos moradores da Ilha para construir suas casas

depende de toda uma observação dessas marcas e dos seres que irão habitar com eles esses lugares. O camarão, típico da alimentação local, dependendo da época do ano não supre as necessidades cada vez mais saciadas por produtos externos, em geral, industrializados. Constantemente as e os moradores da Ilha me denunciavam, em muitas de nossas conversas, a grande ausência de peixes e outros animais que em outros tempos existiam em abundância na Ilha e contribuía para o sustento local.

Os moradores mais velhos com que estabeleci conversas mais longas, seu Edilson, Dona Luzamira, e meu avô Hilton, me alertaram que essas diferenças atuais estavam cada vez mais difíceis. Ambos com quase oitenta anos, contavam que no tempo dos pais deles e que quando eram mais jovens tudo diferia por ali. Narram quando saiam para caçar na mata existiam muitos animais, como as famosas cutias e preguiças, os quais hoje em dia era muito difícil de se achar. Quando pegavam alguma embarcação para seguir o rio sempre tinham uma séria compreensão dos peixes e dos horários do dia e o fluxo das marés para desenvolver determinada atividade, hoje em dia, as fortes enchentes impossibilitam uma percepção tão aguçada como se tinha. Acima das superfícies do solo, esteios de madeira vindos da floresta sustentam as casas palafíticas cercadas por palmeiras de açáí. Há hoje em dia muitos materiais de plástico, como utensílios domésticos, sacolas, e outros, os quais são oriundos dos centros urbanos e que no fim de sua utilidade acabam espalhados pelos quintais das casas. Plásticos que, em geral, embalam comidas industriais como frango, enlatados, linguiça, carne bovina e outras comidas

salgadas apreciadas para se comer com açaí. Visto que o açaí é o fruto de maior circulação na Ilha, indissociável da economia, trabalho e alimentação local. Um marcador também do período atual de transformação intensa das paisagens que contam muitas histórias.

Por estar atento a circulação de vários materiais, os moradores da Ilha do Pará, em especial os do rio Furo Seco em que estive por mais tempo de estadias, contavam sobre as mudanças mais preocupantes que vinham ocorrendo. Quando se escuta uma história de alguém que tenta desrespeitar espaços tidos como interditados, por existir neles mais do que simplesmente árvores e bichos, os resultados são corriqueiramente associados que algo maléfico possa acontecer àquela pessoa. A floresta é um mundo rodeado de seres, e sabendo disso que os moradores do Rio Furo Seco entendem que para qualquer pessoa mexer na terra, você precisa estabelecer um vínculo com ela. Entender as dinâmicas dos seres que nela vivem.

Um exemplo dessa preocupação com os lugares e seres, recai sobre entidades outras que humanas. As visagens, no contexto local, ganham significados e expressam suas substâncias enquanto seres com a capacidade agir sobre as pessoas fisicamente. Na arqueologia, Lúcio Costa Leite (2014) e Márcia Bezerra (2017) evidenciaram como na Amazônia as histórias entre pessoas e visagens, e outras entidades, estão intimamente relacionadas com o material arqueológico. Esses seres estão, e atravessam um mundo comum da ordem do cotidiano, são formas que estão além da dicotomia, corpo-alma. Pois, as visagens não possuem corpos físicos, mas que já possuíram em algum

momento, e passaram ou foram *encantadas* para outro mundo, as visagens compreendem uma corporalidade que não é entendida nos nossos próprios termos físicos e, se quisermos, biológicos. Elas existem em determinados lugares da Ilha, interditam e possibilitam o contato com as pessoas que ali passam, ou, desejam algo daquele lugar.

Muitas histórias com a floresta foram contadas de geração em geração acompanhadas por essa diversidade de entendimento sobre o natural na Ilha. Há uma espécie de floresta que vive dentro de outra. Um modo de habitar materialmente específico e culturalmente explicativo da mudança. Por isso, os moradores mais velhos dizem repetidas vezes, naquele tempo (antigamente), pessoas “sabiam fazer coisas”. Essas pessoas detinham uma capacidade se esconder por detrás de um terçado, facão, ou mesmo transformarem-se em animais, durante um determinado momento do ano ou conforme a estação lunar. Se manter como gente era apenas mais uma coisa para se ter e fazer com a paisagem. Muitos seres agiam sobre aqueles que tentassem fazer algum mal para lugares ou animais em momentos de resguardos cotidianos.

Seu Edilson, um dos moradores mais antigos do rio Arangona, me contou a respeito de um senhor conhecido com o nome de Tavares. Ele falava que Tavares tinha muita “experiência” como eram categorizadas as pessoas que podiam e exerciam um conhecimento sobre como tirar e devolver feitiços, ou melhor, como seu Edilson me contava, uma “malvadeza”. Ele dizia ainda que as pessoas atingidas por essas malvadezas ao procurar

tratamento como seu Tavares ele só aceitava cuidar se fosse “devolver” para aquelas pessoas que mandaram o feitiço. Muitas acabavam adoecendo e não mandando de volta, pois eram elaboradas por pessoas que, em geral, se tinha uma relação conjugal. Dessa maneira, as relações que eram tecidas nas histórias com as gentes da Ilha provinham de múltiplas explicações, como dito acima, a estabilidade do lugar de gente, pessoa, “humanidade”, não era uma categoria estanque, fixa, ela estava sendo praticada por essas diversas ações no mundo.

Nessas histórias, ao ser perguntado se existia ainda “gente que sabia fazer as coisas”, seu Edilson negava e diz que já não tem mais. Nessa nossa conversa, ele continuava a me dizer e acentuava que as coisas eram acertadas daquele jeito, porque naquela época cada um tinha que saber que cada coisa possui uma consequência, tudo que se fazia pros outros, poderia se voltar contra você. Sendo “outros” não somente uma categoria restrita as pessoas, como também aos animais, plantas e seres que ocupavam as paragens na Ilha. Formas de narrar brotam ao ouvir práticas de vivência dos lugares. As multiplicidades explicativas sobre os seres na Amazônia, recaem sobre outros modos de imaginar paisagens, pois, elas passam do plano natural ao social e enredam as relações entre as pessoas e produzem uma sociabilidade própria, histórias ontológicas carregadas de importância e cuidado.³

Eles explicam, ou dão a entender, que essas pessoas, não eram julgadas de maneira pejorativa. Pois detinham determinado poder com as coisas, essa forma de atuar com certa justiça para resolver um problema. Sendo em alguns momentos justamente respeitadas por isso, “ele ou ela eram respeitados, viu?” ou “tinha muita experiência” são expressões que surgem ao contarem sobre tais pessoas e o que elas podiam fazer. Muitas dessas histórias são em alguns momentos interdidas, algumas delas são tratadas hoje em dia, muitas vezes, como anedotas.

Sobre os modos de narrar na Ilha, seu Edilson ainda me contou a respeito dos seres donos dos lugares (itálico donos dos lugares). Seu Edilson me disse com toda certeza, sobre os lugares: Sim, tem o lugar delas, sim, “*todo lugar tem seu dono*”. Ele explicou que um dia um marador contou para ele que ao ir atravessar em um igarapé pequeno, uma baixa (um caminho de água curto) que “quando ele ia passando da baixa, jogaram umas pedradas nele, ele olhou para trás e não viu ninguém, as pedradas não pegaram nele, mas ele viu as pedradas, diz ele que se arrepiou todinho” (Seu Edilson, 21 de dezembro, 2019).

A narrativa de seu Edilson, ao ressaltar “os donos” dos lugares, chamou minha atenção para outros debates etnográficos na Amazônia, sobre a noção de maestria. Os lugares como indicam também interpretações arqueológicas na região nos demandam pensar uma interligada relação

³ Comecei a investigar, na minha própria etnografia, relações que não podem ser concebidas como separadas por abstração (transcendência) - tempo histórico provido de real contra histórias (estórias) modos “ficcionalis” - dos modos materiais em que essas histórias estavam enredadas (imanência). Dito de outra maneira, a evidência de múltiplas temporalidades sobre essas histórias me soava necessário encará-las como encantadas com o mundo, com os seus seres e suas paisagens, ambos múltiplos que poderiam ser conectados. Esse modo de conhecer e narrar me deu a oportunidade de pensar nessa conexão.

entre as coisas e suas substâncias (Cabral, 2020). Como discutido pelo antropólogo brasileiro Carlos Fausto (2008), a categoria sociocosmológica de “dono ou mestre”, por meio de leituras de etnografias com distintas etnias e línguas indígenas amazônicas, ele acentua que esses distintos contextos a categoria dono-mestre aparecem muitas vezes associada a “um mundo de múltiplos domínios. Esses domínios são constitutivos da estrutura do cosmos, de tal modo que um dos pressupostos a reger a ação humana sobre o que chamaríamos de mundo natural é o de que tudo tem ou pode ter um dono” (Fausto, 2008: 339). Esse modo de entender pressupõe assim que “O dono está na origem daquilo que possui, pois o fabricou, seja este artefato pessoa ou coisa: na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares.” (Fausto, 2008: 332). No mesmo sentido, ele também afirma “Em todas essas denotações, está se definindo a relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence.” (Fausto, 2008: 330).

A polissemia dessa categoria de fato parece central para entendermos as controversas e modos de organizar o mundo que ela demonstra. Porém, sobre o que me contam na Ilha do Pará, a ideia de dono descrita acima é também menos concentrada em uma “pessoa humana”, como também apontado na síntese de Fausto, mesmo que a pessoa possa ser entendida como um mediador importante nessas relações. Indo além dessa mediação, e extrapolando as próprias questões dessa conversa etnográfica, acredito que na Ilha os donos também são os próprios lugares, seres,

paisagens, pelo que me foi dito, assim, os donos agem e também dizem sobre a ideia de “humanidade”. Seu Edilson oferece sua própria explicação, ao me dizer que isso muitas vezes pode ser feito “para ver o jeito da pessoa, se tem medo, se não tem, porque às vezes não aparece mais”. Ele explicou: “eu ia andando também pelo caminho que fica indo naquela mesma paragem outro dia, e parece que, assim, me suspenderam lá em cima, e eu falei: égua, bora acabar com a bandalheira aí! Foi nessa dita paragem”, referindo-se ao lugar próximo do igarapé onde ele havia dito ter um dono.

Assim, quando uma “paisagem natural” é dotada de seres na qual os seus donos ali estão presentes, ela está sendo compreendida em sua singularidade e magnificação, para utilizar a caracterização de Fausto (2008). Pressuponho ser ela, a própria paisagem, junto das suas temporalidades, nessa relação, e não só o ser o qual nela habita que efetua sua particularidade, e se irmos mais fundo, sua transcendência. Não há a separação entre o lugar e o ser, mas ambos estão tão imbricados que um é o outro mutualmente. Como já comentado e proposto por Mauro Almeida (2013, 2021), são as condições ontológicas dos existentes que convivem entre si em sua pragmática relação que importam.

Joana Cabral de Oliveira (2015) ao perceber o sensível desses modos de conhecer com o povo indígena Wajãpi, nos diz uma maneira de se estar atento às diversas condições de como conhecimentos são praticados. Bem como estou discutindo aqui, há uma especificidade de narrar as múltiplas paisagens na Amazônia que estão em correlação com essas sensibilidades. Mesmo em contextos

não indígenas, visto que é perceptível uma explicação dos moradores da Ilha, como elas e eles têm estranhado cada vez mais os tempos atuais e mudança intensiva das condições climáticas. Pois, as sensibilidades que aprenderam a estar ali são as já atingidas não só pelas mudanças sociais, mas pelas condições ambientais irregulares que se tem notado.

É preciso dizer que esse conhecimento não é imamente às pessoas, que vivem nessas comunidades próximas da floresta, mas, é sensível porque é um modo de conhecer e narrar uma relação pragmática de atenção com distintas formas de existências, são conheceres praticados *in loco*. Dessa maneira, há uma socialidade que agrega uma prática de percepção de múltiplas paisagens e diferentes seres, múltiplos-seres, tangíveis ou não. Isto é, um tipo de arqueologia com as pessoas e seus conhecimentos. Para essa arqueologia "os artefatos" são explicados por meio dos modos com os quais os coletivos de viventes criam paisagens eco-sociais. Conforme discutido por por Flávio Leonel Abreu da Silveira (2016), na Amazônia mesmo em lugares urbanizados, as paisagens são coexistentiais e interespecíficas.

Na Ilha as explicações com o mundo "natural" emergem com *múltiplos-seres*, tais seres povoam não somente a abstração, mas acarretam medo, cuidado, proteção, provocam ações no mundo, são do mundo. Chocam a imagem da pretensão de superioridade da humanidade frente a tudo e todos que podem afetar. Compreendidos como letais, é na sua não domesticação que desestabilizam tipos de plantas e bichos, são seres que transmutam a fronteira nada absoluta entre

diferentes tipos de matéria, natural e cultural. Tal prerrogativa, como se sabe, nos mundos indígenas, é adotada por capacidades agentivas específicas, as viagens xamânicas, por exemplo, portam a habilidade de negociar com os múltiplos-seres e aprender com eles.

Nesse mundo, carregado de muitos mundos, "o humano" que simplesmente age por sua própria decisão ou individualidade, é desestabilizado. Sem entender que existem outros seres coabitando relações localizadas com o que se chama de "natureza", torna-se vazio. No Antropoceno as condições de existências são abertas para vários questionamentos, desde qual tipo de humano nos trouxe até aqui, até a necessidade urgente de agir frente a um precipício cujo nome se impõe em forma de uma nova época geológica destrutiva. Uma época marcada por catástrofes e pelo avanço das áreas inabitáveis (Stengers, 2015; Tsing, 2019), ao provocar aqueles que devem se unir e imagear um mundo onde cada coisa está implicada com a outra (Ferreira da Silva, 2019).

A crítica de Donna Haraway (2016) sobre o Antropoceno nos abre para aquilo que é necessário aos modos de relação e conhecimento em que prevaleça o compartilhamento, as formas de lidar com a vida a partir de um tipo de conhecer interligado, "tentacular". Desse modo, pensar com (Haraway, 2016: 37) é uma habilidade que devemos aprender ao respondermos ao Antropoceno. Devemos ficar com o problema e contar histórias compostas com a terra, tal qual aprendi com os moradores da Ilha do Pará. Na Amazônia, o cuidado e a atenção em fizeram perceber como as histórias mais "insignificantes"

querem nos contar algo. Muitas dessas histórias foram historicamente negligenciadas e silenciadas, o que podemos aprender com seus povos que habitam essa imensa floresta é minimamente respeitar e levar a sério os seus *modos de conhecer*.

Pensar fora: modo de conhecer composicional

Por meio das histórias na Ilha fui levado a me afastar de uma única explicação para suas paisagens. Operei uma metodologia que tinha como questão: o que mais eu poderia aprender fora das próprias formalizações do conhecimento ocidental. Por tanto, compreendi outras definições de narrar tempos e espaços de vida e existências para além do “fim mundo como nós o conhecemos” (Ferreira da Silva, 2019). Essa metodologia se guiou pela noção de como as pessoas contam as suas próprias histórias e como isso está presente no próprio modo como conhecimentos são repassados e narrados.

É no processo de entender a reflexividade da prática de pesquisa etnográfica, nas diversidades de relações humanas com demais seres, formas de vida, e de suas percepções que entendi e ouvi as histórias dessas múltiplas formas de constituição da paisagem na Ilha do Pará. Visto que a paisagem está carregada de um estatuto sempre agentivo com as pessoas, ao fazer com que múltiplas conexões explicativas estejam surgindo de maneira relacional. Como analisa Eduardo Viveiros de Castro, sobre as traduções de saberes ameríndios, “o que muda na passagem de uma espécie de sujeito para outra é o ‘correlativo objetivo’” (2019:

251). Assim, o que está em jogo nessas relações ontoepistemológicas entre os múltiplos mundos é uma questão também de tradução de conhecimentos, como exemplifica o autor sobre distintos pontos de vista ao falarem de uma mesma coisa, com explicações diferentes, a noção de natureza é um desses correlativos objetivos.

Por via dessa construção teórica, pretende-se expandir conceitualizações para uma ampla variedade do que também é entendido como “cultura”, orientada para um entendimento ontológico das implicações com modos de viver. Recorri a essas problematizações que me fizeram não somente questionar o que eu considerava como humano, natural, cultural ou material. Relacionei o que as pessoas estavam chamando minha atenção para quais tipos de lugares e seres eu não estava considerando, ou seja, olhei para uma *natureza incomum* (De La Cadena, 2018).

Como propõe Denise Ferreira da Silva (2019) podemos elaborar possibilidades de indeterminações ontológicas. Haja visto que a ontologia é algo que não pode ser vista postulada como uma única coisa. Dessa maneira, é a partir dos pressupostos apreendidos sobre questões de indeterminação temporal e espacial – descritores dos atributos modernos de classificação da natureza – que devemos reposicionar e conceituar qualquer modo de expressão que queira generalizar o “Homem” do Antropoceno. Assim, finalizo esse texto com uma última história, esta história decorre das paisagens vistas pelos moradores da Ilha do Pará ao encontrarem com a costa do Amapá, em especial na cidade de Santana, onde desembarcam seus carregamentos de açaí. Nessa outra paisagem,

encontramos os povos da mercadoria (Kopenawa, 2015).

Em 1946, no estado brasileiro do Amapá, no meio da floresta tropical, encontrava-se uma zona de toneladas e toneladas de minérios de manganês inexplorado. Em 1950 o contrato ganho e promulgado pelo governo brasileiro estipulava a exploração do mesmo para a empresa Industria e Comércio de Minérios S.A ICOMI durante os próximos cinquenta anos. Durante o período de exploração a empresa foi responsável pela construção de engenharia ainda não conhecida naquela região, a implementação de uma ferrovia de mais de 200 quilômetros interligou a cidade, Serra do Navio e escoar o minério até a cidade portuária Santana, onde foi construído um porto com maquinário para encher os navios cargueiros que saíam na maioria do interior da antiga floresta em direção aos portos das cidades nos Estados Unidos. Em 1998, a ICOMI esgota as jazidas do mineiro em Serra do Navio e abandona a exploração, deixou dívidas herdadas pelo Amapá e uma falsa memória de progresso e desenvolvimento promovidos por uma estética das máquinas e tecnologias trazidas pela empresa.

A mineração continuou nas décadas seguintes. Até que a falta de cuidado e a catástrofe capitalista aconteceu.. Em 28 de março de 2014, 8 anos atrás, um desabamento ocorreu na principal área do Porto de Santana por onde o minério era escoado. As imagens nos lembram que as vidas perdidas com o acidente e o abandono da empresa que comandava as explorações naquele momento deixavam mais uma vez o prejuízo com a falsa promessa de melhoria de vida para as pessoas

que vivem na cidade de Santana. Em 2021, o entusiasmo era noticiado por parte do jornalismo local para a retomada da exploração do manganês desativado desde aquele acidente.

Santana é a cidade onde nasci, meus pais vindos da Ilha do Pará, me ensinaram desde muito cedo olhar para nossas histórias, para o que esses lugares falavam. Eu, ao retornar para a Ilha do Pará, e contar as histórias das pessoas, coisas e lugares de lá, fui confrontado como tudo por ali havia mudado, as coisas, os rios, a falta dos antigos animais que viviam em abundância e eram caçados agora eram substituídos por comidas enlatadas, frango e carnes vindos a maioria de Santana.

O aumento das marés nunca visto antes, durante o período de cheios nos meses iniciais no ano, em relação os períodos cada vez mais de seca durante o período sem chuva é o que mais tem sido notado pelas pessoas que vivem nos grandes rios da Ilha do Pará, no Furo Seco, por exemplo, os peixes dizem alguns moradores tornaram-se raros, e que só se pesca para o consumo próprio. Mesmo assim, os mais velhos insistiam na possibilidade de que um mundo melhor haveria de vir, pois segundo eles e elas esse mundo já foi vivido.

Como disseram Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro em *Há mundo por vir?* (2017) ao questionarem as possibilidades filosóficas, antropológicas, e temporalidades no Antropoceno; é preciso superar o pólo sujeito pessoa de um lado, Ser, *Unwelt* sociocultural humano e de outro um todo, um cosmo, uma “natureza”. Nesse sentido, pressupor que “O que chamamos de mundo natural, ou “mundo” em geral, é para os povos

amazônicos uma multiplicidade de multiplicidades intrincadamente conectadas. As espécies animais e outras são concebidos outros tantos tipos de “gentes” ou “povos”, isto é, como entidades políticas” (Danowski & Viveiros de Castro, 2017: 97).

No Antropoceno é urgente realocar as questões de “futuro”, ou, das temporalidades emergentes que afloram para fora da mera alteridade do social com a natureza. O habitar das populações amazônicas ressalta formas de conhecimentos próprios, conhecimentos em multiplicidade, ancestrais, os quais destituem a figura homogênea de humanidade absoluta do Antropoceno. Assim, refletimos a necessidade de podermos contar histórias emaranhadas, implicadas com a vida na urgência de reimaginar conhecimentos e mundos possíveis. E se o Antropoceno se construiu como tempo das destruições dos refúgios (Tsing, 2019) do habitável, a partir da Amazônia, insisto em imaginar conhecimentos e gentes mundificados.

Na Amazônia não é somente a sua biodiversidade que está em risco, é também os seus modos de conhecer, suas ontologias, e seus viventes. As pessoas que vivem com a floresta, os chamados “povos da floresta” e demais seres, operam ecologias e cosmopolíticas (Stengers, 2018) preocupadas com um mundo sempre em transformação. É necessário reflorestar modos de pensar (Núñez, 2021), fazer com que distintos saberes e conhecedores possam ser compreendidos, como diz Davi Kopenawa (2015) a partir da profecia Yanomami, é preciso conseguir segurar o céu, para que ele não caia sob nossas cabeças. Devemos pensar de maneira composta ao unir gentes, paisagens e seus *múltiplos-seres* em tempos de devastação.

Bibliografia

- ABREU DA SILVEIRA, Flávio (2016). As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. *Iluminuras*. Porto Alegre: v. 17, n. 42, 2016, 288-315. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/69988>
- ALMEIDA, Mauro (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*. Florianópolis: v. 5, n. 1, 2013, 7-28. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/85>.
- ALMEIDA, Mauro (2021). Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha*. Florianópolis: v. 23, n. 1, 10-29, 2021, 10-29. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/78405>.
- BEZERRA, Márcia (2017). *Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. 1 Ed. Belém: GK Noronha.
- BEZERRA, Márcia (2018). O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. Belo Horizonte: v. 12, n. 2, 51-58, 2018, 51-58. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12198/9842>
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana (2015). “Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi. Sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades”, *Mana*. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: v.21, n.2, 2015, 297-322. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/kwhmNPSL7MNV8YFLgz8bSBt/?lang=pt>
- CABRAL, Mariana (2020). Sobre urnas, lugares, seres e pessoas: materialidade e substâncias na constituição de um poço funerário Aristé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém, v., 15, n. 3, 2020, 1-20. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/434k57qZ7KDHZy9GYdvqHZp/?lang=pt>
- CARMO DOS SANTOS, Queiton (2021). “De primeiro não era assim”: histórias, paisagens e as coisas da Ilha do Pará, Afuá, Amazônia. *Revista Do Museu De Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: n.

- 36, 2021a, 107-125. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/163626>
- CARMO DOS SANTOS, Queiton (2021). Quando falamos os ancestrais: arqueologia, etnografia, tempos e modos de conhecer na Ilha do Pará, Afuá, foz do Rio Amazonas, Brasil. Dissertação de mestrado, departamento de Antropologia, PpgAng, UFMG. Belo Horizonte – MG, 2021b.
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. *Sopro*, n. 91, 2013, 4-22. Disponível em: <https://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>
- CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The “Anthropocene”. The International Geosphere– Biosphere Programme (IGBP) Newsletter. v. 41, 2000, 17-18. Disponível em: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2017). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2 Ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental [2014].
- DE LA CADENA, Marisol (2018). “Natureza Incomum: Histórias do Antropo-Cego”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. 69, 2018, 95-117. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/m9S6Cn7yqLFmftGHfddCk5b/?lang=pt&format=pdf>
- FAUSTO, Carlos (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: v.14, n.2, 2008, 329-366. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/tNKpjsQPtdrQbRhbtzkD3P/?lang=pt>
- FERREIRA DA SILVA, Denise (2019). *A dívida Impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019, p. 198. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/divida-impagavel/>
- FERREIRA DA SILVA, Denise. Pensamento fractal. Trad. de Mariana Dos Santos Faciulli e Nicolau Gayão. *Plural*. São Paulo: v. 27, n. 1, 2020, 206-214. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/163159>.
- HARAWAY, Donna (2016). *Staying with the trouble – Making Kin in Chthulucene*. 1 ed. Durham and London: Duke University Press, 2016a.
- HARAWAY, Donna (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom Cultura Científica - Pesquisa, Jornalismo e Arte*. Campinas: v. 3, n. 5, 2016b, 139-146. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce (2015). *A Queda Do Céu: Palavras De Um Xamã Yanomami*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, Bruno (2020). *Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. 1 ed. São Paulo: Ubu Editora
- LEITE, Lúcio Costa (2014). ‘Pedacos de pote’, ‘bonecos de barro’ e ‘encantados’ em Laranjal do Maracá, Mazagão, Amapá: perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia. Dissertação de Mestrado, Belém: UFPA.
- NÚÑEZ, Geni (2021). Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *ClimaCom Cultura Científica - Pesquisa, Jornalismo e Arte*. Campinas: v, 8, n. 21, 2021, 01-08. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>
- STENGERS, Isabelle (2015). No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro .1ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2015 [2009], p. 212.
- STENGERS, Isabelle (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: n. 69, 2018, 442-464. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>
- TSING, Anna (2021). O antropoceno mais que humano. *Ilha: Revista de Antropologia*. Florianópolis: v. 23, n. 1, 176-191, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/75732>
- TSING, Anna (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. 1ed. Brasília: IEB Mil Folhas.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2018). A Antropologia perspectivista e o método da

equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno* – Revista de Antropologia do Centro-Oeste. Cuiabá: v. 5, n. 10, 247-264, 2018. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). *A instância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. 1 ed. São Paulo: Cosac & Naify.

Sérgio Ferro e Silvio Luiz Cordeiro

Gravado em 2002, *O Grande Canteiro*, documentário de Silvio Luiz Cordeiro com Sérgio Ferro, foi exibido na Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa na Antropocénica 1.

Autor do livro *O Canteiro e o Desenho*, arquitecto e renomado artista plástico, Sérgio Ferro expôs no ano de 2002, em conferência aberta aos estudantes da Faculdade de Arquitectura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, o seu pensamento crítico e teórico sobre o ofício do arquitecto no

tempo, citando desde o canteiro de obra medieval à construção de Brasília, como exemplos da violência física e simbólica exercida nos grandes canteiros e da qual o arquitecto se tornou agente, sobretudo no mundo contemporâneo. Gravado por Silvio Luiz Cordeiro com uma simples câmara Hi-8, o vídeo é em parte ilustrado por trechos do filme *Conterrâneos Velhos de Guerra*, gentilmente cedidos pelo documentarista Vladimir Carvalho.



Exibição de *O Grande Canteiro*, seguida pela apresentação de Sérgio Ferro (online) intitulada *Arquitectura e Construção no Antropoceno*, com a interacção dos arquitectos Silvio Luiz Cordeiro, Paulo Reyes e o filósofo Dirk Michael Hennrich, vistos na imagem maior, da esquerda para a direita, respectivamente. Imagens no alto: Claide de Paula Moraes.

O documentário *O Grande Canteiro*, exibido na Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa, na manhã do dia 7 de outubro de 2022, pode ser visualizado através do código e link mostrados abaixo.

Vídeo



<https://vimeo.com/332028364>



Exibição de *O Grande Canteiro*, seguida pela apresentação de Sérgio Ferro (online) intitulada *Arquitetura e Construção no Antropoceno*, com a interação dos arquitectos Silvio Luiz Cordeiro, Paulo Reyes e o filósofo Dirk Michael Hennrich, vistos na imagem maior, da esquerda para a direita, respectivamente. Imagens no alto: Dirk Michael Hennrich. Imagem maior: Claide de Paula Moraes.

III

CONTINUIDADES
COLONIAIS

O EXTRATIVISMO HUMANO EM CABO VERDE. NOTAS SOBRE ALGUMAS CONTINUIDADES COLONIAIS APÓS A INDEPENDÊNCIA

Recebido: 28 de Abril de 2023 / Aprovado: 9 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_13

Odair Barros-Varela¹

Cientista Político, Internacionalista e Sociólogo

Resumo

As Cartas Régias de 1466 e de 1472 inauguram uma política colonial nas ilhas de Cabo Verde que se apelida de *extrativismo humano*, no âmbito do capitalismo comercial e mercantil que emerge na altura. A cidade de Ribeira Grande Santiago irá ser protagonista de uma “máquina burocrática” ao serviço da modernidade colonial que irá ser exportada para as Américas. Os processos de ladinização (batismo) dos escravizados, de criação e consolidação das categorias “brancos da terra” e dos “lançados”, constituem exemplos que paradoxalmente confirmam o extrativismo humano no seio da sociedade escravocrata ilhéu e a transformação inédita do ser humano num produto de exploração e exportação e, por outro lado, motivando uma secular resistência do mesmo. O trabalho visa, igualmente, analisar, para além de ruturas e transformações, algumas continuidades dessa máquina burocrática após a independência, nomeadamente nos campos político e imigratório.

Palavras-chave: Extrativismo humano; máquina burocrática; cosmopolista subalterno; continuidades coloniais

Abstract

The Royal Charters of 1466 and 1472 inaugurate a colonial policy in the Cape Verde islands which is called *human extractivism*, in the context of the commercial and mercantile capitalism emerging at that time. The city of Ribeira Grande Santiago was to be the protagonist of a “bureaucratic machine” at the service of colonial modernity which was to be exported to the Americas. The processes of ladinisation (baptism) of the enslaved, of the creation and consolidation of the categories “whites of the land” and “cast-offs”, constitute examples which paradoxically confirm human extractivism at the heart of the island slave society and the unprecedented transformation of the human being into a product for exploitation and export and, on the other hand, motivate a secular resistance of the same. The work also aims at analysing, besides ruptures and transformations, some continuities of this bureaucratic machine after independence, namely in the political and immigration fields.

Keywords: human extractivism; bureaucratic machine; subaltern cosmopolitan; colonial continuities

¹ Universidade de Cabo Verde (Uni-CV)

Centro de Produção e Promoção de Conhecimentos (CeProK – Cabo Verde)

ORCID ID: 0000-0002-9738-5626

odair.varela@docente.unicv.edu.cv

Introdução

Na literatura dominante, o extrativismo é definido como sendo uma atividade caracterizada pela retirada de recursos da natureza, nomeadamente minérios, metais, rochas, petróleo, gás natural, vegetais, entre outros. Por isso, normalmente se destacam três tipos de extrativismo: o vegetal, mineral e animal (Shapiro e McNeish, 2021). Contudo, este paper argumenta que as Cartas Régias de 1466 e de 1472 inauguram uma política colonial nas ilhas de Cabo Verde que apelidamos de extrativismo humano, no âmbito do capitalismo comercial e mercantil que emerge na altura. Transformada numa espécie de hipermercado de seres humanos a céu aberto a cidade de Ribeira Grande Santiago irá ser protagonista de uma “máquina burocrática” ao serviço da modernidade colonial, principalmente durante a hegemonia ibérica da modernidade, que irá ser exportada para as Américas. A partir de 1614, esta “moderna” máquina de colonização que se denomina então de “Cabo Verde” passa a ser formalmente um espaço territorial descontínuo, incluindo ilhas e torrões continentais africanos, que se vai transformando cada vez mais num espaço cosmopolita subalterno. Os processos de ladinização (batismo) dos escravizados, de criação e consolidação das categorias “brancos da terra” e dos “lançados”, constituem exemplos que paradoxalmente confirmam o extrativismo humano no seio da sociedade escravocrata ilhéu e a transformação inédita do ser humano num produto de exploração e exportação, retirando completamente a sua alteridade e exterioridade e, por outro lado, motivando uma secular resistência do mesmo. O trabalho visa, igualmente, analisar, para além de ruturas e transformações, algumas

continuidades coloniais dessa máquina burocrática após a independência, nomeadamente nos campos político e imigratório.

1 . As Cartas Régias de 1466 e 1472. A formalização do capitalismo comercial e mercantil e o advento do extrativismo humano nas ilhas

Como foi referido, este ensaio procura analisar, de forma crítica, uma componente do extrativismo que foi marginalizado pelo cânone dominante, que é o extrativismo humano. A crescente exteriorização do ser humano em relação à natureza, que se consolidou com o advento do capitalismo comercial e mercantil, levou a aquela fosse transformada cada vez mais num produto de exploração. Contudo, o referido cânone ignora, de forma intencional, de que a escravatura, principalmente durante o colonialismo europeu, e as suas continuidades após as independências, constituiu um dos principais elementos do extrativismo depredatório protagonizado pelo ser humano. Por conseguinte, teoricamente, este trabalho posiciona-se ao lado do fundamento de que o ser humano é parte integrante da natureza, como demonstram as lutas contemporâneas em defesa da biodiversidade (Shiva, 2001) e da vivência em harmonia com a natureza, o que se apelida de bem-viver na América Latina (*Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver*, 2010).

Centrando-se no caso de Cabo Verde, este capítulo argumenta que, historicamente, as Cartas Régias de 1466 e de 1472 inauguram uma política colonial nas ilhas de Cabo Verde que aqui, de forma inédita, se apelida de extrativismo humano, no

âmbito do capitalismo comercial e mercantil que emerge na época.

De acordo com a historiadora Iva Cabral (2013: 26), a sociedade cabo-verdiana foi “...fundada por decisão política e constituída sob diretivas administrativas...” fundamentadas em Cartas Régias, que configuraram o povoamento arquipélago; determinaram a utilização da sua posição estratégica no Atlântico; regulamentaram a gestão e controlo da sua economia por um aparelho administrativo; e, principalmente, estruturaram a sociedade e, consequentemente, a elite que a iria dirigir.

A Carta Régia de 12 de junho de 1466, também conhecida por Carta de Privilégios ao Donatário e aos Moradores de Santiago atraiu os brancos reinóis a arriscarem-se a viver por tempo indeterminado nas ilhas, e a Carta Régia de 8 de fevereiro de 1472 que limitou esses privilégios e impôs restrições à atividade comercial dos mercadores da ilha, conduziu à fixação dos africanos e à criação da primeira sociedade escravocrata de produção no Atlântico. De acordo com Cabral, “também, aí radica a renovação, continuidade e a mudança de elites que se vão sucedendo umas às outras e hão-de retratar a confluência destes dois mundos” (Cabral, 2013: 26).

É certo que estas cartas régias possibilitaram a formação da elite dos “homens honrados brancos” (Cabral, 2013: 26), que iria dominar as ilhas de Santiago e do Fogo, pelo menos durante um século. Contudo, o que nos interessa realçar é que elas criaram as condições para a implantação do extrativismo humano nas ilhas mediante a importação massiva de africanos escravizados

“povoadores/produtores que foram o elemento decisivo na estruturação da sociedade cabo-verdiana” (Cabral, 2013: 26).

Para dar continuidade à sua saga colonial ao Sul, Portugal pretendia utilizar a ilha de Santiago como uma plataforma segura para os seus navios e, para tal, teve de encontrar os meios de estimular o povoamento desta ilha que permitisse erigir aí, não só um ponto de apoio à navegação para a Costa da Guiné e para o sul, mas também um entreposto de redistribuição de mercadorias, particularmente os africanos escravizados, para o fornecimento dos povoadores europeus e para o abastecimento e concerto (e amparo) de navios que aportavam na ilha com destino por exemplo, à Guiné ou à Índia.

Deste modo, mediante a Carta de 1466, D. Afonso V concede “graça e mercê” ao Infante D. Fernando e com ele a todos os moradores/vizinhos de Santiago de um rol de privilégios e isenções². A importância da carta é realçada da seguinte forma pelo Padre António Brásio: “Ora o documento de 1466, se não foi carta de foral e nem mesmo de capitania, pode ser considerada – e Ribeiro Vilas já o escreveu – “a verdadeira carta orgânica da ilha de S. Tiago” (Cabral, 2013).

Como se vislumbra, a inauguração do extrativismo humano nas ilhas não foi obra do acaso, mas sim teve por base uma “decisão política” (a carta de 1466) que transformou o arquipélago, recém-ocupado, num trampolim para o vasto mercado africano cujo acesso se abria agora na costa ocidental do continente e para os lucros que poderiam porvir das mercadorias, principalmente os seres humanos escravizados, daí oriundas. Esta decisão permitiu

que na primeira metade do século XVI, a ilha de Santiago, aproveitando-se da posição geoestratégica que ocupava, se transformasse num dos vértices fundamentais do apelidado “comércio triangular” que unia entre si três continentes que se tornariam complementares: a África (escravizados, marfim, ouro), as Américas (açúcar, prata, ouro) e a Europa (produtos manufatureiros). O arquipélago de Cabo Verde foi a origem de três circuitos: Península Ibérica/Cabo Verde/Península Ibérica; Cabo Verde/Costa da Guiné/Cabo Verde; Cabo Verde/América.²

Se “as isenções outorgadas pela Carta de 1466 podem ser consideradas uma forma jurídica de capital comercial”, inaugurando o capitalismo colonial comercial do extrativismo que permite exportar seres humanos, entretanto transformados em produto de exploração, é de se realçar, igualmente, o contributo da Carta Régia de 8 de fevereiro de 1472 que vai criar condições para tornar o povoamento e a produção agrícola obrigatórios na ilha de Santiago conferindo um carácter permanente ao extrativismo humano nas ilhas e fundando a primeira sociedade escravocrata da modernidade colonial e do Atlântico⁴.

Agindo no âmbito do referido capitalismo, em 1469, o rei D. Afonso V negociou a permissão de “descobrimento” da costa ocidental africana para além da Serra Leoa, arrendando *os tratos e resgates de Guiné* a um rico comerciante de Lisboa, Fernão Gomes. Esse contrato permitiu à Coroa continuar a exploração da costa africana, para além da Serra Leoa, sem despesa alguma, já que delegava essa tarefa a particulares (Cabral, 2013)⁵.

O arrendamento de Fernão Gomes põe em evidência a pouca clareza da carta de privilégios de 1466, já que nela não existem limites espaciais (única exceção é o trato em Arguim⁵) à liberdade de comerciar. A definição “as partes de Guiné” era vaga, já que aos moradores de Santiago se doa o privilégio de tratar “nas partes de Guiné” e a Fernão Gomes arrenda-se “*toda [a] nossa terra de Guiné e resgates della*”. Para defender os interesses estratégicos da Coroa e os lucros de Fernão Gomes e ao mesmo tempo pôr cobro às liberdades, indefinidas, dos moradores/vizinhos de Santiago, a carta régia de 1472 delimita claramente os limites geográficos dos privilégios e enuncia as restrições que, a partir de então, impõe à ação dos armadores

2 Eis os privilégios e isenções concedidos: 1. Concedia aos moradores/vizinhos de Santiago a franquia de irem “...*com navyos a trautar e resguatar em todollos /.../ trautos das partes de Guynee...*” (exceptuando o trato de Arguim); 2. Comerciar com “...*todallas as mercadorias que elles ditos moradores da dita ylla tiverem e quizerem levar salvo armas e ferramentas, navios e aparelhos delles...*”; 3. Venderem as mercadorias resgatadas a “...*todallas pessoas que elles quizerem e por bem tiverem...*” na ilha e em qualquer outro lugar sem restrição alguma e, finalmente, poderem exportar as mercadorias africanas para o Reino ou para qualquer outra parte, sem pagarem direitos, desde que comprovassem serem vizinhos da ilha e terem já pago os tributos obrigatórios (o quarto das mercadorias trazidas da Costa da Guiné e a dízima da produção agrícola); 4. Isenção de pagamento do dízimo de entrada na Costa da Guiné, aos mercadores reinóis e estrangeiros que comprassem as mercadorias em Santiago, criando assim as condições que transformariam a ilha num entreposto comercial muito procurado (Cabral, 2013).

3 A historiografia cabo-verdiana nos indica que no início do século XVI, Cabo Verde já cumpria o papel de ponto estratégico no Atlântico entre a Europa, a África, a América e a Rota da Carreira da Índia. Seus portos serviam de armazéns de mercadorias africanas (principalmente africanos escravizados) e de escalas seguras para o abastecimento em frescos, reparação de navios e descanso das tripulações. Cristóvão Colombo, Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral, Fernão de Magalhães, entre outros, aportaram nos seus portos (Cabral, 2013).

4 A diferença entre uma sociedade escravocrata e uma sociedade possuidora de escravos é sociológica, já que na última a propriedade e a exploração da mão-de-obra escrava constitui a diferenciação que distingue os estratos superiores - a elite - dos outros homens livres.

5 Arguim ou ilha das Garças é uma ilha na Baía de Arguim, Mauritânia, costa ocidental de África. Nela localizou-se a primeira feitoria portuguesa na costa ocidental africana, a partir da qual os portugueses trocavam tecidos, cavalos e trigo, produtos essenciais para as populações locais, por goma-arábica, ouro e africanos escravizados, que levavam para a Europa.

da ilha sob pena de castigos rigorosos e perda de bens:

1. Aos vizinhos de Santiago foi autorizado o resgate unicamente nas terras descobertas antes de 1466 (que “eram até a Serra Leoa”. Limites que correspondem aos descobrimentos henriquinos), apenas com navios armados e registados na ilha e por eles capitaneados.

2. Proíbe-lhes, também, fazerem parcerias com comerciantes não moradores da ilha e decreta que os escravizados trazidos da Guiné sejam utilizados apenas “*pêra sua melhor viuenda e boa pouoraçam*”. Esta restrição não resultou na proibição aos moradores de Santiago de venderem os escravizados trazidos da Costa visto que, posteriormente, a Coroa não legislou especificamente nesse sentido.

3. A limitação mais importante, aquela que teve maior peso na estruturação da sociedade cabo-verdiana, é a que interditou aos moradores/vizinhos comerciarem com a Costa da Guiné com mercadorias que não fossem “*de suas novidades e colheitas*” e “*nadas e criadas*” na ilha (Cabral, 2013).

As consequências da carta de 1472 foram as seguintes:

1. Delimitou e restringiu as atividades comerciais dos vizinhos de Santiago em relação à carta de 1466 porque reduziu, claramente, a área de resgate na Costa africana.

2. Proibiu o recrutamento da tripulação fora da ilha, diminuiu a escolha de parceiros e, com isso, a possibilidade de aquisição de capitais reinóis para a armação dos navios.

3. Por outro lado criou os fundamentos que aceleraram o povoamento e a organização de uma estrutura produtiva que fornecesse às suas armações para a Costa da Guiné os meios de troca necessários.

Em síntese, “*só depois de concedidos os privilégios no papel, se povoou a terra; só depois de restringidos, por carta régia, os produtos de troca para o comércio externo, se semeou algodão com carácter de regularidade*” (Cabral, 2013).

As restrições da carta régia de 1472, estiveram nas origens e/ou consolidação de um grupo que vai liderar o tráfico clandestino de mercadorias, incluindo africanos escravizados, da costa da Guiné para as ilhas e vice-versa, e que contribui decisivamente para o reforço do papel de Cabo Verde enquanto ponto estratégico do extrativismo humano que dilacerou o continente africano durante o “tráfico negreiro”. Chamados de *lançados*⁶, ou *tangomãos* (termo que estava sobretudo associado a este tráfico) este grupo era composto por brancos reinóis, judeus e cristãos-novos e seus descendentes mestiços que se instalaram na Alta Guiné e adquiriram uma relevante posição social junto de diversos povos, nações ou sociedades da região mediante acordos económicos, sociais e

⁶ Aponta-se o ano de 1540 como estando na origem do nome, período em que “centenas de Novos Cristãos foram *lançados* na Alta Guiné” (Green, 2011). O lançado considerado mais famoso do século XX era conhecido como Ganigoga, que significa ‘o homem que fala todas as línguas’ na língua Biafada, cujo nome português era João Ferreira. Segundo André Alvares D’Almada, Ganigoga, que era cristão-novo, casou com a filha do Rei Pullo de Fuuta Tooro, nas margens do rio Senegal, teve um filho com ela e tornou-se numa figura influente na aristocracia de Pullo, chegando a ter o monopólio do comércio no rio senegal na década de 1590 (Almada, 1841).

culturais (um considerável número de “lançados” contraiu matrimónio com mulheres africanas), e, por diversas ocasiões, os seus interesses chocavam com os da coroa portuguesa que os considerava perdidos para a cristandade e para a civilização europeia (Almada, 1841; Green, 2011; Lobo, 2015; Wheat, 2016).

Apesar de não terem licença para comerciar, os tangomãos de origem tanto ibérica como cabo-verdiana, por possuírem conhecimento profundo dos povos africanos, das suas línguas e práticas culturais, passaram a dominar comércio costeiro, entre os rios de Senegal e o norte da Serra Leoa atual, com lucros substanciais até por volta de 1647, quando passou a ser permitido o despacho dos navios dos rios da Guiné diretamente aos portos de destino, sem a fiscalização da Alfândega



Fig. 1- Encontro entre o navegador Diogo Gomes português e um chefe senegalês em 1456. Fonte: NET (2022)

da Ribeira Grande (Lobo, 2015) que, a partir de 1614 tornou-se a sede do governo das possessões lusas na costa da Guiné e nas ilhas de Cabo Verde, assunto que irá ser desenvolvido a seguir.

2. Da implantação da máquina burocrática à emergência dos “brancos da terra”. A consolidação do extrativismo humano

Como foi analisado em outro lugar (Barros-Varela, 2013), as ilhas de Cabo Verde vão-se transformar numa *máquina burocrática* ao serviço da modernidade colonial, principalmente durante a hegemonia ibérica, particularmente a portuguesa, da modernidade (Dussel, 2007). A partir de 1614, com junção formal do governo do arquipélago aos territórios dos rios da Guiné sob dominação portuguesa cuja sede será a Ribeira Grande, o que se denomina então de “Cabo Verde” passa a ser formalmente um espaço territorial descontínuo, incluindo ilhas e torrões continentais africanos, que, como afirmámos inicialmente, vai-se transformando cada vez mais num espaço cosmopolita subalterno.

O realce no carácter “oficial” e “formal” da mudança no figurino do arquipélago tem por justificação o facto da institucionalização prática desse estatuto se ter iniciado muito antes na medida em que argumentamos que as raízes da feição cosmopolita subalterna das ilhas remonta aos inícios da ocupação portuguesa em 1460 e, a partir daí, começa a institucionalização de uma “moderna” máquina de colonização que irá ser exportada para as “Américas”.

Os trabalhos do historiador e etnólogo António Carreira conferem suporte a essa visão na medida

em que defendem que a divisão político-administrativa do arquipélago cabo-verdiano e da Guiné se deu poucas décadas depois da chegada dos portugueses (em 1460 no primeiro e 1446 no caso do segundo) passando essa região a denominar-se “Capitanias das ilhas do Cabo Verde e terra firme dos rios da Guiné” que englobava “a *Praça de Cacheu (1596)* e o *Presídio de S. Cruz da Guínala (Buba)*. Os outros *Presídios*. De *Geba*, de *Farim*, de *Ziguinchor* e de *Bissau*, foram criados já no século XVII” (Carreira, 1985: 5-6)⁷.

A perspetiva defendida (Barros-Varela, 2013) é a de que a data de 1460 vai “des-truir” a de 1492, proposta por Enrique Dussel (2007: 12-13) como o símbolo do início da modernidade prematura - e que coincide com a chegada de Colombo às Américas -, e re-localizar o seu arranque em “África”, lugar de onde, segundo aquele autor, parte a fermentação de quinze séculos antes da explosão da Modernidade (Bernal, 1987, 1991, 2006; Dussel, 1994, 2000, 2001, 2002, 2007)⁸. Por essa via, a pertinente contra-imagem da modernidade elaborada por Dussel é necessariamente revista mediante uma re-contra-imagem da modernidade na qual o espaço cosmopolita subalterno composto por Cabo Verde tem um papel central.

Essa centralidade tem a ver com facto de a afirmação eurocêntrica do ocidental e a negação da alteridade do “Outro”, mediante uma negação do seu reconhecimento e sua dignidade – através de uma violência sanguinária desumana única, que está

na própria origem do processo da Modernidade -, teve como laboratório de ensaio privilegiado as ilhas africanas de Cabo Verde, onde se estabelece precocemente uma sociedade escravocrata e a partir de onde muitos dos primeiros africanos escravizados foram posteriormente traficados para as Américas após um processo de “ladinização” que consistia basicamente numa forçada e rudimentar instrução através do batismo e da catequese (*História Geral de Cabo Verde*, 2001/2002).

A defesa do carácter subalterno deste cosmopolitismo das ilhas, fruto de elementos africanos e eurocêntricos que têm origem em espaços territoriais extra-ilhéus, justifica-se por duas razões essenciais: em primeiro lugar porque o reconhecimento e incorporação das referidas características se fazem de forma desigual, estando obviamente em vantagem a parte “europeia” por se enquadrar e fazer parte da própria política de colonização portuguesa e de consolidação de uma sociedade escravocrata; em segundo lugar, porque este cosmopolitismo foi, como referenciado acima, inicialmente alimentado pela própria coroa portuguesa com o único fito de utilizar as ilhas como “espaço burocrático” de controlo do acesso aos Rios da Guiné, onde supostamente tinha o direito monopolista sobre todo o tráfico que aí se realizava, principalmente o de homens e mulheres.

No entanto, devido aos subsequentes desenvolvimentos, de forma irónica, “o tiro da colonização saiu pela culatra”. Com o passar do tempo e com a crescente retirada do elemento europeu das ilhas,

7 De acordo com Pereira (1989: 12-13), “[o] chefe da capitania residia em Santiago, primeiro na Ribeira Grande e depois na Vila da Praia de Santa Maria, e tinha sob a sua jurisdição o capitão-mor de Cacheu e os capitães-cabos dos Presídios”.

8 Para uma visão eurocêntrica da modernidade cf., entre outros, Bauman (1997, 2000), Lipovetsky (2004), Lyotard [1979] (1984).

principalmente a partir dos finais do século XVII - em consequência das crises económicas e dos frequentes ataques dos corsários principalmente à Cidade de Ribeira -, a emergência e influência do elemento nativo, ou cabo-verdiano, já sociológica, nas principais estruturas da sociedade escravocrata, passou a ser um facto, tornando irreversível a dita matriz cosmopolita subalterna. Iremos ver seguidamente como decorreu este processo.

A operacionalização do extrativismo humano das ilhas teve por base o modelo e a estrutura social trazida pelos portugueses, originando no seu seio uma estratificação social semelhante à do reino. Contudo, se o modelo da sociedade foi imposto por aqueles, a sua componente principal foi a escravatura, que a subverteu, condicionou e marcou, já que as duas camadas sociais predominantes são produto do tráfico de seres humanos (armadores e escravizados): o escravizado/povoador é a mão-de-obra principal, senão a única, utilizada na produção agrícola e manufaturaria.

Os africanos escravizados foram trazidos

“coercivamente, para uma terra desconhecida, foram moldados a ela, apagando/atenuando as suas identidades para poderem sobreviver e integrar-se na sociedade insular. Isto porque arrancados e desenraizados de suas comunidades, de suas famílias, de seu meio cultural e geográfico, desapossados de sua

liberdade, e forçados a mudar de religião e de nome, os africanos chegavam a Cabo Verde, cativos e como tais estavam impossibilitados de reproduzir no novo meio a organização social de origem. A escravatura a que foram sujeitos nivelou-os, desmantelando, assim, as heterogeneidades sociais e culturais específicas das diversas sociedades de que provinham.” (Cabral, 2013).

Esse desumanizante processo de transformação do ser humano em um produto de exploração e comércio, que foi eufemisticamente apelidado de ladinização (batismo), foi protagonizado pelos “moradores/ vizinhos”⁹ que eram armadores. Configurando uma categoria jurídica específica criada pela carta régia de 1466, os moradores/vizinhos reinóis, para poderem gozar dos privilégios conferidos pela carta, precisavam habitar na ilha durante, pelo menos, quatro anos, ao contrário dos vizinhos/moradores *baços e pretos* nascidos na ilha e que perfilam como os grandes concorrentes dos *brancos reinóis* na condução da máquina burocrática do extrativismo humano em vias de consolidação. Como os reinóis muitas vezes não cumpriam essa obrigação, isso motivava queixas dos vizinhos/moradores *baços e pretos* que acusam os poderosos que tornam “...vizinhos seus parentes, não tendo cumprido o tempo da ordenação para o que devão ser, senão tanto que cheguão a ilha os fazem...” para poderem comerciar com a Guiné (Cabral, 2013).

9 “A legislação real considerava vizinhos de um ‘lugar’ (vila, cidade) os homens que nele nascessem; que nele tivessem alguma dignidade; e os que no dito lugar servissem em ofícios (reais, câmara, etc.), que lhes proporcionassem os meios de viver ‘razoavelmente’; e os que nele tivessem sido libertos ou perfilhados; finalmente, os que se casassem com mulheres da terra. As ordenações, também, consideravam vizinho o indivíduo que, vindo de fora, habitasse um lugar continuamente durante, pelo menos, quatro anos ‘...com sua mulher e toda sua fazenda, ou a maior parte dela...’. Não se deve esquecer que também os eclesiásticos, os rendeiros dos direitos reais, os contratadores eram, automaticamente, considerados vizinhos se residissem na ilha” (*Ordenações Manuelinas*, 2002).

As queixas dos vizinhos/moradores *baços e pretos* refletiam as diferenças existentes entre os habitantes livres da primeira capital do arquipélago: os vizinhos são qualificados e se separa, claramente, os que são “*homens honrados brancos*” dos “vizinhos negros”, legitimando a estratificação racial existente. Essa divisão tem consequências gravosas para os moradores *baços e pretos*, porque lhes estava vedado o pleno usufruto dos direitos políticos que eram subjacentes ao estatuto de vizinho/morador: participar nas assembleias concelhias, votar na eleição dos magistrados locais e ser eleito para a Câmara, em suma, ser-se um *homem-bom*.¹⁰

Todavia, o aumento de vizinhos/moradores cria uma divisão, cada vez mais marcante, entre os portadores desse estatuto. Se no início da colonização a maioria dos vizinhos eram “*homens honrados brancos*” pertencentes – por razões económicas e de estatuto social – à elite, com o advento de uma população livre, natural da ilha, eram cada vez mais os vizinhos/moradores que não possuíam as condições necessárias para serem os agentes económicos e políticos dinamizadores da sociedade, mas que pressionavam os poderes para as obter.

Contudo, não foram apenas razões económicas que inibiram a ascensão dos vizinhos “*baços e pretos*” à elite dos “homens poderosos” foi,

sobretudo, a cor da pele, a ascendência africana. Na realidade, apesar de alguns preencherem os requisitos económicos e outros atributos legais que lhes permitiriam obter o estatuto de moradores/vizinhos, não puderam usufruir plenamente dele, já que não gozavam dos direitos políticos que esse estatuto outorgava. Não só não tinham direito de participar nas assembleias concelhias, votar na eleição dos magistrados locais e serem eleitos para a Câmara, como até à década de quarenta do século XVI, não estavam autorizados a servir em cargos concelhios.

Em 1546, passam a poder, legalmente, exercer cargos camarários não eleitos¹¹, e será apenas na segunda metade do século XVI que, pela primeira vez, surge um pequeno grupo de “filhos da terra” que já possui todas as condições para exercer, plenamente, os direitos políticos o que permite sejam identificados como membros da elite: detêm poder económico e social; usam plenamente das prerrogativas políticas que o título de vizinho/morador lhes proporciona, entram no regimento da Câmara e actuam na milícia.

Mas, apenas em 1608, os vizinhos/moradores *baços e pretos* conseguem que o rei lhes outorgue a mercê de poderem obter a propriedade de ofícios régios:

10 “O título de ‘homem bom’ era algo mais complexo do que simples associação do indivíduo ao grupo dos melhores filhos da terra. Ser classificado como ‘homem bom’ ... traduzia a possibilidade de acesso ao conjunto de privilégios disponibilizados aos cidadãos da monarquia portuguesa, especialmente o de ocupar cargos de governança e o direito de participar no jogo eleitoral, nos termos então vigentes. Ser assim habilitado era condição para o exercício da cidadania política, da soberania do rei, nos moldes vigentes naquela sociedade...”. “Se nem todos os homens-bons eram mercadores, em contrapartida os mercadores integravam-se nos homens-bons, utilizando em seu proveito ... a organização coletiva do concelho ... A organização coletiva dos concelhos em que se integravam os mercadores e as suas organizações específicas implicam uma consciência de interesses próprios ... Por exemplo, a honra já se não conquista somente pela nobreza do nascimento ou do sangue mas pela fazenda e pelo dinheiro ... Filosoficamente o proveito emerge com a honra nos fins a que se propõe a vida humana...” (Cabral, 2013).

11 Estes vizinhos/moradores pretos e baços, membros de famílias possuidoras ou filhos de *brancos honrados*, passaram também a poder entrar no regimento da Câmara e nos finais de quinhentos já preenchiam certos lugares na administração régia.

...os oficiais da Câmara e povo da cidade de Santiago ... me enviarão a dizer que eles me fazião de continuo muitos serviços, assim nas ocasiões de guerra que se oferecião, como na conservação e coltívamento da ilha, recebendo grandes danos nas fazendas, e saúde de suas pessoas, pelo que devião ser favorecidos com mercês, e pera sua conservaçõ e aumento e se evitarem os inconvenientes que resultam dos officios da dita ilha se proverem em pessoas que não são naturais, me pedirão ... conceder-lhes que os ditos officios se provejão aos moradores dela que forem aptos e suficientes para eles ... hei por bem e me praz de lhe fazer que vagando na dita ilha alguns officios de propriedade e havendo pessoas naturais dela que os pretendão que sejam de partes qualidades suficiência ... sejam preferidas na provisãõ dos ditos officios a todas as outras que não forem naturais da dita ilha...(Cabral, 2013).

O referido pequeno grupo de “filhos da terra” que emerge no contexto da sociedade escravocrata que se estriba no extrativismo humano, não irá pôr em causa a estrutura vigente, contribuindo, pelo contrário para a sua sobrevivência, devido à contínua diluição do elemento branco europeu a partir do século XVI, e os dados demográficos comprovam isso.

Em 1582, a ilha de Santiago detinha cerca de 13.408 habitantes “...afora os menores e os forasteiros e os homens que viviam nas serras...” (os marginais). De acordo com o sargento-mor da ilha (1581-1582), Francisco de Andrade, “...ten a cidade de Santiago [Ribeira Grande]

508 vezinhos, os quaes ten de confisãõ 5v 700 (5.700) escravos, afora os menores, os quaes escravos ten en suas fazendas...”. Já a vila da Praia terá 200 vizinhos “... que poderãõ ter mill escravos, antre machos e fêmeas...”. Assim, nas freguesias ligadas aos espaços urbanos residiam 8.408 moradores, dos quais 708 eram vizinhos e 7.700, escravizados. O que quer dizer que os escravizados representavam 92% da população dessas freguesias e os vizinhos/moradores, brancos ou pardos, apenas 8% (Cabral, 2013).

No que diz respeito à população que vive no interior da ilha, agora habitado, “averá em todas estas oito freguezias 600 home[n]s branq[u]os e pardos e 400 pretos forros casados...”, os quais tinham “...em suas fazendas de serviço de suas casas 5.000 escravos...”. Quando se refere a “homens brancos, pardos e pretos forros casados”, o sargento-mor revela, assim, a existência de uma camada intermédia que cresce, cada vez mais, já que nem todos os vizinhos/moradores possuíam as condições sociais (raciais) e económicas para penetrarem na, cada vez mais restritiva, camada da elite santiaguense (Cabral, 2013).

Francisco de Andrade dá conta, também, do advento de uma outra camada social que viria a ter um papel preponderante na história do arquipélago - os forros. A cor (parda ou preta) dos membros desta última camada não interessa ao relator, isto porque a alforria não transforma o escravo num homem livre, mas sim num homem forro. O forro é, apesar de livre, um morador de segunda, já que o status de “liberto” tinha grandes limitações (Cabral, 2013)¹².

12 Deixar de ser escravo e passar à condição de liberto, através da alforria, não significava tornar-se inteiramente livre, apesar de isso estar escrito na carta de liberdade. Do ponto de vista social, o liberto estava marcado pelo estigma de já ter vivido na escravidão.

Já os vizinhos/moradores *brancos e pardos* são unificados e “igualados” numa única camada, deixando assim antever o despontar de um novo grupo social: os vizinhos/moradores ‘mulatos’ “filhos da terra”, que futuramente são denominados e se autodenominam de “brancos de terra”, que atestam a importância numérica e social cada vez maior dos naturais das ilhas, e que irão ocupar o vazio deixado pelos reinóis na estrutura do extrativismo humano quando estes desamparam esse arquipélago do Atlântico, que lhes parece “longínqua”, “doentia” e sem nenhuma riqueza natural, nas últimas décadas do século XVI, transformando-se no que apelidamos de *capatazes do império colonial português* e que irá ter continuidades depois da independência como ver-se-á mais à frente.

Iva Cabral (2013) cita um documento indispensável para a compreensão desta situação e que, para efeito de dispensa canónica, coloca a seguinte questão: deve-se considerar *neófitos* todos os naturais de Cabo Verde ou apenas os de raça preta? Segundo a Bula do Papa Paulo V, datada de 1615, *neófitos* são todos:

...os que por cá nascem, ou elles sejam negros per si, pois uns e outros nascendo aqui se chamão naturais de Cabo Verde: porque seus antepassados aqui viverão, e aqui os gerarão. Ao que se pode ajuntar que nesta ilha, quando se descobrio, nenhuma gente avia, e os portugueses

trouxeram nos seus navios aqui os negros de Guiné, os quais por serem muitos e juntamente estarem mui vizinhos de sua terra, multiplicão mais que os brancos... (Cabral, 2013).

Mas o autor do documento não concorda com a paridade de todos os “filhos da terra” já que, para ele,

soo aquelles propriamente se podem chamar ... naturais destas partes que procedem da genti- lidade dellas, respeitando o chão, sitio e terra, que mais pertence a seu dstricto, do que ao dos Europeos, e assi que se não devem ter por neophytos os filhos dos brancos, que totalmente são brancos, ainda que nascidos de pais, que também nascerão cá, se os tais não tem mistura com os negros, pois os brancos trazem sua origem de Europa, e os negros as trazem de Guiné... (Cabral, 2013).

Como se pode atestar, os “filhos da terra” são diferenciados tanto pela ascendência – geralmente são vizinhos/moradores “pretos e baços” – como também pela posição que ocupam na estrutura da sociedade santiaguense, isto porque estão espalhados por todas as camadas sociais, não sendo, de forma alguma, membros de um grupo coeso. Encontram-se naturais de Santiago em todos os patamares da sociedade: na elite (ainda muito poucos até o século XVII), na camada intermédia, nos forros e nos escravizados, que cada vez mais nascem

13”(...) em S. Tomé e Príncipe conferia elegibilidade também para o cabido catedralício. Era a necessidade crescente de branquear origens crioulas, mestiças e mulatice para provisão de cargos e ofícios. Na Bahia, os brancos da terra, mestiços e “morenos”, podiam ser tão escuros quanto os seus escravos negros. Em carta enviada ao rei, o ouvidor José da Costa Ribeiro (16.04.1731) notou que os “brancos” da terra “propriamente sejam mulatos, e muitos pretos”. Em Angola, configuraria a visão do vulgo e estratégias de afirmação social de parentelas “pardas”. Em Moçambique, a miscigenação originara uma elite mestiça, assim designada, tanto pelos negros quanto pelos europeus. Ali, antes de 1890, surgiam nos recenseamentos como brancos, mas, a partir de uma portaria provincial de 1917, aparecem como pertencentes à raça negra.” (Figueirôa-Rêgo, 2015, idem).

nas ilhas. Os mestiços, filhos de pais europeus e mães negras ou baças, estavam situados em vários níveis da estrutura social da Ribeira Grande: - Eram escravizados quando não reconhecidos como filhos por seus senhores, herdavam da mãe o estatuto de cativos; - Tornavam-se homens livres, quando aceites por seus pais e alforriados; - Se nascidos livres ou alforriados à nascença, fossem legitimados e pertencessem a famílias de proprietários poderiam ser considerados membros da elite.

Em Santiago, dos finais do século XV e durante todo o século XVI, a designação de “branco” é geralmente sinónimo de reinol, honrado e, por isso mesmo, membro da camada superior da sociedade. Isto fica nítido quando, na segunda metade do séc. XVII, os membros da elite endógena santiaguense se apelidam e são denominados de “brancos da terra”, apesar de serem “pardos e pretos”. Ser apelidado de “branco” não indica agora a cor, mas sim a posição social – ser “branco da terra”, em Santiago do século XVII e XVIII quer dizer, como no século XVI, ser-se honrado, poderoso, proprietário de terras e de escravos, poder eleger e ser eleito para a Câmara e a mesa da Santa Casa da Misericórdia, em suma: fazer parte da nobreza da terra.

Este facto é uma consequência da escravidão/escravatura que desde o início do povoamento estratifica, racialmente, a sociedade cabo-verdiana em segmentos *claramente* identificáveis.

De acordo com João Figueirôa-Rêgo,

O primeiro traço da ambivalência identitária, presente no designativo eufemístico “brancos da

terra”, poderá ter surgido ainda em meados do século XVII, visando os membros da elite endógena cabo-verdiana, denominados dessa forma apesar de serem na sua maioria “pardos e pretos”. Em Santiago, nos séculos XVII e XVIII, não indicava a cor da pele mas a posição social, ser-se honrado, proprietário de terras e de escravos, com rendas provenientes da exploração agrícola, elegível para a câmara e mesa da Misericórdia, pertença às elites locais (...). A designação “branco” raramente teria um carácter fenotípico, antes social e económico, enquanto atributo de pertença a um grupo social, em função da partilha de um conjunto de características reais ou imaginadas, pelo que não comportaria uma dimensão exclusiva ou maioritariamente racial (Figueirôa-Rêgo, 2015)¹³.

Como é possível constatar, os “brancos de terra” irão constituir um dos baluartes fundamentais do extrativismo humano da sociedade escravocrata. Por conseguinte, a matriz desigual, excludente e estruturalmente violenta da sociedade escravocrata irá permanecer mesmo após a abolição da escravatura em todo o império colonial português, em 1869.

No caso dos estratos sociais mais marginalizados a esmagadora maioria da população composta por negros e mestiços não pertencentes à elite burocrática colonial composto pelos “brancos da terra”, ou ao grupo dos que posteriormente foram catalogados de “assimilados” noutras paragens coloniais africanas, - a desigualdade e a exclusão era dupla: - Por um lado, as suas queixas dificilmente chegavam aos tribunais de comarca, não

só devido à falta de meios (económicos, sociais e políticos) para tal, mas também por estarem sob a jurisdição dos regedores e dos cabos da polícia que, na prática, eram os dirimidores oficiais dos conflitos, dado que os casos, ou queixas, raramente chegavam ao administrador de concelho que, por sua vez, excepcionalmente os encaminhava para o Julgado Municipal ou outro tribunal superior, sem contar com o facto de, em diversas ocasiões, era o próprio administrador a desempenhar o cargo de juiz municipal ou eleito; - Por outro lado, após a abolição da escravatura, a aprovação e aplicação de diversos regimes legais, com o propósito de enquadrar legalmente a exploração daquela camada da população, acabaram, na realidade, a legitimar a continuação da escravatura por outros meios (Barros-Varela, 2017)¹⁴.

3. As continuidades após a independência: “*Djan Branku Dja*” (Já virei Branco), os “capatazes do império” e “reserva laboral” do Ocidente

O racismo constitui um dos poderosos legados culturais do colonialismo europeu e continua a corroer fortemente o tecido social africano, sendo que Cabo Verde não foge à regra na medida em que esta herança tem também um carácter estrutural e institucional. Conceptualmente, este carácter constitui nitidamente uma das supremas manifestações de resistência contra a mudança nas relações de poder profundamente desiguais. Após a independência, a persistência da utilização

quotidiana e coloquial da expressão *djan branku dja*, constitui um dos exemplos paradigmáticos da forma como a *branquitude* opera o eurocentrismo nas ilhas.

Em outras latitudes, como por exemplo, o Brasil (Cardoso, 2010; Cardoso e M. P. Müller, 2018), em que, apesar de ter sido também uma colónia portuguesa, a branquitude opera essencialmente a partir do carácter fenotípico e comporta uma dimensão marcadamente racial, situação explicada grandemente pelo facto de a independência, tal como em outras ex-colónias europeias na América Latina, foi atribuída aos brancos e não à maioria da população negra e ameríndia¹⁵.

Já em Cabo Verde, tal como noutras ex-colónias europeias em África, em que a independência foi conquistada pelos colonizados, a branquitude opera de forma ambivalente: tanto tem um carácter fenotípico e uma dimensão racial como também tem um traço político, social e económico. No que concerne à primeira característica, ela é sobretudo encontrada na racialização feita aos imigrantes africanos residentes nas ilhas (Barros-Varela, 2014; Rocha, 2017) por parte dos cabo-verdianos sem distinção de carácter social, económica ou política, enquanto o segundo traço é particularmente encontrado em grupos políticos, económicos e sociais (elite), em função da divisão de uma coleção de atributos efetivos ou ideados.

14 Diplomas legais como o “Código de Trabalho Indígena” de 1899, o “Código do Indigenato” de 1928, o “Acto Colonial” de 8 de julho de 1930, o “Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique” de 20 de maio de 1954”, entre outros, são objeto de análise em Barros-Varela (2017).

15 Para uma discussão seminal sobre o preconceito racial no Brasil cf. também Nogueira (2006). Para um olhar contemporâneo cf., entre outros, Garcia, (2007).

É possível afirmar que após a independência e até o presente momento, a sociedade cabo-verdiana em geral, e a elite intelectual local, praticamente não têm problematizado ou questionado profundamente os atuais sentidos da expressão *djan branku dja*, o que leva a que ela seja, no geral, considerada inócua e que, no máximo, remete metaforicamente para a condição dos negros cabo-verdianos que, durante o período colonial e da vigência da sociedade escravocrata, se elevavam na hierarquia social (mediante a aquisição de liberdade e de património – geralmente terra - comprado ou herdado) alcançando a categoria dos referidos “brancos de terra”. Realmente, e historicamente, a génese da expressão *djan branku dja* poderá residir nesse grupo supra analisado.

Contudo, como se pode observar, se eventualmente a expressão remete ao período colonial, presente-mente a continuidade da aplicação dessa visão para caracterizar a branquitude vigente - incorporada na expressão *djan branku dja* - seria incompleta ou limitador na medida em que obliteraria a outra face da mesma que, como já foi referido, constitui o seu carácter fenotípico e a dimensão racial.

A ausência de problematização académica endógena sobre a branquitude em Cabo Verde é evidenciada na forma como esta opera o eurocentrismo no campo de produção de conhecimentos, consubstanciando-se no que Anibal Quijano (1992) apelida de “colonialidade do saber”, ou seja, esta colonialidade é um dos mecanismos pela qual, concretamente, é defendida a identidade cultural europeia e lusófona de Cabo Verde (Barros-Varela, 2014). Esta branquitude é imposta, consumida e reproduzida pela incipiente academia de diversas

formas: referências teóricas, metodologias, línguas e linguagens, currículos, etc. (Barros-Varela, 2008).

A essa herança colonial, que a maioria dos intelectuais cabo-verdianos se encontra mergulhada, chamamos de *dupla insularidade*: a primeira obviamente geográfica – devido a ilhas fisicamente espalhadas no atlântico africano, mas a outra é uma insularidade que o intelectual considera “intolerável”: a sua condição de negro/mestiço. Muitos destes intelectuais não se comprazem na sua insularidade ontológica, e

[p]ara ele só existe uma porta de saída e ela dá para o mundo branco. Daí a preocupação permanente de atrair a atenção do Branco, a ansiedade de ser poderoso como o Branco, a vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte de ser ou de ter que entra na constituição de um eu. (...) [É] pelo interior que o Negro vai tentar atingir o santuário branco. A atitude reenvia à intenção. (Fanon, 1975: 64)



Fig. 2 - Capa do disco. Fonte: Álbum *Djan Branku Dja*, 1978.

A música constitui, juntamente com as estórias orais, um dos poucos espaços de produção de conhecimentos em Cabo Verde onde é possível encontrar retratos desta mentalidade colonial que se pode apelidar de *djan branku dja*. O conjunto musical denominado *Bulimundo* - que na década de oitenta do século passado revolucionou o *Funaná*, um dos géneros musicais mais conhecidos do país - chegou mesmo a intitular o seu primeiro álbum, em 1978, com uma melodia denominada *Djan Brancu Dja*.

Na letra desta música é possível vislumbrar uma crítica subtil ao modo de “ser” imperante na sociedade cabo-verdiana nomeadamente à forma como a referida mentalidade transforma os seus elementos em sujeitos simultaneamente cínicos e subservientes:

N'ta kontra ku bó na rua n'ta mostrabu nha dentona,
N'ta xinta n'ta ri ku bó, bu ta pensa ma mi é bu amigu;
La di riba na nha trabadju, chefi grandi gosta di mi,
Di serbenti n'bira kapataz, kapataz bira serbenti;
Nha korpu sta bem dispostu, nha barriguinha dja bira grandi,
La na casa ka tem problema, nha minis sta tudu gordinhu;

Refrão:

Oi, oi, oi, oi, mundu sta pa bó, oi, oi, oi oi,
djan branku dja,
Oi, oi, oi, oi, mundu sta pa bó, oi, oi, oi oi,
djan branku dja!

Si bu kre ser sima mi, si bu kre sabi nha segredu,
Bu fala ku mantegueru, bu fala ku ngraxador;
Na mon esquerda n'tem lata graxa, na mon direita n'ten skova finu,
Na ponta bota sim senhor, konbersu sabi na trabesadu¹⁶.

(Fonte: Álbum *Djan Brancu Dja*,
 Letra e música de Alberto Martins,
 “Katchas”)

A partir dos finais da década de 1990 e sobretudo após a primeira década do século XXI, Cabo Verde tornou-se um país cada vez mais atraente não apenas como rota para grupos migratórios chegarem mais facilmente à Europa e América do Norte, mas também como destino. A graduação do grupo de Países Menos Avançados (PMA) em 2003 (desde da década de 1980 o arquipélago Cabo Verde já tinha atingido o nível de países de rendimento médio) - atingindo os níveis de desenvolvimento médio, com um PIB per capita superior a todos os Estados-Membros da CEDEAO (4000 dólares em 2011), e o estabelecimento da Parceria Especial com a União Europeia (UE) em 2008, contribuíram para o aumento do grau de atratividade do

16 Escrita na língua cabo-verdiana efetuada pelo autor. Segue-se a tradução feita pelo mesmo em português: “Encontro-me contigo na rua e te mostro os meus dentes, eu sento-me e me rio contigo, ficas a pensar que sou teu amigo; Lá em cima no meu trabalho, o grande chefe gosta de mim, de servente virei capataz, o capataz virou servente; O meu corpo está bem-disposto, a minha barriguinha está crescendo, lá em casa não há problema, os meus meninos estão todos gordinhos; Oi, oi, oi, oi, o mundo está para ti, oi oi oi oi, agora já sou branco, Oi, oi, oi, oi, o mundo está para ti, oi oi oi oi, agora já sou branco!; Se queres ser como eu, se queres saber o meu segredo, fala com o manteigueiro, fala com o engraxador; Na mão esquerda tenho uma lata de graxa, na mão direita uma escova fina, na ponta da bota sim senhor, uma boa conversa enganadora.”

país e, por consequência, para o alargamento da matriz migratória do país que, até então era conhecido essencialmente pela sua grande diáspora, estimado em número superior ao dos residentes nas ilhas.

Contudo, a eventual ideia inicial dos migrantes de fazer trânsito (Duvell, 2006, 2008; Ratha e Shaw, 2007), em Cabo Verde na esperança de obter um visto para entrar no espaço Schengen depois da obtenção da residência é progressivamente posta de lado devido à progressiva barreira e controlo desse espaço e o fortalecimento das fronteiras nacionais, em parceria com a UE. Por conseguinte, a maioria desses vai-se instalar-se definitivamente no país, passando, ou não, a figurar no número de imigrantes clandestinos.

O reforço das barreiras no atlântico visando impedir que os migrantes atinjam o espaço europeu tem estado na base do registo de algumas situações de emergência humanitária de abrigo de migrantes que pretendiam chegar ao esse espaço. O arquipélago também tem sido mencionado como ponto de partida contornando as rotas migratórias do centro do Saara em direção às ilhas Canárias (Haas, 2006: 4). Alguns casos apelidados de “Djondade”, “Awaid II”, “Kabofumo” e o “Caso dos 130”¹⁷ (Barros-Varela & Barbosa, 2014), despertaram o Estado de Cabo Verde para os entraves e desafios que existem para a resolução das tais situações, não obstante os tratados internacionais ratificados pelo país e um conjunto de legislação de âmbito nacional no tocante às migrações.

A primeira década de 2000 foi fértil nestes tipos de situações: a 22 de julho de 2007, foram intercetados mais de 100 migrantes numa piroga à deriva na zona de S. Pedro, na ilha de São Vicente. Levados para o Mindelo, seriam depois repatriados; em setembro, também de 2007, mais 80 migrantes tinham sido detetados perto da ilha de Santo Antão; em junho de 2008 chegou ao arquipélago um grupo de 128 migrantes, detetados numa piroga entre as ilhas da Boa Vista e S. Nicolau; em junho de 2007 chegaram às águas de Cabo Verde, de onde foram repatriadas várias dezenas de migrantes, encontrados numa piroga à deriva; A 15 de Julho de 2007 foi localizado no mar da ilha do Fogo mais um barco com migrantes que albergava 137 pessoas que viriam a desembarcar no porto dos Mosteiros.

Nos últimos 3 a 4 anos, diversos casos têm surgido: em dezembro de 2018 foram encontrados, na ilha do Sal, três corpos em avançado estado de decomposição na zona de Djêu Xan, nas imediações de Pedra Furada e Ribeira de Tarafes; a 8 de Janeiro de 2019 uma embarcação estrangeira foi encontrada a cerca de seis milhas de uma banca de pesca próximo de Tarrafal de Santiago com quatro cadáveres; a 07 setembro de 2020, uma piroga com cinco cadáveres em “avançado estado de decomposição” foi encontrada por pescadores no alto mar, nas proximidades da Ponta de Rife de Cagaral, norte da ilha do Sal.

A 16 de novembro de 2020 uma embarcação dá à costa também da ilha do Sal com 68 migrantes

17 O Caso dos 130 ocorreu em outubro de 2008 quando uma piroga com 130 migrantes, entre os quais cinco crianças e uma mulher, chegou à Baía de Pedra de Lume, na ilha do Sal. Numa primeira triagem se detetaram migrantes da Guiné-Bissau, Gana, Senegal e Gâmbia. Posteriormente o grupo de emigrantes foi enviado para a Cidade da Praia, ficando na esquadra Eugénio Lima, e no Tarrafal, também em instalações da polícia, aguardando o processo de repatriamento.



Fig. 3 - Piroga encontrada na ilha do Sal (Fonte: Expresso das ilhas, 07 de setembro de 2020)



Fig. 4 - Estádio Djidjuca (Fonte: Inforpress, 18 de novembro de 2020)

clandestinos. Inicialmente foram alojados em tendas nas imediações do Polidesportivo, nos Espargos, e depois foram transferidos para o Estádio Djidjuca, em Santa Maria onde passaram pelo processo de rastreio, visando a sua identificação e origem. A assistência humanitária dos migrantes, desde cuidados médicos, alimentação, vestuário e outras proteções, foi garantida pela Cruz Vermelha e ONG locais.

A 16 de setembro de 2022, a Câmara Municipal da Boa Vista resgatou oito migrantes numa Canoa



Fig. 5 – Transporte de um dos migrantes resgatados. Fonte: Câmara Municipal da Boa Vista (2022)

que estava à deriva na costa da Cruz da Morte, zona norte da ilha da Boa Vista. A embarcação tinha partido do Senegal rumo à Espanha, inicialmente com 21 pessoas a bordo¹⁸.

No âmbito da Parceria Especial anteriormente referida, o governo cabo-verdiano e a UE assinaram a 24 de abril de 2012, em Bruxelas, dois acordos no âmbito da Parceria para a Mobilidade: o de facilitação da emissão de vistos de curta duração para os cidadãos de Cabo Verde e a UE, e outro para a readmissão de residentes ilegais na qual Cabo Verde se compromete em trabalhar para reforçar o controlo da imigração ilegal da África para a Europa.

Os acordos de readmissão que a UE tem estabelecido com diversos Estados tem provocado uma distorção da noção de repatriamento que, classicamente, remete para a expulsão de cidadãos nacionais para os seus Estados de origem. Contudo, o acordo de readmissão implica a expulsão ou “repatriamento” de nacionais de países terceiros para Estados signatários dos acordos de readmissão

¹⁸ Oito migrantes resgatados numa canoa no norte da Boa Vista', *Expresso das Ilhas*, 16 de setembro de 2022, acesso a 17 de setembro de 2022, <https://expressodasilhas.cv/pais/2022/09/16/8-migrantes-resgatados-numa-canoa-no-norte-da-boa-vista/82093>.

¹⁹ Cabo Verde, devido aos acordos que tem com países como Portugal, Espanha, França e Estados Unidos, Cabo Verde, procede ao repatriamento de nacionais expulsos ou deportados desses países (muito embora o Direito Internacional - apesar das disputas, exceções e falhas – “obrigue” os Estados a acolherem os seus cidadãos expulsos de outros países). Com a exceção dos EUA, esses acordos estendem-se a cooperação judiciária em matéria penal, servindo, por um lado, como uma ferramenta para a remoção de imigrantes difíceis (que tenham cometido crimes ou são suspeitos de o terem feito) e, por outro, como um meio de acesso a nacionais e imigrantes expatriados que cometem crimes e fogem para os estados de origem (Barros-Varela, 2014; Fortes e Lima, 2015; Delgado, 2011).

caso estes cidadãos tenham passado pelas fronteiras destes Estados e entrado no espaço Schengen de forma clandestina.¹⁹ Cabo Verde, devido aos acordos que tem com países como Portugal, Espanha, França e Estados Unidos, Cabo Verde, procede ao repatriamento de nacionais expulsos ou deportados desses países (muito embora o Direito Internacional - apesar das disputas, exceções e falhas – “obrigue” os Estados a acolherem os seus cidadãos expulsos de outros países). Com a exceção dos EUA, esses acordos estendem-se a cooperação judiciária em matéria penal, servindo, por um lado, como uma ferramenta para a remoção de imigrantes difíceis (que tenham cometido crimes ou são suspeitos de o terem feito) e, por outro, como um meio de acesso a nacionais e imigrantes expatriados que cometem crimes e fogem para os estados de origem (Barros-Varela & Barbosa, 2014; Fortes e Lima, 2015; Delgado, 2011).

Em relação a cidadãos estrangeiros, o Direito Internacional Público não exige que um Estado readmita ou receba repatriados que sejam nacionais de outros Estados. No entanto, como o ramo do Direito Internacional das Migrações é ainda pouco reconhecido pelos principais actores mundiais, isso abre espaço para os referidos acordos de readmissão que “obrigam” o Estado signatário a receber os readmitidos (“repatriados”) de Estados terceiros. O Acordo de Cotonou, no seu artigo 13^{ff} reconhece essa possibilidade, definindo a abertura de negociações para a readmissão bilateral de nacionais e de outros. Os tratados bilaterais que Cabo Verde celebrou com os países europeus acima mencionados preveem também essa possibilidade (Barros-Varela & Barbosa, 2014).

Cabo Verde é membro da Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) e que, no âmbito do *Acordo de Livre Circulação de Pessoas, Residência, e Estabelecimento de 1979*, os cidadãos desta região usufruem, de forma relativa, dos direitos de circulação, residência e estabelecimento na comunidade. Portanto, com a assinatura de um acordo de readmissão com a UE, pelo menos no padrão como tem sido tradicionalmente feito com outros Estados (por exemplo, incorporando a capacidade de expulsar os imigrantes indocumentados para o país onde eles se encontravam antes de chegarem, com efeito, ao território da UE), corre-se o sério risco de poder enfrentar situações em que cidadãos de Estados-membros da CEDEAO podem ser readmitidos para Cabo Verde e de, diante da possibilidade e intenção de, por sua vez, repatriar esses cidadãos estrangeiros para os seus Estados de origem, Cabo Verde pode enfrentar a oposição desses Estados vizinhos e originar um conflito político-diplomático de proporções indefinidas e, inclusive, até mesmo colocar em risco o processo de integração do país na sub-região, apesar da retórica de um dos pilares da parceria especial com a UE argumentar justamente o contrário, ou seja, que esse Estado deve fazer uma forte aposta nessa integração.

Do que foi dito pode-se verificar que tal como o fenómeno de “djan branku dja”, o acordo de readmissão indicia, à semelhança do período colonial, que Cabo Verde poderá transformar-se, como o resto do Sul Global, num centro de acolhimento do “exército de reserva” laboral do Norte Global (particularmente da UE) e no “capataz do império”, ou o guarda-costas da Europa, na África Ocidental. A presença de redes clandestinas de recrutamento de mão de obra barata oriunda da sub-região ocidental

africana nas ilhas e que suportaram, por exemplo, a construção de grandes hotéis nas ilhas de Sal e Boa Vista a partir dos finais de 1990, contribui para engrossar o dito exército, reificando o extrativismo humano típico da antiga sociedade escravocrata.

Os trabalhadores locais também engrossam a reserva laboral reproduzindo a lógica colonial. No passado não muito longínquo, grandes levas de trabalhadores eram recrutadas para trabalhar nas outras ex-colónias e na antiga metrópole. Por exemplo, a letra da música “Na Alto Cutelo” do renomado compositor e político de Renato Cardoso retrata fielmente esta situação:

Na Alto Cutelo:

Na alto cutelo cinbrom dja ca ten (dja seca)
Raiz sticado djobe água, q’ atcha (dja seca)
Água sta fundo e ni omi ca tral (dja seca)

Mudjer um sumana sê lumi ca cende (na casa)
Sê fidjo, na strada so um ta trabadja (pa dozi mirés)
Marido dja dura q’ i bai pa Lisboa (contratado)
Pa bai pa Lisboa e bende sê tera (metadi di preço)

Ali, el ta trabadja na tchuba na bento (na frio)
Na Cuf, na Lisnave e na Jota Pimenta
Mon d’obra barato, pa mas q’i trabadja (serventi)
Mon d’obra barato, baraca sem luz (cumida a pressa)
Inda mas nganadu q’ i s’ irmon branco (splorado)

Mas um dia, que n’ volta pa terra
Monte Gordo e Malagueta
Nhos tem q’ i da-m água
Cu força na braço, consciencia di mi,
E mi q’ i trabadja, tera e poder e pa mi
Cu sinbrom na cutelo (nos tera)
Midju na tchon (nos tera)
E barco na porto (nos tera)
(Fonte: Álbum *Pépe Lopi*, Tubarões, 1976)

A composição refere os nomes de três grandes empresas portuguesas que albergavam os trabalhadores cabo-verdianos como a Companhia União Fabril (CUF), a Lisnave (Estaleiros Navais de Lisboa) e a J. Pimenta, empresas fundadas entre finais do século XIX e a primeira metade do século XX e que beneficiaram, e muito, da exploração da mão de obra barata oriunda das colónias. E serão esses trabalhadores que irão, curiosamente, fundar alguns dos bairros considerados periféricos de Lisboa.

Após a independência, assiste-se a uma poderosa continuidade colonial: as empresas portuguesas continuaram a procurar recrutar mão de obra, qualificada ou não, nas ilhas de Cabo Verde para alimentar a sua indústria e os seus serviços, provocando uma devastação da “oportunidade demográfica” do país. Este, devido em parte às amaras da mentalidade colonial e à fraca performance dos seus líderes, não implementou políticas estruturais de longo prazo que pudessem por cobro a esta situação e manter os seus jovens estudantes, trabalhadores e quadros nas ilhas. Nos dias de hoje o padrão parece manter-se: as empresas recrutadoras são, por exemplo, Mota Engil, Alsa Todi, etc.



Fig. 6 – Motoristas aguardando pela entrevista em frente ao hotel (Fonte: A Nação, 4-10-2002).

De acordo com a imprensa local, os empresários do turismo do algarve pretendem ocupar as cinco mil vagas que têm para preencher imediatamente no turismo, com trabalhadores de Marrocos e Cabo Verde. No caso das empresas de construção civil, elas necessitam de 80 mil trabalhadores. A Mota Engil estabeleceu uma parceria com o Instituto de Formação dos Países de Língua Oficial Portuguesa e recentemente “assinalou o acolhimento dos primeiros 21 trabalhadores guineenses em Portugal.”²⁰ No caso da Alsa Todi, a empresa espanhola responsável pelo serviço da Carris Metropolitana numa parte da Margem Sul de Lisboa, confirmou a 14 de setembro de 2022 que, “por falta de profissionais em Portugal, recrutou 61 motoristas [da ilha de São Vicente] em Cabo Verde que aguardam visto para entrarem ao serviço”.²¹ Já na capital do país, cidade da Praia, no dia 04 de outubro do mesmo ano, cerca de 400 motoristas provenientes de diversas ilhas estavam defronte a um hotel para

se encontrar com uma delegação portuguesa que estava a trabalhar no recrutamento destes profissionais²².

A terminar, é de se afirmar que a máquina burocrática continua bem oleada no fornecimento de recrus para o exército laboral de reserva da Europa, configurando um neo-extrativismo humano em que esses trabalhadores se transformam em população descartável que vai fundar “novos” bairros clandestinos em Lisboa e noutras paragens europeias. Entretanto, o continente africano caminha para ser o mais populoso do mundo em 2050 e a reserva demográfica do mundo. Mas isso serão cenas para um outro capítulo...

20 ‘Algarve quer contratar estrangeiros para salvar hotelaria. Cabo Verde e Marrocos na mira’, *Expresso das Ilhas*, 30 de julho de 2022, acesso a 27 de setembro de 2022, <https://expressodasilhas.cv/economia/2022/07/30/algarve-quer-contratar-estrangeiros-para-salvar-hotelaria-cabo-verde-e-marrocos-na-mira/81324>.

21 ‘Portugal: Alsa Todi confirma contratação de 61 motoristas cabo-verdianos à espera de visto para viajar’, *Expresso das ilhas*, 14 de setembro de 2022, acesso a 27 de setembro de 2022, <https://inforpress.cv/portugal-alsa-todi-confirma-contratacao-de-61-motoristas-cabo-verdianos-a-espera-de-visto-para-viajar/>.

22 ‘Recrutamento: Praia amanhece com enchente de condutores para tentarem a sorte em Portugal’, *A Nação*, 04 de outubro de 2022, acesso a 04 de outubro de 2022, https://www.anacao.cv/noticia/2022/10/04/recrutamento-praia-amanhece-com-enchente-de-condutores-para-tentarem-a-sorte-em-portugal/?fbclid=IwARox-CtG1qex8_i6JlIseUivDSQF5Ty3kLGZYM3NO3PsGYMT2ppc6JhXyk-A.

Bibliografia

- ‘Algarve quer contratar estrangeiros para salvar hotelaria. Cabo Verde e Marrocos na mira’, *Expresso das Ilhas*, 30 de julho de 2022, acesso a 27 de setembro de 2022, <https://expressodasilhas.cv/economia/2022/07/30/algarve-quer-contratar-estrangeiros-para-salvar-hotelaria-cabo-verde-e-marrocos-na-mira/81324>.
- ALMADA, A A 1841, *Tratado Breve dos Rios de Guiné’ do Cabo Verde. Desde o Rio do Sangana até os Baixos de Sant Anna & .^a & .^a Pelo Capitão Natural da Ilha de Santiago de Cabo-Verde, pratico e versado nas ditas partes. 1594*, Typographia Commercial Portuense, Porto.
- CABRAL, I 2015, *A Primeira Elite Colonial Atlântica. Dos “homens honrados brancos” de Santiago à “nobreza da terra” (Finais do séc. XV – início do séc. XVII)*, Pedro Cardoso, Praia.
- CARREIRA, A 2000, *Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*, 3^a ed., Instituto de Promoção Cultural, Praia.
- BAUMAN, Z 1997, *Postmodernity and its discontents*, New York University Press, New York.
- BAUMAN, Z 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- BERNAL, M 1987, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1789-1985*, Vol I, Rutgers University Press, New Jersey.
- BERNAL, M 1991, *Black Athena. Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization: The Archaeological and Documentary Evidence*, v. 2, Rutgers University Press, New Jersey.
- BERNAL, M 2006, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Linguistic Evidence*, v. 3, Rutgers University Press, New Jersey.
- BARROS-VARELA, O 2008, ‘O repto da ‘diversidade de conhecimentos’ em Cabo Verde: do colonial/moderno ao moderno/pós-colonial’, *e-cadernos CES*, vol. 2, acesso a 24 de junho de 2022, <http://journals.openedition.org/eces/1332>.
- BARROS-VARELA, O 2013, ‘Cabo Verde: A Máquina Burocrática Estatal da Modernidade (1614-1990)’, in Sarmiento, CM; Costa, S (orgs.), *Entre África e a Europa. Nação, Estado e Democracia em Cabo Verde*, Almedina, Coimbra, pp. 173-208.
- BARROS-VARELA, ODAIR 2014, ‘Manifesto ‘Lusofóbico’. Crítica da Identidade Cultural ‘Lusófona em Cabo Verde’, *Desafios - Revista da Cátedra Amílcar Cabral*, n.º 2, pp. 222-243.
- BARROS-VARELA, O; BARBOSA, CE 2014, ‘Migration in Cape Verde Islands. Legal and Policy Framework’, *European Scientific Journal*, Special Edition (May), pp. 449-466.
- BARROS-VARELA, O 2017, ‘A Emergência do Estado Colonial/Moderno em Cabo Verde: Notas sobre a Administração da Justiça Local (1460-1974)’, in Barros-Varela, O; Pina, G; De Pina, L (orgs.), *Dinâmicas Sociológicas, Estado e Direito. Estudos em Comemoração do X Aniversário do ISCJS*, Edições ISCJS, Praia, pp. 74-100.
- CARDOSO, L 2010, *Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista*, *Rev. latinoam.cienc.soc.niñez juv*, vol. 8, n.º 1, pp. 607-630.
- CARDOSO, L; MULLER, T 2018, *Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil*, Editora Appris, Curitiba.
- DELGADO, JP 2011, ‘La regulación internacional de los flujos migratorios entre Cabo Verde y la Unión Europea (en especial hacia España)’, *Revista de Derecho migratorio y extranjería*, vol. 28, n.º 3, pp. 121-152.
- DUSSEL, E 1994, *El Encubrimiento del Otro*, Plural Editores, La Paz.
- DUSSEL, E 2000, ‘Europa, modernidad y eurocentrismo’, in Lander, E (org.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 41-54.
- DUSSEL, E 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- DUSSEL, E 2002, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E 2007, *Política de La Liberación. Historia Mundial Y Crítica*, Editorial Trotta, Madrid.
- DUVELL, F 2006, ‘Crossing the fringes of Europe: Transit migration in the EU’s neighbourhood’, *Working Paper*, n.º 33, Centre on Migration, Policy and Society/University of Oxford, Oxford.
- FANON, F 1975, *Pele Negra, Mascaras Brancas, Paisagem*, Porto.

- FIGUEIRÔA-RÊGO, J 2015, 'Branco da Terra', in *Da Terra e do Território no Império Português, E-Dicionário*, acesso a 01 de maio de 2020, <https://edittip.net/category/branco-da-terra>.
- FORTES, C; LIMA, R 2015, 'Emigrantes e deportados em Cabo Verde', in Furtado, C; Laurent, PJ; Évora, I (Orgs.), *Ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas*. Coleção sociedade, vol. 8, Edições Uni-CV, Praia, pp. 253-272.
- GARCIA, R 2007, *Identidade fragmentada. um estudo sobre a história do negro na educação brasileira 1993-2005*, Inep/MEC, Brasília.
- GREEN, T 2011, *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAAS, H 2006, 'Transit-Saharan Migration to North Africa and EU: Historical Roots and Current Trends', *Migration Information Source*, acesso a 14 de outubro de 2013, <http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?ID=484>.
- História Geral de Cabo Verde*, 1991/2001/2002, III Vols. Lisboa: ICT/INIC, Lisboa/Praia.
- LIPOVETSKY, G; CHARLES, S 2004, *Le Temps Hypermodernes*, Editions Grasset, Paris.
- LOBO, A. 2015 'Construindo paisagens e pessoas: colonização, espaço e identidades em Cabo Verde', *Anuário Antropológico*, v. 40 n.º 2, pp. 121-150, acesso a 28 de setembro de 2022, <http://journals.openedition.org/aa/1421>, DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1421>
- LYOTARD, JF 1984 [1979], *The Postmodern Condition*, Minnesota University Press, Minnesota.
- NOGUEIRA, O 2006, 'Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil', *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 19, n.º 1, 2006, pp. 287-308
- 'Oito migrantes resgatados numa canoa no norte da Boa Vista', *Expresso das Ilhas*, 16 de setembro de 2022, acesso a 17 de setembro de 2022, <https://expressodasilhas.cv/pais/2022/09/16/8-migrantes-resgatados-numa-canoa-no-norte-da-boa-vista/82093>.
- Ordenações Manuelinas. Edição de Valentim Fernandes (1512-1513) e Edição de João Pedro de Cremona (1514)*, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.
- PEREIRA, CL 1989, 'Mestre Diogo nas malhas da Inquisição em Cabo Verde', *Tribuna*, 01 de maio, pp. 12-13.
- 'Portugal: Alsa Todi confirma contratação de 61 motoristas cabo-verdianos à espera de visto para viajar', *Expresso das ilhas*, 14 de setembro de 2022, acesso a 27 de setembro de 2022, <https://inforpress.cv/portugal-alsa-todi-confirma-contratacao-de-61-motoristas-cabo-verdianos-a-espera-de-visto-para-viajar/>.
- QUIJANO, A 1992, Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 29, pp. 11-20.
- RATHA, D; SHAW, W 2007, 'Causes of South-South Migration and its Socioeconomic Effects', *Migration Information Source*, acesso a 14 de outubro de 2013, <http://www.migrationinformation.org/USfocus/display.cfm?ID=647>.
- 'Recrutamento: Praia amanhece com enchente de condutores para tentarem a sorte em Portugal', *A Nação*, 04 de outubro de 2022, acesso a 04 de outubro de 2022, https://www.anacao.cv/noticia/2022/10/04/recrutamento-praia-amanhece-com-enchente-de-condutores-para-tentarem-a-sorte-em-portugal/?fbclid=IwAR0x-CtGIqex8_i6JIseUivDSQF5Ty3kLGZYM3NO3Ps-GYMT2ppc6JhXyk-A.
- ROCHA, E 2017, 'O imigrante oeste-africano como o indesejável? Acerca do processo de racialização em Cabo Verde', *Mediações*, Vol. 22, n.º 1, pp. 105-129.
- SHAPIRO, J; MCNEISH, JA 2021 (eds.), *Our Extractive Age. Expressions of Violence and Resistance*, Abingdon, Oxon/Routledge, New York, NY.
- SHIVA, V 2001, *Biopirataria. A pilhagem da Natureza e do Conhecimento*, Vozes, Petrópolis.
- 'Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver', *IHU On-Line: revista semanal do Instituto Humanitas Unisinos*, vol. 10, n.º 340, 2010.
- WHEAT, D 2016, *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1540-1640*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

METEORIZAÇÕES: AGROPOESIA DE LIBERTAÇÃO DE AMÍLCAR CABRAL

Recebido: 23 de Abril de 2023 / Aprovado: 15 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_14

Filipa César

Artista e Cineasta

Resumo

Este artigo faz uma leitura da pouco estudada ciência do solo de Amílcar Cabral como indissociável do seu projeto de luta de libertação contra o colonialismo português na Guiné-Bissau e em Cabo Verde. O seu trabalho como agrónomo foi fundamental para a sua argumentação teórica que denunciou as injustiças perpetradas em terras colonizadas e para obter conhecimento materialista e situado sobre as condições de vida das pessoas sob o jugo colonial. Cabral tirou partido da sua posição como agrónomo ao serviço do governo colonial de forma subversiva para promover a luta anticolonial. Defendo que os resultados do trabalho agronómico de Cabral – a sua atenção ao solo e aos inerentes processos e transformações – não apenas informaram a organização da luta de libertação, mas foram determinantes para o processo de descolonização, que incluía o cinema militante e a disseminação do crioulo como formas de propagação do projeto de recuperação e re- construção nacional da pós-colónia.

Palavras-chave: Amílcar Cabral; Luta de Libertação Africana; solo; meteorização; cinema militante

Abstract

This article reads Amílcar Cabral's much under-studied early soil science as a body of work not dissociable from his project of liberation struggle against Portuguese colonialism in Guinea-Bissau and Cape Verde. Drawing on research situated within an artistic practice, the article explores the definitions of soil and erosion that Cabral developed as an agronomist, as well as his reports on colonial land exploitation and analysis of the trade economy, to unearth his double agency as a state soil scientist and as a 'seeder' of African liberation. Cabral understood agronomy not merely as a discipline combining geology, soil science, agriculture, biology and economics but as a means to gain materialist and situated knowledge about peoples' lived conditions under colonialism. The scientific data he generated during his work as an agronomist were critical to his theoretical arguments in which he denounced the injustices perpetrated on colonised land, and it later informed his warfare strategies. Cabral used his role as an agronomist for the Portuguese colonial government subversively to further anti-colonial struggle. I argue that the results of Cabral's agronomic work – his care for the soil and attention to its processes and transformations – not only informed the organization of the liberation struggle, but were crucial to the process of decolonisation, understood as a project of reclamation and national reconstruction in the postcolony.

Keywords: Amílcar Cabral; African Liberation Struggle; soil; meteorization; militant cinema

¹ Mediateca Onshore . Merz Akademie
<https://orcid.org/0009-0005-2000-5882>
fcesar@hfg-karlsruhe.de

*O nosso povo é as nossas montanhas*²

Amílcar Cabral

“Minerando” estratos históricos de há quase meio século, encontramos Amílcar Cabral na Universidade de Londres em 27 de outubro de 1971 a descrever o estado da luta armada que vinha liderando desde 1963 no país então conhecido como Guiné Portuguesa. Após oito anos de guerra anticolonial, dois terços do pequeno país da África Ocidental tinham sido libertados da ocupação portuguesa. No interior destas “zonas libertadas” espalhadas por áreas de floresta tropical, o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) criou escolas, hospitais, tribunais e armazéns do povo. Durante estes anos, Cabral circulou entre a sede do partido em Conacri, na vizinha República da Guiné, o mato da guerrilha dentro da Guiné-Bissau e a arena geopolítica internacional onde defendia e tentava propagar uma nova sociedade³. Na conferência de Londres em 1971 descreveu as condições da luta armada na Guiné-Bissau:

Estamos numa parte plana de África [...] Os manuais de guerra de guerrilhas em geral afirmam que um país tem de ter uma determinada dimensão para poder criar o que é chamado uma base e, além disso,

*que as montanhas são o melhor lugar para desenvolver a guerra de guerrilhas [...] Obviamente não temos essas condições na Guiné], mas isso não nos impediu de iniciar a nossa luta armada de libertação [...] Quanto às montanhas, decidimos que o nosso povo tinha que tomar o seu lugar, já que seria impossível desenvolver a nossa luta de outra maneira. Assim, o nosso povo é as nossas montanhas*⁴.

A metonímia de Cabral – montanhas = povo – refere-se em parte à morfologia plana que caracteriza a superfície deste terreno específico da África Ocidental, [terra plana de aluvião, 70% abaixo no nível do mar] bem como à falta de uma estrutura hierárquica no movimento anticolonial⁵. No entanto, também revela a íntima relação que Cabral mantinha com a matéria de que são formadas as montanhas, composta de solo e rocha. Enquanto para a guerrilha do Ché Guevara em Cuba as montanhas eram um recurso que garantia segurança aos locais onde podiam estabelecer as suas bases e consolidar o seu poder, Cabral “aplanar” essa estratégia para a adaptar às suas circunstâncias geopolíticas específicas⁶. Na Guiné, o PAIGC conseguiu unir o povo num movimento anticolonial organizado horizontalmente que priorizava a educação e a humildade como armas da

2 Amílcar Cabral, *Our people are our mountains: Amílcar Cabral on the Guinean revolution*, Committee for Freedom in Mozambique, Angola and Guinea, Londres, 1971, p. 11.

3 Agindo a partir de Conacri – capital da República da Guiné, o vizinho aliado do sul, já libertado do colonialismo francês em 1958 – o PAIGC estava a preparar o terreno para uma declaração da independência unilateral da Guiné-Bissau. O importante acontecimento teve lugar apenas dois anos depois, em setembro de 1973, embora Cabral não estivesse presente para testemunhar esta vitória. Foi assassinado em janeiro de 1973.

4 Cabral, *Our people are our mountains*, *op. cit.*, pp. 11-12.

5 As forças guerrilheiras do PAIGC que operavam dentro do país eram formadas principalmente por elementos do grupo étnico balanta, uma sociedade estruturada horizontalmente, sem reis, chefes ou hierarquia, e portanto sem patentes militares. Ver Amílcar Cabral, *P.A.I.G.C.: Unidade e luta*, Nova Aurora, Lisboa, 1974, p. 83.

6 “Combater em terreno favorável e particularmente nas montanhas apresenta muitas vantagens”. [‘Fighting on favorable ground and particularly in the mountains presents many advantages.’] Ver Ernesto “Che” Guevara, *Guerrilla warfare*, New Statesman, 1967, pp. 19-23.

luta militante; em que o trabalho camponês e o trabalho intelectual tinham igual valor, em lugar de estarem sujeitos a uma valorização hierárquica. As montanhas eram o povo tornado potente, a “multitude”⁷. Além disso, e menos metaforicamente, este modelo – olhar para as massas de militantes e ver a força estratégica potencial das montanhas – reflete a sua compreensão do mundo em termos “ecosóficos”, i.e., uma compreensão holística da ecologia⁸. Isso leva-nos a reconhecer a dimensão menos conhecida e muitas vezes negligenciada da prática de Cabral como agrônomo, e como a sua pesquisa sobre o solo e a erosão influenciou a sua formação política.

Este artigo faz uma leitura dos textos agronômicos de Cabral (1948 a 1960), publicados no livro *Estudos Agrários de Amílcar Cabral*, juntamente com os seus discursos e escritos políticos mais traduzidos e publicados⁹. O contexto desta leitura é um engajamento contínuo com o pensamento de Cabral que incluiu a elaboração de filmes,

o ativismo artístico através da digitalização de cinema militante da Guiné-Bissau, e o trabalho com cineastas guineenses como Sana na N’Hada e Flora Gomes, entre outros¹⁰. Comecei a escrever notas sobre os escritos agronômicos de Cabral em 2009 quando encontrei pela primeira vez o livro *Estudos Agrários de Amílcar Cabral* numa livraria em segunda mão em Lisboa, acontecimento que influenciou muitos dos meus filmes e instalações, especialmente o projeto *Luta ca caba inda* (A luta ainda não acabou), (2011-em curso).

No pensamento de Cabral a história geológica não está separada da história humana, o solo não é um “terreno” inerte e estático sujeito à agência humana, mas tem uma relação dinâmica com as estruturas sociais humanas, evidente nas suas diferentes respostas às formas de extrativismo colonial. Um exemplo desta inter-relação foi a seca devastadora que assolou Cabo Verde em 1941, que ceifou a vida de vinte mil pessoas, e foi testemunhada por Cabral aos dezassete

7 Aqui lembro o uso do termo *multitude* por Baruch Spinoza, mais tarde desenvolvido por Antonio Negri e Michael Hardt como um conceito de pessoas que ainda não estabeleceram um contrato social com um corpo político soberano, de tal modo que os indivíduos mantêm ainda a capacidade potencial de autodeterminação política. Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Multitude: War and democracy in the age of empire*, Londres, Penguin, 2005.

8 Ecosofia é um termo introduzido por Félix Guattari para definir “uma multi-filosofia que engloba práticas sociais e individuais com o objetivo de abrir a possibilidade de pensar as questões sociais, mentais e ambientais como ecologias mutuamente interligadas [...] Estamos aqui a falar sobre uma reconstrução das práticas sociais e individuais que classificarei em três rubricas complementares, todas elas sob a égide ético-estética de uma ecosofia: ecologia social, ecologia mental e ecologia ambiental”. Félix Guattari, *The three ecologies*, trad. de Ian Pindar e Paul Sutton, The Athlone Press, Londres, UK, & New Brunswick, New Jersey, 2000, p. 41.

9 Amílcar Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Lisboa & Bissau, 1988.

10 Antes de se tornarem cineastas de ficção, conhecidos pelos seus filmes de estreia *Mortu Nega* (Gomes, 1988) e *Xime* (N’Hada, 1994), Flora Gomes e Sana N’Hada, e os seus colegas Josefina Crato e José Bolama Cobumba, foram educados pelo PAIGC para se tornarem os pioneiros do cinema guineense. Uma extensa pesquisa sobre este período de cinema militante, 1967-1980, foi realizada recentemente com a digitalização dos arquivos do INCA (Instituto Nacional de Cinema e Audiovisual da Guiné Bissau) em 2012. Um dos filmes mais importantes recuperado com este processo foi o filme histórico coletivo *O regresso de Amílcar Cabral* (31 minutos, 1976). Para mais informações, ver Filipa César, Tobias Hering, Filipa Oliveira e Jeu de Paume (Eds.), *Filipa César: La lutte n’est pas finie* (exibido de 16 de outubro de 2012 a 20 de janeiro de 2013), Jeu de Paume, Paris, 2012, catálogo de exposição; Filipa César, Tobias Hering, Carolina Rito (Eds.), *Luta ca caba inda: time place matter voice*, 1967-2017, Archive Books, Berlim, 2017; Nuna Faria, Filipa César e Tobias Hering (Eds.), *The struggle is not over yet: an archive in relation*, Archive Books, Berlim, e CIAJG, Guimarães, 2015, e os filmes *Spell Reel* (César, 96 minutos, 2017), *Conakry* (Filipa César, Grada Kilomba, Diana McCarty, 10 minutos e 20 segundos, 2013), *Mined Soil* (César, 34 minutos, 2015) e *Cacheu* (César, 2012).

anos. Segundo a sua filha Iva Cabral, esta experiência influenciou a sua decisão de tornar-se agrónomo¹¹. Enquanto no século XX a geologia era maioritariamente entendida – pelo menos no Ocidente – como o cenário estático da ação humana, o trabalho académico recente de pensadores como Dipesh Chakrabarty reconheceu que para apreender plenamente o desenrolar da crise ambiental referida como a causa para definir uma nova época da Terra, o Antropoceno ou Capitaloceno¹², é necessário questionar e pôr em diálogo os conceitos de história natural e história humana¹³. Cabral foi presciente ao dizer: “Podemos mesmo afirmar, sem receio de contradição [...] que defender a Terra é o processo mais eficiente de defender a Humanidade¹⁴.”

A compreensão de Cabral do solo e a erosão não é dissociável do seu projeto de luta de libertação. Os seus relatórios sobre a exploração colonial da terra e a economia do comércio, juntamente com a sua pesquisa sobre solo e erosão, revelam a sua dupla agência como cientista dos solos do Estado e “semeador” da libertação africana. Entre 1949 e 1952, enquanto trabalhava como agrónomo para o regime colonial e simultaneamente participava na formação de um movimento anticolonial clandestino, Cabral escreveu “Em Defesa da Terra I-V”¹⁵. Este artigo

desenvolveu uma semântica militante da recuperação dos solos que fazia parte de um projeto de libertação

Cabral entendia a agronomia não apenas como uma disciplina que combinava geologia, ciência dos solos, agricultura, biologia e economia, mas como um meio de adquirir conhecimentos materialistas sobre as condições de vida do povo sob o colonialismo.

A operação de ler o “povo” como “montanhas” no contexto da extração, opressão e exploração colonial evidencia uma compreensão visionária da condição capitalocénica da superfície da Terra. Nos seus escritos agronómicos Cabral refere-se à edafologia – do grego ἔδαφος, *edaphos*, ou ‘solo, e λογία (*logia*) – como a ciência que trata da influência do solo nos seres vivos¹⁶. A lógica deste conceito – a partir do solo – e a reciprocidade que veicula estabelece as bases para os princípios a partir dos quais articulou a luta.

11 Em 1945 Amílcar Cabral recebeu uma bolsa de estudos para frequentar o Instituto Superior de Agronomia (ISA) da Universidade de Lisboa. Ver Iva Cabral, Apontamentos para uma biografia: Cronobiografia realizada por Iva Cabral, no âmbito do Projecto de Salvaguarda do Património Histórico da África Contemporânea (SPHAC), <http://www.fmsoares.pt/aeb/dossiers/dossier01/AmilcarCabral.pdf>, acessado em 2 de julho de 2018.

12 Capitaloceno é um termo cunhado por Jason W. Moore em *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*, PM Press, Oakland, 2016, p. 6.

13 Dipesh Chakrabarty, Postcolonial studies and the challenge of climate change, *New Literary History*, 43(1), 2012, p. 13; e Dipesh Chakrabarty, The climate of history: Four theses, *Critical Inquiry*, 35(2), 2009, pp. 197-222.

14 Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral, op. cit.*, p. 63.

15 *Ibid.*, pp. 63-79, pp. 177-179.

16 Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral, op. cit.*, p. 89.

Conflito *Lithos-Atmos*

*O solo é um corpo natural, independente e histórico*¹⁷.

Vasily Dokuchaev

Na sua tese de licenciatura de 1949, “O problema da erosão do solo. Contribuição para o seu estudo na região de Cuba (Alentejo)”¹⁸, descreveu esta área economicamente pobre cuja terra estava a desertificar-se rapidamente durante a ditadura salazarista (1933-1974). Este trabalho de terreno permitiu-lhe desenvolver o seu interesse pelo solo e o fenómeno da sua erosão, particularmente a partir do trabalho no campo da ciência dos solos que emergiu desde meados do século dezanove através de figuras como Justus von Liebig, Ferdinand von Richthofen e especialmente Vasily Dokuchaev. No seu estudo agronómico da região do Alentejo utilizou a definição química de solo de Liebig como um laboratório para verificar as mais variadas reações químicas, a perspectiva geológica do solo de Richthofen como uma condição patológica da rocha, e a definição de solo de Dokuchaev como um corpo natural, independente e histórico¹⁹. Esta ciência emergente teve um impacto sobre o pensamento político materialista, especialmente em Marx, e mais tarde contribuiu para os argumentos anticolonialistas de Cabral que condenavam as práticas agrícolas e extrativas das potências coloniais.

Cabral salientou a importância de não definir o solo através do seu aspecto “estático-morfológico”, mas através das suas variáveis e do seu potencial relacional e dinâmico: “O ser de que se origina o solo é a rocha. Por ação de agentes naturais, esta é fragmentada e desintegrada, formando-se o que se denomina em Pedologia ‘material originário’. É a ‘meteorização’ da rocha”²⁰. Refere isto como uma “negação” relativa da rocha, em que agentes naturais destroem a sua estrutura e a negam, criando “material originário” – a matéria resultante da destruição da rocha antes de se tornar solo. Subsequentemente, uma segunda negação no processo de meteorização corresponde ao desenvolvimento do “corpo-solo” – que ele identifica como independente, natural e histórico. “Este equilíbrio é realizado através de contradições, geradoras de sucessivas transformações. Oxidações, reduções, carbonatação, dissolução, hidrólise, variações de volume, translocação de compostos, atividade micro-orgânica”²¹. Cabral elabora numa coevidade das forças “*lithos*” (pedra) e “*atmos*” (clima), uma zona de destruição e transformação entre elementos independentes e da qual a vida é possível. A partir disso, o solo pode ser entendido como “crosta de meteorização”²².

A definição de “meteorização da rocha” como a negação de uma para dar origem ao outro, revela uma procura dialética e materialista para redefinir o solo como uma zona de conflito. Cabral observa

17 Vasily Dokuchaev, citado em *ibid.*, p. 89.

18 Publicado pela primeira vez em Lisboa, Instituto Superior de Agronomia, 1951. Reeditado em *Estudos agrários de Amílcar Cabral, op. cit.*, 1988, pp. 81-148.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 91.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

atentamente a utilidade de abraçar conflito e contradição (negação e destruição):

Há como que um antagonismo entre o clima e a rocha. Se se admitisse finalidade nos fenómenos naturais, poderia afirmar-se que essa oposição “obriga” a rocha a transformar-se “para subsistir”. [...] Nem a rocha desaparece completamente, nem cessa a ação dos fatores climáticos. O que se verifica é a sua integração em nova forma de existência de negação²³.

Esta observação – finalidade nos fenómenos naturais – pode ser lida como a vontade de admitir uma espécie de agência da rocha: a rocha/solo como portadora de uma prosa, uma narrativa, o substrato onde tudo é inscrito²⁴. Isto evoca o que Chakrabarty descreve como uma “força geofísica”; isso, escreve, “é o que em parte somos na nossa existência coletiva – nem sujeito nem objeto. Uma força é a capacidade de mover coisas. É agência pura, não ontológica²⁵. Cabral lê o solo, o corpo histórico, escutando os seus processos e depois estabelecendo um paralelismo com o que estava a acontecer no povo guineense (“as montanhas”). Como foi dito antes, a meteorização – o conflito entre *lithos* e *atmos* – envolve dois elementos numa relação de contradição. Esta pulsão geomântica, um canal para ler a terra – o seu futuro inscrito nos seus passados – dá acesso a uma

epistemologia da edafosfera (a camada do solo que sustenta e cria múltiplas formas de vida interligadas) que fala de como os elementos discretos do solo contêm informações valiosas para a luta de descolonização.

Ele sintetiza a definição de solo numa equação em que o solo é a soma de todas as propriedades e meteorizações num determinado período de tempo:

$$tS = \int [c(t), o(t), v(t), h(t), r(t), p(t), t, \dots] dt$$

S – propriedades do solo; c – clima; o – organismos; r – topografia; p – material originário; t – tempo; s – solo” v – vegetação; h – ser humano [dt – desenvolvimento no tempo]²⁶

Isto pode ser correlacionado com a seguinte equação: o palimpsesto do solo + inscrito ao longo do tempo = história.

Erosão Colonial

Plantar é a raiz da propriedade e da guerra²⁷.

Vilém Flusser

A situação crítica da agricultura portuguesa levou-o a estudar a edafosfera do Alentejo, com um foco específico na principal causa da sua crise – a

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ Eduardo Viveiros de Castro escreve sobre um “agente prosopomórfico capaz de afetar os assuntos humanos” [*Eduardo Viveiros de Castro writes about a “prosopomorphic agent capable of affecting human affairs”*]; Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal metaphysics*, Univocal Publishing, Minneapolis, 2014, p. 58. O termo “prosopomórfico”, uma forma com prosa, com agência, deriva do grego *prosopopoeia*, “a colocação de discursos na boca de outros” ou fazer falar ou agir uma pessoa ou coisa imaginária ou ausente.

²⁵ Chakrabarty, *Postcolonial studies and the challenge of climate change*, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, *op. cit.*, p. 94.

²⁷ [*Planting is the root of ownership and the waging of war.*] Vilém Flusser, “The gesture of planting”, in Flusser, *Gestures*, Nancy Ann Roth, trad., University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota, 2014, p. 101.

erosão do solo²⁸. Analisou o continente colonial e interpretou a condição do esgotamento do seu solo como resultado da exploração da terra por Portugal noutros lugares:

O panorama geral alentejano reflecte nitidamente as influências do processo histórico da província [...] Das viagens marítimas de descoberta resulta a criação de um império que levou a negligenciar a agricultura nacional uma vez que as riquezas da Índia eram mais atrativas do que a incerteza de cultivar a própria terra²⁹.

$$E = f(c, r, v, s, h)$$

E – erosão, f – fatores, c – clima, r – topografia, v – vegetação, s – solo, h – humano³⁰

O solo é o corpo inscrito e a erosão é a cicatriz deixada pela violência histórica.

Embora no seu trabalho agronómico oficial as referências de Cabral a Justus von Liebig digam respeito unicamente a questões relativas à química da pedra (“o solo é um laboratório para observar reações químicas”), é provável que Cabral também tenha lido as posições políticas de Liebig sobre a discussão geoeconómica do solo³¹. Liebig foi importante para Marx na sua análise de solo e materialismo histórico, como salienta

John Bellamy Foster: “quando escreveu o *Capital* [nos anos 1860], Marx convencera-se da natureza contraditória e insustentável da agricultura capitalista”, devido principalmente a desenvolvimentos históricos como o esgotamento da fertilidade do solo através da perda de nutrientes e à mudança no próprio trabalho de Liebig para uma crítica ecológica da agricultura capitalista³². Marx sublinhou os impactos ecológicos destes desenvolvimentos:

“Todo progresso na agricultura capitalista é um progresso na arte de roubar, não só o trabalhador, mas de roubar o solo; todo progresso no aumento da fertilidade do solo por um determinado tempo é um progresso em direção à ruína das fontes mais duradouras dessa fertilidade”³³.

Em vez de estudar o solo africano colonizado (a sua principal preocupação), Cabral começou com as especificidades do terreno do opressor: a crise sistémica de Portugal e a sua inerente propensão para as soluções violentas.

Cabral publicou uma série de artigos agronómicos, incluindo “Em defesa da terra I-IV” em 1949-1952 e “Acerca da utilização da terra na África negra” em 1954.

Cabral explicou como o sistema agrícola itinerante é uma solução endémica para os problemas

28 O Portugal do Estado Novo (1933-1974) sofreu durante décadas uma crise agrícola a seguir à depressão mundial de 1929. Nos anos cinquenta, quando Cabral fez os seus estudos sobre o solo do Alentejo, a industrialização da agricultura era quase inexistente e as zonas rurais pobres de Portugal sofreram um êxodo para as colónias e outros países, sobretudo para a França.

29 Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral, op. cit.*, pp. 120-121.

30 *Ibid.*, p. 109.

31 *Ibid.*, p. 89.

32 John Bellamy Foster, “Marx’s theory of metabolic rift: Classical foundations for environmental sociology”, *American Journal of Sociology*, 105(2), 1999, p. 376.

33 Karl Marx, *Capital* [1867], vol. 1, Vintage, Nova Iorque, 1976, pp. 637-638.

impostos pelo ambiente negro-africano, e exacerbou a sua crítica das medidas agrícolas coloniais:

Em suma: o colonialismo introduz em África um novo sistema de produção, traduzido na économie de traite³⁴. Mantém, contudo, o sistema itinerante de cultura da terra. Ao sistema itinerante aplica ou tenta aplicar, sem atender à diferença das condições mesológicas [ecológicas], as práticas agrícolas europeias, porque está convencido da “superioridade” dessas práticas³⁵.

Cabral denunciou os efeitos de exploração da economia comercial extrativa. Baseou-se na descrição de Liebig da situação criada quando a agricultura empírica do comerciante se torna um sistema de espoliação, e as condições de reprodução do solo são minadas – “todo sistema de agricultura baseado na espoliação da terra conduz à pobreza”³⁶. Cabral reconheceu que a agricultura itinerante não permite certos desenvolvimentos culturais e infraestruturais devido à sua falta de raízes. No entanto, afirmou que:

A evolução das técnicas culturais africanas no sentido de servirem melhor o progresso dos povos afro-negros não pode ignorar que elas traduzem um conhecimento profundo do meio e das suas possibilidades [...] Do facto de não se ter atendido a essa necessidade vital resultaram

já verdadeiras catástrofes. Na base dessas encontra-se, de uma maneira geral, o complexo de factores introduzidos na vida do afro-negro por uma nova entidade – o colonialismo³⁷.

Como Bellamy Foster salienta, Marx estava inicialmente interessado nos desenvolvimentos pioneiros de Liebig no fertilizante artificial, embora mais tarde se tenha tornado cético sobre o seu valor a longo prazo: “Fertilidade não é uma qualidade tão natural como se possa pensar; está estreitamente ligada às relações sociais da época³⁸. Esta ênfase nas mudanças históricas na fertilidade do solo no sentido do melhoramento agrícola torna-se uma constante no pensamento posterior de Marx, ainda que eventualmente associada a uma compreensão de como a agricultura capitalista poderia minar as condições da fertilidade do solo, resultando em degradação do solo em vez de melhoramento. Bellamy Foster refere que:

É no seu trabalho posterior sobre economia política que Marx forneceu o seu tratamento sistemático de assuntos como a fertilidade do solo, a reciclagem orgânica e a sustentabilidade, em resposta às investigações do grande químico alemão Justus von Liebig – e no qual encontramos o maior quadro conceitual, enfatizando a “falha metabólica” entre a produção humana e a sua condição natural³⁹.

34 “*Économie de traite*” – economia comercial – significava todas as relações económicas associadas à comercialização de produtos agrícolas que os agricultores africanos ofereciam para venda com fins de exploração.

35 Nos anos cinquenta, o termo “mesologia” era utilizado no jargão científico para o que hoje é chamado “ecologia”. Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, op. cit., p. 248.

36 Justus von Liebig, *Letters on modern agriculture* (1859), citado por John Bellamy Foster em *Marx’s ecology: Materialism and nature*, Monthly Review Press, Nova Iorque, 2000, p. 153.

37 Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, op. cit., p. 248.

38 Foster, *Marx’s ecology: Materialism and nature*, op.

39 Bellamy Foster, “Marx’s theory of metabolic rift:”, op. cit., p. 370.

Cabral virou o espelho para a Europa, sugerindo uma solução para a crise agrícola europeia. Era, depois de tudo, em parte como consequência da crise agrícola (como abordada anteriormente de uma perspectiva eurocêntrica por Liebig e Marx) que as potências europeias aceleraram os seus projetos coloniais, um processo consolidado pela disputa por África na Conferência de Berlim de 1884-1885⁴⁰.

As determinantes económicas que, na Europa, haviam constituído uma das causas da era dos Descobrimentos levam o europeu a fixar-se em África. Do simples comércio de mercadorias, entre as quais o homem negro, o europeu passa à exploração da terra. Mas não tem, como o afro-negro, o objectivo de produzir o indispensável à alimentação. Cultiva ou faz com que o afro-negro cultive produtos de exportação. [...] Das contradições criadas resulta que, dia a dia, se acentua a devastação da terra africana [...] Com a vida desequilibrada, tendo a satisfazer não só a novas necessidades criadas mas também às exigências da sua nova condição social, [o africano] vai-se desenraizando a pouco e pouco, emigra ou tem de emigrar, abandona ou nem tem tempo de assimilar a sabedoria que ele

*próprio, com base no conhecimento empírico do meio e na experiência de séculos, havia criado.*⁴¹

Mais tarde, em 1969, já no meio da guerra de independência, num seminário com o bureau político do PAIGC, Cabral analisou diferentes modos de resistência (política, económica, cultural e militar). Um argumento que apresentou para a resistência económica foi a consciência da “nulidade” burocrática do valor do trabalho negro-africano através da manipulação de impostos, preços e salários: “Analisámos o cultivo do amendoim em profundidade e chegámos à conclusão de que é trabalho forçado”⁴². Este cálculo demonstrou a perpetuação de um sistema de trabalho de exploração que continuou na Guiné mesmo depois de a escravidão ter sido oficialmente abolida⁴³. Cabral trabalha com as ferramentas da ciência ocidental para diagnosticar as condições dos povos da Guiné-Bissau em relação à degradação do solo. Ao chamar a atenção para esta relação, antecipou a atual migração forçada de africanos como resultado da devastação histórica do solo.

40 Para maiores considerações sobre uma crítica contemporânea do eurocentrismo de Karl Marx, ver Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Boston, 1999. Numa tentativa ambiciosa de complicar a narrativa eurocêntrica do capital globalizado, Spivak passa a considerar os pontos cegos retóricos e geopolíticos na definição de Marx dos modos de produção capitalistas. Como Spivak sugere, as condições dos grupos sociais radicalmente desprovidos de poder na produção capitalista revelam uma crise nas capacidades cognitivas da teoria crítica e da política cultural ocidentais.

41 Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, op. cit., p. 248.

42 Amílcar Cabral, “Resistência económica”, em *Análise de alguns tipos de resistência*, Coleção de Leste a Oeste, 1969/1975, pp. 35-36.

43 A crítica de Cabral da exploração dos negros africanos e da sua terra concorda com a recente elaboração de Denise Ferreira da Silva sobre o valor negativo culturalmente imposto à negritude em toda a narrativa histórica de transparência do Ocidente. Da Silva propõe recalcular a “teoria do valor” de Marx para reconhecer que, “na imaginação ocidental moderna, a negritude não tem valor; não é nada”. [*in the modern Western imagination, Blackness has no value; it is nothing*]. Esta mudança, que substitui a negatividade da negritude (-1) pela nulidade (0) como o seu valor operacional, não só denuncia o aspeto racializado do sistema capitalista, destacando o seu viés em relação aos assuntos negros, mas também perturba qualquer tentativa de calcular o valor da negritude. Denise Ferreira da Silva, “1(vida) ÷ 0 (negritude) = × - × ou × / ×: On matter beyond the equation of value”, *e-flux Journal*, 79, fevereiro de 2017, pp. 9-10.

Dupla Agência Clandestina

Arranjámos contrato como agrónomo e fomos para Angola e aproveitámos para reunir camaradas, para discutir com eles o novo caminho que devíamos seguir todos na luta pela nossas terras. Debaixo do controle da PIDE, camaradas⁴⁴.

Amílcar Cabral

A dupla agência subversiva de Cabral torna-se evidente quando se avalia o seu papel como ativista político a par de sua atividade como agrónomo entre 1948 e 1960. Embora servir o Estado português possa ser entendido como uma submissão ao poder colonial, a “submissão” de Cabral – uma missão sob a sua nomeação oficial – era subversiva. A sua passagem do desprezo codificado para a crítica aberta do sistema agrícola colonial manifestou-se em artigos como “Acerca da Utilização da Terra na África Negra”, o que tornou difícil as ações de Cabral na Guiné Portuguesa.

Um primeiro exemplo desta abordagem subversiva militante remonta a 1948, quando Cabral acabava de integrar a CEI (Casa dos Estudantes do Império, 1944-1965) em Lisboa. Esta instituição académica tinha sido criada pelo Ministério do Ultramar para promover um sentido de “portugalidade” global entre os estudantes das colónias. Aqui conviveu com Eduardo Mondlane (que se tornou o primeiro

presidente da FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique); Mário Pinto de Andrade (co-fundador do MPLA, Movimento Popular para a Libertação de Angola, e companheiro da cineasta pioneira Sarah Maldoror); Agostinho Neto (co-fundador do MPLA), e muitos outros futuros líderes anticoloniais. Os estudantes subverteram rapidamente a agenda oficial desta instituição, que se tornou um “ponto quente” para jovens intelectuais desenvolverem um discurso crítico sobre a política colonial e, mais tarde, prepararem-se para a luta armada.

A CEI publicou numerosos opúsculos de poesia e editou uma revista chamada *Mensagem*, centrada na poesia lusófona não europeia. A poesia funcionava como um disfarce “cultural” que permitia a estes jovens intelectuais discutirem a opressão dos povos africanos e asiáticos. Tecnicamente, a polícia política portuguesa (PIDE), nas várias rusgas que fez à CEI e nos relatórios de vigilância das atividades culturais dos estudantes, tinha dificuldade em descodificar as reflexões poéticas de uma organização política inconspícua que estava latente dentro da academia colonial⁴⁵.

Depois de terminar o trabalho de campo na Guiné Portuguesa, Cabral continuou a trabalhar como agrónomo do Estado, centrando-se agora nas condições fitossanitárias do armazenamento de alimentos nos armazéns dos principais portos de Angola⁴⁶, Cabo Verde e Lisboa⁴⁷. Esta investigação

44 Cabral, “Resistência política”, em *Análise de alguns tipos de resistência*, op. cit., p. 26.

45 Para mais informação, ver Patrícia Leal, House of the students of the empire: “An unexpected antechamber of the African liberation movements”, em *The struggle is not over yet*, op. cit., pp. 87-114, e Manuela Ribeiro Sanches, “(Black) Cosmopolitanism, transnational consciousness and dreams of liberation”, in Mark Nash (Ed.), *Red Africa: Affective communities and the cold war*, Black Dog, Londres, 2016, pp. 69-79.

46 Amílcar Cabral, “O problema do estudo macro e microclimático dos ambientes relacionados com os produtos armazenados”, 1956, pp. 269-273; “O estudo do microclima de um armazém em Malanje (Angola)”, 1956, pp. 275-290; “Sobre a acuidade do problema do armazenamento no Arquipélago de Cabo Verde” (Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais), 1956, pp. 445-513. Os três ensaios encontram-se publicados em *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, op. cit.

47 Amílcar Cabral, “Condições fitossanitárias de produtos ultramarinos em armazéns do porto de Lisboa”, em *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, op. cit., pp. 703-778.

permitiu-lhe circular livremente entre as colónias e a “metrópole” e obter dados estratégicos sobre a dependência económica de Portugal dos produtos ultramarinos e da economia comercial colonial – informações que transmitiu aos diversos partidos anticoloniais recém-fundados em Angola e Moçambique⁴⁸. Em 1955, Cabral fundou o MING (Movimento para a Independência Nacional da Guiné) e transferiu o seu trabalho agronómico para Angola, Cabo Verde e Lisboa. Depois, em 1956, foi cofundador do MPLA em Angola, do PAI (Partido Africano da Independência, que mais tarde se tornou PAIGC) na Guiné, e em Lisboa o MLPCP (Movimento pela Libertação dos Povos das Colónias Portuguesas) e o MAC (Movimento Anti-Colonialista)⁴⁹. Esta elite instruída dos colonizados preparou-se em silêncio para a revolução utilizando subversivamente as oportunidades oferecidas pelo colonizador,

virando as suas ferramentas – agronomia, ciência, poesia e instituições académicas – contra o seu poder.

Em agosto de 1959, marinheiros e estivadores fizeram uma greve por melhores condições de trabalho no porto de Pidjiguiti (porto principal) em Bissau, resultando num massacre que deixou cinquenta mortos e centenas de feridos. Isto pôs termo a todas as tentativas do PAIGC de negociações pacíficas para acabar com a ocupação colonial portuguesa. Meio ano depois, em janeiro de 1960, Cabral abandonou o seu emprego de agrónomo e passou à clandestinidade, deixando Portugal para sempre para se tornar estratega político e teórico do movimento de libertação a tempo inteiro⁵⁰. Na primavera seguinte, em junho de 1961, centenas de estudantes das colónias africanas fugiram secretamente de Portugal para escapar ao recrutamento obrigatório para o exército colonial, a fim de combater no outro lado

48 A partir de 1957, Cabral intensificou as suas ações em ambos os campos e vê-se claramente como não apenas estrategicamente, mas também em termos de conteúdo, ambas agências estavam interligadas: em 1957 teve um encontro em Paris, onde consultou e estudou o desenvolvimento da luta contra o colonialismo português; em 1958 assistiu à primeira Conferência dos Povos Africanos em Accra como observador e ao XXIV Congresso Luso-Espanhol sobre o Progresso das Ciências em Madrid. Em dezembro presidiu uma reunião alargada do PAI, em Bissau, em que decidiu a reorganização do partido e elaborou um plano de ação que tinha como prioridade mobilizar as pessoas do campo. Em 1959, durante uma breve estada em Bissau, presidiu uma reunião para a fusão de outros movimentos anticolonialistas com o PAI que deu origem a um único partido unificado – o PAIGC. E em Dacar fundou o Movimento de Libertação de Guiné e Cabo Verde (MLGCV), com ligações ao PAIGC.

49 Pode-se dizer que o jovem Cabral e os seus pares estavam envolvidos numa espécie de uso subversivo e sub-reptício da instituição académica que prefigura a metodologia mais tarde articulada por Fred Moten e Stefano Harney como os “*Undercommons*”, uma prática que mina o edifício académico neoliberal através de atividades clandestinas que ultrapassam as limitações e desejos impostos pela agenda capitalista: “*The university needs what she bears but cannot bear what she brings. And on top of all that, she disappears. She disappears into the underground, the downlow lowdown maroon community of the university, into the undercommons of enlightenment, where the work gets done, where the work gets subverted, where the revolution is still black, still strong.*” [“A universidade precisa do que ela sustenta, mas não pode sustentar o que ela traz. E além de isso tudo, ela desaparece. Desaparece na clandestinidade, na comunidade marrom *underground* da universidade, nos *undercommons* do esclarecimento, onde o trabalho é feito, onde o trabalho é subvertido, onde a revolução ainda é negra, ainda forte”]. Stefano Harney and Fred Moten, *The undercommons: Fugitive planning & black study*, Minor Compositions, Wivenhoe, Nova Iorque, Port Watson, 2013, p. 26.

50 O antigo colega de Cabral, o agrónomo português Ário Lobo de Azevedo, declarou: “Em fins de 1959, segundo creio, não consigo precisar a data, discutia com Amílcar Cabral a preparação de uma nova tarefa a realizar em Angola. O Amílcar tinha dificuldades em se comprometer. E foi então que me informou que se afastava da equipa; por circunstâncias várias, a sua vida ia mudar de rumo. [...] Teria Amílcar Cabral perfeita consciência da opção que estava a fazer quando abandonou o grupo de agrónomos com o qual colaborava? Creio bem que sim. Quanto a mim, relembro esse dia, digo que a Agronomia e eu ficámos mais pobres mas que o mundo ficou muito mais rico”; in “A propósito de dimensão humana de Amílcar Cabral”, *Estudos agrários de Amílcar Cabral, op. cit.*, p. 13.

da mesma guerra. A CEI funcionou como o principal centro organizacional da operação de fuga. A data 23 de janeiro de 1963 marcou o início da luta armada na Guiné com o ataque de militantes da guerrilha do PAIGC à base militar portuguesa de Tite, no sul do país.

Semântica da Recuperação do Solo

Como mencionado acima, o primeiro emprego de Cabral na Guiné Portuguesa foi o de diretor da Granja Estatal de Pessubé em 1952, que ele transformou rapidamente numa granja experimental⁵¹. O centro de pesquisa agrícola era uma tentativa de pôr em prática a sua visão para o desenvolvimento da Guiné após a independência. Como resume Schwarz, Cabral estabeleceu três vertentes principais para o seu programa em Pessubé:

- a primeira foi a de transformar a Granja de mera unidade de produção de legumes destinados às autoridades políticas e administrativas da praça [cidade] e um local de piqueniques e passeios recreativos, num centro de pesquisa agrícola, enquanto instrumento para melhorar e modernizar a produção dos agricultores;
- a segunda foi a de romper os muros internos em que se confinavam os serviços

agrícolas, para os aproximar dos agricultores, que deviam ser os seus principais beneficiários;

- a terceira foi a da interação da agricultura guineense com as dos países vizinhos da sub-região⁵².

O projeto de granja experimental destinava-se a mudar as práticas agrícolas, com o objetivo de emancipar as pessoas e recuperar a terra. As operações intrínsecas do centro de pesquisa agrícola, enraizadas no lema “experimentação-divulgação”, já mostram traços do que mais tarde se tornou a “teoria da cultura” de Cabral⁵³. Cabral desenvolveu a sua teoria revolucionária após emergir do período anterior de dupla agência quando, sob o pseudónimo de Abel Djassi, liderou o nascente movimento anticolonial enquanto ainda trabalhava como agrónomo para o regime português. Com o lançamento da luta armada ingressou na cena mundial como líder do PAIGC e teórico da resistência anticolonial. Os seus discursos – à população em geral, nas Nações Unidas e aos guerrilheiros e professores – articulam uma ecologia da libertação marcada pela descolonização da própria linguagem. Como explicou na Universidade de Syracuse, “não é possível harmonizar a dominação económica e política de um povo, seja qual for o seu grau de desenvolvimento social, com a preservação da sua personalidade cultural. Afirmou que “a chamada teoria da assimilação progressiva

51 Cabral, *Estudos agrários de Amílcar Cabral*, op. cit., pp. 181-206.

52 Schwarz, *Um agrónomo antes da sua época*, op. cit.

53 *Ibid.*

54 Amílcar Cabral, *National liberation and culture* (texto originalmente apresentado em 20 de fevereiro de 1970 como parte de *The Eduardo Mondlane Memorial Lecture Series* na Universidade de Syracuse, Syracuse, Nova Iorque, sob os auspícios de *The Programme of Eastern African Studies*, trad. de Maureen Webster, <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/cabralnlac.html>, acedido em 22 de janeiro de 2018.

das populações nativas” não é mais do que uma tentativa violenta “de negar a cultura do povo em questão⁵⁴. Para Cabral, a libertação do povo africano precisava de um ato de emancipação cultural a nível das bases.

Os três princípios da granja experimental de Pessubé podem ser extrapolados para o programa agrícola que ele concebia para uma teoria da cultura para a Guiné: produção não elitista; inexistência de muros na governação ao serviço das pessoas, e finalmente o encorajamento – através do crioulo e do cinema – do intercâmbio de conhecimentos da interação entre os diferentes grupos étnicos da região.

Muitos dos discursos políticos de Cabral aos guerrilheiros e camponeses, feitos no contexto da luta armada, insistiam na renomeação e redefinição de palavras, geografias e conceitos como um processo descolonizador de consciencialização sobre sistemas de poder, uma operação semântica que aumentou a eficácia estratégica da guerra. Por exemplo: “Na Guiné, a terra é cortada por braços de mar, que nós chamamos rios, mas no fundo não são rios [...] porque até chegarmos a terra seca, é só água salgada⁵⁵. A morfologia da Guiné é um aluvião sem montanhas, com setenta por cento do seu solo abaixo do nível do mar. Estes “braços de mar” não possuem um termo no léxico colonial. A consciência desta falta indica algo de errado na epistemologia colonial – só se vê o que já se sabe. A inadequação da língua portuguesa à geografia da Guiné-Bissau é prova da ilegitimidade da

sua ocupação. Esta condição das marés também sugere a vulnerabilidade de uma terra permeável gravada por séculos de invasão. Outro exemplo é uso por Cabral da frase “movimento centrífugo”.

adotámos uma estratégia que se poderia chamar centrífuga: partir do centro para a periferia do nosso país. E este facto provocou uma grande surpresa nos portugueses, que juntaram as suas tropas na fronteira da Guiné e do Senegal, pensando que nós íamos invadir o nosso país, vindos do exterior⁵⁶.

As forças coloniais julgaram mal de onde os rebeldes ou “terroristas” (como eram chamados os militantes do movimento de Cabral na propaganda do Estado Novo) iriam atacar, e que táticas adotariam. A luta de libertação da Guiné-Bissau começou assim no centro do território, porque era uma luta do povo, e depois deslocou-se de forma centrífuga, aproveitando o seu conhecimento do terreno. Este movimento centrífugo é uma variação dilatadora do movimento cíclico cósmico, aqui uma força imensa, contida no duplo significado da palavra “revolução”, para o qual Hanna Arendt chama a atenção em relação à Revolução Francesa: “o movimento ainda é visto através da imagem dos movimentos das estrelas, mas o que é enfatizado agora é que está além do poder humano detê-lo⁵⁷.”

Em 1966, durante a primeira Conferência Tricontinental em Havana, Cabral apresentou o seu artigo “A Arma da Teoria”. Um ano depois, como parte de um acordo com Fidel Castro, Cabral

55 Cabral, P.A.I.G.C. *Unidade e Luta*, op. cit., p. 108.

56 Cabral, *Revolution in Guinea*, op. cit., p. 10.

57 Hanna Arendt, *Da revolução* (F.D. Vieira, Trad.), São Paulo: Ática; Brasília: Unb, 1988, p. 38.

enviou jovens guineenses a Cuba para serem formados em medicina, guerra e cinema. Quatro deles – Sana na N’Hada, Flora Gomes, Josefina Crato e José Bolama Cobumba – foram para o ICAIC (Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos) para aprender cinema sob a orientação de Santiago Álvarez. Mas primeiro, aprenderam espanhol e a prática do trabalho voluntário: trabalho que não é necessariamente rentável, mas ensina uma experiência do comum e é, nas palavras de Sana na N’Hada, uma prática para aprender “humildade”⁵⁸. Humilde deriva de húmus, ser humilde é estar ao lado do húmus, estar ligado à terra, ficar perto do solo. Este trabalho voluntário (e a sua inerente humildade) influenciou a produção cinematográfica guineense como prática cinemática ancorada na realidade, ao serviço de um processo popular revolucionário. Em 1972, os cineastas guineenses regressaram de Cuba para começar a documentar a guerra de libertação em curso contra Portugal e, após a declaração unilateral de independência, construir a capacidade de fazer imagens em movimento em e de uma nação independente⁵⁹.

Cabral não chegou a ver o cinema que imaginava, porque foi assassinado em 20 de janeiro de 1973. No entanto, foram dois dos cineastas que Cabral enviara para formação em Cuba, Sana na N’Hada e Flora Gomes, que produziram o documento

cinematográfico do evento em que Cabral estava empenhado: a declaração unilateral da independência da Guiné-Bissau em 24 de setembro de 1973. Nas colinas de Boé, a única área elevada deste país plano e pantanoso, os líderes do PAIGC reuniram os seus militantes para a primeira Assembleia Nacional Popular⁶⁰. Um ritual burocrático no meio da floresta declarou a República da Guiné-Bissau independente de Portugal.

Numa entrevista em 2014, Sana na N’Hada explicou o programa de cinema do Instituto Nacional de Cinema da Guiné para o país recém-libertado:

Como funcionaria o cinema de forma legal? Estávamos a filmar há cinco ou seis anos quando fundámos o Instituto de Cinema. Agora, o que se devia fazer? Então criámos o “Programa de Promoção Rural por Meios Audiovisuais”, que significava que, com o cinema – juntamente com o crioulo – poderíamos fazer com que as pessoas de lá entendessem as pessoas de cá. Contribuiríamos para imaginar um espaço nacional⁶¹.

O crioulo é uma língua derivada de uma apropriação do léxico português e da assimilação de línguas orais e étnicas (especialmente da sintaxe mandinga), e era a língua que Cabral utilizava para comunicar com diferentes grupos étnicos no

58 Sana na N’Hada em *Spell Reel* (Filipa César, 2017).

59 Sobre o nascimento do cinema guineense como parte da visão descolonizadora de Cabral, ver o projeto de Filipa César em colaboração com Sana na N’Hada, Flora Gomes e outros: *Luta ca caba inda*. Este teve início como um projeto de digitalização do que restou do cinema guineense militante e assume a forma de projeções discursivas, cinema móvel, encontros e debates, escritos, passeios, produções cinematográficas e publicações. Ver *Luta ca caba inda: time place matter voice*, op. cit.

60 Em 24 de setembro de 1973, o PAIGC declara a sua independência unilateral no mato de Boé. Em menos de um mês, cerca de oitenta países em todo o mundo reconheceram a independência da Guiné-Bissau, apesar do conflito armado existente com o Portugal colonial. Só a Revolução dos Cravos em Portugal em abril de 1974 acaba finalmente com a ocupação portuguesa na Guiné.

61 Sana na N’Hada em *Spell Reel* (Filipa César, 2017).

decorrer da luta armada de onze anos. Um aspeto poético particular do crioulo guineense, também visível na teorização da revolução de Cabral, é o seu carácter metonímico; por exemplo, *pekadur* (do ptg. pecador) significa “ser humano” – uma característica humana específica torna-se o nome do todo. O crioulo reproduz a inscrição da resistência a 500 anos de encontro colonial⁶².

O cinema militante e o crioulo foram a codificação da luta no solo e na emulsão do celuloide, uma desprogramação do sistema colonial e a recuperação epistemológica do solo. A “compostagem” dos restos de celuloide – por exemplo das bobinas profundamente erodidas do filme nunca acabado *Guiné-Bissau: 6 anos depois* (Gomes, N’Hada, Crato, Cobumba; filme inacabado, 1979-1980), que retratava várias práticas agrícolas autóctones – pode ser vista como a meteorização da matéria análoga aos processos de erosão neocolonial, mas também como o húmus para fertilizar uma alfabetização do solo necessária para futuros gestos de descolonização.

No seu discurso em Havana em 1966, Cabral afirmou: “Observamos, contudo, que um tipo de luta, quanto a nós fundamental, não está mencionado expressamente nessa Agenda [...] Queremos referir-nos à *luta contra as nossas fraquezas*”⁶³. Uma dessas fraquezas era certamente o uso de um modelo nacional baseado num paradigma colonial, cuja fragilidade se tornou evidente na descida para o neoliberalismo e a continuação

neocolonial das hierarquias patriarcais após a independência. A minha leitura dos escritos científicos, económicos e políticos de Cabral propõe entender “meteorização” como uma ferramenta operacional numa luta permanente que é o único estado possível de libertação. Cabral não defendia um futuro pós-colonial utópico livre de opressão ao qual se seguiria a regeneração, mas estava a preparar os militantes, a linguagem e o solo para um devir permanente, que mesmo assim pudesse enfrentar as ameaças ao ambiente, antecipando o que tem sido chamado época “capitalocénica” da Terra. A situação atual na Guiné-Bissau é de aquisição neoliberal do território por multinacionais, atualizando modelos extrativistas históricos para novos sistemas corporativo-colonialistas globais, tornando novamente as complexas ecologias de aluvião como uma *terra nullius* contemporânea⁶⁴. “O nosso povo são as montanhas” é/ exprime uma mentalidade anti-extrativista, uma ativação animista do solo, uma convocação de vários conhecimentos e uma negação da colonialidade. Uma reclamação e recuperação do solo. As inscrições sobre e no palimpsesto do solo contam narrativas tanto da miséria como da potência libertadora do seu húmus.

62 Para mais informação sobre o crioulo guineense, ver Teresa Montenegro, *Kriol Ten: Termos e expressões* [2002], Ku Si Mon, Bissau, 2007; e Alain Kihm, *Kriyol Syntax: The Portuguese-based creole language of Guinea-Bissau*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 1994.

63 Amílcar Cabral, ‘The Weapon of theory’, op. cit., p 74.]

64 Um exemplo disso seriam os planos da Guiné-Bissau de criar uma Zona Franca na ilha de Bolama, no Golfo da Guiné: <https://www.zonafrancabolama.com/en/>, acedido em 1 de maio de 2018.

ECOSSISTEMAS ESTÉTICOS: REIMAGINAR O ALIMENTO

Recebido: 20 de Abril de 2023 / Aprovado: 5 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_15

Ana Nolasco¹

Ensaísta

César Schofield Cardoso²

Artista

Resumo

A partir do caso de estudo de Cabo Verde, propomos uma reflexão sobre o entrecruzamento das políticas alimentares e o seu padrão corporativo com a mentalidade extrativista dos recursos naturais e humanos – cuja massificação ao nível planetário teve início no colonialismo acoplado à revolução tecnocientífica europeia. Tendo sido considerado o 7º país do mundo mais vulnerável às alterações climáticas, Cabo Verde constitui, de facto, um caso particularmente interessante para refletir sobre a perpetuação das lógicas coloniais e os imaginários sociais. Urge, assim, encontrar novos imaginários ligados ao mar que contribuam para modos de produção e padrões alimentares sustentáveis ao nível social e ambiental de modo a contrariar a mentalidade extrativista capitalista e a criar um espaço para a reinvenção de futuros alternativos.

Palavras-chave: fome; imaginário social; Cabo Verde; Antropoceno; colonialismo

Abstract

Based on the case study of Cape Verde, we propose a reflection on the intersection of food policies and their corporate pattern with the extractivist mentality of natural and human resources - whose massification at the planetary level began in colonialism coupled with the European techno-scientific revolution. Having been considered the 7th country in the world most vulnerable to climate change, Cape Verde is, in fact, a particularly interesting case to reflect on the perpetuation of colonial logics and social imaginaries. It is thus urgent to find new imaginaries linked to the sea that contribute to sustainable modes of production and food patterns at the social and environmental level in order to counteract the capitalist extractivist mentality and create a space for the reinvention of alternative futures.

Keywords: hunger; social imaginary; Cape Verde; Anthropocene; colonialism

¹ UNIDCOM / IADE - Unidade de Investigação em Design e Comunicação

Universidade Europeia, Lisboa, Portugal

<https://orcid.org/0000-0002-8139-1706>

ananascodasilva@gmail.com

² cesar.schofield@gmail.com



Fig. 1 – Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022.

Introdução

Situado no Oceano Atlântico a cerca de 600 km da Costa Ocidental Africana, fazendo parte das ilhas da Macaronésia na sua encruzilhada com o Sahel, o arquipélago de Cabo Verde é constituído por 10 ilhas, tendo uma população de cerca de 550. 000 habitantes, sendo que a diáspora – muitas vezes denominada de 11ª ilha –, conta com cerca do dobro da sua população residente (OECD, 2022: 12). Como sucede em pequenos estados insulares, a ação humana produziu grande alteração na

fauna e na flora, introduzindo pragas de predadores, como gafanhotos, lagartas de várias espécies, ratos e outros, importando espécies animais e praticando formas de cultivo com consequências para o ecossistema (Caniato, 2006: 135). Deste modo, a paisagem atual de Cabo Verde resulta do modo de povoamento dos colonizadores durante séculos.

O arquipélago foi colonizado pelos portugueses, encontrando-se então desabitado³ quando da chegada de António de Noli à Ilha de Santiago em 1462, acompanhado de alguns membros

³ Embora narrativas portuguesas patrióticas designem de “Descobrimto” a chegada do primeiro português às ilhas, segundo Gabriel Mariano estas já eram conhecidas pelos geógrafos árabes desde o séc. XI. Gabriel Mariano cita também Jaime Cortesão: em 1413, o portulano de Macia de Viladestes – acessível na Biblioteca Nacional de Paris – apresentava, em face do atual Senegal, duas ilhas com o nome de Gader; em 1448, cita ainda o mapa de Andrea Bianco no qual as mesmas ilhas surgem assinaladas “diante da costa, entre o Senegal e o Cabo Verde, com o nome Dos Hermanos”. Outro estudioso da história de Cabo Verde, António Carreira, considera plausível a hipótese de um grupo de naufragados wolof terem aí chegado antes dos portugueses. Esta questão do “achamento” ou do “descobrimto” de Cabo Verde é importante, uma vez que o facto de serem os primeiros a “descobrir” Cabo Verde era um dos argumentos legitimadores do domínio português no arquipélago.

da sua família e por portugueses do Alentejo e do Algarve, os quais se instalaram na Ribeira Grande – atualmente designada Cidade Velha –, constituindo o primeiro centro de povoamento. No entanto, o povoamento só se desenvolveu a partir de 1466 quando Afonso V outorgou uma Carta de Privilégios que introduziu o sistema de morgadios, atribuindo concessões feudais aos “capitães donatários” que detinham todo o poder e instituindo um sistema de plantação baseado na escravatura (Mariano, 1991: 23).

A mão-de-obra foi desde cedo sustentada por pessoas escravizadas de várias etnias, oriundas da costa do Golfo da Guiné, do Gabão e de Angola: as pessoas escravizadas eram reunidas, intencionalmente, de forma a não permitir que se juntassem africanos da mesma etnia, de forma a dificultar

a comunicação na mesma língua e evitar movimentos de rebelião. As pessoas escravizadas eram transportadas da costa da Guiné e comercializadas na Ribeira Grande que se tornou um importante porto de escala, constituindo uma placa giratória no tráfico transatlântico de pessoas escravizadas: estes ou eram deportados para a Europa e para a América ou eram mantidos como mão de obra para as atividades produtivas da ilha. À semelhança das Canárias e da Madeira, a produção foi orientada de início para o açúcar, o algodão e o café. Depois da plantação da cana-de-açúcar – introduzida nas ilhas a partir de 1493 – ter sido suplantada pelo sucesso brasileiro, estas ilhas continuaram sobretudo a servir de entreposto de pessoas escravizadas para a plantação de café e cacau. No entanto a força de trabalho escravizado continuou a ser utilizada no pastoreio e na agricultura na “apanha



Fig. 2 – Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022

da urzela, do anil vegetal (ou índigo, usado na tinturaria de fios para tecelagem de “panos”), do sal e da pozolana, e para o cultivo, numa agricultura de subsistência, de cereais base na alimentação como o milho, leguminosas, sobretudo diferentes tipos de feijão, e tubérculos, nomeadamente a batata e a mandioca (Amaral, 1964: 174)”, a qual alimentava a força braçal para a prioridade da Coroa portuguesa: o comércio de pessoas escravizadas. Para tal eram necessários o algodão e a urzela para o fabrico dos *panú di terra* que serviam de moeda na transação de pessoas escravizadas (Carreira, 1983: 102), sendo nem o algodão nem a urzela serviam para alimento. A urzela, utilizada na produção de tintas azuis e roxas, muito procuradas na Europa entre finais do séc. XVIII e meados do séc. XIX, chegou a render mais lucros à Coroa que o tráfico das pessoas escravizadas (Freeman et Al, 1978: 11).

Se as terras mais valorizadas no período colonial eram as zonas perto dos ribeiros ou os planaltos húmidos, no interior da ilha, utilizados sobretudo para o cultivo de algodão e de açúcar – como o planalto central de Santa Catarina, alvo de grandes tensões sociais entre os proprietários e camponeses (Semedo, 2021, p. 163) –, sendo a zona árida costeira desprezada, atualmente, devido ao turismo – do qual Cabo Verde está altamente dependente constituindo cerca de 20% do seu GDP, sucede o inverso, ascendendo essas terras preços inalcançáveis para os nacionais (OECD, 2022: . 8). O turismo, que absorve muito pouco da economia local, importando a maioria dos seus produtos (OECD, 2022: 8), contribuiu para o crescimento da procura de material de construção, à qual o governo não consegue responder e que leva à extração clandestina da areia com consequências

negativas para o meio ambiente, como a erosão da zona costeira, a salinização dos solos perto da praia e o impacto negativos sobre a desova das tartarugas (Correia e Pereira, 2016: 205).

Deste modo nos capítulos seguintes, a partir da análise dos padrões alimentares, iremos aprofundar a interligação entre o colonialismo e o imaginário social procurando auscultar vias alternativas que possam constituir um contramovimento às lógicas coloniais que se perpetuam sob a forma do capitalismo neoliberal.

2. A fome antropogénica

O alimento encarna a dependência do ser humano relativamente à natureza: através da sua ingestão, com a colaboração dos micro-organismo que se hospedam no nosso corpo, incorporamos a alteridade da natureza, “humanizando-a” (Serrão, 2013: 54). Por um lado, a sua recorrente necessidade lembra ao ser humano a sua finitude e a vanidade do seu sonho de autossuficiência e libertação das amarras da natureza e da morte. Por outro lado, o alimento é fonte de crescimento físico e espiritual, da geração de vida através de vida, de “transmutação da natureza em cultura” (Carvalho, 2019: 691): em cada cultura, a incorporação desse corpo estranho que passa a constituir uma parte do sujeito é acompanhada de rituais constituintes de uma identidade própria, como diferentes formas de cozinhar, de comer, etc. Esses momentos marcam um tempo cíclico, cimentam os laços tanto familiares como coletivos das comunidades, fazendo parte da memória individual e coletiva. Os sistemas alimentares e a sua manutenção são,

assim, políticos, contribuindo tanto para o desenho de uma topografia da escassez – ou de “geografia da fome” (De Castro 1980 [1946]) – como dos imaginários sociais (Taylor, 2004).

O arquipélago de Cabo Verde sofreu secas cíclicas desde o séc. XV que, juntamente com o não aprovisionamento de alimentos, levaram a devastadoras crises de fome. As primeiras de que existem registos datam de 1580-1583, tendo-se repetido ciclicamente até ao séc. XX (Carreira, 1984: 17). São sobretudo assinaladas como particularmente desastrosas as fomes de 1773-1776, 1830-1833 e de 1864-1866 (Carreira, 1983: 64), tendo a primeira dizimado 44% da população do arquipélago (Amaral, 1964: 182) e a última cerca de 30.000 pessoas (Carreira(a), 1984: 150), originado um elevado número de emigração com destino à Guiné-Bissau, São Tomé ou Estados Unidos da América. Também ao longo da do século XX, aconteceram três fomes significativas: a de 1921-1922, 1941-1943, ambas tendo causado cerca de 23 a 24 mil mortos e a de 1947-1948, da qual não existe um obituário devido às deslocções dos famintos (Carreira(a), 1984: 17-19). Até há pouco tempo, a fome foi considerada como sendo causada por períodos de seca, e assim encarada como uma “fatalidade” natural, inelutável, tendo apenas recentemente alguns estudos começado a analisar a relação entre o colonialismo e a fome em Cabo Verde (Acosta-Leyva, 2019; Lopes, 2021; Veloso e Ferreira, 2022) . De facto, o tipo de cultivos introduzidos em Cabo Verde no início da colonização era motivado pelos interesses dos comerciantes e da Coroa portuguesa nos produtos necessários para as transações do comércio do tráfico de pessoas escravizadas: o algodão, para o *panú di terra* – indispensável para qualquer transação

comercial com os chefes das tribos da costa ocidental africana –, a urzela para o seu tingimento, e o milho e o grão para uma agricultura de subsistência que permitisse manter a força de trabalho escravizada. O facto de ser uma agricultura destinada ao tráfico de pessoas escravizadas caracteriza-a pelo que Josué de Castro denominou uma “agricultura da fome” ([1946]1980, isto é, uma agricultura não para alimentar as pessoas locais mas para incrementar o próprio tráfico que gera a fome, criando um efeito bola de neve.

Para além das secas, a acrescer às necessidades da Coroa em monoculturas para a exportação, as causas da fome devem-se também “a ausência de uma política agrícola por parte do governo português” e, ao modo como a terra foi distribuída durante o tempo colonial (Veloso e Ferreira, 2022: 144) com consequências trágicas a longo prazo para a população.

O regime de distribuição das terras contribuiu grandemente para a degradação do solo e a perda da diversidade ecológica. Havia três formas de distribuição da terra (Carreira 2000: 358, 359): as melhores terras, que não dependiam da chuva, situadas na proximidade de ribeiros, eram dedicadas à cana-de-açúcar e ao algodão e pertenciam aos morgados. Os morgadios só podiam ser herdados pelo filho “primogénito, varão” estando excluído no caso de este “nascer mouro”. Assim, estava afastada da herança grande parte da população mestiça cabo-verdiana constituída por filhos ilegítimos. Os pequenos detentores de terra, constituídos por um escasso número de brancos pobres e alguns mulatos, possuíam exíguas faixas de terra de sequeiro, dependentes da chuva,



Fig. 3 – Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022

frequentemente inclinadas e sujeitas à erosão, onde praticavam uma economia de subsistência, vivendo em “regime de fome latente” (Carreira(b) 2000: 359). Os reideiros, que não possuíam terra e que constituíam a maioria da população cabo-verdiana, estavam sujeitos a uma miséria crónica: por um lado, tinham que pagar a renda antes da safra, tendo para isso que vender o seu gado ou outros pertences cujo preço baixava devido a todos fazerem o mesmo na mesma altura, sendo que o contrato era oral, podendo ser alterado pelo morgado a qualquer altura (Acosta-Leya, 2019: 319); por outro lado, qualquer melhoria na terra resultaria num aumento da renda num ano seguinte, o que levava à gradual degradação do solo.

Neste contexto, a fome torna-se um instrumento de dominação que cala na fonte as rebeldias, garantido

a servidão e o trabalho braçal necessário que, na falta de pessoas escravizadas, era garantido pelos reideiros que substituíam as pessoas escravizadas na sua ausência (Acosta-Leya, 2019: 319).

Como instrumento de domínio, a morte, destilada sob a forma da fome, tornou-se numa ferramenta disciplinar de planificação da máxima eficiência de um controlo total, ensaiada, pela primeira vez, como notou Mbembe (2016 [2011]), nas plantações: o poder de tirar a vida constitui o pan-óptico, omnisciente poder dissuasor que corta, pela raiz, toda a revolta que perturbaria a hegemonia do consenso totalitário. A ameaça da morte, na altura do colonialismo, ou a sua forma encapsulada sob a forma de sobrevivência, era dada a conta-gotas pela fome endémica, garantindo a manutenção das diferenças hierárquicas num território largamente dominado



Fig. 4 – Árvore decepada devido à utilização da lenha para cozinhar que desenvolve múltiplos troncos como estratégia de sobrevivência. Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022.

pela população negra (Carreira, 1983: 76), não deixando viver nem morrer, mas sobreviver.

3. A colonização do imaginário

No período que poderemos considerar de pré-nacional, os que mediavam a comunicação entre a população local e a metrópole construíram o imaginário da fome como identitário de Cabo Verde. Este imaginário foi apropriado pelo movimento literário dos “claridosos” nos anos 30 que antecedeu a independência e foi plasmado na literatura, despido do seu carácter político, construído como cimento simbólico da identidade dos cabo-verdianos como resistentes, corajosos e trabalhadores, unidos face ao destino causado pelas secas e pela insularidade.

Esta apropriação pelos claridosos, que se repercutiu até hoje, foi alimentada por narrativas exógenas, como as narrativas hesperitanas - que têm a sua origem na mitologia grega - e as narrativas luso tropicalistas ou lusófonas - que têm a sua base na teoria luso tropicalista de Gilberto Freire instrumentalizada por Salazar na manutenção das colónias - pretendendo legitimar uma posição privilegiada da elite cabo-verdiana enquanto intermediária com os poderes externos. O crioulo foi então plasmado pelos claridosos como a quintessência do cabo-verdiano, referindo-se, implicitamente, a uma mestiçagem cultural e, por isso, mais próxima dos europeus, numa narrativa branqueadora do passado e da sua componente racial, fruto da relação forçada entre o colono branco e a

escrava. Neste contexto, vale a pena citar aqui um parágrafo de Dos Anjos:

“Processa-se a mediação das necessidades locais por meio de cartas de intercessão dirigidas à administração e sobretudo por meio da criação de um poderoso imaginário da seca e da fome por vias literárias (...) romances e poesias falando da “seca” e do “sofrimento” do “povo cabo-verdiano” constituíram a geração Claridade como um importante mediador cultural entre as demandas locais e o sistema colonial. É nessa conjuntura de intensa produção em nome da “cultura” e quase sem atividades exibidas como “políticas” que emerge o imaginário de Cabo Verde como comunidade.” (Dos Anjos, 2004: 289)

Desde a publicação dos primeiros números da revista “Claridade”, em 1936, que procuraram raízes na “terra-mãe”, procurando expressar o que mais caracterizava a realidade insular. Neste contexto, os poetas claridosos referem nos seus poemas “o drama do poeta e o drama da sua ilha: a fome de saber e de comida” (Veiga, 2004: 19). O imaginário da fome plasma-se nas imagens de “crianças magras, com suas enormes barrigas inchadas e a de mulheres condenadas esfomeadas, a se perderem nas sombras da noite” (Ferreira, 1974: 228). Como nota Caniato, este imaginário ganhava uma presença tangível através de poemas como *Capitão Ambrósio* de Gabriel Mariano difundido em fita magnética entre os militantes da independência dinamizando a sua união através da imagem do povo guiado pela “Bandeira/ Negra bandeira/Bandeira negra da fome/Em mãos famintas erguidas “ (Caniato, 2006: 141).

Desta forma a fome torna-se, simbolicamente, numa característica fixa do cabo-verdiano, “naturalizando-a” e obliterando as decisões políticas arbitrárias que a originaram as quais, como vimos no capítulo anterior, não são uma fatalidade, mas o resultado dos interesses das classes dominantes.

Como notou Gaonkar, a nação é “a paradigmatic case of modern social imaginary”, o qual é criado através de “images, stories, and legends in the public sphere (87-88) and also by all social actions in profane time” (Gaonkar, 2002: 5, 10). Neste sentido, a nação é uma construção social, continuamente negociada e performada na esfera pública através das interações entre pessoas, mediadas por textos, imagens, narrativas, gestos, etc. e é essa forma dialética de construção dos imaginários sociais que torna a nação permeável à mudança. Segundo o filósofo, o imaginário social é um processo em constante transformação que se vai negociando de forma dialética nas trocas de gestos, imagens, nas formas de trato, nos costumes rituais, textos, etc., criando algo para além do que é tangível, uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1983): não é algo fixo mas algo em permanente “transformação dialética” na “densa esfera da prática quotidiana” (2002, p. 106), ou seja, como Blutler analisou, a identidade – individual ou coletiva –, é algo performativo que se exerce dialogicamente no palco da esfera pública.

Um dos aspetos importantes da criação do imaginário social é o passado ou, melhor dizendo, a forma como este é imaginado a partir do presente. Esta rememoração do passado é uma construção cultural, não é algo que acontece naturalmente, uma vez que o passado nos é transmitido através de

imagens, estórias, escritas ou faladas, isto é, representações que necessariamente selecionam certas partes do passado de forma a dar sentido ao caos dos acontecimentos. Estas representações infiltram-se no inconsciente coletivo, condicionando o repertório do pensável e, conseqüentemente, das ações imagináveis. Daí que, como nota Taylor, o imaginário social seja simultaneamente factual – conferindo um sentido de uma coletividade – e normativo – estipulando, de forma implícita, o que é expectável, o que se deve fazer e, conseqüentemente, o que é inapropriado (Taylor, 2002: 106).

Vários símbolos fazem parte desse imaginário social que cimenta a nação: assim como a imagem da fome, também os imaginários ligados à culinária, o contrário da escassez, desempenha um papel importante na construção da identidade nacional. Os pratos tradicionais cabo-verdianos, como a cachupa, a djagacida ou o xerém, os quais são sobretudo feitos à base de milho e feijão, são considerados pela gastrónoma e escritora cabo-verdiana Maria de Lourdes Chantre, uma das riquezas nacionais, fazendo parte do seu património cultural (1993). O pilão, usado para moer o milho, faz parte da cultura popular, sendo representado em imagens, letras de músicas, e narrativas. Na realidade, a dieta alimentar à base de milho está enraizada na identidade nacional cabo-verdiana e parece ser desta indissociável, sendo o seu imaginário plasmado na literatura cabo-verdiana: como canta Ovídio Martins, o milho é o que vem com a alegria da chuva, “Choveu/ Festa na terra/ Festa nas Ilhas/ Já tem milho pa cachupa/ Jatem milho pa cuscus/ Nas ruas nos terreiros/ Por toda banda/ As mornas unem os pares” (Ferreira, 1974: 184-5). O seu imaginário na literatura muitas vezes

entrelaça-se com o da seca e da fome: Manuel Ferreira, no prefácio do seu livro de contos “Terra trazida” considera que “que o cabo-verdiano resiste se houver milho, feijão e leite. Com a escassez das chuvas, desaparecendo a cabra, o cabo-verdiano ainda consegue subsistir com o milho e o feijão, a “cachupa pobre”(Caniato, 2006: 136).

No entanto, como vimos no capítulo anterior, o milho e o feijão não constituem nada de “intrinsecamente” cabo-verdiano e a sua introdução foi uma decisão política num contexto em que o arquipélago de Cabo Verde constituía uma placa giratória no comércio transatlântico de pessoas escravizadas entre a Europa, a América e África e no qual era dada prioridade aos interesses comerciais dos colonizadores que necessitavam de produtos para exportação, sendo praticada uma economia de subsistência para a mão de obra local (Acosta-Leyva, 2019). O milho grosso foi introduzido no arquipélago em meados do séc. XVI vindo do Novo Mundo, juntamente com a batata-doce e o feijão de origem americana (Acosta-Leyva, 2019: 311), sendo o alimento que se adaptou ao clima local e que permitia a sobrevivência para manter a força braçal com o mínimo custo, fazendo assim parte da “agricultura da fome”. Neste sentido, assim como o mito do crioulo foi despido do facto de este ter sido forjado no sangue, também o mito do milho como parte de uma “culinária nacional”, símbolo do encontro ecuménico entre várias culturas, é também lavado do seu passado colonial (Veloso e Ferreira, 2022: 142). Na realidade, o milho, sendo um cereal ávido em água, não é o ideal para um país com insuficiências hídricas, com apenas 10% de área arável (Silva, 1986: 14). Apesar de o feijão, juntamente com o

milho, representar cerca de 90% da terra de cultivo, a sua produção não satisfaz as necessidades da população assegurando apenas cerca de 10-15% do consumo alimentar nacional, contribuindo, assim, para a elevada dependência de importações de Cabo Verde, sendo que cerca de 20% dos agregados familiares rurais sofrem de insegurança alimentar, devido aos elevados preços dos alimentos (Essoh et Al, 2021: 14-5). Esta situação foi intensificada, devido à seca que se tem vindo a sentir desde 2017, a produção alimentar não chegando, no total, a cobrir 1% das necessidades nacionais, crise que foi agravada recentemente pelo pandemia do covid-19, levando o Governo de Cabo Verde a declarar, a 16 de Fevereiro de 2022,

a situação de catástrofe nacional de emergência (IRFC, 2022: 1-2).

As fomes constituíram, provavelmente, o caso mais doloroso do período histórico do colonialismo, causando um trauma coletivo que é, de certa forma, exorcizado pela sua sublimação estético/artística. A presença ubíqua de imagens da fome nas narrativas literárias contrasta com a sua ausência nos discursos políticos. Guedes Vaz, governador da colónia em 1927, proibiu a palavra nos documentos oficiais e a longa provação da fome em CV é uma situação que se prolonga até hoje, sendo que, nos discursos que fazem a apologia de Cabo Verde como destino turístico, a fome não existe.



Fig. 5 – Árvore decepadas devido à utilização da lenha para cozinhar. Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022.

O modelo de produção adotado funciona segundo uma lógica “economicista” de modernização, baseada na mecanização da produção recorrendo a agrotóxicos e na priorização do setor do turismo. A produção política da escassez que alimenta o sistema capitalista extrativista é indissociável do seu oposto, o imaginário da abundância, ligado à alimentação o qual, devido às condições climáticas do arquipélago, perpétua essa mesma escassez.

Assim, a narrativa luso-tropicalista foi substituída pela narrativa turística neoliberal da fetichização evasioneira da ilha como paraíso arcadiano. Ambas foram esvaziadas do seu aspeto político: a primeira, do crioulo como resultado da relação

desigual entre fazendeiro branco e mulher negra escravizada; a segunda, de todos os aspetos que não se coadunam com a ideia de “paraíso”, como o fosso social incrementado por esse mesmo turismo corporativo. Atualmente com o Covid-19, o espectro da fome reapareceu e, face às consequências das alterações climáticas, a questão da segurança alimentar é agora incontornável.

4. Considerações finais – possíveis epistemologias alternativas

O extrativismo, implementado pela primeira vez nas plantações coloniais e depois exportado por todo o mundo, primeiro com os impérios



Fig. 6 – Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022

européus e depois com a globalização, teve efeitos desastrosos no ambiente em Cabo Verde, contribuindo não só para a degradação dos solos e para a perda da biodiversidade mas também para a limitação da criatividade o que impede de pensar em alternativas possíveis à realidade existente, operando uma colonização do imaginário social. A exportação do modelo extrativista foi um dos triunfos do ocidente que tornou sinónimos os termos “ocidentalização” e “modernização”, fazendo desaparecer do próprio vocabulário outros modelos de desenvolvimento moderno não materialistas, tornando difícil pensar em relações de troca recíproca com os outros seres vivos, humanos e não humanos. Estes modelos passaram a ser considerados formas de subdesenvolvimento, aos quais, no espírito samaritano que sempre acompanhou e legitimou o colonialismo, é necessário trazer a civilização, “a iluminação” das ideias e do progresso científico e tecnológico. Este modelo de progresso tecnocientífico equaciona quantidade em detrimento de qualidade, tornando-se numa entidade que escraviza o ser humano em vez de estar ao seu serviço. Alimentando-se de todos os recursos, naturais e humanos, transforma com as novas tecnologias o comportamento humano ou o DNA das sementes em mercadoria; a própria vida tornou-se patenteada, patrocinada, objeto de um design, ampliando a lógica do colonialismo a outros domínios.

Em Cabo Verde, o entrecruzamento entre ecologia, colonialismo e as políticas da alimentação entrelaçaram-se de uma forma dramática. As diferentes formas do cultivo dos alimentos moldam a paisagem e a arquitetura bem como os seus sistemas de produção alimentar e distribuição impactam

no ambiente e nos fluxos migratórios de pessoas e animais. A paisagem é, assim, politicamente construída, contribuindo para a fome que, por sua vez, também altera a paisagem. Assim, o conceito universal do termo “Antropoceno”, de “Anthropos” (homem), camufla um aspeto importante desse fenómeno: embora, a longo prazo, ao nível coletivo, esse fenómeno de destruição atinja todos os seres humanos, a curto/médio prazo, ao nível individual, não são os mesmos seres humanos que são os carrascos/vítimas: existe uma relação desigual de poder entre estes dois grupos, marcadas por diferenças sociais, étnicas e de género.

Consideramos assim que a agricultura da fome, entendida como uma agricultura que dá prioridade a interesses exógenos – seja para favorecer os interesses de comerciantes de pessoas escravizadas seja a da patronagem internacional, entendendo esta como uma rede transnacional difusa de relações pessoais que detém o capital simbólico do saber ocidental (Anjos, Furtado 2004; Dezalay 1995) – faz parte do desastre ambiental provocado pela ação do homem. A produção de alimentos depende da cooperação entre seres humanos e outros seres vivos numa interdependência mútua. No entanto, desde a revolução tecnocientífica europeia, a natureza é concebida como um pano de fundo, um “ambiente” em que decorre a ação humana. Esta conceção, ao desvirtuar a natureza e desumanizá-la como elemento sem agência, desnatura o ser humano separando-o do ecossistema do qual faz parte. Esta separação artificial, ao cortar a ligação do ser humano com os outros seres, torna mais fácil a instrumentalização da natureza, concebida como mera matéria manipulável para o seu usufruto. Propulsionada

pela revolução tecnocientífica, esta concepção foi propagada ao resto do mundo e, mais recentemente, intensificada pela globalização e pelo neoliberalismo.

Nesse contexto, os alimentos são um exemplo paradigmático da artificialidade das dicotomias natureza/cultura, ou natural/artificial ou homem/ambiente e até mesmo das fronteiras estanques entre as diferentes espécies. Para viver o ser humano necessita das bactérias, numa simbiose vantajosa para ambos, existindo na natureza múltiplos exemplos de alianças deste tipo. Ao mesmo tempo, através da alimentação, o ser humano faz parte da cadeia de transformação dos outros seres vivos. Todos os elementos da biosfera influenciam e sofrem influência de outros elementos. Esta interpelação é mais fácil de entender se em lugar de “natureza” utilizarmos o conceito de Gaia ou o sistema terrestre, definido por Lovelock e Margulis como “a biosfera e todas aquelas partes da Terra com a qual ela interage ativamente” (1974: 3), o ser humano também faz parte da biosfera.

A lógica da “agricultura da fome” praticada em Cabo Verde durante o período colonial e que constituiu a maior parte da sua história, é reproduzida na agricultura orientada pela a noção de modernização que pretende extinguir as práticas tradicionais de agricultura: ambas servem para alimentar o fosso social, tendo um efeito ambiental desastroso no ecossistema, particularmente em pequenos estados insulares, como Cabo-Verde. Sendo constituído em 99.5% por território marítimo e sendo apenas 10% do seu território terrestre arável (OECD, 2022, p. 12) e tendo sido considerado o 7º país do mundo mais vulnerável às alterações

climáticas (IMVF, 2011: 24), várias circunstâncias agudizam os problemas que estão para vir noutros locais do globo: a desertificação e o fraco desenvolvimento da agricultura que levam a um elevado défice alimentar (cerca de 85% a 90%), a insularidade, a sobrepesca, a pesca ilegal e a incapacidade de fiscalizar a sua vasta Zona Económica Exclusiva Marítima (cerca de 785 km²), entre outros (IMVF, 2011: 28 e 59).

Segundo a ONU Nutrition, Blue Food (animais, plantas, algas) é uma das melhores soluções para o défice alimentar a nível mundial, tendo um muito baixo impacto ambiental relativamente aos alimentos de produção terrestre, contribuindo para a diversidade do ecossistema (Ahern *et al*, 2021). Os novos alimentos de baixo nível trófico – como algas, moluscos, mariscos, ou medusas – constituindo uma fonte de proteína que deixa uma baixa pegada ambiental relativamente a outros alimentos, sem que a sua pesca intensiva tenha um impacto negativo na biodiversidade da comunidade marítima (Ahern *et al*, 2021). Representando o território marítimo de CV uma ecorregião marinha substancial, o oceano poderia, portanto, ser a solução para o problema. Contudo, a promessa da Blue Food é um desafio, considerando o acesso desigual ao conhecimento, tecnologias, mercados, e equacionando as questões ambientais. No entanto, provavelmente, o mais difícil será mudar de perspetiva, criando novos imaginários de alimentos, oceanos, e ecossistemas naturais e sociais.

A hegemonia simbólica cerceou inúmeras outras concepções e manipulações do real. Como que criou uma estética única. Ao cabo-verdiano é impossível

viver sem a cachupa, embora não seja possível uma produção de milho e feijão abundante. É um povo que aguarda a chuva o ano todo, quando pode passar três anos literalmente sem chuva, como foram os anos de 2017, 18 e 19. Apesar de o mar ser também plasmado na poesia cabo-verdiana como um tropos da condição insular – horizonte para onde vão os que partem e para onde olham os que ficam com saudades dos que partiram ou das vidas por viver – é ainda um lugar menor nas preferências alimentares dos cabo-verdianos. Essa relação com a alimentação é uma relação estética e identitária, construída historicamente: não é uma fatalidade, pode ser substituída ou complementada com outra construção estética.

Neste contexto, a redução do imaginário social a elementos que não são endógenos ou adequados à geografia, como uma produção alimentar baseadas exclusivamente em “produtos da terra” como o milho, ou modos de produção mecanizada, contribui para a dificuldade em imaginar outras vias alternativas de alimentação ligadas à maior riqueza de Cabo Verde – o mar – ou saberes artesanais mais sustentáveis do um ponto de vista holístico.



Fig. 7 – Fotografia de César Schofield Cardoso, 2022

Bibliografia

- ACOSTA-LEYVA, PEDRO (2019). Cabo Verde: Segurança Alimentar e Colonialismo. *Revista África(s)*, 6(12), pp. 303-321. [Disponível em <] <https://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/7927>. [consultado em abril de 2022].
- AHERN, MOLLY et al (2021). The role of aquatic foods in sustainable healthy diets. *UN Nutrition Journal*. [Disponível em:] <https://www.investableoceans.com/blogs/library/the-role-of-aquatic-foods-in-sustainable-healthy-diets> [consultado em junho de 2022].
- ANDERSON, BENEDICT (1983). *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- AMARAL, ILÍDIO (1964). *Santiago de Cabo Verde. A terra e os homens*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- CANIATO, BENILDE JUSTO (2006). Cabo Verde: a fome em sua literature. *Veredas*, 135(7), pp. 131-144. [Disponível em:] <http://hdl.handle.net/10316.2/34489> [consultado em maio de 2022].
- CARREIRA, ANTÓNIO (1983). *Panaria Cabo-Verdiana-Guineense*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro.
- CARREIRA (A), ANTÓNIO (1984). *Cabo Verde: aspectos sociais. Secas e fomes do século xx*. Lisboa: Ulmeio.
- CARREIRA(B), ANTÓNIO (1983). *Cabo Verde: Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- CHANTRE, MARIA DE LOURDES (1993). *Cozinha de Cabo Verde*. Lisboa, Presença.
- DE CASTRO, JOSUÉ ([1946]1980). *Geografia da fome (o dilema brasileiro: pão ou aço)*. Rio de Janeiro: Antares Achiamé.
- DOS ANJOS, JOSÉ (2004). A condição de mediador político-cultural em cabo verde: intelectuais e diferentes versões da identidade nacional. *Etnográfica*, 8(2), pp. 273-295. DOI:10.4000/etnografica.2926.
- ESSOH, A. et al (2021). Tackling Food Insecurity in Cabo Verde Islands: The Nutritional, Agricultural and Environmental Values of the Legume Species. *Foods*, 10(206). DOI:10.3390/foods10020206.
- FREEMAN, PETER H. et al (1978). *Cabo Verde Estudo do Sector Agrícola*. Virginia: General research corporation. [Disponível em:] <http://www.portaldoconhecimento.gov.cv/handle/10961/3965> [consultado em maio de 2022].
- FERREIRA, MANUEL (1975). *No reino de Caliban*. Lisboa: Seara Nova.
- FURTADO, CLÁUDIO A (1993). *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança – Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- GAONKAR, DILIP PARAMESHWAR (2002). Toward New Imaginaries: An Introduction. *Public Culture*, 14(1), pp. 1-19. DOI:10.1215/08992363-14-1-1.
- International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC) (2022). Emergency Action Plan (EPoA) Cape Verde: Drought. [Disponível em:] <https://adore.ifrc.org/Download.aspx?FileId=521357> [consultado em março de 2022].
- Instituto Marquês de Valle Flôr (IMVF) (2011). *Cabo Verde – Pescas e Migrações . A outra face da moeda: as políticas da União Europeia em Cabo Verde*. Lisboa: Instituto Marquês de Valle Flôr. [Disponível em:] <https://www.imvf.org/wp-content/uploads/2018/01/EstudoCaboVerde.pdf> [consultado em abril de 2022].
- LOVELOCK JAMES; LYNN MARGULIS (1974). Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis. *Tellus*, 26(1-2), pp. 2–10. DOI: 10.3402/tellusa.v26i1-2.9731
- LOPES, JOSÉ. (2021). *Cabo Verde: Um corpo que se recusa a morrer – 70 anos contra a fome*. Praia: Spleen Edições.
- MARIANO, GABRIEL (199). *Cultura Caboverdiana: ensaios*. Lisboa : Vega.
- MBEMBE, ACHILLE (2016 [2011]). Necropolítica. *Arte & Ensaios*, 32, pp. 123-151. [Disponível em:] <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993> [consultado em maio de 2022].
- OECD (2022). Sustainable Ocean Economy Country Diagnostics of Cabo Verde. *Development Co-operation Directorate*. Paris: OECD Publishing. [Disponível em:] <https://www.oecd.org/dac/sustainable-ocean-country-diagnostics-cabo-verde.pdf>. [consultado em fevereiro de 2022].

- SEMEDO, JOSÉ MARIA (2012). A Ilha de Santiago. *Palaver*, n.s., 1, pp. 153-168. DOI: 10.1285/i22804250v1p153, 163.
- SILVA, CARLOS (1986). A cultura do milho em Cabo Verde: Breve Reflexão. *Revista Investigação Agrária*, Instituto Nacional de Investigação Agrária. [Disponível em:] <http://hdl.handle.net/10961/5036> [consultado em 2022].
- TAYLOR, CHARLES (2002). Modern Social Imaginaries. *Public Culture*, 14(1), pp. 91-124. DOI:10.1215/08992363-14-1-91.
- VEIGA, MANUEL (2004). *Os cabo-verdianos e a morte. Uma abordagem antropológica através da literatura de ficção*. Lisboa: Nova Veja.
- VELOSO, NATALIA; FERREIRA, VLADIMIR (2022). Kumida di terá: relações e cuidado e alimentação em Cabo Verde. *Sociologias*, 24(59), pp. 138-167. DOI: 10.1590/15174522-120601.

IMAGINÁRIOS URBANOS: CONSTELAÇÕES DE IMAGENS DE SÃO PAULO

Recebido: 12 de Abril de 2023 / Aprovado: 5 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_16

Artur Rozestraten¹

Arquiteto e Urbanista

Resumo

Este artigo apresenta uma abordagem visual preliminar à proposta interpretativa de três formações constituintes dos imaginários urbanos paulistanos. Tais formações conjugam em si as noções de forma simbólica em construção e de mobilidade das imagens. Entrelaçadas e interdependentes, elas possuem raízes profundas na história da cidade e sobrevivem em constante movimento no cotidiano da metrópole contemporânea. O delineamento de tais formações, como hipóteses interpretativas, é parte dos resultados do projeto de pesquisa “Imaginários Urbanos” financiado conjuntamente pela FAPESP (2020/06258-3) e pela Université de Lyon, França, reunindo pesquisadores da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP) e do Centre Max Weber da Université Jean Monnet, em Saint-Étienne na França.

Palavras-chave: imaginários urbanos; poéticas urbanas; São Paulo; constelações de imagens

Abstract

This paper presents a preliminary visual approach to the interpretative proposal of three formations that constitutes São Paulo's urban imaginaries. Such formations combine the notions of symbolic form in construction and images' mobility. Intertwined and interdependent, they have deep roots in the history of the city and survive in constant movement in the daily life of the contemporary metropolis. The proposition of such formations, as interpretative hypotheses, is part of the results of the research project "Urban Imaginaries" jointly funded by FAPESP (2020/06258-3) and the Université de Lyon, France, bringing together researchers from the Faculdade de Arquitetura e Urbanismo of the Universidade de São Paulo (FAUUSP) and from the Centre Max Weber of the Université Jean Monnet in Saint-Étienne, France.

Keywords: urban imaginaries; urban poetics; São Paulo; image constellations

¹ Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

ORCID 0000-0001-9030-6182

artur.rozestraten@usp.br

Introdução

A partir das continuidades e rupturas decorrentes dos protocolos sanitários implementados no enfrentamento da Pandemia de COVID-19 em São Paulo, constituiu-se uma condição histórica singular que impôs outros ritmos ao cotidiano dos paulistanos durante meses. As experiências desiguais, paradoxais e contraditórias, vivenciadas ao longo deste período singular, estimularam afastamentos e aproximações aos espaços e às relações que formam o habitar em São Paulo sobre Piratininga. Tal condição fundamenta a proposição deste estudo sobre os Imaginários Urbanos, com base em uma aproximação crítica do campo teórico consolidado a partir das obras de Gaston Bachelard (1884-1962), Gilbert Durand (1921-2012), Roger Bastide (1898-1974), Cornelius Castoriadis (1922-1997), Pierre Sansot (1928-2005) e Jean-Jacques Wunenburger (1946).

Esta reflexão entende que, tanto a discussão dos Imaginários Urbanos da São Paulo contemporânea, quanto as possibilidades de debate da São Paulo do futuro demandam uma investigação crítica de permanente construção dos entendimentos acerca da longa duração do processo de constituição e de conformação dos lugares e das imagens que constituem esta cidade hoje e a constituíram em outros tempos.

Com este esforço, pretende-se contribuir com o reposicionamento e ressignificação de algumas questões centrais:

Quais são as vertentes fundamentais dos imaginários urbanos em São Paulo?

Que narrativas formativas, autoexplicativas, identitárias, projetivas enraízam-se em São Paulo?

Que arquétipos, símbolos e schèmes estão em movimento em tais mitos e constelações de imagens?

Como tais dimensões simbólicas se relacionam às questões contemporâneas e à imaginação do futuro?

Conceituação

O termo formação é proveniente da meteorologia, ciência que estuda a atmosfera e seus fenômenos. Forma+ação, com o sentido de *gestaltung*, forma em construção, é mais preciso para a teorização acerca das formas que constituem e que se interrelacionam nos imaginários urbanos do que outros termos como: estrutura, vertente, fase, período etc.

Sua natureza, ao mesmo tempo característica, definida em termos formais – *cirrus, cumulus e stratus* –, e ativa, cambiável, propensa a mudanças, reúne qualidades análogas àquelas percebidas nos imaginários urbanos.

Sua condição gasosa, por sua vez, oferece uma materialidade mínima e suficiente para interações sensíveis, assim como para hibridismos, mesclas, interpenetrações, dissoluções, dispersões e desaparições. Sua condição atmosférica, por outro lado, lhe confere a possibilidade de advento “*out of the blue*” sempre como originalidade absoluta e como reaparição, como sobrevivência.

Assim como o estudo das dinâmicas de formações de nuvens considera tanto condições sazonais cíclicas que amparam alguma previsibilidade de cenários, quanto a excepcionalidade intempes-tiva que se manifesta sem prenúncios, o estudo das formações dos imaginários urbanos também se alterna entre o reconhecimento de dinâmicas cíclicas mais lentas e profundas e de eventos disruptivos imprevisíveis.

No estudo de tais formações, que envolve uma abordagem analítico-arqueológica integrada a uma reflexão hipotético-interpretativa, a nova história – na vertente da Escola dos Annales – e a geografia humana são bases elementares que interagem com a dimensão antropológica e com suas manifestações simbólicas na constituição de ambientes urbanos.

Para tanto, como um recurso visual de fundamentação e compartilhamento sensível de imagens, esta investigação propôs e se valeu do recurso metodológico de anacronismo fotográfico polivalente. Conceitua-se tal procedimento como uma abordagem exploratória e interpretativa do imaginário, com alguma similitude com as reconstituições gráficas e tridimensionais características da Arqueologia e dos estudos patrimoniais. A polivalência se manifesta na validade da mesma imagem em tempos e lugares distintos. Em outras palavras:

De forma geral, que lugares fotografados ou fotografáveis, podem interagir e gerar uma constelação de imagens anacrônicas e válidas para outros lugares não-fotografados/fotografáveis?

De forma específica, que lugares fotografados no Brasil de ontem (desde meados do século XIX) e

no Brasil de hoje poderiam ser fotografias imaginárias de uma São Paulo que não vemos mais *in loco*?

Talvez hoje, para termos uma experiência multissensorial do que pode ter sido Piratininga, seja necessário visitar a Serra do Amolar no Pantanal mato-grossense < <https://agenciadenoticias.ms.gov.br/serra-do-amolar-e-destino-para-turismo-de-experiencia-no-pantanal-do-mato-grosso-do-sul/> >, e os parques nacionais da Chapada dos Veadeiros e das Emas em Goiás < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/53> >.

Tal artifício fotográfico é parte de um procedimento de deslocamento espaço-temporal mais amplo, característico da mobilidade das imagens, que se apresenta, por exemplo:

- nas fotografia “atemporais” do Pico do Jaraguá feitas por Caio Reiszewitz (2020) publicadas pela Imprensa Oficial < <https://www.premio-pipa.com/2014/10/ultimos-dias-jaragua-mostra-individual-de-caio-reiszewitz/> >;
- nas montagens fotográficas de Marcelo Zocchio que fundem e confundem o presente e o passado criando “Repaisagens” (2012) < <https://marcelozocchio.com.br/Repaisagem>>.

Antes de haver São Paulo, havia Piratininga – “*piratininga*, o peixe a secar, o seca-peixe” (Sampaio, 1987: 303) – nome recebido em razão dos muitos peixes que ficavam secando ao sol com o recuo das cheias, quando o Anhembi (depois nomeado Tietê), o Tamanduateí, o Jurubatuba (depois renomeado como rio dos Pinheiros) e vários outros

cursos d'água dessa terra irrigada, úmida, fértil, abundante, voltavam aos seus leitos, recolhiam-se e entregavam seus peixes brilhantes como alimento aos homens e aos outros animais. Anchieta e Nóbrega sabiam que nem no Éden havia rios tão femininos, fartos e generosos, simultaneamente fonte de vida e caminhos de navegação.

Piratininga remete a um imaginário ritmado por ciclos que envolvem fenômenos pluviais – chuvas, neblinas, granizo, garoa – e fluviais com cheias e vazantes, favorecendo a proliferação da vida em múltiplas formas animais e vegetais. Piratininga é o lugar de início dos campos de cerrado do sertão, entre a Mata Atlântica e a Serra da Cantareira.

A toponímia da cidade, por sua vez, é masculina, cristã e animista na origem de sua história como núcleo ou posto interiorizado da colonização do Brasil. A cidade tem nome de santo e é isso que lhe conferiria uma alma, na perspectiva dos jesuítas, a partir de sua posição altiva sobre a várzea de Piratininga. A acrópole entre o Tamanduateí e o Anhangabaú foi “batizada” pelos jesuítas com o nome deste apóstolo póstumo, convertido. Não bastava batizar indígenas, era preciso também batizar os lugares para poder renomeá-los e inseri-los, assim, de forma ressignificada no processo cosmogônico da mitologia dos invasores e de seus descendentes.

A Primeira Formação ou os Imaginários dos Encontros

O imaginário do primeiro século e meio de existência do núcleo que viria a ser São Paulo é

marcado pela sobreposição, imbricação e divergência de entendimentos sobre ações conflitantes e conflituosas:

- para os indígenas, a vida nas aldeias em Piratininga e arredores foi bruscamente alterada com a chegada dos *karaîba*, por seus interesses materiais, por práticas de conversão forçada, por doenças, violações, aprisionamento e alianças;
- para alguns brancos desgarrados, deu-se a oportunidade de adentrar o sertão para viver à margem da coroa, entre os indígenas, convertido, transformado e acolhido no grupo ou desgarrado, “cortando mato”, aqui e ali, o que iniciou a constituição de uma cultura depois denominada *caipira*;
- para uma parte dos portugueses, houve a consolidação do colégio jesuíta e a catequização de indígenas integradas a um processo de permanência, ocupação e exploração colonial empreendidas tanto por missionários jesuítas, quanto por representantes ocasionais da coroa portuguesa;
- para aqueles que seguiram João Ramalho, houve a implementação da apropriação e comercialização de escravos indígenas, sustentadas por alianças com grupos indígenas e escravização de prisioneiros de guerra, o que veio a sustentar a economia de subsistência local e a gerar o primeiro ciclo comercial entre o planalto e o litoral, vindo a fornecer mão-de-obra escrava aos engenhos no Nordeste do país. Fundava-se assim a cultura bandeirista

escravista que caracterizaria o segundo século da colonização paulista;

- para alguns empreendedores europeus, houve a implementação da *plantation* e da manufatura açucareira no litoral vicentino – atestada pelo Engenho dos Erasmos c. 1533 – e no planalto paulista, com a função adicional de “praça de guerra”, inaugurando a produção em larga escala no Brasil colonial.
- para aqueles que viviam na Aldeia, depois Vila de São Paulo, instaurou-se lentamente um cotidiano relacionado a ações que se realizavam fundamentalmente fora deste núcleo proto-urbano, sujeitas às alternâncias entre colaboração e confronto por parte dos indígenas e dos primeiros habitantes brancos, gerando conflitos armados como o Cerco de Piratininga;

Este Cerco, aliás, é o episódio mais marcante do mito de origem de São Paulo, pois relaciona-se ao fratricídio trágico e inaugural – como uma versão local do confronto bíblico entre Caim e Abel – que poderia ter ocupado uma posição chave no imaginário e nas interações simbólicas com as origens do que viria a ser a metrópole de São Paulo.

O Cerco ou Guerra de Piratininga ocorreu entre 9 e 10 de julho de 1562. Nessa data, a recém instituída Vila de São Paulo de Piratininga foi atacada por um grupo de indígenas contrários à presença dos jesuítas e à prática da escravidão imposta aos povos originários. Liderando esse grupo armado estavam o cacique Piquerobi e seu filho

Jaguaranho, irmão e sobrinho de Tibiriçá que, por sua vez, liderava a defesa da vila e dos jesuítas junto com seu genro, João Ramalho.

Na perspectiva desta pesquisa, o fratricídio cometido por Tibiriçá tem, para São Paulo, o mesmo relevo simbólico-mítico que o enfrentamento violento de Caim e Abel no Gênesis, ou o conflito entre Gilgamesh e Enkidu para a cidade suméria de Uruk, ou entre Rômulo e Remo para Roma.



Fig. 1 - Cain, óleo sobre tela de Friedrich Rehberg 1791-95, Museo de Bellas Artes de Bilbao, Espanha. No promontório entre o Tamanduateí e o Anhangabaú, Tibiriçá se afasta do corpo morto de seu irmão, Piquerobi. O sangue derramado por Piquerobi é a terceira margem de Piratininga. Fonte: < https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Friedrich_Rehberg_-_Kain.jpg >

Os imaginários urbanos paulistas e paulistanos podem ser delineados em relação às transformações humanas, ao habitar e à ocupação ocorridos em torno do núcleo da Vila de São Paulo

do Piratininga, na extensão da Paulistânia, e não apenas no triângulo histórico.

Assim, haveria uma primeira formação de encontro, estranhamento, aliança, conflito, desencontro, conversão, ocupação, reencontro e domínio do planalto, a partir da “mesopotâmia”, entre o Tamanduateí e o Anhangabaú, entre 1554 e o final do século XVII, mais precisamente 1694, quando se descobriu ouro no ribeirão do Carmo em Sabará-buçú e na serra de Ouro Preto, no que viria a ser a região das Minas Gerais.

Estes primeiros 140 anos, um século e meio, *grosso modo*, fomentaram o imaginário de uma cultura expansionista, centrífuga, externa à Vila de São Paulo de Piratininga, voltada para os sertões, dedicada à extração e ao comércio das riquezas do interior do Planalto onde havia almas a converter, indígenas a violentar e aprisionar, sonhos de minas, ouro e pedras preciosas. Esta cultura horizontal se estendeu em um vasto território do litoral e porto de Santos, São Vicente, a todo o território atual dos estados de São Paulo, Minas Gerais, incluindo a região serrana do Rio de Janeiro, parte do Espírito Santo, além do Paraná, Santa Catarina, Goiás, Tocantins, Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, até as missões no Rio Grande do Sul, entrando ainda na Argentina, Paraguai e Bolívia, vindo a constituir a unidade do que se nomeou como Paulistânia (Fontes, 1934; Ellis Jr., 1948; Candido, 1964).

Neste amplo espaço geográfico resultante dos adentramentos paulistas veio a se constituir – lentamente, entre o século XVI e fins do século XVIII, com o movimento de “torna-viagem”, o retorno da

população urbana da região das Minas Gerais ao sul de Minas e norte de São Paulo, com o declínio da mineração – a cultura que Antonio Candido denominou como caipira e que hoje permanece viva e transformada na culinária, na música, nas expressões e sotaques ainda presentes na língua portuguesa local, além das técnicas construtivas e das configurações espaciais de edificações e espaços arquitetônicos, mais evidentemente rurais.

A primeira formação paulistano/paulista tem na condição imaginativa e afetiva do encontro com o outro – alteridade conhecida/desconhecida –, sua dinâmica ou regime fundamental. É preciso reconhecer e caracterizar a centralidade e a potência destes imaginários dos encontros na constituição do que foi e do que viria a ser São Paulo. O encontro com o outro – de ambos os lados, europeu e indígena – ensejou uma ruptura e um assombro com intensidade simbólica absoluta, basculando entre extremos vitais ou fatais, edênicos ou infernais. Algo como uma experiência máxima, vivenciada não apenas com a paisagem, mas fundamentalmente na interação entre seres humanos na construção da paisagem. Um sublime antropológico movendo-se entre a empatia, o amor e a morte.

A amplitude simbólica do encontrar se apresenta na própria etimologia do termo latino *in contra* que deriva em *incontrare*, com o sentido de ir contra, mover-se em sentido contrário, apresentando assim a contradição interna ao verbo que encarna a ambiguidade e o movimento abrangente, entre divergências e convergências. O encontrar é, a princípio, conflituoso. É contrário, antes de tudo. É avesso. O encontro não pressupõe acordo,

conciliação nem consenso. O ir contra é a própria potência (ou risco) do desencontro, sendo o contrato – *con tractare* –, o acordo, o pacto, a amizade, o amor, algumas de suas inúmeras possibilidades.

Tais características, próprias do encontro, conduziram ao núcleo mesmo da formação da noção de símbolo:

“Le symbolon désignait un objet coupé en deux (souvent un morceau de poterie), lors de la rencontre de deux hôtes; chacun en conservait la moitié qu’il transmettait à ses enfants. Les deux parties rapprochées servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d’hospitalité contractées antérieurement. Le « symbole » est donc un signe conventionnel, il témoigne dans une culture de l’obligation de rencontrer.” (Sédât, 2008, p.202)

A partir do termo francês, *rencontre*, Sédât reconhece a condição reiterativa do prefixo *re-* sobre o núcleo latino original – o encontro que traz em si a cíclica de um reencontro – e sugere três dinâmicas distintas e complementares em torno dos imaginários dos encontros:

- uma vertente da imprevisibilidade ou do acaso (*hasard*);
- outra vertente da coincidência ou, poderíamos dizer, da volição e do projeto;
- e uma terceira vertente do destino, de uma pré-definição ou de um *a priori* inexorável.

A Segunda Formação ou os Imaginários das Passagens e Metamorfoses

Entre o final do século XVII e o início do século XVIII, começa a ser delineada uma segunda formação de cultivo e consolidação de São Paulo: da ocupação do planalto paulista pela cultura bandeirista; de seus vários caminhos, passagens e paragens; dos engenhos de açúcar e de sua extensão comercial para as regiões mineradoras em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, entre o início e o final do século XVIII, antecedendo a cultura cafeeira do século XIX.

A cidade de São Paulo do início do século XVIII é um lugar de convergência de diversos caminhos fluviais e de terra batida, consolidados no cotidiano da heterogênea população paulista, ao longo de 200 anos de ocupação de Piratininga, do planalto, de trechos da Serra do Mar e do próprio litoral. O núcleo urbano paulistano de então, concentrava-se na “*lombada de campo alto, interposta às águas dos ribeiros Tamanduateí e Anhangabaú*” (Sampaio, 1900 apud Andrada e Silva, 1955), triângulo histórico original, sobre o qual se constituiu, gradualmente, um arruamento que recebia os caminhos do sertão e interligava o mosteiro de São Bento, o colégio dos jesuítas e a igreja dos franciscanos. A legenda de um dos primeiros mapas da cidade, do início do século XIX, original de Rufino José Felizardo e Costa, produzido entre 1807 e 1810, indica como arquiteturas principais as igrejas, o conjunto de seus mosteiros, a casa de câmara e cadeia, além das quadras genéricas ocupadas por um casario indistinto, com seus espaços de passagem e seus largos, onde se dava o comércio e as celebrações religiosas externas.

Este núcleo urbano compacto, feito de taipa caiada de branco, que sempre teve protagonismo nas ações de ocupação e atividade religiosa e comercial no amplo território da Paulistânia, era relativamente modesto, mas interligava-se a um vasto conjunto de propriedades rurais e de outros núcleos urbanos nos quais se intensificava a produção e o comércio. A extensão imaginária da cidade de São Paulo de então ultrapassava em muito seus limites físicos, suas imprecisas delimitações cidadinas. Sua condição urbana era assim, paradoxalmente, reduzida e concentrada no outeiro de origem em Piratininga enquanto se esparramava e se conectava a uma vasta rede

difusa de caminhos – invisíveis da acrópole de taipa – que partiam e retornavam a este núcleo paulistano que era nó e portal. A cidade de São Paulo do terceiro século reafirmava-se como lugar de encontro, de paragem, de pouso, de compra e venda, de intercâmbios e trocas, de tomada de decisões que repercutiam alhures, caracterizando assim o afloramento de seus imaginários de passagens e metamorfoses.

Tais imaginários se relacionam à dimensão simbólica das trilhas, das veredas e picadas, dos atalhos, sendas e rotas, dos entremeios, dos acessos e retornos, dos meandros e labirintos,

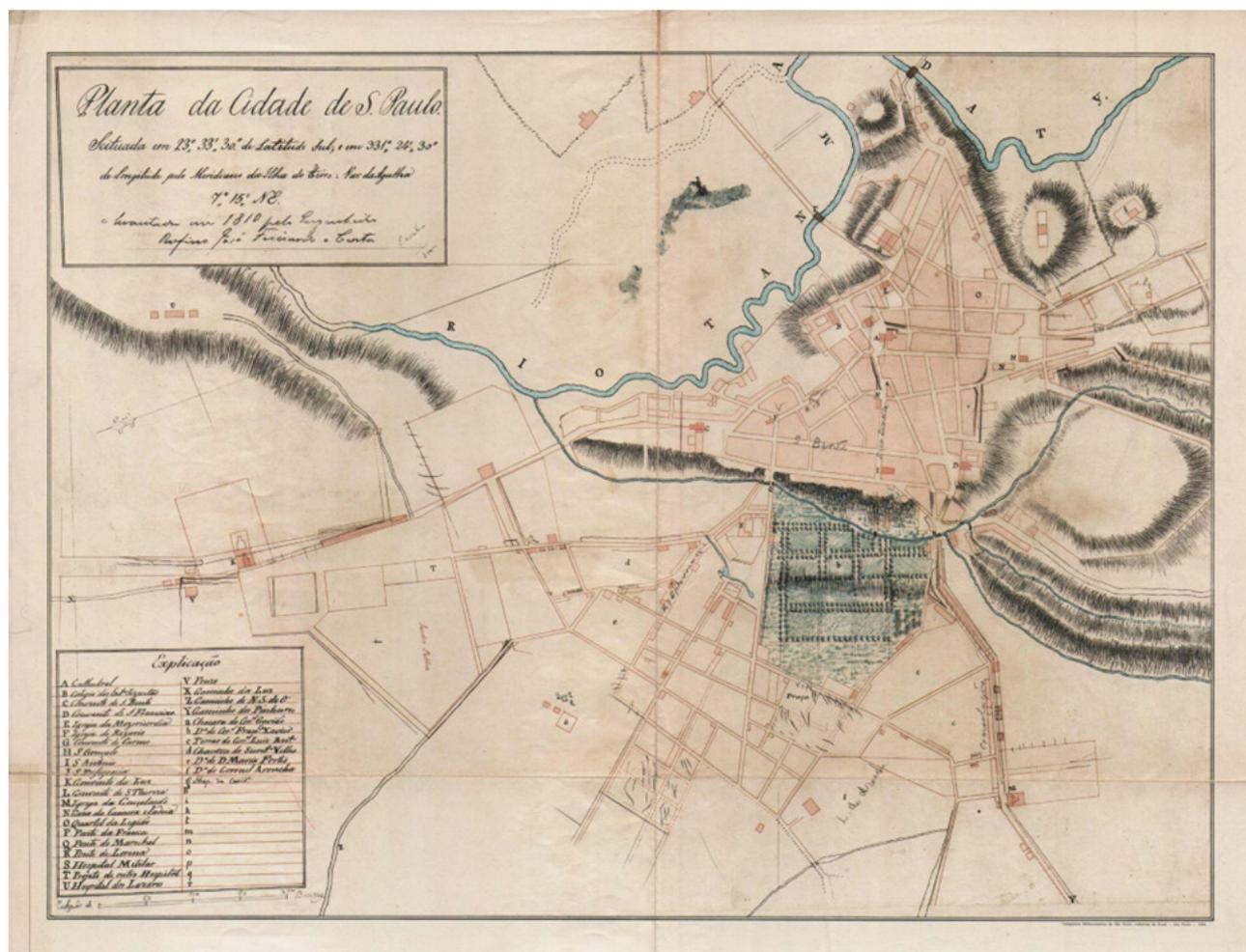


Fig. 2 - Planta da Cidade de S. Paulo, levantada em 1810 pelo Engenheiro Rufino José Felizardo e Costa, sem escala. Fonte: < <http://www.arquiamigos.org.br/info/info20/i-1810.htm> >

mas também às ações de caminhar, navegar, esgueirar-se, deslocar-se furtivamente, penetrar, assaltar e abarcam as artimanhas, os artifícios, as técnicas e tecnologias relativas às transformações da matéria e às mutações desdobradas de tais deslocamentos. O passar, tendo o transcurso do tempo como paradigma simbólico, é mudança, é metamorfose. Mudar é deslocar-se, mover-se, reposicionar-se física, simbólica e existencialmente. A amplitude total destes imaginários considera também variações das imagens catamórficas: as quedas, os abismos, os descaminhos, os desfiladeiros cortantes, o fim da trilha, as encruzilhadas, a imobilidade.

Transforma-se o bandeirante inquieto, que se deslocava sem cessa, no monçoneiro planejado, ou, de forma mais radical no agricultor, no criador, no comerciante, todos dedicados à uma cultura sedentária cíclica, de entendimentos sazonais, de enraizamento nos lugares, de permanência e de culto do habitar.

Os seguintes aspectos se entrelaçam nesta segunda formação dos imaginários urbanos de São Paulo:

- o assentamento e a permanência da vertente abastada ou elite local, até então móvel e dedicada à apropriação extensiva de terras e ao aprisionamento, escravização e comércio de indígenas, agora dedicada diretamente à mineração no entorno dos núcleos urbanos de Minas, Goiás e Cuiabá, no Mato Grosso ou, indiretamente, dedicando-se à produção agrícola, manufaturas e/ou aos negócios com os núcleos de mineração;

- o afluxo de parte dos homens-livres “caipiras” da Paulistânia para os núcleos urbanos dedicados à mineração;
- a migração de outra parte da população para o Sul para o trabalho com a criação de gado e para outras regiões produtoras da Paulistânia estimuladas pelo comércio com as Minas;
- a intensificação da produção local, paulista e paulistana, que já abastecia o mercado interno para o comércio com as regiões de mineração;
- a chegada dos “emboabas” e de africanos escravizados nas regiões de exploração de minas e na cidade de São Paulo.

Haveria, assim, uma transmutação simbólica da mobilidade paulista, originalmente dedicada ao aprisionamento e comércio de indígenas, que se amplia às produções e negócios assentados, sediados: a produção agrícola, a pecuária e ao comércio de gêneros alimentícios e produtos manufaturados, interagindo com núcleos urbanos das regiões dedicadas à mineração, no Sudeste e no Centro-Oeste.

Tais imaginários relacionam-se também às passagens como interações e intercâmbios entre cidades e entre experiências de cidades, isto é, entre a cidade de São Paulo e outras povoações, aldeias, aldeamentos, freguesias, vilas e cidades com as quais São Paulo se relacionava, dentro e fora da Paulistânia, no Brasil e no exterior.

Os imaginários urbanos de São Paulo, desde então, passaram a evidenciar uma mobilidade



Fig. 3 - Trapeiro Paulista e Pedinchão de Esmolas, de Henrique Manzo (1896-1982). Acervo do Museu Paulista. Fonte: < https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Henrique_Manzo_-_Trapeiro_Paulista_e_Pedinch%C3%A3o_de_Esmolas,_Acervo_do_Museu_Paulista_da_USP.jpg >

de imagens oriundas de outras experiências urbanas, distintas, que não se restringem àquela experiência sensível direta, local, pontual, da acrópole entre o Tamanduateí e o Anhangabaú. A extensão, a diversidade e os movimentos destes imaginários urbanos são característicos de uma primeira transformação substancial na experiência urbana da cidade de São Paulo e as cidades mineiras são os núcleos principais desta dinâmica imaginária. Tais cidades, dedicadas a uma mineração tão ansiada desde os primórdios do século XVI, vêm estimular devaneios e fantasias de outras realidades possíveis, distintas e complementares àquelas da São Paulo de terra do triângulo original. A mobilidade da imaginação, os devaneios e o universo onírico dedicados ao urbano transitam entre a opacidade da taipa e a transparência dos cristais, entre a presença e a ausência de arquiteturas monumentais – igrejas douradas e palacetes urbanos prósperos –, de charizes com águas frescas, vivas e revigorantes, e

de suas dinâmicas cotidianas que oscilam entre a devoção casta e os pecados da carne.

A partir de São Paulo, talvez fossem imaginadas cidades mineiras como expressões arquitetônicas diurnas e ascendentes, verticais, estruturadas com o brilho solar e multicolor da esmeralda, da água-marinha, do diamante, da turmalina, do topázio, da granada, do olho-de-gato, da ametista, da safira, do rubi e do ouro. Tais cidades de fantasia, com a mesma inspiração que transformou o Arraial do Tejuco na cidade de Diamantina, poderiam ser a condensação da fartura mineral, sólida, reluzente e translúcida, tal qual uma cidade feita de diamantes, capaz de concentrar em sua incontestável materialidade preciosa, a imaterialidade enigmática da graça divina e das projeções de uma bem-aventurança transcendental.

Cabe lembrar que, comparada às vilas “ricas” mineiras, São Paulo era um núcleo urbano modesto. Em termos demográficos imprecisos, a população da cidade de São Paulo, em 1766, girava em torno de 3.820 habitantes; em 1777 possuía cerca de 4.409 habitantes; em 1794 havia dobrado a cerca de 9.359 habitantes, sendo metade “gente branca” (Andrada e Silva, 1958, p.16-17, p.40). A cidade entrará no século XIX com menos de 10.000 habitantes no “centro urbano” – Sé, Santa Ifigênia e Brás – e terminará o século com algo em torno de 240.000 habitantes.

Talvez, para tentarmos apreender uma condição multissensorial da São Paulo de então seja necessário revisitarmos as cidades mineiras, as cidades goianas, os núcleos de mineração do século XVIII

e imaginarmos, a partir de suas sobrevivências, uma cidade que não para de se transformar em outras. Com este mesmo intuito, caberia uma reproximação às imagens produzidas por Alberto da Veiga Guignard (1896-1962), como a proposta por Ana Laura Assumpção (2019), ou ainda voltarmos o olhar às fotografias de Augusto Riedel (1836-?) das cidades mineiras de Diamantina, Ouro Preto, Mariana, Sabará e Lagoa, assim como às imagens de Chichico Alkmim (1886-1978) de Diamantina, atualmente no acervo do Instituto Moreira Salles em São Paulo.

É provável que, a partir da realidade cotidiana crua, sem idealização e plena de conflitos das cidades mineiras, houvesse também passagens para que São Paulo fosse, por sua vez, imaginada a partir de lá como uma alteridade, uma cidade outra, de onde se veio, onde se pretende ir um dia, quem sabe, para onde se quer voltar, onde se devaneia uma outra vida de riquezas, de trabalho ou de miséria, possibilitando passagens de homem/mulher escravizado(a) a homem/mulher livre e vice-versa.

Como se sabe, desde fins do século XVIII, São Paulo é uma cidade negra, com uma significativa população de ascendência africana – negros e mulatos constituíam 62% da população da província em 1872 –, entretanto, a Paulicéia nunca almejou reconhecer-se como tal e, ao contrário, empreendeu esforços sistemáticos coordenados pelo poder público com vista a seu “branqueamento” e à sua “europeização”.

Foi a partir da atividade de mineração, na virada do século XVII para o XVIII, que a presença de africanos se intensificou em São Paulo, vindos originariamente da Guiné, mas também de Angola, da Costa do Marfim, “*Congo, Cabo Verde, Moçambique, Monjolo e Rebolo*” (Schleumer, 2011, p.1), como mão-de-obra aprisionada e escravizada para a mineração, mas não apenas, pois vários dominavam e logo passaram a exercer ofícios específicos, dentre os quais a arquitetura, com destaque para Tebas (Ferreira, 2018).

Aliás, na trajetória arquetípica de Tebas – assim como na de Macunaíma – “*a metamorfose assume um papel fundamental e privilegiado, o de tentar representar e (re)formular a identidade brasileira*” (Martins, 2006, p.2), ambos com uma relação intrínseca e reflexiva com a cidade de São Paulo: são transformados pela cidade e a transformam, em uma interação mútua, reflexiva, cíclica e infinita, expressiva da mobilidade da imaginação e das imagens que germinaram no ambiente urbano paulistano do século XVIII e início do século XIX.

Diferentemente do senso comum², sobrevive na São Paulo dos anos 2020 uma presença ancestral africana que a torna a cidade brasileira com o maior número de pessoas autodeclaradas pretas e pardas: 32% de sua população.

Caberia então perguntar, onde estão os negros na documentação fotográfica da São Paulo da segunda metade do século XIX?

² <https://guianegro.com.br/roteiro-por-sao-paulo-a-cidade-mais-negra-do-brasil-e-a-mais-subestimada-do-mundo/> >

Qual a iconografia fotográfica – imageria moderna por excelência – dos negros que construíram a cidade de São Paulo? Seria negra a mulher de costas que desce a rua Florêncio de Abreu pela calçada da direita, com uma cesta no braço e outra na cabeça, na fotografia de Militão de 1887, originalmente publicada no “*Album Comparativo da Cidade de S.Paulo 1862-1887*” (Fernandes Junior, Barbuy, Frehse, 2012)? Seriam negros os transeuntes anônimos borrados nas imagens fotográficas do “*Album*”, indistintos por estarem em movimento, trabalhando, caminhando pela cidade enquanto carregam coisas? São negros os condutores dos carros de aluguel puxados por duplas de cavalos na fotografia de Militão do Largo da Sé em 1887? São negros os “escravos” domésticos que cuidam do jardim ao centro da fotografia do fundo da Chácara Loskiell, feita por Militão em 1862?

Hoje, o olhar ativo e crítico dos fotógrafos e fotógrafas, negros e negras, como: Bruno Gomes, Bruno Nascimento, Bruno Pompeu, Daisy Serena, Deyse Santos, Douglas Kuman, Felipe C. Souza, Fernando Solidade, F, Georgia Niara, Gsé (Gesse Silva), Glauber Rafael, Ina Hds, India, Isabel Praxedes, Isabela Alves, Jessyca Alves, João Maia, Julia Ramos, Julio Cesar, Leonardo Antonio, Letícia Silva, Léu Britto, Kahmi, Marcos Batata (Cinekordel), Mariana Ser, Monica Cardim, Nego Júnior, Osmar Moura, Ras Sidimar, Renata Santos, Richner Allan, Roger Cipó, Rogério Pixote, Silvio Martins, Sérgio Fernandes, Tiago Santana, Wagner Celestino, dentre outros, propõe outras perspectivas, outras visadas, outras imagerias para a cidade de São Paulo e apresentam, assim, outras presenças negras nas imagens fotográficas e nos imaginários urbanos.

Imagerias que se multiplicam em imagens sonoras ecoando o “Negro Drama”, cantado pelos Racionais Mc’s com sua própria poética dos imaginários das passagens e metamorfoses, por todos os cantos de SP:

“[...] *Nego drama*
Eu sei quem trama e quem tá comigo
O trauma que eu carrego
Pra não ser mais um preto fodido
O drama da cadeia e favela
Túmulo, sangue, sirene, choros e velas
Passageiro do Brasil, São Paulo, agonia
Que sobrevivem em meio às honras e covardias
Periferias, vielas, cortiços
Você deve tá pensando [...]
Veja, olha outra vez o rosto na multidão
A multidão é um monstro sem rosto e coração
Hei, São Paulo, terra de arranha-céu
A garoa rasga a carne, é a Torre de Babel
Família brasileira, dois contra o mundo
Mãe solteira de um promissor vagabundo
Luz, câmera e ação, gravando a cena vai
Um bastardo, mais um filho pardo sem pai
Hei, senhor de engenho, eu sei bem quem você é
Sozinho cê num guenta, sozinho cê num entra a pé
 [...]”

A Terceira Formação ou os Imaginários da Diversidade

Os imaginários da diversidade foram germinados lentamente ao longo das duas primeiras formações mencionadas, mas afloraram e ganharam protagonismo no final do século XIX – especialmente a partir de 1870 –, virada para o século XX. Tal afloramento se deu como decorrência da pujança

econômica da produção cafeeira e do afluxo de imigrantes europeus e asiáticos; da expansão do núcleo histórico original e da urbanização de vales e morros nos arredores do triângulo, primeiramente do outro lado do vale do Anhangabaú e, gradualmente, agregando freguesias (como o Brás em mapa de 1855) e, ao longo do século XX, antigas vilas (dos Pinheiros, por exemplo em mapa de 1897), núcleos indígenas (como a Mooca) e aldeamentos jesuítas nos arredores (Gouvêa, 2010); da intensificação das interações com experiências urbanas e arquitetônicas estrangeiras, especialmente as europeias; e do debate contínuo acerca de uma identidade paulistana (e brasileira) que exclui, (des)contextualiza, problematiza e atualiza a presença/ausência das inúmeras contribuições indígenas e negras, africanas, em São Paulo.

Uma cidade habituada a gerir e relacionar-se com fenômenos espacialmente externos, conforme uma dinâmica centrífuga – na ampla e difusa Paulistânia –, transforma-se, desde o último quartel do século XIX, em um polo cosmopolita aglutinado de convergência de pessoas e de atividades para dentro de sua conformação urbana, em um processo centrípeto que demanda, conseqüentemente, uma expansão contínua de seus limites.

Com tal concentração, diversificaram-se rapidamente as origens, os sotaques, as musicalidades da fala e do canto, as indumentárias, os gestos cotidianos e os movimentos de dança, as celebrações, as etnias, os ritos, as receitas e a culinária, os ingredientes do dia a dia, a moda e o acesso a produtos industrializados, as possibilidades de trabalho, as expectativas, os sonhos, as formas do construir e as formas de habitar.

O todo da metrópole atual é o resultado de um “ajuntamento” de vários lugares específicos, com suas geografias próprias, suas histórias e identidades próprias, seus arruamentos, edifícios e espaços livres, suas trajetórias e transformações, suas peculiaridades que expõem, em suma, sentidos contraditórios e complementares de autonomia e de vínculo. Como se a extensão da Paulistânia de outrora se adensasse na região metropolitana. Para além da suposta homogeneidade de uma única grande mancha, toda aproximação revela várias outras manchas menores e assim infinitamente. O todo é uma heterogeneidade de pequenas manchas que reiteram a metáfora do tecido urbano resultante como uma colcha de retalhos.

A condição conflituosa, contraditória e paradoxal que brota de tal multiplicidade de lugares é aquela que apresenta a potência latente de um transculturalismo vigoroso que se apropria, transforma e reproduz a diversidade cultivando permeabilidades, enquanto assiste à cristalização de um multiculturalismo imiscível, envelopado, ensimesmado, refratário a hibridismos e a metamorfoses imprevisíveis.

Tal reflexão expõe as diferenciações necessárias entre pluralidade, multiplicidade e diversidade, sugerindo ainda uma condição trans imprescindível, que sugere ultrapassagem de fronteiras, trânsito e requer diálogo entre alteridades, permeabilidade, mobilidade e abertura a transmutações.

A diversidade manifesta-se, então, como heterogeneidade decorrente de um dilatado processo de diversificação – de atividades, de estéticas, de materiais, de sistemas construtivos, de programas, de ideologias, de modos de vida, por exemplo – e,

em seu avesso, manifesta-se como resistência às mudanças e contraposição ortodoxa e tradicionalista. Entre a hospitalidade, a simpatia, o racismo, o positivismo e a xenofobia delinea-se a mais recente das formações dos imaginários urbanos paulistanos.

Abordar a diversidade a partir do imaginário, considera que as formulações imaginativas em torno do tema contemplam um amplo arco simbólico desconexo de apropriações contraditórias, que inclui a própria assimilação e elaboração retórica da diversidade como meio para alienação da mesma (Vertovec, 2012), dentre outras perspectivas críticas.

No século XXI, o termo diversidade tem sido adesivado à cidade e, por extensão, ao estado de São Paulo. Tal estratégia de marketing urbano, no caso da capital paulista, pretende trazer à luz apenas a faceta que se entende como positiva no escopo da diversidade, especialmente aquela relativa à tolerância e à inclusão. Entretanto, o caleidoscópio dos imaginários da diversidade em São Paulo é bem mais complexo e oscila, potencialmente, entre as formas simbólicas da desigualdade, da diferença, da dessemelhança, da discrepância, da disparidade, da heterogeneidade, da discordância, da divergência, da contradição, da multiplicidade, da abundância, do sortimento, da reunião, assim como aquelas da segregação, da intolerância, da desagregação, da homogeneidade, da monotonia, da uniformidade, da homogenia, da conformidade, da isonomia, da paridade, da consonância, da equabilidade, da similitude, etc. Os inúmeros tensionamentos entre tais variantes simbólicas recombina-se e presentificam-se continuamente no cotidiano da metrópole paulistana do

século XXI, mesclando-se e entremeando-se aos imaginários dos encontros e aos imaginários das passagens e das metamorfoses.

Trata-se de uma questão contemporânea que transcende a condição específica de São Paulo e que remete às reflexões sobre a própria democracia:

“La démocratie peut être définie de nombreuses façons, et je retiendrais ici celle qui en fait le seul système politique permettant de concilier l’unité et la diversité ou le pluralisme. L’unité peut être pensée en référence à la Nation, et/ ou, en France, à la République, « une et indivisible » et pour laquelle tous les individus naissent libres et égaux en droit. Elle peut aussi, en termes davantage sociologiques, renvoyer à la solidarité ou au lien social. La diversité renvoie à ce qui divise la société, à la multiplicité des valeurs, des intérêts, des orientations, des appartenances sociales, culturelles, religieuses, qui peuvent déboucher sur des conflits que la démocratie permet de traiter de façon non violente, sous la forme de débats, d’échanges, de négociations, de compromis.” (Wieviorka, 2020).

A diversidade, de modo mais claro e direto do que a pluralidade – que pode indicar “mais do mesmo” –, evoca o anseio de que a coexistência entre diferenças, entre alteridades, não seja um fim em si, mas o início de uma transformação fundamental para a construção de outras formas de conviver e de habitar em sociedade, nas cidades do século XXI.

Cabe, então, perguntar quais espaços arquitetônicos, quais trechos de cidade, quais recortes de paisagem e quais objetos poderiam ser excluídos de tal quadro heterogêneo dos imaginários da diversidade? Não seriam estes imaginários

suficientemente abrangentes para tudo incluir em sua extensão hermenêutica?

Como comenta Henrique Siqueira na abertura do “Atlas Fotográfico da Cidade de São Paulo e Arredores” de Tuca Vieira (2020, p.15):

“Como dimensionar o território de São Paulo e garantir a representação de sua diversidade? Quantos registros são necessários ao êxito de um projeto fotográfico com essas pretensões?”

Tuca Vieira lidou com estas questões a partir da representação mapeada da cidade no “Guia 4 Rodas” articulada à proposição de uma imagem construída em cada setor. Sua constelação de imagens reunida no Atlas (2020, p.248):

“[...] é visualmente um massacre [...]; mas isso corresponde, em grande medida, à nossa experiência da cidade de São Paulo. Não identificamos São Paulo, porque gostaríamos que ela fosse o encontro da Avenida Ipiranga com a São João, mas ela não é. Ao mesmo tempo, reconhecemos a cidade gigantesca. Não há dúvida de que estamos diante de uma megalópole do século XXI, e são poucas as cidades no mundo que têm esse aspecto do excessivo, do incomensurável, que se relaciona com a noção de sublime, que nos deixa perdidos e fascinados diante da grandeza. São Paulo tem isso.”

É preciso considerar o espaço de acesso ao transporte público, dos pontos às estações, além das pontes, viadutos, passarelas, passagens subterrâneas, túneis etc. Logo, também, as margens, os espaços intersticiais, as zonas indefinidas, baldias, cinzentas, com limites imprecisos, as sobras e recortes entre ocupações com usos diversos, os

interstícios entre vias de circulação, pinguelas, passarelas e pontes que promovem conexões entre os dois lados de um rio ou entre trechos em desnível na topografia.

A partir de tais elementos, cabe estudar as adjacências de nascentes, cursos d’água, rios e córregos, quase todos tamponados, o que têm sido objeto de atenção de Vladimir Bartalini (2018) há décadas. Acrescenta-se a isso a vegetação ruderal que brota dos interstícios, das brechas e frestas esquecidas, fenômeno que tem sido objeto de estudo de Arthur Cabral (2020) nos últimos anos.

É fundamental reconhecer a interação entre homogeneidade e heterogeneidade nos tecidos urbanos dos bairros paulistanos e seus lugares internos, os micro bairros dentro dos bairros, as vilas, as quadras, etc. Assim como os espaços das praças, jardins e parques, como lugares públicos de encontro, metamorfoses e cultivo da diversidade.

Entram em cena também todos os edifícios públicos e seus entornos, os espaços de acesso, passagem e transição. Há que se considerar, sobretudo, as continuidades e descontinuidades entre espaço público e espaços privados, as sobreposições ambíguas, apropriações e desapropriações. Assim como a condição de abandono e ocupação. Os edifícios e complexos fechados e desocupados há anos, sua degradação e “retorno à natureza”, as ocupações para moradia, no centro e nas várias regiões da cidade. Há que se considerar ainda a desumanização presente na precarização crescente do habitar; no trânsito incessante da população que vive desenraizada à mercê da violência

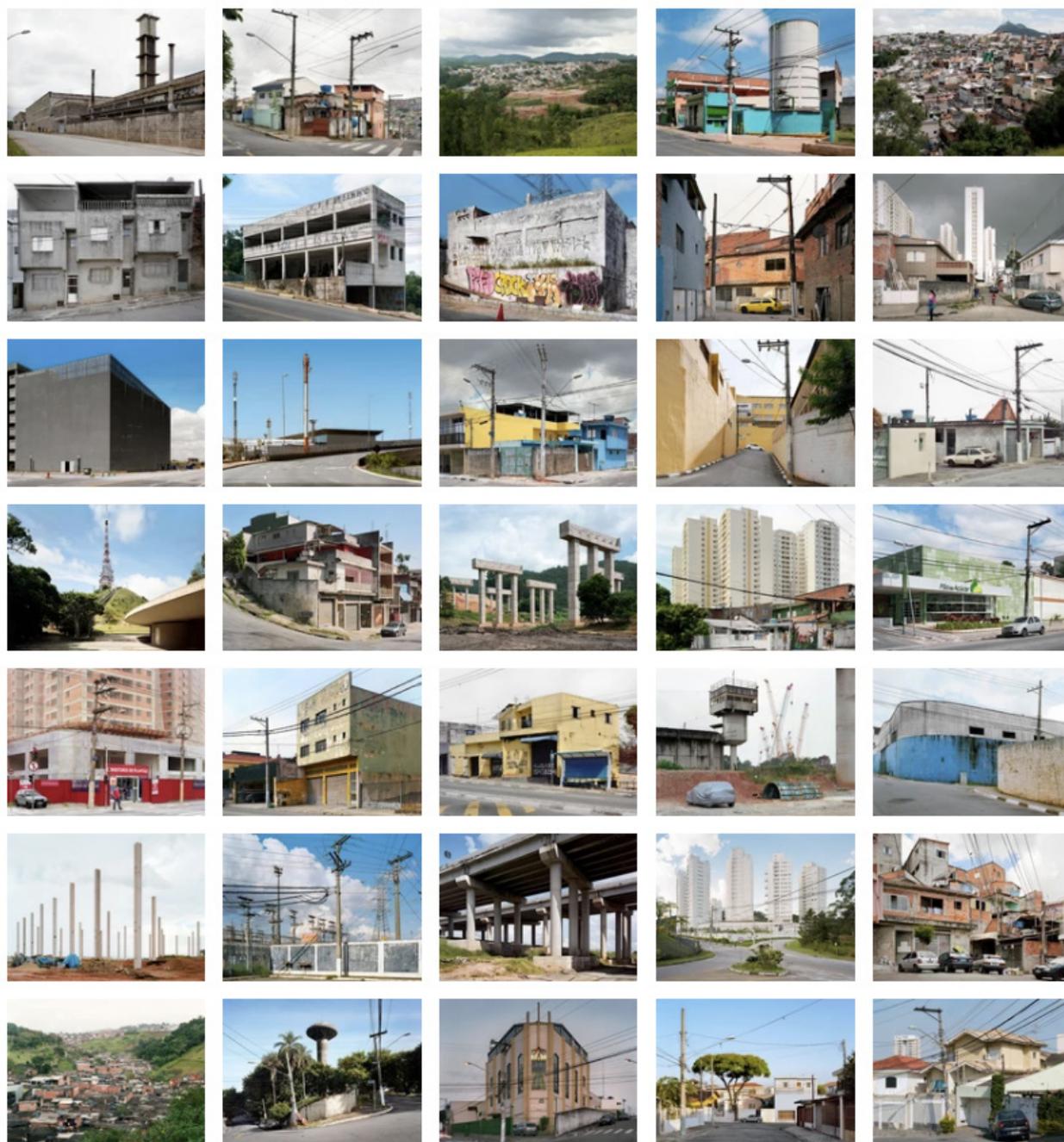


Fig. 4 – Montagem com sequência de fotografias do “Atlas” apresentadas no website do fotógrafo Tuca Vieira. Fonte: <https://www.tucavieira.com.br/atlasfotografico>

nas ruas; na alienação das condições mínimas de infraestrutura urbana – água, esgoto, energia elétrica, gás, conexões e sinal de telefonia celular – que excluem e impõem inúmeras restrições a uma parte considerável dos habitantes de São Paulo; no estreitamento de horizontes do habitar, de expectativas de fruição da paisagem e de vivências

compartilhadas do espaço público da maioria da população paulistana.

É fundamental, ainda, o estudo das arquiteturas anônimas, da arquitetura “ordinária”, da produção não-monumental, cotidiana, banal, invisível e estigmatizada. A atenção aos microespaços, às

antecâmaras, aos espaços de serviço, de instalações, de acesso e passagem, às casas de máquinas, às áreas de serviço, aos espaços de guarda de resíduos, de reunião e descarte de lixo etc. Apresentam-se, assim, os lugares crepusculares, as subcentralidades dentro das centralidades, as periferias das periferias.

Nestes lugares manifestam-se material e simbolicamente as especificidades do habitar em São Paulo, as sobreposições de inúmeras contribuições nativas e estrangeiras, todas paulistanas, suas características e transmutações em cada detalhe, em cada intervenção concreta manifesta, com seus aspectos específicos e suas hibridações, suas mesclas heterodoxas e transculturais.

Em uma condição metá, há que se estudar, sem dúvida, com atenção crítica, os lugares dedicados à memória e à iconografia paulistana, seus acervos e as dinâmicas de crescimento e difusão de tais coleções. Como tais espaços reverberam a sobrevivência, a longa duração e as várias formações dos imaginários paulistanos? Como tais espaços se apresentam ou estão ausentes na Web?

Há que se considerar ainda as variações de intervenções, ocupações e formas de habitar nas franjas do que se entende por urbano, pretendendo reconhecer, frente a tal diversidade, quais seriam os critérios de inclusão e exclusão de lugares dentro do que é a cidade de São Paulo?

O que poderia ser deixado de lado? O que não precisaríamos estudar atenta e detidamente? Onde estão os limites, onde inicia-se o “não-ser” dos imaginários urbanos de São Paulo?

Considerações Finais

Com base nas três formações constituintes dos imaginários urbanos paulistanos é possível organizar um esquema gráfico das principais matrizes simbólicas que, na longa duração da constituição da cidade de São Paulo, estiveram e continuam ativas, gerando dinâmicas complexas e abrangentes o suficiente para incluírem seus extremos opostos.

Porvir	Transculturação	Uniformidade
	Permeabilidade Mutações	Cerceamento Opressão
	Proximidade	Distância
Formações	Diversidade	Similaridade
	Passagens Metamorfoses	Bloqueio Estagnação
	Encontros	Desencontros
Eflorescências	Diferenças	Identidade
	Anseios Acolhimento	Medo Violência
	Coexistência	Rupturas

Fig. 5 – Esquema gráfico relativo às 3 principais matrizes simbólicas das formações dos imaginários urbanos de São Paulo. Fonte: arquivo da equipe de pesquisa “Imaginários Urbanos” FAPESP.

Se as três formações apresentadas tiveram origem em períodos mais ou menos definidos e distintos da constituição histórica da cidade, na medida de sua coexistência, mesclaram-se e vieram entretecendo-se mutuamente gerando assim uma matriz formativa de porvires que, ainda assim, interage com as eflorescências primeiras, arcaicas e basais, que já estavam ativas em uma condição pré-colonial.

A cidade de São Paulo que podemos imaginar ao final deste artigo abarca imagens muito distintas daquelas mais óbvias, previsíveis e estereotipadas que eventualmente se apresentaram de início. Para além dos estereótipos, das imagens icônicas, consolidadas, outras imagerias foram construídas e sugeridas conforme as reflexões traçaram um caminho de aproximação, de análise, de elaboração de hipóteses e de interpretações que, agora, pode ser reconhecido metodologicamente, *a posteriori*.

Percebe-se, então, que o próprio processo de pesquisa constituiu uma poética interna metamorfoseadora ao transformar (pré)concepções iniciais em outros entendimentos e em outras imagens ao final. Sem deslocamentos, sem movimento nem transformação talvez não haja pesquisa, nem ciência, nem construção de conhecimento. Talvez não haja nem mesmo sentido em empreender tais aproximações, sem que haja um anseio de advento de um “ser” que ainda não havia no início, o que enuncia um propósito projetual entremeado à investigação científica.

Agradecimento

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), n. de processo 2020/06258-3.

Bibliografia

- ANDRADA E SILVA, R de 1955, São Paulo nos tempos coloniais, in *Revista de História*, v.10, n.21-22.
- 1958, São Paulo nos tempos coloniais, in Azevedo, A, *A cidade de São Paulo: estudos de geografia urbana*, Volume II, A Evolução Urbana, São Paulo, Ed. Nacional.
- ASSUMPÇÃO, AL 2019, *Guignard: experiência em Ouro Preto por meio da representação pictórica* [doi:10.11606/D.102.2019.tde-26042019-130215], São Carlos: Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo.
- BARTALINI, V 2018, *Paisagens surgentes*, Tese (Livre Docência em Paisagem e Ambiente) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, doi:10.11606/T.16.2019.tde-05042019-142108.
- CABRAL, ASC 2020, *Uma poética dos interstícios urbanos: paisagens possíveis nas entrelinhas da cidade*, Tese (Doutorado em Paisagem e Ambiente) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, doi:10.11606/T.16.2020.tde-13032020-102645.
- CANDIDO, A 1964, *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*, José Olympio, Rio de Janeiro.
- ELLIS, JR. A 1948, *O ouro e a Paulistânia*, FFLCH, São Paulo.
- FERNANDES JUNIOR, R, BARBUY, H, FREHSE, F 2012, *Militão Augusto de Azevedo*, Cosac Naify, São Paulo.
- FERREIRA, A (org.), CERQUEIRA, CG, YOUNG, E, JACINO, R, CHIARETTI, M 2018, *Tebas, um negro arquiteto na São Paulo escravocrata*, Idea, São Paulo.
- FONTES, M 1934, *Paulistânia*, E. Poci, São Paulo.
- GOUVÊA, JPN 2010, *Cidade do mapa: a produção do espaço de São Paulo através de suas representações cartográficas*, 2010, Dissertação (Mestrado em Tecnologia da Arquitetura) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, doi:10.11606/D.16.2010.tde-15062010-114308.

- REISEWITZ, C 2020, *Jaraguá*, Imprensa Oficial e Museu da cidade de São Paulo, São Paulo.
- SAMPAIO, T 1987, *O Tupi na geografia nacional*, Editora Nacional, São Paulo, INL, Brasília.
- SCHLEUMER, F 2011, *Recriando Áfricas: presença negra na São Paulo colonial*, in *Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 46, fev.
- SÉDAT, J 2008, *La rencontre : trouvaille ou retrouvaille?*, in *Adolescence*, 2008/1 (T. 26 nº1), p. 201-219, DOI: 10.3917/ado.063.0201.
- VERTOVEC, S 2012, *'Diversity' and the Social Imaginary*, in *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv Für Soziologie* 53, no. 3: 287–312.
- VIEIRA, T 2020, *Atlas Fotográfico da Cidade de São Paulo e Arredores*, AYO, São Paulo.
- WIEVIORKA, M 2020, *Critique de la diversité culturelle : les métamorphoses du débat*, in *L'Observatoire*, 56, 13-16, <https://doi.org/10.3917/lobs.056.0013>.
- ZOCCHIO, M 2012, *Repaisagem*, Porto de Cultura, São Paulo.

CONSTRUÇÃO CIVIL E ARQUITETURA NA ERA DO ANTROPOCENO: TRABALHO EXPROPRIADO E NATUREZA ESPOLIADA

Recebido: 21 de Abril de 2023 / Aprovado: 6 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_17

Rita de Cássia Pereira Saramago¹

Arquiteta e Urbanista

João Marcos de Almeida Lopes²

Filósofo, Arquiteto e Urbanista

Resumo

Este trabalho traz algumas reflexões de uma pesquisa que investiga a relação entre Sociedade e Natureza, especialmente conflituosa no campo da Construção Civil – aquele em que a Arquitetura é praticada. Partimos do seguinte argumento: apesar de continuarmos apostando na sustentabilidade como solução para as problemáticas socioambientais no Antropoceno, o modo de produção e de reprodução capitalista – o qual rege nossa civilização termofóssil – é insustentável por sua própria natureza, uma vez que depende da exploração demasiada dos recursos naturais e da força de trabalho para fins de acumulação. Neste artigo, discutimos também a importância da dimensão da produção espacial – e, portanto, do ambiente construído – para a expansão e a continuidade da insustentável dinâmica capitalista. Por fim, insistimos na urgente mudança de nossos modos de produzir e de construir, visando enfrentar o iminente quadro de colapso socioambiental.

Palavras-chave: Construção Civil; Arquitetura; Sustentabilidade; Natureza; Trabalho

Abstract

This work indicates some reflections of a research which investigated the relationship between Society and Nature, especially conflictual in the field of Civil Construction – the one in which Architecture is practiced. We start from the following argument: although we continue to bet on sustainability as a solution to the socio-environmental problems in the Anthropocene, the capitalist mode of production and reproduction – which governs our thermofossil civilization – is unsustainable by its very nature, as it depends on the excessive exploitation of natural resources and of the workforce for the purpose of cumulation. In this paper, we also discuss the importance of spatial production – and, therefore, of the built environment – for the expansion and the continuity of unsustainable capitalist dynamics. Finally, we insist on the urgent change of our ways of producing and building, aiming to face the imminent socio-environmental collapse.

Keywords: Civil construction; Architecture; Sustainability; Nature; Labor.

¹ Universidade Federal de Uberlândia
saramagorita@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5173-3739>

² Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo
jmalopes@sc.usp.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9999-2473>

Introdução: sustentabilidade no Antropoceno?

A presente comunicação discute alguns resultados de uma pesquisa de doutorado que teve como objeto de investigação nossa relação contemporânea e histórica com a Natureza – enquanto espécie humana, em geral, e como arquitetos e urbanistas, em particular. Tal relação tem provocado desequilíbrios socioambientais profundos, a ponto de sermos considerados responsáveis pelo início de uma nova era geológica: aquela do Antropoceno³. Por outro lado, considerando que modificamos o planeta desde que surgimos na Terra, por que somente em períodos mais recentes a relação entre seres humanos e Natureza tem sido apontada como perigosa e desastrosa?

Podemos encontrar pistas para responder a esses questionamentos ao analisar como se deram a consolidação, a expansão e o espraiamento do modo de produção e de reprodução capitalista em escala mundial. É possível dizer que, ao menos desde meados do século XVIII, com o nascimento de sua versão industrial, fomentamos o nada obscuro desejo pelo crescimento infinito. A ‘razoabilidade’ de nossa relação metabólica com a Natureza, até então em constante modificação para atender às necessidades humanas com certa parcimônia, foi substituída pela ‘sede’ de acúmulo hipertrofiado de riqueza, saciada somente com

o ‘domínio’ (supostamente ilimitado) do mundo biofísico (LATOUCHE, 2011). Em outras palavras, a relação que temos firmado com o meio natural, nos últimos séculos, passa necessariamente pela “unidade contraditória entre capital e Natureza” (HARVEY, 2016, p. 230-231).

Em âmbito global, desde a “Conferência do Rio de Janeiro”, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1992, nossos representantes políticos apoiaram a ‘saída’ da problemática ambiental pelo ‘esverdeamento’ do capitalismo – e nós, arquitetos, pelo ‘esverdeamento’ das construções e suas infraestruturas: insistindo, à época, na noção de desenvolvimento sustentável (que ainda vigora). Esta ‘saída’ difundiu-se para praticamente todos os setores econômicos, incluindo o que dá sustentação à área de Arquitetura e Urbanismo. No documento preparatório à *Eco 92*, também conhecido por “Relatório Brundtland”⁴, já aparece a definição que se tornaria hegemônica de desenvolvimento sustentável, qual seja: aquele desenvolvimento que atende às necessidades do presente, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades (UN, 1987, p. 24).

Tal formulação tentava harmonizar o almejado crescimento das economias nacionais com o atendimento das demandas sociais e a atenção aos limites biofísicos do planeta. Para tanto, como

3 Mudamos tanto o planeta que habitamos ao ponto de, segundo Paul Crutzen (Nobel em Química), termos originado uma nova era geológica, a do Antropoceno. O termo vem sendo amplamente empregado por grande parte da comunidade científica para identificar um período inédito, em que o ser humano se tornou a principal força dominante sobre a Terra – sendo, portanto, responsável pelo quadro de degradação socioambiental e provável catástrofe ecológica que se aproxima. Sobre o tema ver, por exemplo, Marques (2022) ou Latour (2020).

4 Referência à presidenta da *Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento* da ONU, Gro Harlem Brundtland (nascida em 1939), então primeira-ministra da Noruega e que havia ocupado o cargo de Ministra do Meio Ambiente entre 1974 e 1979. A Comissão foi responsável pela elaboração do supracitado relatório (DIAS, 2017).

ideia central, propunha-se ‘modernizar’ as forças produtivas, fomentando o aprimoramento de produtos e equipamentos (assim como de sistemas construtivos e edificações) mais econômicos em matéria e energia. A “modernização ecológica”⁵, que norteia a concepção de desenvolvimento sustentável – assim como a ideia de arquitetura sustentável dela decorrente⁶ – adere, portanto, à lógica econômica, conferindo aos mercados, eventualmente regulados pelos Estados, a função de dar conta da degradação ambiental. Ou seja, segundo essa concepção, para atingir a sustentabilidade, bastaria ‘economizar’ o meio ambiente, investindo-se nas tecnologias e sistemas considerados ‘limpos’ (ACSELRAD, 2002).

Contudo, o que aqui argumentamos é nossa incapacidade de resolvermos os problemas socioambientais gerados pela civilização termofóssil do Antropoceno simplesmente com práticas fundadas nas noções de desenvolvimento sustentável e de arquitetura sustentável. Afinal, apesar de todos os crescentes alertas da comunidade científica quanto à necessidade de rapidamente alterarmos nossas práticas (ÂNGELO, 2016; MARQUES, 2015; IPCC, 2021) e que vêm sendo reiterados nos eventos mundiais sobre meio ambiente – promovidos pela ONU desde que o conceito de desenvolvimento sustentável foi inicialmente cunhado

–, seguimos produzindo cidades e edificando o planeta através de processos que, no lugar de nos afastar, aproximam-nos cada vez mais das crises socioambientais⁷. Logo, a definição corrente de sustentabilidade deve ser colocada sob lente crítica, quando se trata de produzir materialmente o espaço em que vivemos. É o que debateremos a seguir.

Manufatura da Construção e produção espacial como motores do capitalismo

Ao longo do processo histórico de difusão mundial da lógica capitalista, importa perceber a centralidade desempenhada pela produção material do espaço – e, portanto, pela Construção Civil, em que a área de Arquitetura e Urbanismo se insere. Em diferentes momentos e lugares, o ambiente construído, um dos *locus* privilegiados para a produção de valor e mais-valor desde os primórdios do capitalismo, serviu como instrumento para absorver excedentes de capital por longos períodos.

Para entender melhor como isso ocorreu no passado (e continua acontecendo no presente), recuperemos algumas reflexões de Sérgio Ferro⁸. Em sua historiografia crítica da Arquitetura, Sérgio Ferro elabora duas hipóteses fundamentais para o entendimento dos processos de produção na

5 Nas palavras de Henri Acsehrad em palestra organizada pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte sobre o tema “Capitalismo e crise ambiental”, em novembro de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ckMeGXvTK8>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

6 Durante a *Primeira Conferência Internacional sobre Construção Sustentável*, realizada dois anos após a *Eco 92*, indicou-se justamente que a construção sustentável constituiria um subconjunto do desenvolvimento sustentável – portanto, o conceito de arquitetura sustentável, que aqui discutimos, faria parte desse subconjunto. Para mais, consultar: Kilbert e CIB (1994).

7 Como exemplo cabal, são eloquentes as cidades fantasmas, construídas para nenhum morador – como Kangbashi, no norte da China. O modo de produção precisa, com imensa avidez, mesmo em economias planejadas e controladas pelo Estado, como a chinesa, consumir imensas quantidades de trabalho e de matéria para se reproduzir em escala ampliada. Sobre Kangbashi, ver: JUSTO, Marcelo. “A ‘cidade fantasma’ construída para um milhão de pessoas na China”, *BBC Mundo*, 22 mar. 2015. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/03/150322_cidades_fantasma_china_mj_cc>. Acesso em: 06 fev. 2023.

Construção Civil: a primeira delas aponta que a Construção, por se organizar como manufatura⁹, constitui, juntamente com a agricultura, uma das principais fontes de “*acumulação primitiva*” do capital¹⁰. De fato, a construção de muralhas e de suntuosas catedrais nas nascentes cidades medievais, entre os séculos IX e XI, contribuiu eficazmente para capturar e acumular grandes somas de valor circulante: uma riqueza produzida na forma de pagamentos de insumos e operários, os quais “comiam, se vestiam, consumiam a produção local, formando assim um mercado urbano” (FERRO, 2010, p. 15). Embora essas tipologias não tenham sido erguidas com objetivos simplesmente econômicos, constituíram-se em *locus* importante para uma seminal e acentuada acumulação de capital. Outras construções urbanas, como casas e ateliês em adição aos edifícios administrativos e religiosos, igualmente incrementaram as massas de capital acumuladas pelo trabalho na Construção. Se, na origem, as atividades econômicas envolvidas na Construção eram levadas a termo pela “cooperação simples desenvolvida”¹¹, praticada no

âmbito das corporações medievais, aos poucos, esses processos possibilitaram o aparecimento do novo formato manufatureiro de organização laboral – o que ocorreu rapidamente nos canteiros de obras (precedidos apenas pelo setor têxtil) e que continua a caracterizar a organização do setor construtivo no presente (FERRO, 2021, p. 22 e 66).

A segunda hipótese elaborada por Sérgio Ferro diz respeito ao fato de que, também em virtude de seu caráter manufatureiro, ao longo do tempo, a Construção Civil tornou-se um dos meios utilizados para enfrentar a equalização da taxa geral de lucro no capitalismo¹². Recebendo somas significativas de investimentos e empregando uma força de trabalho ‘farta’ e relativamente barata, as atividades construtivas permitem a obtenção de altos índices de mais-valor – superiores a outros setores produtivos menos intensivos em trabalho humano. São essas elevadas taxas de lucro geradas nos canteiros que acabam ‘irrigando’ os demais

8 Professor, arquiteto e pintor, Sérgio Ferro exilou-se na França no início dos anos 1970, em decorrência de perseguição política sofrida durante o regime militar no Brasil. Sua obra crítica e teórica é instruída pela economia política, pela lógica hegeliana e pelo materialismo dialético marxiano. Assim, ao investigar as bases materiais de produção na Arquitetura e nas Artes plásticas, apropria-se de pressupostos até então inéditos, questionando concepções consagradas nesses campos de atuação. Sobre as estratégias metodológicas utilizadas por Sérgio Ferro, ver: LOPES (2020).

9 Karl Mark [1867] (2017, p. 441-444), no volume I de *O capital*, caracteriza os diferentes processos de produção – cooperação simples, manufatura (serial e heterogênea) e indústria –, quanto às formas de exploração, de direção, de submissão (formal ou real) e de divisão do trabalho. Em relação especificamente à manufatura (ver *Capítulo 12 – Divisão do trabalho e manufatura*), pode ser caracterizada pelos seguintes aspectos: o capital concentra quase todos os meios de produção e há acentuada divisão do trabalho, o qual é subordinado apenas formalmente (portanto, as operações técnicas ainda dependem do trabalhador, ao contrário do que ocorre na indústria mecanizada e automatizada).

10 Cabe aqui uma ressalva: a utilização do termo “acumulação primitiva” conta, neste contexto, com certa liberalidade. Sabemos que Marx, no capítulo 14 d’*O Capital* (Livro 1), ironiza a terminologia empregada por Adam Smith. Tanto que o título do capítulo se refere à “assim chamada acumulação primitiva” - uma abordagem especialmente crítica da formulação smithiana. Logo no início do capítulo, Marx deixa clara a razão de sua discordância: “A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (MARX, [1867] 2017, p. 786). Ressaltamos, portanto, que Sérgio Ferro leva em consideração esse entendimento de “acumulação primitiva”.

11 Cooperação “simples”, porque inexistia divisão institucionalizada do trabalho, conforme definição de Marx. Sérgio Ferro acrescenta o adjetivo “desenvolvida” para indicar a formação do “trabalhador coletivo” nesse modo de organização do trabalho na Construção (FERRO, 2021, p. 42).

12 Sobre o conceito, ver especialmente o Capítulo 10 (*Equalização da taxa geral de lucro por meio da concorrência*) d’*O Capital* (Livro 1), em Marx [1867], 2017, p. 207–234.

setores da economia, contribuindo para a elevação geral da taxa média de lucro (FERRO, 2006).

Também por causa disso, mesmo com a ascensão dos processos industrializados de produção, setores ainda marcados pela organização manufatureira (como o construtivo) seguem sendo fundamentais ao modo de produção vigente, dado que, ao substituir trabalho humano por máquinas, perde-se a “capacidade de valorização do valor”¹³. Assim sendo, por razões macroeconômicas (e não técnicas), o setor construtivo nunca foi e nunca poderia ter sido plenamente industrializado. Entretanto, para se adaptar às novas conjunturas e formas de organização do trabalho, a Construção permutou a subsunção real das forças produtivas industriais por materiais ditos inovadores – os quais substituíram as técnicas tradicionais que fundamentavam o saber-fazer dos construtores. Nas palavras de Sérgio Ferro (2006, p. 420): “Se a dita experiência milenar do operário estava vinculada à terra, à pedra e à madeira, ela perderia sua força se fossem empregados materiais novos, sem tradição”. Ao final do século XIX, essa mudança do código formal da Construção Civil visava tanto implementar uma espécie de simulacro da real subsunção do trabalho ao capital nos canteiros, quanto conter a ameaça revolucionária de seus trabalhadores – que haviam crescido em importância no âmago do movimento operário, especialmente na França. É somente a partir desse contexto que poderia ser entendida a rápida difusão da tecnologia do ferro e do concreto armado que ocorreu no período (FERRO, 2018).

Observamos ainda que, com a ajuda da Construção Civil, o capital promoveu e ainda hoje promove os necessários “ajustes espaciais” às crises de sobreacumulação que lhe são próprias (HARVEY, 2016, p. 145). No pós-guerra, por exemplo, os Estados Unidos – afora terem apostado na expansão imperialista, consolidando seu complexo industrial-militar – mobilizaram grande parte dos seus excedentes de capital e de trabalho em estruturas físicas: ao criar os subúrbios; redesenhar as regiões metropolitanas das principais cidades norte-americanas; e integrar o Sul ao Oeste do país, através do sistema interestadual de autoestradas (HARVEY, 2018). A título de ilustração, um dos primeiros subúrbios do país, edificado na circunvizinhança de Nova York entre 1947 e 1951, ofertava mais de 17 mil habitações unifamiliares para a ascendente classe média norte-americana (Figura 1).



Fig. 1 – Vista aérea do subúrbio Levittown na Pennsylvania (Estados Unidos).
Fonte: SHEIDLOWER, Noah. “The controversial history of Levittown, America’s first suburb”, *Untapped New York*, sem data. Disponível em: <<https://untappedcities.com/2020/07/31/the-controversial-history-of-levittown-americas-first-suburb/>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

Nos últimos anos, por sua vez, temos assistido à ascensão da região asiática, sendo que o

¹³ Silke Kapp e João Marcos Lopes (2021, p. 12) no preâmbulo de “Construção do desenho clássico”.

¹⁴ Cf. SHEIDLOWER, Noah. “The controversial history of Levittown, America’s first suburb”, *Untapped New York*, sem data. Disponível em: <<https://untappedcities.com/2020/07/31/the-controversial-history-of-levittown-americas-first-suburb/>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

“megaprograma interno” de modernização da China constitui nossa versão mais recente e intensa de “ajuste espaço-temporal” – passando a captar excedentes produzidos por Japão, Taiwan e Coreia do Sul (HARVEY, 2020, p. 301-302). De fato, o crescimento expressivo da demanda mundial por materiais e insumos construtivos, a partir de 2000, especialmente de cimento (um dos principais responsáveis por aumentar as emissões globais de gases de efeito estufa – GEE), muito se deve à China: em apenas 3 anos (2011-2013), o país consumiu 6,651 bilhões de toneladas de cimento, enquanto, em comparação, os Estados Unidos utilizaram 4,405 bilhões de toneladas desse material durante todo o século XX¹⁵.

De outro ponto de vista, ao mesmo tempo em que a produção do ambiente construído possibilita, fomenta e alimenta algum tipo de desenvolvimento capitalista inicial, com o passar dos anos, restringe-lhe as possibilidades de acumulação, pois cria novas barreiras espaciais. Sendo assim, “a própria produção dessa paisagem, tão vital à acumulação, é no fim antitética em relação à destruição das barreiras espaciais e à anulação do espaço pelo tempo” (HARVEY, 2020, p. 63). Portanto, faz parte da dinâmica capitalista a construção de paisagens físicas e de relações espaciais ajustadas ‘à sua imagem e semelhança’ em um primeiro momento para, mais tarde, quando se tornam antagônicas à acumulação, serem destruídas (e, quem sabe, reconstruídas novamente no futuro). Isso é o que David Harvey (2018, p. 133)

chama de “destruição criativa” – claro que não em um sentido positivo.

Justamente porque mobiliza muito trabalho em longos intervalos de tempo, assim como investimentos de vulto, a produção do ambiente construído requer alguma forma de articulação entre Estado e capital financeiro. Em consequência, no longo prazo, a construção de paisagens acaba por revelar seu lado especulativo, levando ao surgimento das mesmas condições de sobreacumulação iniciais – as quais, por sua vez, dão origem a “desenvolvimentos geográficos desiguais” mundo afora (HARVEY, 2016, p. 150). Isso posto, considerando a relevância da dimensão espacial (enquanto constructo material dependente de relações abusivas de trabalho intensivo) para a expansão e a continuidade da ‘insustentável’ lógica capitalista, fica evidente a necessidade de questionarmos nossa práxis.

Modernização ecológica em meio ao esgotamento do mundo

Ao contrário do que defende a proposta de “modernização ecológica”¹⁶ da sustentabilidade, propagada desde a *Rio 92*, os meios de produção empregados pela Construção Civil consomem grandes quantidades de matéria e de energia, sendo responsáveis mundialmente pela emissão de mais de um terço dos gases de efeito estufa que aquecem nosso planeta (IEA, 2020). Apenas em 2019, dos 100 bilhões de toneladas de materiais que consumimos para

15 Cf. SWANSON, Ana. “How China used more cement in 3 years than the U.S. did in the entire 20th Century”, *The Washington Post*, 24 mar. 2015. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/03/24/how-china-used-more-cement-in-3-years-than-the-u-s-did-in-the-entire-20th-century/>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

16 ACSELRAD, 2020, em rede.

atender às mais variadas necessidades humanas, metade do total compunha-se de cimento, areia, argila e cascalho (usados na Construção Civil), ao lado de outros minerais (extraídos, sobretudo, para produzir fertilizantes). Além disso, 40% desse montante de materiais foi empregado para construir edificações – totalizando 13,5 bilhões de toneladas (ou 22,3%) em emissões de GEE no período (valor inferior apenas às emissões do setor de transportes – 17,1 bilhões de toneladas)¹⁷. Globalmente, o setor construtivo – o qual inclui, importante insistir, a produção arquitetônica e urbanística – seria responsável ainda por entre 12 e 16% do consumo de água potável (CIB, 2002, p. 5) e 35% do uso de energia primária (IEA, 2020, p. 19). Isso significa que, mesmo quando ditas ‘sustentáveis’, as edificações e cidades que criamos desestabilizam os fluxos naturais dos quais dependemos para sobreviver.

Além disso, devido ao esgotamento das jazidas tradicionais, as técnicas de extração de insumos, no presente, têm-se voltado à exploração de depósitos com menor quantidade de matérias-primas – os quais exigem maior consumo de energia e geram mais resíduos. Assim sendo, dependem de métodos tecnologicamente intensivos, cujos danos socioambientais são profundos (TROCATE; COELHO, 2020). Para exemplificar, no caso da produção de aço, diante do exaurimento das jazidas ricas em concentração mineral, a exploração industrial de grande escala vem possibilitando a rentabilidade das operações. Para tanto, lança mão inclusive de compostos químicos altamente tóxicos para a depuração mineral, resultando em uma expressiva quantidade de dejetos perigosos (ACOSTA, 2016). Isso é especialmente

significativo quando passamos à tarefa de averiguar os danos específicos gerados pela Construção Civil, visto que tais reconfigurações do setor mineiro também buscam acompanhar as crescentes demandas relativas à produção do ambiente construído – a qual tem se mostrado ávida por materiais e componentes de alta tecnologia, como o próprio aço.

Em adição, embora a Construção Civil tenha participação expressiva no aprofundamento do “esgotamento do mundo” (ARÁOZ, 2020, p. 193), devido à ‘hipersegmentação’ e ao espalhamento mundial de sua cadeia produtiva, há uma soma incomensurável de dados sobre o setor construtivo que dificulta (para não dizer que torna impossível) realizarmos uma avaliação global dos impactos ambientais que origina. Para ficarmos no exemplo do aço, lembramos que os minérios integram redes globais de produção, cujas operações de extração, beneficiamento, distribuição e consumo, embora mundialmente interligadas, são geograficamente dispersas (TROCATE; COELHO, 2020). Desse modo, enquanto extraímos grandes quantidades de minério de ferro no Brasil e exportamos aço bruto mundo afora, muitas vezes importamos de volta os perfis metálicos que utilizamos para erguer nossas edificações. Nesse vaivém, inúmeros trabalhadores e agentes são envolvidos – originando impactos em cada fase dessa dispersa cadeia produtiva. Como isso ocorre com quase todos os insumos construtivos, podemos ter ideia da dificuldade em mapear as consequências ambientais das atividades do nosso setor. Diante dessa realidade, o que nos resta é perceber a centralidade da produção material do espaço (e, portanto, da Construção Civil) na economia como

17 CIRCLE ECONOMY. *The circularity GAP report*. 2021. p. 20-21. Disponível em: <<https://www.circularity-gap.world/2021>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

um todo, enquanto *locus* privilegiado da acumulação capitalista – como acima argumentamos.

Além do mais, sobre esse ponto, achamos importante enfatizar que existe uma desconexão estrutural em nosso campo de atuação. Da mesma forma que o modo de produção capitalista, em proveito do próprio capital, especializa e fragmenta o trabalho social, podemos dizer que também promove a dispersão geográfica dos processos de produção da Construção Civil. Isso acaba por diluir a compreensão de nossa categoria sobre como os insumos e componentes que utilizamos para a materialização de edificações e de cidades têm sido extraídos e fabricados, prejudicando o ambiente natural de diferentes formas. A grande dificuldade em mapear os impactos globais da Construção Civil, portanto, não constitui um efeito, mas a razão de ser do próprio processo de transformação das matérias-primas em *commodities*, ou ‘capital natural’. Enquanto isso, continuamos a usar ‘concreto-aço-vidro’ sem ter a real dimensão dos danos socioambientais gerados pelas soluções hegemônicas da produção arquitetônica. Dito de outro modo, quase nos passa despercebido que a transformação do ambiente natural em ambiente construído corresponde, literalmente, ao desmonte do planeta.

É igualmente importante notar que a fragmentação da cadeia produtiva da Construção Civil nos

condiciona a prestar atenção e analisar quase exclusivamente seus produtos – ao contrário do que propõe Sérgio Ferro. A preocupação ambiental de nossa área, em geral, centra-se em avaliar se determinados sistemas construtivos e/ou edificações empregam racionalmente os recursos naturais – especialmente energia. Isso inclusive explica o rápido desenvolvimento dos processos de averiguação de desempenho ambiental de edificações a partir dos anos 1990, ou dos “selos verdes”¹⁸. Ao lado dos arquitetos e urbanistas, líderes políticos, economistas e pensadores de diferentes campos do conhecimento seguem apostando na ecoeficiência das tecnologias ‘verdes’ para dar continuidade às taxas de crescimento econômico, sem supostamente comprometer os limites planetários. Em suma, segundo esse grupo e reverberando o consenso do desenvolvimento sustentável da Rio 92, bastaria empregar a tecnologia de modo ‘correto’ para solucionarmos qualquer problema ambiental.

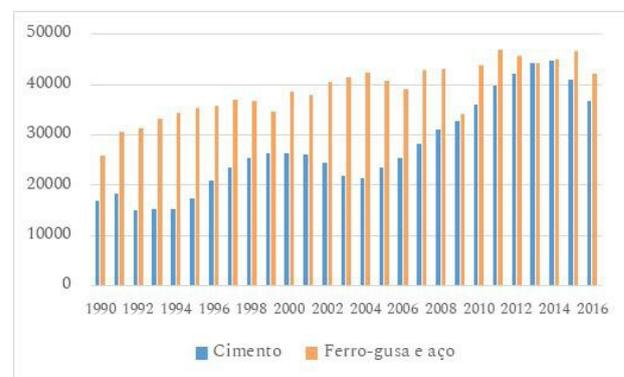


Fig. 2 – Emissões de CO₂ pela produção nacional de cimento e de ferro-gusa e aço (em Gg¹⁹).
Fonte: Organizado pela autora a partir de dados do MCTIC (2020).

18 Desde 1990, foram criados diferentes selos que indicam o uso de recursos e estratégias visando atender ao argumento da sustentabilidade na produção de edificações, tais como: o BREEAM (*Building Research Establishment Environmental Assessment Method*), o LEED (*Leadership in Energy and Environmental Design*) e o HQE (*Haute Qualité Environnementale*), respectivamente organizados na Inglaterra, Estados Unidos e França. No Brasil, existem alguns processos de certificação eminentemente nacionais, como: *Etiqueta Nacional de Conservação de Energia* (ENCE) para edificações comerciais, de serviços e públicas; e ENCE para residências e edifícios multifamiliares. Há ainda o selo *Casa Azul CAIXA*, que objetiva classificar o desempenho socioambiental de projetos habitacionais financiados pela Caixa Econômica Federal (CEF). Para uma análise crítica desses processos, consultar: Saramago e Lopes (2014).

19 Nota dos autores: O relatório do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI, 2020) emprega Gg (gigagrama) como unidade de medida, sendo que 1 Gg = 1000 t (toneladas).

Contudo, inovações tecnológicas são capazes de gerar apenas ganhos relativos, visto que, em função do crescimento, em termos absolutos, das atividades econômicas, das populações e de seus níveis de consumo, mesmo com tais inovações, continuamos a gerar cada vez mais impactos e emissões (VEIGA; ISSBERNER, 2012; CECHIN, 2012). Para ilustrar e considerando apenas as emissões absolutas de CO₂ referentes à produção brasileira de cimento e de ferro-gusa e aço, embora tenham apresentado queda em alguns anos, podemos observar que se mantiveram estáveis ou mesmo cresceram entre 1990 e 2016 (MTCI, 2020 – Figura 2).

Outro aspecto que encobre a pretensa ecoeficiência dos produtos e edificações ‘verdes’, sobretudo nos países ‘desenvolvidos’, refere-se à transferência das etapas de produção que mais demandam matéria e energia (além de muito trabalho expropriado) para outros lugares do planeta: nada mais que a externalização dos danos socioambientais. Os dados ‘exemplares’ de desempenho apresentados por certos países e regiões, desse modo, baseiam-se em suas atividades internas, equacionadas conforme os preceitos de uma ‘economia verde’, desconsiderando-se a transferência daquelas de alto impacto ambiental. Caso fossem contabilizados os impactos ambientais, assim como as emissões de carbono, igualmente nos países em que ocorreu o consumo final e nos países emissores, os resultados desses indicadores seriam bastante diferentes (VEIGA; ISSBERNER, 2012). Como também nos lembra Horacio Aráoz (2016, p. 454), seria uma “grosseira falácia argumentativa” considerar a

economia brasileira como extrativista (em função das altas taxas de exportação de bauxita, por exemplo) e aquela alemã como não extrativista (pois, desde 1987, nenhuma jazida tem sido ali explorada), dado que o país germânico consome a maior quantidade de alumínio per capita em todo o mundo (produzido a partir do minério que sai do Brasil – Figura 3).



Fig. 3 – Paisagem resultante da extração de minérios em Carajás (PA).

Fonte: Google Earth (2023), em rede²⁰. Ao lado direito da imagem, está assinalada a posição da vila de Carajás.

Portanto, ao avaliar a ecoeficiência de produtos e edificações, precisamos considerar toda a cadeia produtiva implicada. Caso não o façamos, estaremos contribuindo à perpetuação de um “modo de vida imperial” devastador, através de uma “modernização ecológica seletiva” (BRAND; WISSEN, 2021, p. 265-267). De fato, a profunda degradação do mundo natural e de comunidades, no contexto atual, tem ocorrido especialmente em países que detêm ricas jazidas de lítio e terras raras – elementos cobiçados para a fabricação de equipamentos e composição de sistemas de ponta. Isso ocorre inclusive no campo específico da Arquitetura e do Urbanismo, em que as soluções construtivas

²⁰ Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/@-6.0639957,-50.129502,21524m/data=!3m1!1e3>>. Acesso em: 06 fev. 2023.

‘verdes’ – as quais empregam alta tecnologia e vêm sendo promovidas em todas as partes do mundo como o caminho certo para a arquitetura sustentável (fortemente incentivadas pelos processos de certificação) –, consomem quantidades significativas de recursos energéticos e materiais. Portanto, continuam a exercer pressão sobre o ambiente, inclusive em regiões ainda preservadas. Poderíamos, nesse sentido, considerar as estratégias ditas ‘sustentáveis’ somente como paliativas, pois promovem a pilhagem de elementos naturais, dependem da exploração dos trabalhadores (nos canteiros e fora deles) e mostram-se incapazes de reformular os processos produtivos que vêm alterando a “máquina do clima” – para usar a expressão de Claudio Angelo (2016). Enfim, construir mais edificações ‘sustentáveis’ também significa gerar mais impactos socioambientais absolutos.

Considerações finais

Toda transformação do ambiente natural em ambiente construído resulta em impactos e, portanto, em danos à Natureza. Isso ocorre desde que passamos a construir nossos abrigos na Terra. Contudo, as consequências negativas que apontamos têm-se exacerbado nas últimas décadas, levando-nos à percepção de um iminente quadro de colapso socioambiental. Conforme argumentamos, a problemática ambiental do Antropoceno tem sido geralmente compreendida (especialmente pelos nossos líderes políticos) apenas em relação à gestão dos recursos naturais, em que a ação coletiva, mediada pelo(s) Estado(s), torna-se eventualmente necessária para corrigir ‘falhas de mercado’. Por outro lado, segundo nossa percepção, o problema centra-se na apropriação abusiva de elementos

naturais finitos com o intuito de dar continuidade à acumulação capitalista. Desse modo, é ilusória a ideia de que basta economizar os ‘bens’ e ‘serviços’ da Natureza para sairmos da crise ecológica em que nos encontramos, sem que suas causas estruturais sejam realmente questionadas e alteradas.

Vale lembrar que a ruptura definitiva da autonomia dos trabalhadores nos canteiros, entre o final do século XIX e início do XX, representou igualmente ruptura com o território, com o meio natural. Afinal, como dissemos, os processos de produção dos materiais e componentes construtivos ‘inovadores’ ou ‘modernos’ geram inúmeros impactos ambientais (inclusive parcela significativa das emissões globais de GEE), enquanto as edificações em ‘concreto-aço-vidro’ que temos construído desde então, para que mantenham condições mínimas de ocupação, fazem uso abusivo de sistemas de condicionamento artificial – consumindo ainda mais combustíveis fósseis em sua operação.

Pelo exposto, defendemos que a discussão de nosso campo deve priorizar os processos e meios de produção se quisermos realmente alterar o contexto atual. Afinal, a produção arquitetônica predominante, assim como o sistema socioeconômico no qual se origina, é insustentável por sua própria natureza. No lugar de se adaptar aos diferentes territórios e biomas, torna-se cúmplice da acumulação capitalista, ajudando a elevar as taxas médias de lucro por meio da exploração desmedida dos canteiros e dos elementos naturais. Em síntese, não existe ‘arquitetura sustentável’ da forma como construímos: ou mudamos os meios e processos de produção, ou não seremos capazes de alcançar alguma desejada sustentabilidade.

Bibliografia

- ACOSTA, Alberto (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante.
- ACSELRAD, Henri (2002), Justiça ambiental e construção social do risco. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 5, p. 49-60.
- ANGELO, Claudio (2016). *A espiral da morte: como a humanidade alterou a máquina do clima*. São Paulo: Companhia das letras.
- ARÁOZ, Horacio Machado (2020). *Mineração, genealogia do desastre: o extrativismo na América como origem da modernidade*. São Paulo: Elefante.
- BRAND, Ulrich; WISSEN, Marcus (2021). *Modo de vida imperial: sobre a exploração dos seres humanos e da natureza no capitalismo global*. São Paulo: Elefante.
- CECHIN, Andrei. (2012). Georgescu-roegen e o desenvolvimento sustentável: diálogo ou anátema?. In: LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.) (2012). *Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento, prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 349-370.
- DIAS, Edson dos Santos (2017), Os (des) encontros internacionais sobre meio ambiente: da Conferência de Estocolmo à Rio+20 – expectativas e contradições. *Caderno Prudentino de Geografia*, v. 1, n. 39, Presidente Prudente, p. 6-33.
- FERRO, Sérgio (2010). *A história da arquitetura vista do canteiro: três aulas de Sérgio Ferro*. São Paulo: GFAU.
- FERRO, Sérgio (2006). *Arquitetura e trabalho livre*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- FERRO, Sérgio (2018), Concrete as Weapon. *Harvard Design Magazine*, n. 4, dez. 2018.
- FERRO, Sérgio (2021). *Construção do desenho clássico*. Belo Horizonte: MOM.
- HARVEY, David (2016). *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo.
- HARVEY, David (2018). *A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI*. São Paulo: Boitempo.
- HARVEY, David (2020). *Os sentidos do mundo: textos essenciais*. São Paulo: Boitempo.
- INTERGOVERNMENTAL PAINEL ON CLIMATE CHANGE (2021). *Climate change 2021: the physical science basis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INTERNATIONAL COUNCIL FOR RESEARCH AND INNOVATION IN BUILDING AND CONSTRUCTION (2002). *CIB Gy. Sebestyén Fellowship 2001: construction waste*. Electronic CIB Publication N. 278. Ottawa: CIB.
- INTERNATIONAL ENERGY AGENCY (2020). *2020 Global Status Report for Buildings and Construction: towards a zero-emissions, efficient and resilient buildings and construction sector*. Nairobi: IEA; UN Environment Programme.
- KILBERT, Charles J.; INTERNATIONAL COUNCIL FOR BUILDING RESEARCH, STUDIES AND DOCUMENTATION (Eds.) (1994). *Sustainable Construction: Proceedings of the First International Conference of CIB*. Tampa: Center for Construction and Environment; University of Florida.
- LATOUCHE, Serge (2011). *Come si esce dalla società dei consumi: corsi e percorsi della decrescita*. Turim: Bollati Boringheri.
- LATOOUR, Bruno (2020). *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo; Rio de Janeiro: Ubu Editora; Ateliê de Humanidades Editorial.
- LOPES, João Marcos de Almeida (2020). Pensamento em construção: excuro sobre as possíveis maquinações metodológicas de Sérgio Ferro para orientar Estudos de Produção em Arquitetura, Projeto e Trabalho. *Arq.Urb*, n. 29, p. 91-100, DOI: <https://doi.org/10.37916/arb.vi29.483>.
- MARQUES, Luiz (2015). *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MARQUES, Luiz (2022). O Antropoceno como aceleração do aquecimento global. *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1. DOI: <https://doi.org/10.18617/liinc.v18i1.5968>.
- MARX, Karl [1867] (2017). *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA, INOVAÇÕES E COMUNICAÇÕES (2020).

Estimativas anuais de emissões de gases de efeito estufa no Brasil. Brasil: MCTIC.

SARAMAGO, Rita de Cássia Pereira; LOPES, João Marcos de Almeida (2019). Sistemas de certificação ambiental de edificações em análise crítica: LEED e AQUA. In: XV ENCONTRO NACIONAL, XI ENCONTRO LATINO-AMERICANO DE CONFORTO NO AMBIENTE CONSTRUÍDO, 2019, João Pessoa. *Anais...* Porto Alegre: ANTAC. p.2504-2513.

TROCATE, Charles; COELHO, Tádzio (2020). *Quando vier o silêncio: o problema mineral brasileiro.* São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular.

UNITED NATIONS (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future.* General Assembly, 4 ago.

VEIGA, José Eli da; ISSBENER, Liz-Rejane (2012). Decrescer crescendo. In: LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (Orgs.) (2012). *Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento, prosperidade.* Rio de Janeiro: Garamond, p.107-134.

IV

ARQUEOLOGIA DAS
PAISAGENS

PAISAGEM, UM ENSAIO ENTRE HORIZONTES¹

Recebido: 27 de Abril de 2023 / Aprovado: 10 de Outubro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_18

Paulo Reyes²

Arquiteto

Resumo

Este artigo parte da noção de Antropoceno para pensar o que significa “projetar a paisagem”. Mesmo entendendo que a categoria paisagem tem sentido polissêmico, transversal e multidimensional, o recorte interpretativo neste texto se dá na interface Filosofia e Arquitetura. A intenção é pensar o projeto da paisagem a partir da categoria horizonte em um sentido duplo: o espacial, dado pelo olhar na ação perceptiva, portanto, estética; e o temporal, dado pelos sentidos existenciais, constituindo um ser no mundo, portanto, ético. A aposta aqui é pensar a paisagem a partir de um processo dialético e paradoxal que ao sentido de projeto possamos incluir o seu contrário, o não-projeto.

Palavras-chave: Antropoceno; Paisagem; Duplo-horizonte; Projeto; Não-projeto

Abstract

This essay starts from the notion of Anthropocene to think about what it means to “design the landscape”. Even understanding that the category landscape has a polysemic, transversal and multidimensional meaning, the interpretative cut in this text takes place at the interface Philosophy and Architecture. The intention is to think the landscape design from the horizon category in a double sense: the spatial, given by the gaze in the perceptive action, therefore aesthetic; and the temporal, given by the existential senses, constituting a being in the world, therefore ethical. The bet here is to think the landscape from a dialectical and paradoxical process that to the sense of design we can include its opposite, the non-design.

Keywords: Anthropocene; Landscape; Double-horizon; Design; Non-design

¹ Este texto é resultado de uma pesquisa no âmbito do Grupo de Pesquisa CNPq “POIESE laboratório de política e estética urbanas”, sediado na Faculdade de Arquitetura e no PROPUR UFRGS, associado ao Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa a partir de um estágio de pós-doutoramento com financiamento CAPES PRINT – Edital Professor Visitante no Exterior Sênior 2019/2020 e a partir de diálogos com Adriana Serrão e Dirk Hennrich do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<https://orcid.org/0000-0003-0198-1800>

paulo.reyes@ufrgs.br

Para iniciar...

“As colinas traiçoeiras por onde com pavor se aventurava, sem dúvida só as conhecia por tê-las visto de longe, da janela do seu quarto talvez, ou do topo de um monumento num dia de tristeza quando, não tendo nada de especial para fazer e buscando na altura um consolo, pagara seus três ou seis pence e subira penosamente a escada em caracol até a plataforma. Dali devia ver tudo, a planície, o mar, e depois até mesmo essas colinas que alguns chamam de montanhas, cor de anil em alguns lugares à luz do anoitecer, comprimindo-se umas por trás das outras a perder de vista, atravessadas por vales que não são vistos, mas se adivinham, por causa da gradação dos tons e depois por causa de outros indícios intraduzíveis em palavras e até mesmo impensáveis. Mas não se adivinham todos, mesmo dessa altura, e com frequência lá onde se vê uma só encosta, um só cume, há na verdade dois, duas encostas, dois cumes, separados por um vale. Mas essas colinas, agora ele as conhece, quer dizer ele as conhece melhor, e se algum dia chegar a contemplá-las de novo de longe acho que será com outros olhos, e não apenas isso, mas o interior, todo esse espaço interior que não se vê nunca, o cérebro e o coração e as outras cavernas onde o sentimento e o pensamento fazem seu sabá, tudo isso disposto de forma bem diferente. Parece um velho e dá pena vê-lo ir sozinho depois de tantos anos, tantos dias e noites doados sem conta a esse rumor que se levanta no nascimento e até mesmo antes” [...] (Beckett, 2007, p. 26).

Início este texto com essa imagem retirada do livro *Molloy* de Samuel Beckett. Em um determinado

momento do texto, o personagem que dá título ao livro observa à distância um velho se deslocar. Ao observar ao longe um velho se movimentar lentamente em uma paisagem constituída de montanhas e vales o perde de vista e volta a reencontrá-lo nesse jogo de revelar e esconder que só a distância do horizonte e do olho que observa permite fazer. Mas não há nessa narrativa só a dimensão espacial que o horizonte permite revelar e esconder, há também a dimensão temporal de um homem que se olha na sua finitude e pensa sobre sua existência. Não se fala só do olhar, mas daquele espaço interior da alma que habita as cavernas mais profundas da natureza humana.

É a partir dessa dupla dimensão do sentido de horizonte que segue minha reflexão: a paisagem constituída por esses dois horizontes – o espacial, dado pelo olhar na ação perceptiva, portanto, estética; e o temporal, dado pelos sentidos existenciais, constituindo um ser no mundo, portanto, ético. Ou seja, uma relação que não abandona o horizonte do olhar [a natureza vista], mas sobretudo, aponta para um horizonte da existência [uma natureza possível]. É por uma espécie de cartografia do sentido de paisagem dado pelo campo da filosofia que se pretende avançar neste texto ensaístico.

Pretendo, a partir desse eixo interpretativo que denomino duplo-horizonte, pensar o projeto da paisagem na perspectiva da Arquitetura. A meu ver a Arquitetura se instala como uma espécie de autorização absoluta sobre a natureza a partir de uma noção de resolução técnica científica no sentido de organizar o habitat humano. Habitar a Terra como um ato de desbravamento e de produção de novas paisagens. É como se tomássemos a

Terra como algo a ser conquistado e domesticado. Nessa perspectiva, a Terra é inimiga e a paisagem é pensada como unidade compositiva que é organizada pela Arquitetura. Portanto, a Arquitetura transforma e produz paisagem a partir de uma lógica de apagamentos, substituições e adensamentos, numa perspectiva de exploração e esgotamento dos recursos naturais. Tudo é transformado e transformável.

Portanto, o objetivo deste texto é pensar o que significa projetar a paisagem? Por qual sentido de projeto é possível pensar a paisagem em um contexto do Antropoceno? A aposta aqui é pensar a paisagem a partir de um processo dialético e paradoxal que ao sentido de projeto possamos incluir o seu contrário, o não-projeto. Ou seja, um projeto que não se instale como uma única narrativa discursiva e que permita uma abertura para outros olhares. Não falamos de projeto, mas de processos de projeto. Não temos um substantivo, mas um verbo, ou seja, não temos um ser, mas um por-ser. Não há um sujeito que opera ou conduz a ação, mas, tal como os personagens de Samuel Beckett, as ações conduzem os sujeitos – sujeitos esses sempre partidos. Adentremos ao texto! Não antes de apresentar uma premissa: os estudos filosóficos mais recentes ao postarem uma crítica à noção de paisagem, como aparece em Georg Simmel como ato perceptivo, tomam essa restritivamente e acabam por produzir o seu efeito contrário: o abandono do sentido de horizonte pela supremacia da ideia de ambiente.

Pensar a paisagem eliminando o ato de olhar produz, a meu ver, uma sobreposição conceitual entre paisagem e ambiente em benefício do último. É

preciso fazer uma reconciliação com a percepção dada pelo horizonte. Acredita-se que pensar a paisagem como um duplo-horizonte, seja a possibilidade de recuperar o sentido inicial dado pelo pensamento de Simmel, permitindo uma maior complexidade nessa abordagem conceitual.

Pela filosofia da paisagem...

A paisagem foi objeto de operações pictóricas principalmente nos paisagistas do século XV, mas só no início do século XX é que se constitui como um problema filosófico, a partir do pensamento de Georg Simmel. Gostaria de adentrar nessa problemática seguindo os traços cartográficos organizados por dois importantes pensadores da paisagem: Adriana Serrão e Jean-Marc Besse.

A filósofa portuguesa Adriana Serrão afirma que o estudo da paisagem ocorre principalmente em dois campos disciplinares – pela ciência, enquanto objeto e fenômeno natural; e pela arte, como produção de imagens, sustentando respectivamente a pesquisa naturalista e a pesquisa artística. Desse modo, a noção de paisagem ganha amplitude e uma certa elasticidade conceitual, segundo valores disciplinares, resultando não só em enfoques diversos, mas metodologias e procedimentos muito distintos de acordo com cada especificidade – as ciências da natureza, pensando a paisagem de maneira mais objetiva e material; e as ciências do espírito, abordando de modo mais subjetivo. Em ‘Filosofia da paisagem: uma antologia’, Adriana Serrão inicia o texto a explorar esses múltiplos sentidos de paisagem, localizando como lugar natural e aprazível que se apresenta ao usufruto humano; como território que se apresenta

ao olhar; e como representação pela pintura. Também no pensamento do filósofo francês Jean-Marc Besse a noção de paisagem aparece com sentido polissêmico. No texto ‘As cinco portas da paisagem – ensaio de uma cartografia das problemáticas paisagísticas contemporâneas’ do livro ‘O gosto do mundo: exercícios de paisagem’ (2014a), o sentido de paisagem ganha esse aspecto aberto e sobreposto, recortando o sentido de paisagem em representação; obra humana; meio ambiente; experiência e projeto.

Pensemos juntos deles que a paisagem é polisêmica, multidimensional e transversal. A cada intenção de recortá-la por um campo disciplinar algo escapa e uma dimensão da paisagem se perde: se a poética recorta pelo belo e pelo sublime algo das camadas geológicas constitutivas se perdem; se a geologia recupera essa dimensão algo da poética se perde; se a geografia recorta pelo espaço algo se perde da consciência da experiência do corpo, e assim sucessivamente, incluindo as transformações radicais operadas pelas ações do projeto no campo da Arquitetura. Ainda seria possível incluir outras dimensões que desaparecem nesses recortes disciplinares. No entanto, o que nos interessa aqui é pensar a paisagem levando em conta sua face dinâmica, sobreposta e complexa. Podemos, então, como exercício reflexivo, compatibilizar essas duas abordagens, traçando elos de contato como modo de produzir categorias interpretativas: é possível aproximar a representação em Besse com o sentido de olhar em Serrão e sintetizar em ‘olhar a paisagem’; da mesma maneira, o sentido de meio ambiente e experiência em Besse pode ser compatibilizado com a ideia de lugar em Serrão, sintetizando em

‘viver a paisagem’; por fim, a ideia de obra humana e projeto em Besse é passível de equivalência com a ideia de representação em Serrão, sintetizando em ‘projetar a paisagem’. Em suma, estamos a refletir sobre a paisagem a partir dessas ações interconectadas: olhar, viver e projetar. Pensar a paisagem por ações, nos permite abrir poros nos campos disciplinares, operando transversalmente.

Avancemos em uma espécie de cartografia de sentidos de paisagem. É possível reconhecer essas ações em estudos filosóficos ao longo do século XX e início do XXI. Adentremos por esses pensamentos a esburacar sentidos que possam ser entrecruzados com a noção de duplo-horizonte posto aqui.

Adriana Serrão considera que o sentido de paisagem como categoria filosófica vai ter origem só em 1913, com Georg Simmel, no ensaio ‘Filosofia da Paisagem’. Para Simmel, mesmo que reconheçamos árvores, rios, montanhas, como elementos da natureza, ainda assim não temos paisagem. A paisagem só se constitui no espírito humano quando este contempla a natureza como conjunto. Não só como conjunto, mas Simmel utiliza também termos como, singular, unidade, parcela, secção, unidade auto-suficiente, para significar paisagem como um modo de captura finita da natureza infinita. Paisagem para ele, é um-para-si. Não é um objeto fora do sujeito, mas uma ação de ‘enformar’ a natureza.

A natureza, ao contrário, é entendida por ele como algo infinito que se expressa como uma continuidade existencial. Ou seja, a natureza é um *continuum*. Por isso, Simmel argumenta que

pensar a natureza como uma porção é em si uma contradição. “A natureza não tem frações; é a unidade de um todo, e no momento em que dela algo se aparta deixará inteiramente de ser natureza, porque ele só pode existir como uma onda da torrente conjunta que é a “natureza” (Simmel, 2009, p. 06). A paisagem, então, se recorta desse *continuum* como um ser-para-si, como um ato do espírito. Como Simmel diz, na paisagem se apresenta uma disposição anímica. Então, a paisagem é essa demarcação que recorta em um instante no horizonte uma parte desse continuum. E recorta como um ser-para-si que é da ordem estética.

Adriana Serrão destaca que o sentido de paisagem em Simmel “não corresponde em si mesma a um objeto perceptivo delimitado. Trata-se de uma peculiar forma de aprender as coisas naturais, que, justamente enquanto forma, reside no espírito e não nas coisas; não é um dado em-si, mas implica um para-si” (2011, p. 17). Mais adiante no texto, continua ela, a paisagem, a partir de Simmel, está posta como um problema que deve ser pensado como formação anímica. Assim, a paisagem sai de uma posição “temática”, como algo dado, para se constituir como um problema de compreensão do mundo. A leitura que Besse tem de Simmel também reforça essa leitura da paisagem como algo que “não existe em si, mas na relação com um sujeito individual ou coletivo que a faz existir como uma dimensão da apropriação cultural do mundo” (Besse, 2014, p. 13).

Segundo Serrão, Joachim Ritter também pensa a categoria paisagem relacionada à natureza, reforçando esse tom pela estética que surge em Simmel. Para Ritter, “paisagem é natureza que se

torna esteticamente presente no olhar de um contemplador sensível e sentimental” (Ritter, 1963; in Serrão, 2011, p. 105). Esse olhar estético tem um sentido kantiano de contemplação fruidora sem um objetivo ou fim prático. Tal qual em Simmel os elementos da natureza isoladamente não se constituem paisagem, somente na contemplação humana do mundo, tornada essa livre das finalidades práticas na contemplação fruidora. Nesse sentido, a paisagem não se apresenta como objeto da ciência da natureza, mas como algo que é da ordem da sensibilidade humana, portanto, estética.

Se para Simmel a paisagem é o modo de apreender e delimitar a natureza para si e não algo fora de si, para Ritter esse modo é sempre um ato estético. E a relevância desse tipo de mediação é porque “ao nível da sensibilidade e da produção estética, a poesia e a imagem dão testemunho do que sem a sua mediação escapa e desaparece. O que deste modo acontece esteticamente encontra a sua justificação, não na subjetividade fechada sobre si mesma, mas na necessidade de fazer emergir, de tornar presente, o que de outro modo ficaria por dizer e por ver” (Ritter, 1963; in: Serrão, 2011, p. 110).

Nessa mesma direção, paisagem como unidade de apreensão e como uma forma *a priori*, está a posição de Rosario Assunto. No entanto, Assunto vai fazer uma distinção entre paisagem, território e ambiente. No texto ‘*Paesaggio, Ambiente, Territorio. Un tentativo di precisazione concettuale*’ de 1976, ele entende território como “uma extensão mais ou menos vasta da superfície terrestre, que pode ser delimitada segundo divisões geofísicas”

(Assunto, 1976; in: Serrão, 2011, p. 126). Por ambiente, entende as condições de vida oriundas das características geomorfológicas do território, apresentando dois aspectos: um biológico e outro histórico-cultural. Por paisagem, compreende “a ‘forma’ na qual se exprime a unidade sintética *a priori*” (Assunto, 1976; in: Serrão, 2011, p. 128). Ou seja, é o modo como a ‘matéria-território’ e a ‘vida-ambiente’ se apresentam como unidade sintética à consciência de um sujeito. Assim, reforça o sentido posto originalmente por Simmel, como modo de apreensão.

Com a introdução e diferenciação de ambiente e paisagem, Assunto traz ao debate a crítica à visão de paisagem como um simples ato de fruição. Posição que faz eco na concepção de paisagem em Arnold Berleant. Berleant na tentativa de apresentar uma noção de paisagem que saia do âmbito perceptivo e do campo do olhar, vai traçando relações de aproximações e diferenças com a noção de ambiente. Ele parte de uma distinção escalar. Nesse sentido, por um lado, o ambiente se apresentaria de modo mais geral, incluindo os humanos na interface com múltiplos fatores; situação essa que daria condição à vida. Por outro lado, a paisagem seria mais particular e imediata, com características de um ambiente individual e mais específico, tomando a presença humana como um ativador perceptivo. A paisagem estaria para ele, então, mais próximo de um ambiente vivido.

Com essa concepção de paisagem para além do olhar, mas em relação a um sentido que posiciona o corpo na paisagem e não fora dela, Berleant opera seu pensamento utilizando os conceitos de belo e sublime em Kant. No texto ‘*The aesthetics of*

art and nature’ de 1993, ele parte de uma crítica à visão kantiana de estética como sendo uma apreciação desinteressada sobre algo que se apresenta à frente e à distância para pensar essa estética a partir da relação entre sujeito e ambiente juntos. Sua reflexão se sustenta a partir do seguinte questionamento: “será que a apreciação estética cessa quando entramos num percurso e nos movemos na paisagem, ou caminhamos ao longo da alameda? [...] o distanciamento, que é uma parte tão importante da apreciação tradicional, é difícil de obter quando estamos rodeados pelo “objeto”” (Berleant, 1993; in: Serrão, 2011, p. 286). Para ele, a noção de estética sustentada pela ideia de contemplação à distância não se sustenta quando enfrentamos as experiências apreciativas da natureza e na natureza. Portanto, esse envolvimento não permite o ‘enquadramento’ ou o ‘colocar em foco’, na visão dele.

Berleant recupera a noção de sublime em Kant para expor uma faceta da natureza que não se deixa contemplar pelo olhar desinteressado. Por outro lado, o sublime impõe ao humano além de uma sensação de impotência de apreensão, também uma incapacidade e limitação técnica de captura e de transformação da paisagem. Berleant afirma que “a imensidão do mundo natural não nos cerca apenas; assimila-nos. Não somos só incapazes de sentir limites absolutos na natureza; não conseguimos distanciar-nos do mundo natural com o propósito de o julgar com total objectividade” (Berleant, 1993; in: Serrão, 2011, p. 292). Essa é a ideia de Berleant: a natureza não está fora para ser observada, mas estamos nela, portanto, ela nos assimila. E assim, “a marca estética de todos estes momentos não é a contemplação desinteressada,

mas um envolvimento total, uma imersão sensorial no mundo natural que alcança a ainda invulgar experiência de unidade” (Berleant, 1993; in: Serrão, 2011, p. 294). Ou seja, para Berleant, o sublime favorece uma estética que está comprometida eticamente.

A aproximação ao conceito de ambiente tão fortemente presente em Berleant, por vezes, produz um esvaziamento da dimensão estética, resultando em um ruído conceitual entre ambiente e paisagem. Para pensadores ambientalistas como ele, a pontuação no olhar tanto em Simmel quanto em Ritter para a ideia de paisagem, não é possível, pois argumentam que o sujeito já está na paisagem e não frente a ela como um momento de apreciação.

No entanto, a meu ver, esquecem que o reforço na dimensão estética é menos um recorte e uma primazia do olhar e mais a possibilidade de um ‘sair-de-si’. E o sentido de sair-de-si possibilita que a experiência existencial se instale como um todo [sujeito-natureza]. Esses críticos deixam escapar que para Simmel é “duplamente errônea a cisão entre um eu que vê e um eu que sente. Como seres humanos integrais, estamos perante à paisagem, natural ou artística, e o acto que para nós suscita é, de forma imediata, contemplativo e afectivo, que só na reflexão ulterior se cinde nessas particularidades” (2009, p. 17).

Berleant ao aproximar paisagem de ambiente por vezes perde de vista a noção de profundidade que a paisagem carrega desde sempre. É justamente isso, a meu ver, que não é possível dizermos que temos paisagem ao longo de uma rua no meio de

um centro urbano. Acredito que Jean-Marc Besse consegue pensar paisagem e ambiente mantendo essa preocupação, incluindo a profundidade.

O entendimento que Besse dá à noção de paisagem e ambiente vai mais além deste posto por Assunto, intensificando a noção de corpo assimilado e reforçando um sentido existencial. Nas palavras dele, “a paisagem se deixa ver, mas, além do simples pitoresco, na ordem própria da visibilidade que a paisagem oferece, o ser humano, ao situar-se nela visualmente, nela descobre as dimensões do seu ser” (Besse, 2014b, p. 92). Nesse sentido, a paisagem não é um ambiente fechado. Pelo contrário, ela se manifesta e se desdobra como uma abertura a um horizonte. Para ele, a profundidade aqui expressa pelo horizonte é o que vai determinar a paisagem não só como ato de olhar, mas como ato existencial.

Essa noção existencial de paisagem encontra aceitação no pensamento de Augustin Berque. Para ele, a noção de paisagem ganha amplitude para pensá-la não só como unidade de apreensão, mas como lugar, ou ainda, como lugar existencial. Aqui Berque acolhe o sentido de unidade de apreensão já posto por Simmel. Em 1993, Augustin Berque no seu texto ‘*L’écoumène, mesure terrestre de l’Homme, mesure humaine de la Terre: pour une problématique du monde ambiant*’, pensa a paisagem instaurando a noção de ecúmena para refletir sobre a parte da Terra ocupada pela presença humana. Nas palavras dele, “a noção geográfica de ecúmena procede, com efeito, da ideia de habitar (*oikos* = casa), isto é, da relação que funda a presença do Homem sobre a Terra, e o que está atualmente em jogo na crise ecológica, social e

política da nossa civilização é precisamente essa relação” (Berque, 1993; in: Serrão, 2011, p. 187). Isso aponta, segundo ele, para um problema de medida e de gestão, ou seja, dessa relação mútua entre a humanidade e o planeta no que diz respeito à porção habitada e suas consequências.

Nessa perspectiva, pode-se deduzir que o problema da paisagem se encontra mais no mundo fenomênico do que em um mundo físico (apartado do sujeito), a fim de expressar essa relação entre sujeito e a Terra. A partir do conceito *fūdosei*, criado por Watsuji Tetsurō, Berque elabora a noção de mediância para expressar essa relação.

O sentido de mediância articula e entremeia em um mesmo momento o subjetivo e o objetivo, conjugando “três níveis: o do em-si das coisas e da natureza (a extensão do mundo físico ou objetivo); o das relações ecológicas que ligam a espécie humana ao seu ambiente, e o da paisagem, onde atuam as relações de ordem simbólica, pelas quais uma cultura naturaliza a subjetividade colectiva” (Berque, 1993; in: Serrão, 2011, p. 193).

À noção de mediância, Berque acrescenta a ideia de trajetção como um movimento que produz essa relação, resultando uma realidade trajectiva. Essa ideia de mediação aparece também no pensamento de Jean-Marc Besse em ‘Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia’. Para Besse, esse papel de mediação que a paisagem expressa instala a natureza como mundo para o homem. No entendimento dele, “a paisagem não é um lugar fechado em si mesmo, mas é o que abre o olhar para um além, para uma inconclusão que é propriamente abertura do sentido e da

história, e não fechamento sobre o gênio de um lugar” (Besse, 2014b, p. 93).

Paisagem como movimento para um além-de-si aparece também em Eric Dardel. Para este, “a paisagem é um escape para toda a Terra, uma janela sobre as possibilidades ilimitadas: um horizonte. Não uma linha fixa, mas um movimento, um impulso” (Dardel, 2015, p. 31). Estamos aqui com Dardel com um sentido de paisagem que vai para além do olhar como já visto em Berque e Besse. Estamos na paisagem como horizonte existencial. “A paisagem não é, em sua essência, feita para se olhar, mas a inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social. Nos países da morte lenta, a fome impõe sua presença lúgubre e obsessiva à paisagem inteira” (Dardel, 2015, p. 32).

Da ideia de paisagem como existência, acrescentamos outro sentido que está mais próximo ao campo disciplinar da Arquitetura que é o operativo. Eugenio Turri, em 1998, no texto ‘*Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*’, posiciona a paisagem na esfera da cultura e das suas representações. Turri considera que, a partir do debate sobre a proteção ou o planejamento da paisagem feito na Itália, é possível pensá-la como “referencial do nosso projetar e construir territórios, da nossa relação com a natureza, mais do que ser o objetivo, o fim último do nosso operar” (Turri, 1998; in: Serrão, 2011, p. 169). Nesse sentido, ele posiciona paisagem como representação, utilizando a imagem do teatro como metáfora que organiza um ‘agir e um contemplar’ como ações humanas frente à natureza. É na interface

entre o fazer e contemplar o que se faz que se apresenta o sentido de paisagem posto por Turri. Com a inserção da ação vinculada ao ato de ver, Turri aproxima a paisagem de um problema de projeto. Ou seja, sobre as operações na paisagem, entendida aqui como ação-contemplação.

Em suma, temos a paisagem em Simmel como forma de apreensão e delimitação finita da natureza que é infinito, sendo também algo para o sujeito e não um objeto em si; como ato estético em Ritter, como a livre fruição sem sentido utilitário de um sujeito que contempla a natureza; para Assunto, é o modo como a ‘matéria-território’ e a ‘vida-ambiente’ se apresentam como unidade sintética à consciência de um sujeito; em Berleant como ambiente que nos assimila; em Berque, através da figura do *ecúmena* para descrever a parte da Terra ocupada pela Humanidade; com Turri, a paisagem como teatro, na interface entre agir e observar, apontando para o projeto.

Paisagem como duplo-horizonte...

No sentido de paisagem que estou buscando não há um sujeito e algo fora dele como possibilidade de ver, perceber, sentir e se deixar afetar, mas pelo contrário, o que existe é uma ação que dissolve as superfícies do sujeito e do objeto, tornando-os uma coisa só. Falamos, então, em existência. Uma existência marcada pelo duplo sentido de horizonte; um estético e outro ético.

É preciso compreender a paisagem para além de um sentido só estético, mas também ético. Pelo sentido ético a paisagem não é algo fora, mas um-para-si. Algo que diz respeito ao sujeito.

Portanto, é ético além de estético. E é pelo sentido ético que o corpo pode se sentir parte da paisagem como algo constituinte e comprometido com essa paisagem vivenciada. O sentido estético presente no ato perceptivo da paisagem não se exclui quando encontra o sentido ético presente na experiência na e com a paisagem. Esses sentidos [estético e ético] não se eliminam, mas se sobrepõe, produzindo uma espécie de palimpsesto.

Nesse sentido, a experiência da paisagem é menos um olhar a algo que se posta à minha frente como um objeto e mais uma possibilidade de expansão da percepção; ou seja, menos o que olho e mais o que me deixa ir. Por isso, não estamos frente a uma paisagem quando estamos olhando a configuração urbana a partir de um estar na rua, porque nesta situação há um aprisionamento do olhar que é limitado pelas superfícies das edificações. A experiência do horizonte nos coloca em movimento e não nos imobiliza. Estamos aqui como um “ser de distância”, como reflete Michel Collot. Para ele, “só o homem mantém, frente ao seu meio, a distância necessária a uma visão de conjunto e à abertura de um mundo comum, que ultrapassa os limites do território” (Collot, 2013, p. 19). O sentido de paisagem para Collot implica, tal como para Simmel, um sujeito-fora-de-si, rompendo a dicotomia sujeito-objeto, produzindo um movimento de abertura ao outro e ao mundo. Há nisso, uma delimitação da paisagem que é feita pelo horizonte. Mas essa limitação é sempre móvel, nos ensina Collot. Esse sentido de horizonte ecoa com o pensamento de Jean-Marc Besse quando este apresenta a ideia de horizonte como profundidade. Seguindo nessa linha de raciocínio posta por Collot e Besse, pretendo pensar a

paisagem pela noção de horizonte como categoria de reflexão.

Retomemos, assim, a ideia central que dá sentido a este texto: o duplo-horizonte e a perspectiva de um ato de projeto. O horizonte na paisagem é sempre uma aproximação e consciência de uma finitude seja pela percepção de um campo visual, seja pela consciência de uma finitude existencial; e o ato de projeto é sempre um motor transformador, mas que deve ser responsabilizado por essas modificações da paisagem.

Pensemos, então, a paisagem não só como composição em um horizonte espacial que nos localiza no mundo como ser e estar, mas como sentido existencial de um horizonte temporal que nos localiza no mundo como passagem – horizonte espacial que nos permite tomar-para-si isso que está alhures, mas presente ao meu olhar; horizonte temporal que nos permite tomar-para-si o que está dado como limite de uma existência. Posicionar o horizonte como aquilo que nos faz sair de nós: um sujeito que sai de si e está em direção a algo que não existe enquanto objeto. Assim, a experiência da paisagem é a consciência de uma conexão entre corpo e mundo naquilo que nos torna uno, ou seja, é pelo próprio sentido de natureza e dessa tomada pela paisagem que se produz um elo conector entre um eu e um para-fora-de-si.

Pensemos as produções e alterações da paisagem feitas pelo projeto no campo disciplinar da Arquitetura. A Arquitetura transforma a paisagem em categoria operacional a partir da demonstração de um saber-fazer que é da ordem da reorganização da natureza pelo desenho. Desenho

aqui entendido em seu sentido projetivo. E nesse contexto, a Arquitetura é o *modus operandi* que permite que o inabitável possa receber uma formalização pelo projeto.

A Arquitetura se instala como uma espécie de autorização absoluta sobre a natureza a partir de uma noção de resolução técnica científica no sentido de organizar o habitat humano. Habitar a Terra como um ato de desbravamento. É como se tomássemos a Terra como algo a ser conquistado e domesticado. Nessa perspectiva, a Terra é inimiga e a paisagem é pensada como unidade compositiva que é organizada pela Arquitetura. A Arquitetura transforma e produz paisagem a partir de uma lógica de apagamentos, substituições e adensamentos, numa perspectiva de exploração e esgotamento dos recursos naturais. Tudo é transformado e transformável.

“Ao habitar a cidade, a construímos como uma escrita coletiva – uma grande narrativa que se constitui com suas diferenças, mas que, acima de tudo, se afirma como um direito adquirido e formalizado. Compramos lugares de acordo com nosso poder aquisitivo. A distribuição das diferenças sociais ao longo da cidade marca esses também diferentes territórios que se arranjam dentro dessa lógica formal de acesso à terra como um direito adquirido.” (Reyes, 2019, p. 04). É como se comprássemos o direito de transformar e habitar a natureza. “O projeto vem como a aposta de um viver melhor e se apresenta como um dos instrumentos legais que produzem as condições ideais desse novo habitar. É o projeto que abre as parcelas urbanas, que produz terrenos habitáveis, que cria condições para a implementação de infraestrutura

– tudo preparado à espera do morador. Tudo é projetado, desde que se tenha a permissão da lei, e a posse da escritura é a autorização do acesso ao habitar.” (Reyes, 2019, 05).

Talvez uma alternativa de pensar a Arquitetura de outro modo, seja aceitando a provocação proposta no evento ‘Antropocênica 2022 – Lisboa’ expressa pelo conceito de ‘Anarquitectura’. Segundo Hennrich (2022), “pensar a Anarquitectura como o porvir anárquico da Arquitectura, significa a abertura de um habitar infundado e, portanto, a exigência e a possibilidade de uma relação não possessiva para construir a contingência da vida humana, de instaurar uma ética prática, um habitar transitivo como um renovado habitar com a Terra”.

Uma postura anárquica da Arquitetura, ou uma Anarquitectura tal qual anunciada nos pressupostos do presente evento “Antropocênica”, não se manifesta como uma simples negativa ao fazer, mas, a meu ver, é preciso pensar a Arquitetura a partir de um paradoxo entre um fazer e um não-fazer já no seu enunciado de projeto. É como diria Bartleby, personagem de Melville, preferiria não. “Preferiria não”, não significa uma negativa e recusa ao projeto, mas estabelecer a sua suspensão e levar o ato de projeto para uma promessa e não a uma resolução premeditada. Como diria Dirk Hennrich, “instaurar uma ética prática”.

Instaurar uma ética prática, significa para mim, abrir um olhar para as diferenças e marginalidades, e isso inclui a natureza e o humano, que se oferecem ao processo de elaboração da Arquitetura já no início do processo de projeto,

no seu enunciado. Mesmo que para isso, se opere pelo contraditório. Relacionar com isso, a noção de “comprometimento” de Berleant como uma posição ética na ação de projeto, considerando que não transformamos a natureza, mas a natureza é que nos transforma. Não atuamos embelezando a natureza esteticamente, mas aprendemos a respeitá-la pelo sublime.

É preciso incluir na pauta de projeto as implicações sócio-ambientais que determinadas ações arquitetônicas produzem. Ou seja, a cada nova existência produzida pela Arquitetura, outras tantas desaparecem ou são removidas. É preciso trazer à cena os desaparecimentos. É preciso imaginar novos enunciados, que estão menos vinculados à técnica e mais próximo à política – entendido o ato político como aquilo que expõe um dano a partir de uma cena.

Aqui entendo cena no sentido dado por Jacques Rancière, como o momento do aparecer, ou seja, como a criação de uma situação que dá visibilidade a uma injustiça, ativando novos enunciados. E nesse sentido inclui o outro, pelo menos, como pauta de uma nova narrativa.

Essa posição foi apresentada recentemente por mim no livro ‘Projeto [não] Projeto: quando a política rasga a técnica’. Neste livro, resultado de um pós-doutoramento em Filosofia na Universidade Nova de Lisboa supervisionado por Nélcio Conceição e junto com as boas trocas intelectuais com Adriana Serrão e Dirk Hennrich na Universidade de Lisboa, proponho uma radicalização do pensamento de projeto a partir de três movimentos: uma negativa; uma torção e

um espaçamento. A negativa como um primeiro movimento de interrupção de uma realização técnica imposta pela lógica hegemônica do capital em relação à produção do espaço e a transformação da paisagem em mercadoria; como um segundo movimento, a torção do enunciado que tem por objetivo incluir no debate da produção do espaço as diferenças, incluindo uma outra narrativa que até então estava ausente no processo de enunciação; e o espaçamento como um movimento de ampliação temporal e abertura ao debate público do projeto a fim de incluir as divergências e os conflitos a partir de novos olhares e novas relações espaço-temporais.

A abertura ao sentido de projeto da paisagem que está pautada aqui busca borrar etapas consagradas como leitura, projeto e reflexão. Desse modo, me sinto contemplado no pensamento de Dirk Hennrich quando pensa a Filosofia da Paisagem. Para ele, a paisagem deve ser pensada no entrecruzamento de estética, ética e metafísica, sendo que “essas áreas não apenas se constroem historicamente – primeiro a contemplação da paisagem, depois a modelagem da paisagem, depois a questão do modo próprio de viver na paisagem e de manter a paisagem e depois a consideração do desejo metafísico de consciência da paisagem – eles também estão interligadas horizontalmente, interagindo ao mesmo tempo e no mesmo lugar enquanto o corpo sensível passeia pela paisagem” (2019, p. 64).

O projeto pode ser tomado como ação-não-efetiva que faz ver; que dar a ver. E, portanto, se expressa mais como potência do que como ato. Nesse sentido, projeto não é obra, é aproximação e distância;

é possibilidade de algo vir a acontecer ou não. Ao pensar a noção de projeto junto à categoria de horizonte não estamos falando de novas paisagens produzidas para contemplação estética, mas de que horizonte existencial ainda temos pela frente.

Para finalizar...

Para finalizar, retomo a ideia central que dá sentido a este texto: o duplo-horizonte e a perspectiva de um ato de projeto. O horizonte na paisagem é sempre uma aproximação e consciência de uma finitude seja pela percepção de um campo visual, seja pela consciência de uma finitude existencial, portanto, sempre atravessado por um sentido estético e ético; e o ato de projeto é sempre um motor transformador, mas que deve ser responsabilizado por essas modificações da paisagem a partir da inclusão de sua negativa. Um dos objetivos deste texto era recuperar o sentido de horizonte que surge fortemente no pensamento de Georg Simmel, mas que a partir de um pensamento ambientalista produzido ao longo do século XX, se dilui e por vezes desaparece a ponto de mesclar com a própria noção de ambiente. Acredito ser possível dar um novo contorno a esse conceito simmeliano a partir da noção de profundidade e horizonte em Michel Collot e em Jean-Marc Besse. Assim, a questão não é contrapor o olhar ao viver a paisagem, mas encontrar um denominador comum que possa recuperar esses sentidos em um único termo. Esse termo, para mim, é o duplo-horizonte.

Bibliografia

- ASSUNTO, R. (2011), “Paisagem – Ambiente – Território: uma tentativa de clarificação conceitual”, in: Serrão, A. (Ed.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 126-129.
- BERLEANT, A. (2011), “A estética da arte e a natureza”, in: Serrão, A. (Ed.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 282-298.
- BECKETT, S. (2007), *Molloy*, Editora Globo, São Paulo.
- BERQUE, A. (2011), “A ecúmena: medida terrestre do Homem, medida humana da Terra: para uma problemática do mundo ambiente” [1993]. in: Serrão, A. (Ed.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 187-199.
- BERQUE, A. (2011), “O pensamento paisageiro: uma aproximação mesológica” in: Serrão, A. (Ed.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 200-214.
- BESSE, J. (2014a), *O gosto do mundo: exercícios de paisagem*, EdUERJ, Rio de Janeiro.
- BESSE, J. (2014b), *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*, Editora Perspectiva, São Paulo.
- COLLOT, M. (2013), *Poética e filosofia da paisagem*, Editora Oficina Raquel, Rio de Janeiro.
- DARDEL, E. (2015), *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*, Editora Perspectiva, São Paulo.
- HENNRICH, D. “Landscape as a forthcoming paradigm”, in: Serrão, A.; Reker, M. *Philosophy of landscape: think, walk, act*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 49-65.
- RANCIÈRE, J. (2021), *O método da cena*, Quixote Do, Belo Horizonte.
- REYES, P. (2019), “Um habitar menor”, *Revista PosFAUUSP*, Vol. 26, No. 49, pp. 01-14.
- REYES, P. (2022), *Projeto [não] projeto: quando a política rasga a técnica*, Editora Sulina, Porto Alegre.
- SERRÃO, A. (2011), *Filosofia da Paisagem: uma antologia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- SERRÃO, A. (2011), *Filosofia da Paisagem: estudos*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- SIMMEL, G. (2009), *Filosofia da paisagem*, Universidade da Beira Interior, Covilhã.

QUANDO O PRESENTE VISITA O PASSADO - REFLEXÕES DA ARQUEOLOGIA SOBRE O FUTURO DA AMAZÔNIA

Recebido: 11 de Abril de 2023 / Aprovado: 3 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_19

Claide de Paula Moraes¹

Arqueólogo

Anne Rapp Py-Daniel²

Arqueóloga

Resumo

Mais que contar uma história sobre o passado, o estudo da arqueologia amazônica vem nos mostrando, ao longo das últimas décadas, estratégias bem-sucedidas de “convivência pacífica” entre os povos da floresta e o meio ambiente. Frequentemente as sociedades tradicionais nos alertam que a lógica atual de uso dos recursos da Amazônia é insustentável. Longe de pretender que a arqueologia trará uma chancela científica para algo que já está posto por esses povos, ou de reificar a visão romântica do “bom selvagem”, podemos dizer que o que a pesquisa vem demonstrando é a validade dessas estratégias na longa duração, numa escala de pelo menos 12 mil anos. As primeiras sínteses arqueológicas na metade do século XX apresentaram a Amazônia como um local limitante, onde as sociedades humanas não teriam alcançado um estágio completo de desenvolvimento, em função da escassez e da hostilidade do ambiente. Com um melhor entendimento e acúmulo de dados sobre sítios e vestígios arqueológicos na Amazônia, hoje se tem uma compreensão muito diferente sobre a relação de longa duração entre os humanos e o ambiente. Estas escolhas, feitas há milhares de anos, vêm promovendo resiliência da floresta mesmo diante do desequilíbrio catastrófico iniciado pelo colonialismo e potencializado nos últimos anos pela exploração de recursos de maneira desenfreada dentro de uma economia global. Entretanto, a continuidade da resiliência depende de como absorvemos o eco da voz dos que transformaram a Amazônia na floresta diversa que conhecemos hoje. O texto advoga pela defesa do conhecimento dos povos tradicionais como uma das melhores alternativas de futuro para a Amazônia, um conhecimento milenar e cumulativo, em nada inferior ao que consideramos científico.

Palavras-chave: Antropoceno; arqueologia; longa duração; manejo; povos da floresta

Abstract

More than telling a story about the past, Amazonian archaeology has shown us, over the last few decades, successful strategies for “peaceful coexistence” between the people of the forest and the environment. Traditional societies have often warned us that the current logic of using Amazonian resources is unsustainable. Far from pretending that archaeology will bring a scientific seal to something that is already established by these people, or from reifying the

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará
<https://orcid.org/0000-0002-3562-0029>
claide.moraes@ufopa.edu.br

² Universidade Federal do Oeste do Pará
<https://orcid.org/0000-0002-5919-452X>
anne.daniel@ufopa.edu.br

romantic vision of the “noble savage”, we can say that what the research has been demonstrating is the validity of these strategies in the long term, on a scale of at least 12 thousand years. These choices, made thousands of years ago, have promoted forest resilience even in the face of the catastrophic imbalance initiated by colonialism and heightened in recent years by the unrestrained exploitation of resources within a global economy. However, continued resilience depends on how we absorb the echo of the voices of those who have transformed the Amazon into the diverse forest we know today. The text defends the knowledge of traditional peoples as one of the best future alternatives for Amazonia, an ancient and cumulative knowledge, in no way inferior to what we consider scientific.

Keywords: Anthropocene; archaeology; Long term; management; forest people

Introdução

O texto a seguir apresenta a atualização de uma discussão que temos proposto nos últimos anos, a de pensar as ocupações humanas na Amazônia como um longo processo, que causou impactos positivos na floresta (Rapp Py-Daniel e Moraes, 2019; 2019B; Moraes e Rapp Py-Daniel, 2023). Este processo é fruto de um conhecimento, acumulado ao longo de milênios e que promoveu a existência de diversas estratégias econômicas simultaneamente. Como já mencionamos antes, parte dos conflitos acadêmicos dos séculos XX e XXI vem de duas visões antagônicas sobre a Amazônia. De um lado um grande número de pessoas acredita na existência de lugares no planeta que ainda são inteiramente naturais, ou seja, que nestes lugares as atividades humanas³ não existiram ou não causaram impactos permanentes. Por outro lado, está cada vez mais consolidada a ideia de que porções naturais do planeta estão se tornando escassas e que estamos vivendo uma nova época geológica influenciada e resultante da ação humana, o Antropoceno. Seria a primeira vez, desde o início da vida na Terra, que uma espécie teria transformado o ambiente a tal ponto. As preocupações com as mudanças rápidas acontecendo no clima e na cobertura vegetal do planeta ganharam repercussão tanto na perspectiva de ambientalistas, quanto de desenvolvimentistas. Os resultados extremamente diversos deste controverso debate vêm sendo utilizados para a tomada de decisões e implementação de políticas públicas, tanto de preservação, quanto

de exploração econômica de recursos, ditos naturais.

É uma questão que interessa bastante a arqueologia, pois, para entender a trajetória percorrida pelos humanos, desde o surgimento da nossa espécie, é necessário entender a relação que estabelecemos com os diferentes ambientes que ocupamos e com as outras espécies de animais e vegetais de cada local. Apesar de estarmos cada vez mais longe das perspectivas teóricas do “Determinismo Ambiental”, hoje se entende que não é possível desconsiderar o ambiente ao estudar as culturas humanas.

A nossa história é sim bastante antiga, considerando os dados disponíveis atualmente, estamos falando de pelo menos 200 mil anos. Se considerarmos os novos achados no Marrocos, talvez até 300 mil anos (Hublin et al., 2017). Porém, mesmo que aceitemos apenas as hipóteses mais conservadoras, não temos dificuldade para assumir que a história de dispersão humana pelo planeta Terra foi um processo lento. As Américas, por exemplo, teriam sido um dos últimos territórios ocupados pelos humanos. As datas de chegada das primeiras levas de humanos a ocupar as Américas é outro tema de calorosos debates, mas um provável evento recente em comparação com a data de surgimento da nossa espécie.

Neste artigo daremos enfoque principal na discussão sobre a ocupação humana na Amazônia, um dos lugares mais importantes da América do Sul, e palco de disputas intensas tanto intelectuais

³ A naturalidade dos humanos é um tema de debate acalorado. Os limites entre o natural e o cultural são seguidamente questionados.

quanto econômicas, de conservacionistas e desenvolvimentistas. Nossa perspectiva é apresentar os sistemas humanos pensando numa trajetória cumulativa e longe da linearidade evolucionista (Moraes e Rapp Py-Daniel, 2023). Os dados arqueológicos indicam que faz mais sentido pensar na convivência de diferentes sistemas e escolhas culturais. E são esses sistemas e escolhas que materializariam parte do Antropoceno na história da região. Mas, isso implica perguntar: o Antropoceno são ações humanas na natureza ou ações negativas de humanos?

Temos plena ciência que falar da Amazônia é um desafio significativo. Estamos falando de uma porção territorial que representa metade da América do Sul e que é muito mais heterogênea do que o senso comum reconhece, pois temos áreas de floresta densa (ombrófila), áreas de várzea, savanas, planícies, províncias rupestres, cavernas, etc., com um número enorme de sociedades tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhas, etc.) vivendo neste espaço.

Tendo isso em vista, é importante então pensar que a maior parte das questões que trataremos aqui são feitas através de generalizações e sínteses de dados muito pontuais numa região ainda pouco conhecida.

Apesar da importância em escala planetária, os cerca de 7 milhões de km² da Amazônia, nos nove países em que ela está dividida, ocupam posições periféricas em relação aos centros de poder destes mesmos países. No Brasil, na Amazônia há um

movimento de ocupação territorial semelhante ao que ficou conhecido nos Estados Unidos da América como a “marcha para o oeste”. O próprio termo legal, terra devoluta⁴, mostra como o Estado lida com a situação. Esse movimento avança sobre a Amazônia com a suposta alegação de que são terras vazias e intocadas à espera de colonos para promover o desenvolvimento econômico e a prosperidade da nação. Em muitos momentos da história do Brasil, na atualidade inclusive, este movimento de “marcha para o norte” foi promovido e impulsionado pelo próprio governo. Nos anos 1960/70, o governo brasileiro promoveu um movimento de migração para o norte com a propaganda de que a Amazônia era “uma terra sem gente para uma gente sem terra” e que era fundamental para a soberania nacional que esta condição fosse alterada com a colonização vinda das regiões ao sul e a leste (Camargo e Torres, 2016). Este movimento foi responsável pela abertura de estradas, implantação de novos centros urbanos e de empreendimentos de exploração de recursos em escala industrial na Amazônia brasileira. Mineração de ferro, alumínio, cassiterita, ouro e petróleo são alguns dos exemplos. Como parte da demanda destes empreendimentos e dos centros da porção sul do país, grandes barragens para aproveitamento hidroelétrico também foram projetadas e várias já construídas.

A velocidade em que este projeto foi pensado para acontecer, associada à falta de conhecimento das particularidades amazônicas, por parte de seus idealizadores, fizeram desta proposta governamental um empreendimento inacabado, conflituoso e

4 Segundo o dicionário Oxford, devoluto é um adjetivo que significa - que não tem habitantes; desocupado, vago, vazio.

cujos impactos podem ser percebidos de maneira muito latente nos dias atuais. A tragédia humanitária Yanomami, amplamente divulgada, causada pelo garimpo desenfreado fomentado pelo governo federal entre 2019 e 2022, é um exemplo extremamente infeliz de inoperância ou falta de políticas públicas no Brasil (ISA, 2023).

A terra sem gente propagandeada pelo empreendimento colonizador dos anos 1960 se baseou em uma visão antiquada, e ainda persistente, de que a floresta amazônica e as populações nativas que aqui habitam são parte do que ainda há de selvagem e intocado no planeta. Mesmo sendo um evento acontecido quase 5 séculos após a colonização europeia, os mecanismos em quase nada diferem das propostas do século XVI. Seguindo esta premissa tanto o ambiente quanto as populações nativas careciam de “domesticação”. Para as populações tradicionais esta “domesticação” em grande parte vem significando extermínio.

Então o que é o Antropoceno na Amazônia?

É cada vez mais comum ver relatos dos impactos das ações humanas na Amazônia. Sendo, por exemplo, frequentes as evidências de impactos de secas prolongadas ou cheias devastadoras, com as notícias de jornais apresentando recordes cada vez mais intensos. Em 2005, 2010, 2015, 2016, 2020 vários lugares do interior da Amazônia, cujo acesso principal é fluvial, ficaram inacessíveis. Em 2005, o controle dos níveis das águas realizado no porto de Manaus dava então notícias da maior seca dos últimos 40 anos. Cinco anos depois, uma nova seca colocou essa marca em um novo extremo e o

menor nível, desde que as medições começaram em 1903, com o rio Negro atingindo uma cota de apenas 13,63 metros (Lewis et al., 2011).

As cheias cada vez mais intensas e mais recorrentes também vêm frequentemente alterando as paisagens de cidades e vilas no interior da Amazônia. Entre os anos de 2009 e 2022, o rio Amazonas, por cinco vezes, registrou cotas acima dos 29,66 metros, sendo a maior marca registrada na história, 30,02 metros, atingida em 2021 (Espinoza et al., 2022).

Ou seja, eventos extremos de cheias e secas dos rios regionais têm se intensificado em um curtíssimo espaço de tempo e a origem desse processo está sendo atribuída ao impacto negativo das ações humanas na região e no mundo (Nobre et al., 2021). O que leva à questão, será essa a herança do Antropoceno para a região?

Outro impacto significativo, e extremamente evidente, é a derrubada intencional da floresta. Desmatamentos são cada vez mais intensos e visíveis. Ao ponto que, através de ferramentas gratuitas disponibilizadas pelo Google (ou outros mecanismos de busca), é possível acompanhar a velocidade com que se desmata e se queima na Amazônia. Estas atividades criminosas colocam pequenos municípios da região, considerada como o arco do desmatamento, entre os campeões anuais de emissões de gases de efeito estufa. As taxas de emissão superiores às de grandes metrópoles como São Paulo e outras cidades da América do Sul (Relatório do Clima, 2020).

Em agosto de 2019, numa ação criminosa coordenada em larga escala, a Amazônia ardeu em

proporções que puderam ser percebidas em regiões muito distantes. O “dia do fogo”, como ficou conhecido, fez com que a poluição causada pelas queimadas chegasse até a região sudeste do Brasil, escurecendo o céu das cidades. Infelizmente, esse não foi um caso isolado, e em agosto de 2021, outras ações coordenadas continuavam a desolar o sul da Amazônia (figura 01).

No Brasil é frequente que os noticiários de televisão apresentem a escala do desmatamento na Amazônia tendo campos de futebol como medida de base.

Pensando nisso, propomos um exercício utilizando essa escala de medida no município de Lábrea, Estado do Amazonas. Lá é possível ter uma ideia da velocidade como se avança com a destruição sobre a Floresta.

Numa imagem ampliada de uma dessas áreas desmatadas é possível constatar que um único evento de desmatamento e queima é suficiente para abrir uma área de dezenas de campos de futebol (figura 02 A e B). Se ampliarmos um pouco mais a área observada é possível perceber que apenas um dos recortes, do final de uma área de expansão de desmatamento, pode somar uma área de mais de 2500 campos de futebol (figura 02 C). Se ampliarmos ainda mais a mirada na mesma área é possível perceber que esses mais de 2500 campos de futebol representam apenas uma pequena porção da área já desmatada nessa zona (figura 02 D).

Agora, se fazemos o caminho inverso e nos voltamos para as imagens históricas da mesma área é possível perceber que, em 1990, grande parte da área ainda era florestada (figura 02 E). Assim, em 30 anos, em um único município da Amazônia observa-se uma perda de biodiversidade quase



Fig. 01 – Foco de queimada, registrado a partir da BR163, entre os municípios de Novo Progresso e Castelo dos

Sonhos – PA. (foto – Claide Moraes)



Fig. 02 – Recortes de imagens do município de Lábrea-AM mostrando a sequência do avanço do desmatamento na região. A- imagem ampliada de um dos lotes de desmatamento; B- comparação da área desmatada com as dimensões de campos de futebol (90x120m); C- a mesma área, menos ampliada, mostrando toda a dimensão do lote desmatado; D- o mesmo lote, menos ampliado, no contexto geral de desmatamento da área; E- a mesma área, em 1990, com grande parte sem desmatamento. (A, B, C e D são recortes retirados do aplicativo Maps Apple e E um recorte retirado do aplicativo GoogleEarth).

incalculável, pois é impossível sabermos quantas árvores, sejam elas frutíferas ou protegidas, e perderam. Se considerarmos a fauna e os fungos na equação o tamanho do impacto negativo fica ainda mais perceptível.

É inegável, e facilmente mensurável em milhares de quilômetros quadrados, os impactos das ações humanas acontecendo na região amazônica nas últimas décadas. Mas será que a história humana na Amazônia se resume a catástrofes? O que acontece quando estudamos a história de ocupação anterior ao contato ou relacionada diretamente aos Povos Tradicionais? Essa é a nossa proposta, falar de ações humanas numa escala muito maior e refletir sobre o que é o Antropoceno na Amazônia.

As primeiras tentativas de explicar a presença humana na Amazônia - uma proposta de história recente, externa, com dificuldades adaptativas, e prematuramente interrompida pela colonização europeia

O início do que podemos chamar de arqueologia profissional na região Amazônica começou no final da década de 1940 com os trabalhos de Betty Meggers e Clifford Evans (1957). Contudo, outros pesquisadores, amadores ou naturalistas, já tinham passado por aqui. Esses primeiros cientistas marcaram profundamente a arqueologia e a antropologia da região, mas suas interpretações não foram aceitas por todos, visto que muitas vezes atribuíam importância aos relatos históricos do contato. Nestes documentos, é frequentemente mencionada a presença de grandes sociedades com amplas redes de contato e comércio. Mas,

como no século XX o impacto da invasão europeia (doenças, genocídio e escravização) já estava demasiadamente presente, os primeiros pesquisadores interpretaram os relatos dos primeiros cronistas como fantasiosos (Meggers, 1971).

Ademais, Meggers e Evans foram responsáveis pela propagação do que ficou conhecido como “Determinismo Ambiental”. Esse pressuposto teórico afirmava que o desenvolvimento social, cultural, político e econômico de uma população seria subordinado ao ambiente. Assim, “civilizações” só emergiriam em locais férteis, com nichos ecológicos diversificados e de fácil exploração (Meggers, 1979). Estas ideias, em grande parte, retomavam pressupostos de um naturalista – racista –, botânico, que se dedicou a tentar explicar também os humanos nativos da Amazônia. Carl Friedrich Philipp von Martius (1982 [1832]) propôs que os nativos da Amazônia representavam um dos estágios mais avançados de degeneração da civilização, e o mais importante é que isso, segundo suas interpretações, se dava por um processo natural. O ambiente amazônico levaria estas pessoas a se tornarem cada vez mais primitivas a ponto de deixarem de existir enquanto seres sociais, ou seja, para ele só havia espaço para o selvagem.

Nesse contexto, a Amazônia foi avaliada como uma grande massa de floresta tropical úmida sobre solos pobres e inférteis. Essas limitações, associadas ao que foi chamado por Betty Meggers (1971) de “instabilidade climática” (ex. disparidade dos períodos de cheia, vazante, El niño, etc.), fizeram com que toda a região fosse considerada como não propícia para implantações de sistemas de

assentamento humano quantitativamente significativo, socialmente complexo e de longa duração.

Todo e qualquer vestígio que apontasse para grandes ocupações (como nos casos da ilha de Marajó, do município de Santarém ou das proximidades de Manaus) foram interpretados como invasões externas de sociedades mais “civilizadas” (como as civilizações andinas ou da área caribenha), mas que teriam tido uma curta duração e rapidamente se degeneravam em função do ambiente hostil. Vale lembrar que essas primeiras interpretações foram feitas sem o apoio de técnicas de datações precisas, como o radiocarbono, e que, por isso mesmo, refletem muito do preconceito acadêmico em relação às populações amazônicas.

Tivemos que esperar os anos 1970 para que pesquisadores das áreas sociais partissem num caminho oposto e começassem a inverter a perspectiva ambiental limitadora, vendo assim, a Amazônia como um paraíso (Lathrap 1970). Nessa nova perspectiva, as áreas de várzea foram reconsideradas e tidas como locais extremamente propícios para a agricultura em grande escala, mas, mais uma vez, a maior parte dessas propostas não se baseavam em dados arqueológicos e sim nas vantagens contempladas pela malha hidrográfica da região. Anna Roosevelt, no final dos anos 1970, durante os anos 1980 e 1990 (Roosevelt, 1980; 1991; Roosevelt et al., 1991; Roosevelt et al., 1996), retornou à uma série de sítios arqueológicos identificados pelos pesquisadores, amadores e naturalistas, dos séculos

XIX e início XX (Charles Hartt, 1885; 1975; Curt Nimuendajú, 2004). A retomada confirmou a presença de grandes aldeias (na cidade de Santarém e na ilha de Marajó) e ocupações mais antigas (como na Caverna da Pedra Pintada em Monte Alegre e no Sambaqui de Taperinha no município de Santarém). Entretanto, o mecanismo de ocupação, os acessos a recursos e a relação humanos-natureza ainda não eram compreendidos.

Foram os estudos desenvolvidos no âmbito da Ecologia Histórica⁵ que forneceram a base teórica e metodológica para que novas propostas e estudos fossem conduzidos associados a grandes projetos interdisciplinares, que começaram a se estruturar a partir do final dos anos 1990 (Neves, 2022; Prümers e Betancourt, 2014, Schaan, 2016) e vêm se desmembrando em vários outros mais localizados.

Apesar de lacunas gigantescas ainda existirem, a arqueologia de hoje, começa a ter mais dados para discutir a ocupação humana sem cair nos estereótipos do passado, que associavam a Amazônia ora ao céu, ora ao inferno. Muitas vezes, essas visões se traduziam em propostas, de pesquisa ou de políticas públicas, voltadas para processos de colonizações desenfreadas, processos de abandono absoluto ou à retirada de Povos Tradicionais de suas Terras de origem.

À medida que dados arqueológicos mais controlados foram surgindo, a ideia de um desenvolvimento

⁵ Como afirma William Ballée, a Ecologia Histórica é tida tanto como uma proposta teórica quanto uma proposta metodológica. Os livros do Ballée (2002) e Ballée e Erickson (2006) são referências para a discussão sobre como as sociedades humanas interagem com o meio ambiente. Eles vão propor (junto com os diferentes autores de seus livros) que processos antropogênicos podem ter impactos tanto positivos como negativos sobre o meio ambiente (Erickson, 2006:245-246).

cultural amazônico se tornou cada vez mais plausível. Hoje podemos falar que os humanos estão presentes na Amazônia há pelo menos 12 mil anos. Neste intervalo de tempo, o que os dados arqueológicos mostram, não são eventos rápidos e fracassados de tentativa de colonização, mas sim um longo processo de construção cultural de nichos e o florescimento de várias culturas.

A intensidade da ocupação humana na Amazônia – os primeiros humanos e o ambiente pristino

Ainda conhecemos pouco a respeito dos primeiros ocupantes da Amazônia. Mesmo assim, os dados já conhecidos mostram que nesta região estão algumas das datas mais antigas para as ocupações humanas nas Américas, começando por volta de 12 mil anos atrás (Abrigo do Sol em Rondônia, na Serra de Carajás no Pará ou na Caverna da Pedra Pintada em Monte Alegre). Especificamente no caso mais conhecido, a Caverna da Pedra Pintada, depois dos trabalhos de Roosevelt et al (1996), as datas de mais de 12 mil anos antes do presente foram confirmadas.

Os dados de Roosevelt e o retorno das pesquisas na caverna, nos anos 2010, (Pereira et al., 2016) mostraram que os humanos do passado não eram passivos ao meio ambiente. Ao contrário, tinham percebido o alto potencial nutritivo das palmeiras e as estavam usando intensamente (Shock e Moraes, 2019). Essas mesmas árvores ainda são encontradas nas redondezas da caverna e continuam fazendo parte da dieta de boa parte da população Amazônica de hoje. Ademais, os vestígios faunísticos mostram um consumo de peixes

de espécies que não estão em nenhuma fonte de água próxima ao local.

Assim, o que estes dados nos mostram é que os primeiros amazônicos não são meros caçadores-coletores passando pela Amazônia em busca de lugares mais atrativos. No sítio Caverna da Pedra Pintada, e em mais de 40 sítios já identificados na região, o que vemos são ocupações duradouras e com impacto permanente na transformação da paisagem. Podemos considerar que estes lugares são o que Zedeño e Bowser (2009) definiram como *meaningful places* e que, na sequência cultural observada no registro arqueológico, os novos ocupantes sempre se aproveitaram de ambientes manejados pelos ocupantes anteriores.

Outro exemplo pode ser dado com a história de duas plantas que possuem importância comercial na atualidade: a castanha da Amazônia (*Bertholletia excelsa*) e o açaí (*Euterpe oleracea*), elas são plantas não domesticadas, mas o manejo destas plantas continua sendo importante para a economia local da Amazônia. Além de, nos últimos 200 anos, ocuparem também um papel importante para a exportação. Evidências destas plantas estão presentes nos níveis mais antigos de sítios arqueológicos amazônicos, estamos falando de milhares de anos de uso e manejo. Um levantamento botânico recente (Steege et al., 2013) apontou o açaí como a espécie mais abundantemente distribuída pela Amazônia. Será que podemos considerar esta hiperdominância como um processo natural? Nos parece mais lógico considerar que este é o resultado de um manejo milenar, ou seja, um longo processo de construção de nichos propícios a maior diversidade.

Seria essa mudança uma ação humana característica do Antropoceno Amazônico? Se a hiperdominância da planta principal da Amazônia é o resultado de manejo, pensamos que a resposta só pode ser sim. Mas isso implicaria dizer que precisaríamos rever os parâmetros utilizados para caracterizar o Antropoceno. Na definição mais clássica, a seleção de 9 fatores de aceleração de transformações ocorridas nos últimos séculos de nossa história, Crutzen e Stoermer (2000) citam um dado de Vitousek et al. (1997) para destacar que cerca de 30 a 50% da superfície terrestre foram transformadas pela ação humana. Certamente as partes florestadas do planeta, e especificamente a Amazônia florestada, não entraram na conta de modificações antrópicas. A transformação no caso deles, certamente, está sendo entendida como substituição da floresta. Mas, o que temos visto aqui é que os impactos mensuráveis da ação humana na região são os de construção da composição da floresta ao longo de milênios, enquanto a destruição seria um processo bem mais recente.

O que estamos querendo dizer é que um modo de vida Amazônico surge desde os primeiros momentos da presença humana. Não se trata simplesmente de uma adaptação humana à Amazônia, mas de um mutualismo adaptativo onde ambos estão se transformando. Assim como diversos eventos de glaciação retardaram o final do Pleistoceno, nossa proposta aqui é pensar que algumas ações de populações tradicionais na Amazônia “insistem” em nos manter no Holoceno, ou talvez como nos disse Ailton Krenak (2019), sejam as responsáveis por “adiar o fim do mundo”.

Ao redor de 7 mil antes do presente, um novo sistema de assentamento humano começa a apresentar evidências de que uma intensificação do uso das plantas manejadas, associada à exploração mais intensiva dos recursos aquáticos (peixe, moluscos, mamíferos e quelônios), estão proporcionando períodos de fixação de assentamentos mais duradouros. Humanos começaram a manipular e selecionar ao ponto de domesticar várias plantas, como a mandioca ou a pupunha (*Bactris gasipaes*). Mais uma vez, essas plantas continuam sendo vitais para a dieta de muitos amazônidas. Em outras partes das Américas, o milho a batata e outras plantas também foram manejados ao ponto da domesticação. É importante entender essas primeiras intervenções na flora local se queremos compreender como as sociedades mais tardias se desenvolveram, ou mesmo a importância desses recursos para os próprios europeus durante a invasão do continente americano.

Ainda em torno de 7 mil anos atrás, algumas destas populações decidiram construir grandes aterros com conchas que foram usados e ocupados durante milhares de anos (conhecidos como sambaquis). Estes aterros parecem ter servido tanto como local de moradia quanto como monumentos funerários (Roosevelt et al., 1991; Imazio da Silveira e Schaan, 2010; Pugliese et al., 2018). É importante notar que não se trata do fim do ciclo do modo de vida anterior para a passagem para um novo sistema. Sítios arqueológicos, em abrigos naturais e próximos às cachoeiras, continuam aparecendo no registro, demonstrando que a caça de animais terrestres, a coleta e o manejo das plantas continuam existindo como uma estratégia bem sucedida.

Nestes aterros de conchas surgem também as evidências das mais antigas cerâmicas da América do Sul, com datas em torno de 8 mil anos, talvez as mais antigas de todo o continente americano (Roosevelt, 1991). Mais uma vez, isso não significa dizer que, a partir deste momento, as populações amazônicas passaram todas a ser ceramistas. Ao contrário, essa inovação vai continuar bastante rara, entre 8 e 3 mil anos, nos sítios arqueológicos. Alguns sítios demonstram intensificação nas atividades de pesca. Eles estão implantados próximos de cachoeiras e também apresentam datas por volta de 7 mil anos. Nesses locais, de extrema facilidade para captura de peixes (Mongeló, 2015), surgem as primeiras evidências do impacto das ações humanas para transformações químicas e físicas do solo (Miller 2009, Neves 2022). Na Amazônia, esses locais são conhecidos como “*Terra Preta de Índio*” (TPI) ou “*Terra Preta Antropogênica*” (TPA) (Woods e McCann, 1999). Estes solos, em comparação com os solos naturais da região, apresentam maior poder de retenção de nutrientes por longos períodos. Isto quer dizer que algumas das plantas já manejadas há milhares de anos, em alguns casos já domesticadas, começam a encontrar nestes solos modificados nichos favoráveis de propagação. Mais uma vez, isso não significa que a partir deste momento todas as populações se tornaram agricultoras. O que os vestígios arqueológicos mostram é que elas poderiam ter feito essa escolha, mas optaram por não o fazer. Por exemplo, plantas que se transformaram em monoculturas importantes para a economia mundial como a mandioca

já estavam presentes em assentamentos da Amazônia há 6 mil anos (Watling et al. 2018).

A vida em aldeia

Por volta de 3 mil anos atrás várias plantas domesticadas como mandioca, pupunha (Clement, 2009), milho (Lombardo et al., 2020), arroz (Hilbert et al., 2017) já estavam disponíveis. A percepção de que o descarte de matéria orgânica associado ao uso controlado do fogo transformava o solo em TPI também. Neste período, o registro arqueológico mostra uma intensificação na produção de vasilhames cerâmicos. Este “pacote tecnológico” parece levar ao surgimento de um novo modo de vida em aldeia na Amazônia. As evidências arqueológicas presentes nestes sítios (através de restos botânicos e faunísticos) levam a crer que não se trata de um novo sistema autônomo em relação aos modos de vida anteriores. Estas populações estão experimentando formas de vida mais fixas, porém, em alguns casos, se beneficiando de redes de relações de longas distâncias que proporcionam obtenção de recursos de nichos muito variados da Amazônia. Semelhanças tecnológicas no modo de fazer e ornamentar os vasilhames cerâmicos parecem bons marcadores destas relações de longa distância (Neves et al., 2014).

Estes aldeamentos se intensificam em contingente populacional e capacidade de exploração de recursos ao longo dos milênios seguintes.

Os sítios arqueológicos datados ao redor do ano 1000 da nossa era, em quase toda a Amazônia, mostram evidências de grandes ocupações, o tamanho desses sítios associados à enorme densidade

de material, podem ser interpretados como o ápice populacional da região antes do século XIX (Moraes e Neves, 2012; Moraes, 2015). O processo que levou a essa situação se iniciou centenas de anos antes da era cristã, quando grandes populações aumentaram e intensificaram suas redes de trocas, o que provavelmente levou a um maior número de migrações e de territórios ocupados.

Ao mesmo tempo, outro fenômeno volta a aparecer com intensidade. Sítios arqueológicos deste período podem apresentar centenas de hectares de áreas de terra preta. Temos vestígios suficientes para acreditar que estas populações intensificaram suas possibilidades de produção agrícola. De fato, alguns sítios arqueológicos deste período na Guiana Francesa (Rostain, 2008) e nos Llanos de Mojos Bolivianos (Erickson, 2006, 2008; Dickau et al., 2012) demonstram a presença de extensas áreas de construção de campos de cultivo associando manejo de solo, água e fauna aquática.

Porém, mais uma vez isso não significa que este passou a ser o único meio de produção na região. Grandes assentamentos humanos contemporâneos na Ilha de Marajó, onde também há evidências de manejos de solo e água para construção dos assentamentos - os denominados tesos Marajoaras - basearam sua economia principalmente na exploração e manejo da fauna aquática (Schaan, 2008).

Na parte central da Amazônia, perto da atual cidade de Manaus, estão situados alguns dos maiores sítios de terra preta da Amazônia (Heckenberger et al., 1999). Nestes locais foram encontradas evidências do uso de várias plantas domesticadas

(Cascon, 2010; Shock et al. 2014). Porém, a importância do uso de plantas selvagens (milenarmente manejadas), de fauna aquática e terrestre (Prestes Carneiro et al., 2015) aparece de maneira muito mais significativa (Moraes, 2015).

Ou seja, estas populações parecem estar se aproveitando de nichos e rotas de conexão de nichos, milenarmente construídos, para compor sistemas cada vez mais complexos e eficientes para a manutenção de grandes populações. Mas, ao invés de basear toda sua economia na monocultura, parece haver uma escolha obsessiva por diversidade.

A importância simbólica, e provavelmente política, do controle destes nichos levou ao surgimento de evidências marcantes de conflitos em algumas áreas da Amazônia (Neves, 2009; Moraes e Neves, 2012). Diferentes formas de ocupar o espaço, construir aldeias, explorar recursos, fazer cerâmica, começam a se sobrepor nos mesmos espaços de grandes sítios de terra preta (Neves et al., 2004; Lima, 2008; Moraes, 2013). Em alguns destes sítios surgem evidências da construção de valas e paliçadas defensivas (Neves, 2009, Moraes e Neves, 2012).

Para este período, alguns arqueólogos sugerem que os assentamentos humanos na Amazônia podem ser considerados como um tipo de urbanismo, um urbismo diferente, uma "cidade jardim" (Heckenberger, 2008). O alto Xingu é um dos lugares onde foi possível constatar essas evidências. Apesar do formato das aldeias ter continuado o mesmo ao longo de 1000 anos, aldeias ao redor do ano 1000 eram mais de 10 vezes o tamanho das aldeias atuais. Além disso, grandes vias

foram construídas e mantidas ligando as aldeias, o que sugere que muitos sítios estavam ocupados ao mesmo tempo. Heckenberger e a sua equipe sugerem que a densidade populacional nas cidades jardins era maior do que as estimativas para as cidades-estados gregas, que definiram os padrões de urbanismo para as civilizações europeias.

Não temos dados arqueológicos suficientes para abordar com clareza as consequências destes eventos (urbanismo e conflito), mas o fato é que o registro arqueológico mostra uma diminuição da população em algumas partes da Amazônia no período posterior ao ano mil (Moraes, 2013; 2015).

O passado recente e o presente na Amazônia

Para algumas populações a chegada dos europeus no século XVI marcaria o fim deste sistema milenar de desenvolvimento humano na Amazônia (Clement, 1999). Não desconsideramos os impactos dramáticos que este evento causou e vem causando para as populações originárias, é importante lembrar que alguns eventos internos já haviam, de alguma forma, desestruturado o modo de vida de algumas das populações amazônicas. Quando os europeus chegaram, no século XVI, o registro arqueológico nos mostra que as populações amazônicas, principalmente as mais próximas da calha principal do rio Amazonas, estavam retomando a curva de crescimento, mas ainda não eram tão grandes quanto foram no ano mil. Os europeus rapidamente usaram e depois desestruturaram as possibilidades de exploração integrada de nichos e redes de relações de longa distância, através da violência e das doenças. A manutenção da maior

parte dos grandes assentamentos humanos ficou então comprometida. Algumas estimativas falam que as sociedades indígenas que entraram em contato direto com os europeus tiveram um índice de mortalidade próximo dos 90%, ou seja, novas formas de sobrevivência tiveram que emergir.

Aqui é importante retomarmos a ideia de dimensão da convivência de vários sistemas de assentamentos humanos da Amazônia para entendermos que, mesmo com a desestrutura causada pelo colonialismo, isso não causou o fim do modo de vida Amazônico.

Como vem sendo apresentado na perspectiva da ecologia histórica (Balée, 2002, Shepard et al., 2020), o sistema de exploração tradicional da Amazônia não privilegiou a domesticação de plantas e animais. Apesar de ter domesticado espécies importantes no sistema amazônico, a estratégia foi a domesticação do ambiente, a criação de nichos manejados envolvendo animais e plantas. Esta estratégia ocasionou uma menor dependência dos humanos para a manutenção destas plantas e animais, mas não necessariamente uma menor produtividade.

É sabido pela arqueologia que pelo menos 12 mil anos marcam a presença humana na Amazônia. Ainda assim, é comum pensar que essa porção significativa da América do Sul seria representante de locais intocados, que a exuberância e imponência da floresta justamente seriam o resultado de um local não explorado pelos humanos, o que o senso comum chama frequentemente de floresta virgem, floresta pristina ou natureza selvagem.

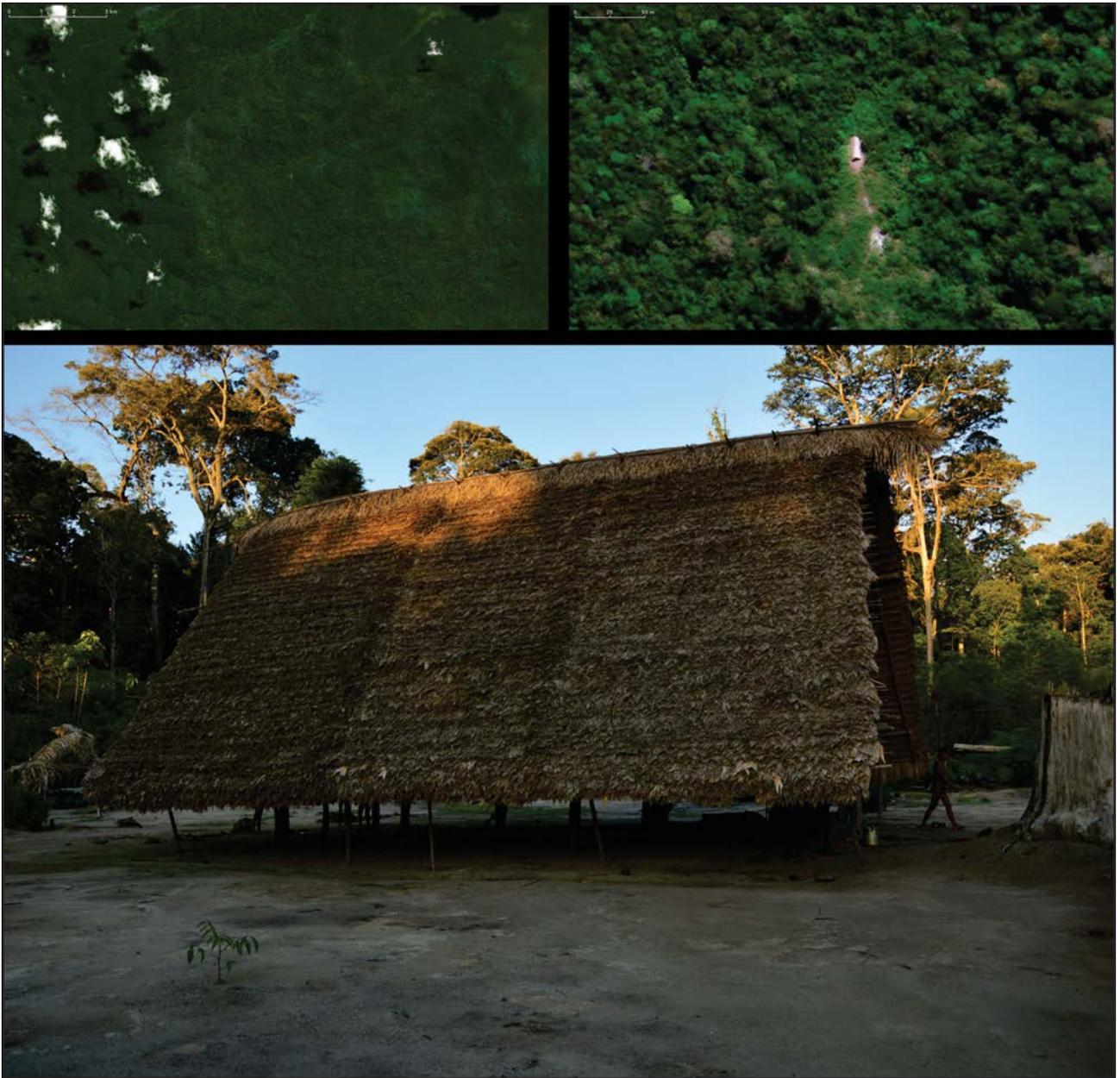


Fig. 03 – Esquerda superior – recorte de imagem de uma porção de floresta na margem norte do rio Amazonas, Terra Indígena Zo'é, Oriximiná-PA. Direita superior – Recorte ampliado da mesma imagem mostrando uma aldeia Zo'é. Abaixo – Foto da mesma aldeia Zo'é. (Recortes de imagens retiradas do aplicativo Maps Apple e foto de Claide Moraes).



Fig. 04 – Alto Xingu, Aldeia Ngôjhwê, Terra Indígena Wawi e o avanço da soja em Mato Grosso (recorte de imagens do aplicativo Maps Apple).

Mesmo para cientistas dedicados aos estudos do Antropoceno, seus conceitos, as unidades de medidas das emissões de CO₂ e da escala das atividades no planeta consideram essa parte da superfície como um exemplo de locais ainda não alterados pelas ações humanas. Entretanto, as evidências arqueológicas mostram que esses locais, considerados como exemplo de natureza intocada, são na verdade áreas repletas de sítios arqueológicos e vestígios de ações humanas do passado. Contudo, um elemento central ainda pouco debatido e extremamente importante para entendermos o Antropoceno, é que as alterações causadas na Amazônia por humanos não foram negativas, pelo menos elas não eram negativas até o século XX. Assim, a visão pessimista do que é essa nova época geológica precisa considerar que a história humana não é a mesma em todas as regiões.

Além disso, não é preciso recuar no tempo para entender essa relação entre atividades humanas e a floresta amazônica. Se observamos uma porção da floresta numa das áreas mais distantes da calha principal do rio Amazonas a mata densa e a suposta homogeneidade da vegetação podem nos fazer pensar em um desses típicos exemplos de floresta pristina (figura 03 A). No entanto, com uma aproximação mais detalhada da área é possível observar que, mesmo nesses locais, ações humanas estão sendo desempenhadas tanto no presente quanto no passado (figura 3 B). A suposta floresta intocada continua sendo o lar e o local de sustento de diversas populações (figura 3 C). É inegável que o avanço do desmatamento, a imprevisibilidade do clima e os eventos climáticos cada vez mais extremos estão impactando significativamente a vida dessas pessoas (figura 4). Mas a grande pergunta é: será que esse processo destrutivo é inevitável?

O futuro da Amazônia

Como nossa proposta aqui é desconstruir algumas das afirmações veiculadas, desde os primeiros contatos das populações amazônicas com os colonizadores europeus, e posteriormente reforçadas no período do romantismo. Queremos especialmente chamar atenção para uma dessas afirmações, a de que as populações indígenas foram capazes de viver na Amazônia e ao mesmo tempo deixar a floresta preservada, por conta da insignificância de suas ações no ambiente. Essa ideia do bom selvagem e protetor da natureza, o “homem natural” de Rousseau (2017[1755]), o herói nacional de José de Alencar (1857), o herói sem caráter de Mário de Andrade (1978), é extremamente problemática. Cada vez mais, pensadores têm chamado atenção para valorizarmos e entendermos as ações de sociedades indígenas (Krenak, 2019; Kopenawa e Albert, 2019; Graeber e Wengrow, 2021) e não as considerar como agentes passivos de suas próprias histórias.

Como temos apresentados desde 2019, a contemporaneidade nos dá sinais de que talvez estejamos próximos do fim deste sistema Amazônico apresentado. Não pelo fim de sua capacidade interna de manutenção, mas pelas pressões externas cada vez mais avassaladoras. O poder do capitalismo internacional para a tomada de decisões sobre as futuras políticas para a Amazônia é cada vez maior. Tudo leva a crer que estamos desistindo de considerar entender um sistema que vem funcionando há pelo menos 12 mil anos, com muito mais impactos positivos que negativos tanto para o estabelecimento de sistemas humanos quanto para a conservação e promoção do ambiente.

Assim, a humanidade desiste de conhecer um outro Antropoceno, um que poderia nos levar a uma maior sustentabilidade e, quem sabe, um futuro mais justo e equilibrado.

Agradecimentos

Gostaríamos de agradecer Silvio Luiz Cordeiro e Dirk Michael Henrich pelo convite para fazer parte do Antropoceno e também pela organização desta publicação. Agradecemos também a todas e todos o(a)s colegas, amigas e amigos conhecedores tradicionais, pesquisadoras e pesquisadores que nos tem permitido fazer arqueologia na Amazônia.

Bibliografia

- ALENCAR, J. Guarany: romance brasileiro. Rio de Janeiro: Empreza Nacional do Diário, 1857.
- ANDRADE, M. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Ancona Porto Lopes, Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos; São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1978.
- BALÉE, W. Advances in historical ecology. Columbia University Press, 2002.
- BALÉE, W. e ERICKSON, C.(eds.) Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands. Columbia University Press, New York, 2006.
- CAMARGO, M. L. e TORRES, M. Redução na medida: a Medida Provisória nº 558/2012 e a arbitrariedade da desafetação de unidades de conservação na Amazônia. In: ALARCON, D.F.; MILLIKAN, B; TORRES, M. (orgs.). Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós.

- 1ed. Brasília; Santarém: International Rivers; PAA/ Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016, v. p. 371-394.
- CASCON, L. M. Alimentação na floresta tropical: Um estudo de caso no sítio Hatahara, Amazônia Central, com base em microvestígios botânicos. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. II. Crop biogeography at contact. *Economic Botany*, 1999. 203-216.
- CLEMENT, C. R.; RIVAL, L.; COLE, D. M. Domestication of peach palm (*Bactris gasipaes* Kunth): the roles of human mobility and migration. In: Alexiades, Miguel N. (Org.). *Shifting spaces, changing times: Mobility, migration and displacement in indigenous lowland South America*. Oxford, UK: Berghahn Books, 2009, v., p. 117-140.
- CRUTZEN, P. J. and STOERMER, E. F. The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, 2000. 41, 17.
- DICKAU, R., BRUNO, M. C., IRIARTE, J., PRÜMERS, H., BETANCOURT, C. J., HOLST, I., & MAYLE, F. E. Diversity of cultivars and other plant resources used at habitation sites in the Llanos de Mojos, Beni, Bolivia: evidence from macrobotanical remains, starch grains, and phytoliths. *Journal of Archaeological Science*, 39(2), 2012. 357-370.
- ERICKSON, C. L. The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical lowlands*, p. 235-278, 2006.
- ERICKSON, C. L. Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape. In: *The handbook of South American archaeology*. Springer, New York, NY, 2008. p. 157-183.
- ESPINOZA, J. C., MARENGO, J. A., SCHONGART, J., & JIMENEZ, J. C. The new historical flood of 2021 in the Amazon River compared to major floods of the 21st century: atmospheric features in the context of the intensification of floods. *Weather and Climate Extremes*, 35, 2022. 100406.
- GRAEBER, D. ; WENGROW, D. *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin UK. 2021.
- HARTT, C. F., Contribuições para a Etnologia do Valle do Amazonas, *Archivos do Museu Nacional*, VI, 1885, p.1-174.
- HARTT, C. F., *Geology and Physical Geography of Brazil*, Huntington, New York, 1975.
- HECKENBERGER, M. J., PETERSEN, J. B., & NEVES, E. G. Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil. *Latin American Antiquity*, 10(4), 1999. p. 353-376.
- HECKENBERGER, M. J. et al. Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon. *Science*, v. 321, n. 5893, 2008. p. 1214-1217.
- HECKENBERGER, M. J. The western Amazon's "Garden Cities". *Science*, v. 321, 2008.
- HILBERT, L.; NEVES, E. G.; PUGLIESE, F.; WHITNEY, B. S.; SHOCK, M.; VEASEY, E.; ZIMPEL, C. A.; IRIARTE, J. Evidence for mid-Holocene rice domestication in the Americas. *Nature Ecology & Evolution*, v. 1, p. 1, 2017.
- HUBLIN, J. J., BEN-NCER, A., BAILEY, S. E., FREIDLINE, S. E., NEUBAUER, S., SKINNER, M. M., ... & GUNZ, P. New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. *Nature*, 546(7657), 2017. 289-292.
- IMAZIO da SILVEIRA, M.; SCHAAN, D. P. A vida nos manguezais: a ocupação humana da costa Atlântica Amazônica durante o holoceno. In: Edith Pereira e Vera Guapindaia (Org.). *Arqueologia da Amazônia*. Belém: Editora do Museu Emílio Goeldi, 2010, v. 1, p. 35-48.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras. 2019.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo* (Nova edição). Editora Companhia das letras. 2019.
- LATHRAP, D. W. *The Upper Amazon. Ancient Peoples and Places*. London, Berkeley. Thames and Hudson, 1970.
- LEWIS, S. L., BRANDO, P. M., PHILLIPS, O. L., VAN DER HEIJDEN, G. M., & NEPSTAD, D. The 2010 Amazon drought. *Science*, 331(6017), 2011. p. 554-554.
- LIMA, H. P. *História das caretas: A tradição borda incisa na Amazônia central*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2008.
- LOMBARDO, U., IRIARTE, J., HILBERT, L., RUIZ-PÉREZ, J., CAPRILES, J. M., & VEIT, H. Early Holocene crop cultivation and landscape

- modification in Amazonia. *Nature*, 581(7807), 2020. 190-193.
- MARTIUS, K. F. P. von. O estado de direito entre os autóctones do Brasil [1832]. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia, 1982.
- MEGGERS, B. Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Aldine, Chicago, 1971.
- MEGGERS, B. América pré-histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MEGGERS, Betty J.; EVANS, Clifford. Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon. 1957.
- MILLER, E. T. A Cultura Cerâmica do Tronco Tupí no alto Ji-Paraná, Rondônia, Brasil: algumas reflexões teóricas, hipotéticas e conclusivas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 1, n. 1, p. 35-136, 2009.
- MONGELÓ, G. O formativo e os modos de produção: ocupações pré-ceramistas no Alto Rio Madeira-RO. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2015.
- MORAES, C. P. e RAPP PY-DANIEL, A. Early Amazonian economies and their impacts for today. *Handbook of South American Archaeology*. Springer, 2023.
- MORAES, C. P.; NEVES, E. G. O Ano 1000: Adensamento Populacional, Interação e Conflito na Amazônia Central. *Amazônica: Revista de Antropologia (Impresso)*, v. 4, p. 122-148, 2012.
- MORAES, C. P. Amazônia ano 1000: territorialidade e conflito no tempo das chefias regionais. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- MORAES, C. P. O determinismo agrícola na arqueologia amazônica. *Estudos Avançados*, v. 29, n. 83, p. 25-43, 2015.
- NEVES, E. G. Sob os Tempos do Equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central. Ubu Editora, 2022.
- NEVES, E. G., PETERSEN, J. B., BARTONE, R. N., & HECKENBERGER, M. J. The timing of terra preta formation in the central Amazon: archaeological data from three sites. *Amazonian dark earths: explorations in space and time*, 2004. 125-134.
- NEVES, E. G.; GUAPINDAIA, V. L.; LIMA, H. P.; COSTA, B. L. S.; GOMES, J. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas. In: Stéphen Rostain. (Org.). *Amazonía: Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. 1ed. Quito: 2014, p. 137-156.
- NEVES, E. G. Warfare in Precolonial Central Amazonia: When Carneiro Meets Clastres. Warfare in Cultural Context: Practice, agency and the archaeology of violence, p. 139-64, 2009.
- NIMUENDAJÚ, C. In pursuit of a past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region. *Elanders Infologistik*, 2004.
- NOBRE, C.; ENCALADA, A.; ANDERSON, E.; ROCA ALCAZAR, F. H.; BUSTAMANTE, M.; MENA, C.; PEÑA-CLAROS, M.; POVEDA, G.; RODRIGUEZ, J. P.; SALESKA, S.; TRUMBORE, S.; VAL, A. L.; VILLA NOVA, L.; ABRAMOVAY, R.; ALENCAR, A.; RODRÍGUEZ ALZZA, C.; ARMENTERAS, D.; ARTAXO, P.; ATHAYDE, S.; BARRETTO FILHO, H. T.; B. (Org.). *Amazon Assessment Report 2021*. 1ed. New York: United Nations Sustainable Development Solutions Network, 2021
- PEREIRA, E.; MAGALHÃES, M., MORAES, C.; RAPP PY-DANIEL, A, BARRETO, C.; RODET, J.; MARTINEZ, T.; BARBOSA, C.; NASCIMENTO, H. Projeto Ocupação Pré-Colonial de Monte Alegre (Relatório Final) não publicado, 2016.
- PRESTES-CARNEIRO, G.; BÉAREZ, P.; BAILON, S.; RAPP PY-DANIEL, A.; NEVES, E. G. Subsistence fishery at Hatahara (750-1230 CE), a pre-Columbian central Amazonian village. *Journal of Archaeological Science: Reports*, v. xx, p. 1, 2015.
- PRÜMERS, H.; BETANCOURT, C. J. 100 años de investigación arqueológica en los Llanos de Mojos. *Arqueoantropológicas*, v. 4, n. 4, p. 11-53, 2014.
- PUGLIESE, F. A.; ZIMPEL, C. A. N.; NEVES, E. G. What do Amazonian Shellmounds Tell Us About the Long-Term Indigenous History of South America? *Encyclopedia of Global Archaeology*. 1ed.: Springer International Publishing, 2018, v. p. 1-25.
- RAPP PY-DANIEL, A.; MORAES, C. P. Lifetimes of human occupations in Amazonia: rethinking

- the human presence and landscape transformations. CIRASNo.90: Lifetime of Urban, Regional and Natural Systems: examining examples from Brazil and Japan, Kyoto, p. 39 - 48, 01 jul. 2019.
- RAPP PY-DANIEL, A.; MORAES, C. P. A quem pertence o futuro da Amazônia. *Amazônia Latitude*, 23 maio 2019B.
- ROOSEVELT, A. C. *Parmana: Prehistoric maize and manioc subsistence along the Orinoco and Amazon*. Academic, New York, 1980.
- ROOSEVELT, A. C. *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajo Island, Brazil*. Acad. Press, 1991.
- ROOSEVELT, A. C., HOUSLEY, R. A., IMAZIO DA SILVEIRA, M., MARANCA, S., & JOHNSON, R. Eighth millennium pottery from a prehistoric shell midden in the Brazilian Amazon. *Science*, 254(5038), 1991. 1621-1624.
- ROOSEVELT, A. C., LIMA DA COSTA, M., MACHADO, C. L., MICHAB, M., MERCIER, N., VALLADAS, H., ... & SCHICK, K. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science*, 272(5260), 1996. 373-384.
- ROSTAIN, S. Agricultural earthworks on the French Guiana coast. In: *The handbook of South American archaeology*. Springer, New York, NY, 2008. p. 217-233.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a economia política*. BOD GmbH DE, 2017.
- SCHAAN, D. P. *Sacred geographies of ancient Amazonia: historical ecology of social complexity*. Routledge, 2016.
- SCHAAN, D. P. The nonagricultural chiefdoms of Marajó Island. In: *The Handbook of South American Archaeology*. Springer, New York, NY, 2008. p. 339-357.
- SHEPARD JR, G. H., CLEMENT, C. R., LIMA, H. P., DOS SANTOS, G. M., MORAES, C. P., & NEVES, E. G. Ancient and traditional agriculture in South America: Tropical lowlands. In: *Oxford Research Encyclopedia of Environmental Science*. 2020.
- SHOCK, M., MORAES, C., DA SILVA BELLETTI, J., LIMA, M., DA SILVA, F. M., LIMA, L. T., ... & DE LIMA, A. M. A. Initial contributions of charred plant remains from archaeological sites in the Amazon to reconstructions of historical ecology. In *Before Orellana. Proceedings of the 3rd International Meeting on Amazonian Archaeology*. Quito: IFEA/FLACSO/US Embassy. 2014 (pp. 291-296).
- SHOCK, M. P.; MORAES, C. P. A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 14, p. 263-289, 2019.
- SILVA, F.M.; SHOCK, M. P.; NEVES, E. G.; SCHEEL-YBERT, R. Vestígios macrobotânicos carbonizados na Amazônia Central: O que eles nos dizem sobre as plantas na pré-história? *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, v. 13, p. 366-385, 2016.
- STEEGE, H.T., PITMAN, N. C., SABATIER, D., BARALOTO, C., SALOMÃO, R. P., GUEVARA, J. E., ... & SILMAN, M. R. Hyperdominance in the Amazonian tree flora. *Science*, 342(6156), 2013. 1243092.
- VITOUSEK, P. M., MOONEY, H. A., LUBCHENCO, J., & MELILLO, J. M. Human domination of Earth's ecosystems. *Science*, 277(5325), 1997. 494-499.
- WATLING, J., SHOCK, M. P., MONGELÓ, G. Z., ALMEIDA, F. O., KATER, T., DE OLIVEIRA, P. E., & NEVES, E. G. Direct archaeological evidence for Southwestern Amazonia as an early plant domestication and food production centre. *Plos one*, 13(7), 2018. e0199868.
- WOODS, W. I.; MCCANN, J. M. The anthropogenic origin and persistence of Amazonian dark earths. In: *Yearbook. Conference of latin americanist Geographers. Conference of Latin Americanist Geographers*, 1999. p. 7-14.
- ZEDEÑO, M. N.; BOWSER, B. J. "The archaeology of meaningful places". In: Bowser, Brenda J.; Zedeño, María Nieves (org.). *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City, The University of Utah Press, 2009. pp. 1-14.
- ISA - <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/o-que-voce-precisa-saber-pa-ra-entender-crise-na-terra-indigena-yanomami> (consultado no dia 26 de fevereiro de 2023)
- OBSERVATÓRIO DO CLIMA. Análise das emissões brasileiras de gases de efeito estufa e suas implicações para as metas de clima do Brasil. Brasil. Available online at: <https://bit.ly/3I9EORD>, 2020.

(RE)VENDO A CONSTRUÇÃO DA PAISAGEM NA ARQUEOLOGIA: ANTROPOCENO E VISUALIDADE MAQUÍNICA

Recebido: 20 de Abril de 2023 / Aprovado: 22 de Setembro de 2023

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_20

Frederico Agosto¹

Doutorando associado ao UNIARQ - Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa

Philipp Teuchmann²

Doutorando associado ao ICNOVA - Instituto de Comunicação da Nova (FCSH-UNL)

Resumo

Desde a sua concepção inicial, a ideia de Antropoceno assinalou a irreversível marca do humano na Terra. A iminente falência da natureza tornou o pensar da paisagem num exercício autorreflexivo sobre o ethos da Humanidade na Terra. Nesta senda, o Antropoceno, por ser (também) sintoma da técnica planetária, tem como um dos seus subprodutos as tecnologias da visualidade maquínica. A Arqueologia, enquanto prática e um pensar da Terra e do Humano, vê-se impregnada de uma inescapável condição antropocénica. Advogaremos que nesta relação entre a Arqueologia e a visualidade maquínica uma nova ideia de paisagem emerge, onde se demonstrará, novamente, a pervasividade do Antropoceno em todas as esferas do Humano.

Palavras-chave: Paisagem; Antropoceno; Visualidade Maquínica, Arqueologia; Verticalidade

Abstract

Since its initial formulation, the idea of the Anthropocene stressed the irreversible imprint of the human on Earth. The imminent collapse of nature made thinking about the Landscape an self-reflexive exercise about Humanity's *ethos* on Earth. In this way, the Anthropocene, for being (also) a symptom of planetary technics, has as one of its by-products machine vision technologies. Archaeology, as a practice and a way of thinking about the Earth and the Human, is impregnated with an inescapable Anthropocenic condition. We will argue that in this relationship between archaeology and machine vision a new idea of landscape emerges, where the pervasiveness of the Anthropocene in all spheres of the Human will again be demonstrated.

Keywords: Landscape; Anthropocene; Machine Vision; Archaeology; Verticality

¹ UNIARQ - Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa

CFUL - Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

FCT - Bolseiro de Doutoramento FCT com a referência 2022.13053.BD

ORCID: 0000-0001-6269-3277

frederico-agosto@campus.ul.pt

² ICNOVA (Instituto de Comunicação da Nova) - FCSH-UNL

FCT- Bolseiro de Doutoramento FCT com a referência 2022.11230.BD

ORCID: 0000-0002-7363-865X

philipp.teuchmann@gmail.com

o. Preâmbulo

Diversos são os debates que contemporaneamente se constituem em torno da questão da Terra, assim como da constelação de conceitos – e.g., globo, planeta, mundo, cosmos – que esta compreende. Seria em Nietzsche, no seu pensamento da Terra, que se encontraria uma formulação particularmente nítida deste problema. A célebre morte de Deus assinala o momento em que a humanidade «não se interpreta mais como um sol, mas como um» planeta (Axelos, 2019, p. 18) – trata-se, por outras palavras, de uma Terra que se liberta da figura do sol, nesse processo constituindo-se como astro ou estrela errante.

É neste contexto conceptual que surge a questão do Antropoceno. Com efeito, a condição planetária da humanidade é indestrinçável de um problema de orientação, de incerteza e indeterminabilidade: «As actividades humanas tornaram-se tão pervasivas e profundas que rivalizam com as grandes forças da Natureza, puxando a Terra em direcção a uma planetária *terra incognita* [*pushing the Earth into planetary terra incognita*].» (Steffen *et al.*, 2007, p. 614). Propulsora desta nova era geológica – que assinala já sempre uma nova condição epistemológica e cognitiva da humanidade – é a «questão da técnica», se quisermos tomar de empréstimo a célebre fórmula de Martin Heidegger (2000 [1953]).

Assim, servindo o Antropoceno como pano de fundo, pretende esta reflexão debruçar-se sobre o modo como a introdução na prática arqueológica de uma nova ecologia da imagem, a qual se constitui através do que se pode designar de «visão

maquínica» (Virilio, 1988; 1991 [1984]; 1998) – e.g., satélites, drones, geofísica – se relaciona com o conceito de «paisagem». A nível da visualidade, trata-se de uma das mais relevantes concretizações da técnica planetária, possibilitando não só a construção de uma cartografia fulcral para imbricadas análises espaciais – tais como de mobilidade e visibilidades no entorno – como registar as mais elementares materialidades: topografia, estruturas, contextos e artefactos. Estes *media*, cuja presença se torna crescentemente ubíqua no quotidiano do arqueólogo e nas suas investigações (e.g., Shanks e Svabo, 2013), compreendem uma agencialidade distribuída que torna urgente uma reflexão sobre o modo como estes se configuram enquanto mais do que simples ferramentas de trabalho, sendo também «produtivos (e parte) dos fenómenos» (Barad, 2007: 142) – com efeito, uma mutação no *medium* implica uma transformação no campo da percepção e da sensibilidade (e.g., McLuhan, 1994 [1964]).

1. O Antropoceno: entre geologia e técnica

A (pré-)História do Antropoceno encontra como gérmen um primeiro pulsar filosófico na dialéctica entre estética e ética, tendo a natureza enquanto solo de conjugação de ambos (Varandas, 2014).

As crescentes marcas indeléveis da actividade humana na natureza estiveram na base dos primeiros «ambientalismos» na Europa – e.g., Rousseau, Emerson e Thoreau –, cujos transcendentalismos e apelos de união com uma natureza crescentemente perdida, catalisados posteriormente pelo

romantismo oitocentista, subjazem às bases modernas da ética ambiental contemporânea (Varandas, 2014, p. 75).

A consciência ecológica e ambiental dos meados do século XX já pressagiava uma futura crise ambiental a larga escala (e.g., White, 1967) – havendo até algumas propostas análogas à do Antropoceno (*vide* Steffen et al., 2011, pp. 843-845), como o *Anthropozoikum* (Markl, 1986), o *Anthrocene* (Revkin, 1992) ou ainda o *Homogenoceno* (Samways, 1999) –, mas só com Crutzen e Stoermer (2000) é que a ideia de Antropoceno se estabeleceu como um conceito essencial para a compreensão da acção do Humano na Terra, obrigando uma discussão acerca das suas consequências éticas, estéticas e ontológicas na relação Humano-Natureza. Esta estaria ancorada numa época geológica que assinalaria, por intermédio de um conjunto de indicadores climáticos e físicos, a escala global da acção humana na Terra.

Segundo os autores, o seu começo (simbólico) dar-se-ia com a invenção da máquina a vapor de James Watt (1784), quando «dados recolhidos de núcleos de gelo glacial mostram o início de um crescimento nas concentrações atmosféricas de diversos gases de efeito de estufa» (Crutzen e Stoermer, 2000, p. 17). Posteriormente, assinalar-se-ia outrossim a responsabilidade planetária do Humano, fazendo dele um «mordomo da Terra [*stewards of the earth*]» (Steffen, Crutzen e McNeill, 2007, p. 618), tornando o *Humano*, a *Geologia* e o *Planeta* uma tríade simbiótica. Não se conota aqui o Antropoceno com o devir do *homo faber*, mas sim directamente à questão da

escala: mais do que uma *essência*, o Antropoceno é a consequência da capacidade do Humano intervir à escala planetária.

Desde então, longas têm sido as discussões acerca da sua origem no tempo e sobre os seus «Golden Spikes», assim como as críticas ao conceito. O Antropoceno está longe ser univocamente aceite (Elias, 2018, p. 15), dividindo-se as dissidências entre duas grandes tendências (Luciano, 2022): 1) aqueles que vêem sérios óbices estratigráficos na sua classificação ou, por outro lado, que não reconhecem suficientes marcas geológicas para a determinação de uma nova Era, e 2) os que vêem no termo *Antropoceno* graves consequências sociológicas, políticas e filosóficas.

Nos primeiros, a recusa na classificação de Antropoceno como Era geológica prende-se em parte com «a adequação do método cronoes-tratigráfico para a divisão do tempo em escalas temporais históricas e arqueológicas, as quais são mais curtas a várias ordens de magnitude» (Edgeworth et al., 2019, p. 2). Ademais, segundo os pré-requisitos formais para o estabelecimento cronoes-tratigráfico, é necessário que esta seja global e sincrónica, o que se torna impossível em temporalidades à escala humana (Edgeworth et al., 2019, p. 3). Por outro lado, a crítica conceptual não implica forçosamente que não se reconheça a existência de uma época «antropogénica» – «um intervalo em que actividades humanas excederam as forças naturais na capacidade de alterar muitos aspectos das superfícies terrestres da Terra, dos oceanos e da composição atmosférica» (Ruddiman, 2018, p. 1) –, mas sim que a rigidez do Antropoceno devia dar lugar a

uma maior flexibilidade conceptual (Ruddiman, 2018), de modo a ser aplicável num maior conjunto de contextos.

Nos segundos, sendo visto como resultado de uma linguagem profundamente antropocêntrica – obliterando a ordem do não-humano e do inumano, todo um conjunto de agencialidades distribuídas – onde se exprime a suprema (e Ocidental) vitória humana sobre a História e a Natureza (*will to secure human dominion*) (Crist, 2013, p. 133). Corolário deste entendimento é ainda a realização de uma crítica pós-colonial, onde se associa contundentemente o Antropoceno à questão da raça, denunciando-se os argumentos geológicos que lhe servem de base como promanados da «Geologia branca» (Yusoff, 2018).

Do ponto de vista físico, o Antropoceno corresponde a um período de exponencial aceleração metabólica que coloca a emissão do efeito de estufa a um nível sem qualquer precedente na história da Terra. Com efeito, se a discussão se centra em torno dos «Golden Spikes» (*vide* DellaSala et al., 2018, p. 1), o Antropoceno pode mesmo ser caracterizado pela «acumulação de *golden spikes* ao longo do tempo, com uma muito recente fase de intensificação [*a very recent build-up phase*]» (DellaSala et al., 2018, p. 1), como são as alterações nos ciclos geoquímicos da Terra, como os do fósforo, enxofre ou do nitrogénio ou uma disrupção considerável dos ciclos da água que auxiliam na sexta extinção em massa em curso (*vide* Steffen et al., 2011, pp. 843 e 861).

A gradação deste processo de *antropocenização* – tendo por base indicadores climáticos

– mostra o grande processo aceleracionista (*the Great Acceleration*) motivado pelo fim das instituições pré-industriais e a alvorada de novas outras criadas para fomentar a reconstrução da Europa após 1945 e a reorganização da economia mundial (Steffen et al., 2011, p. 850).

No entanto, reduzir a discussão do Antropoceno a uma busca por indícios geológicos, métricos ou climáticos e a uma contaminação das esferas da natureza pelo Humano é podar a frondosa árvore de complexidade que um conceito como o Antropoceno implica. Um sintoma desta complexidade é-nos fornecido por Chwałczyk (2020), no qual se procede a uma listagem de 91 propostas distintas ou *sub-espécies* do Antropoceno que vão desde o Antropoceno de Crutzen e Stoermer (2000) ou o *Early Anthropocene* (Ruddiman, 2003) até ao *Chthuluceno* (Haraway, 2015) ou o *White supremacy-scene* (Mirzoeff, 2016).

Tomando esta complexidade do conceito de Antropoceno em conta, a presente reflexão subcreve a ideia de que o Humano, por intermédio da técnica, devém (de)formador da Terra, onde inaugura uma *Landscape/Landschaft* (i.e., devém modelador da Terra).

2. Da questão da paisagem

Não obstante a pluralidade nas definições de paisagem, que se estendem desde a pintura e a filosofia até à geografia ou à arquitectura, esta ideia, no seu grau zero, constitui-se como um *meio caminho entre a ordem do natural e a do cultural*. A título de exemplo, considere-se a etimologia de *Landscape/Landschaft*, onde, embora a sua heterogeneidade

(Berr e Schenk, 2019), se aponta para uma intersubjetividade «que comporta a transformação da terra pelo trabalho e pela história: *pays/paysage; paese/paesaggio; Land/Landschaft*» (Serrão, 2013, p. 13). Deste modo, a ideia de paisagem releva essencialmente de uma *multiplicidade epistémica* que torna impossível arribar a uma definição absoluta desta noção³.

O presente empreendimento requer uma definição de paisagem que vá para além da ordem de uma realidade mental ou projecção estética no sentido de uma representação artística – cujo fundamento acaba por ser em grande medida constituído pela pintura. Assim, procuramos colocar-nos, sobretudo, na esteira de um entendimento que pensa a paisagem enquanto base (*Grund*) material:

«É verdade que a paisagem *também* é uma maneira de ver e imaginar o mundo. Mas é *primeiramente* uma realidade objectiva, material, produzida pelos homens. Toda a paisagem é cultural, não essencialmente por ser *vista* por uma cultura, mas essencialmente por ter sido produzida dentro de um conjunto de práticas (econômicas, políticas, sociais), e segundo valores que, de certa forma, ela *simboliza*» (Besse, 2014 [2009], p. 30)

A paisagem configura-se aqui como testemunho histórico das interacções que se verificam entre o

humano e a *physis*, resultando numa delimitação da Terra – i.e., a sua repartição, levando à produção de territórios –, na constituição de um «nomos da Terra» (Schmitt, 1974 [1950]). Nesta senda, a materialidade da paisagem configura-se como idónea para pensar o antropoceno. A sua contundente fisicalidade – que releva da *ecúmena* – ultrapassa a dicotomia entre objectividade/subjectividade:

«A ontologia das coisas força-nos assim a admitir que o modo ecuménico do ser [*mode écoumène de l'être*] – ou seja, muito simplesmente, a realidade – não releva propriamente nem do *objectivo* nem propriamente do *subjectivo*. Chamo a este modo *trajectivo* [*trajective*]. O ser do lápis é *trajectivo*, como é o ser de todas as coisas na ecúmena. Isto significa que ele navega entre o *subjectivo* e o *objectivo*, e que excede o seu espaço material [*lieu matériel*], supondo-o necessariamente. Do mesmo modo, o *meio* é simultaneamente *material* e *imaterial*, *subjectivo* e *objectivo*; e tal é a ecúmena no seu todo. (Berque, 2005 [1987], p. 148).

A condição *trajectiva* de base da *ecúmena* faz com que a paisagem seja, quintessencialmente, um lugar de *síntese* (na sua acepção dialética), de espaço de ligação entre um Eu e uma Alteridade, onde não só releva de uma concepção de mundo (Serrão, 2019), como

3 Embora a sua multiplicidade, a questão da paisagem é agrupável em cinco distintos grupos: «Podemos, entretanto, perceber hoje, de forma geral, cinco possíveis “entradas” nessa questão, cinco problemáticas paisagísticas que coexistem no pensamento contemporâneo e que não se superpõem exatamente, é verdade, embora possam ser, às vezes, articuladas umas às outras. Assim, a paisagem é considerada como uma representação cultural (principalmente informada pela pintura), como um território produzido pelas sociedades na sua história, como um complexo sistémico articulando os elementos naturais e culturais numa totalidade objectiva, como um espaço de experiências sensíveis arreadas às diversas formas possíveis de objectivação, e como, enfim, um local ou um contexto de projecto. [...] Essas diversas concepções ou posições convivem na “cultura paisagística” contemporânea, conferindo, dessa forma, à análise dessa cultura uma verdadeira riqueza e uma real complexidade» (Besse, 2014 [2009], p. 12).

também entre um *ser geográfico* (*être géographique*) e um *ser ontológico* (*être ontologique*). Mais do que meramente algo que se quede na ordem do *contemplativo* ou de um sentimento estético, a paisagem é aqui entendida na relação física, material – quiçá agencial – do Humano sobre a Terra.

Nesta senda, o conceito de paisagem remete-nos para uma «técnica de tabulação da totalidade dos objectos que sobre a terra se podem experimentar» (Pinto, 2021, p. 51), sendo esta questão indissociável de «uma presença da técnica, entendida desde Aristóteles como algo que age já sobre a natureza, *fazendo aparecer aquilo que ela não conseguiu fazer aparecer*» (2021, p. 54). A concepção de técnica aqui gizada participa ainda da *poiêsis* – i.e., uma técnica pensada enquanto desvelamento (*Hervorbringen*) (Heidegger, 2000 [1953]). Alfim, a paisagem entende-se aqui como um «produzir artificial de uma imagem do mundo, da natureza – ordenação imaginativa, teórica, sempre artificial, mas intrinsecamente humana» (Pinto, 2021, p. 68) – intrinsecamente antro-po-cénica.

A questão do jardim, por se configurar como uma *paisagem em pequeno* (Assunto, 1994 [1988], p. 126), encontra-se intimamente ligada com a definição de paisagem aqui avançada. O jardim configura uma «objecção a um intelectualismo restritivo nas concepções de paisagísticas» (Besse, 2014 [2009], p. 26). Se por um lado o jardim deve ser compreendido enquanto ideia – um «jardim» geral precede os jardins na sua particularidade (Serrão, 2013, p. x) – especialmente próxima de um regime estético da arte,

congregando a estética do natural com a da arte, o jardim deve também, por outro lado, ser entendido como *técnica cultural*: interpelar o jardim «exige [...] a adoção de uma perspectiva teórica suplementar, que leve em conta a dimensão das práticas de fabricação e dos usos do espaço, isto é, [...] as formas concretas da habitação do espaço» (Besse, 2014 [2009], p. 27).

Assim, mais do que uma arte – afim de uma *Gartenkunst*, ou mesmo de uma *Lustgärtnerei* –, o jardim compreende já sempre a submissão da Terra à *transformação* humana e a sua expressão – constituindo-se como «*natureza idealizada, humanizada e transfigurada*» (Carapinha, 2007, p. 115). Os espaços naturais, outrora relegáveis para o *domínio do não-feito* (*Bereich des nicht-Gemachten*) (vide Seel, 1991, p. 21), volvem um espaço de comunidade – i.e., de partilha da experiência – por meio da técnica. O *espaço da Terra* (*Erdräum*) queda-se antropizado, tanto como *natureza cultivada* (*kultivierte Natur*) (vide Seel, 1991, p. 123) ou como *simples geometria* (*simple strict geometry*) (Clement, 2015, p. 31).

Em suma, se a paisagem «não é a natureza, mas o mundo humano tal como ficou inscrito na natureza ao transformá-la» (Besse, 2014 [2009], p. 34), fazendo «entrar a natureza no tempo histórico» (Besse, 2014 [2009], p. 35), então neste processo de planificação e de inscrição a Terra devém *jardim* – um *total* e *planetário* jardim (Clement, 2015), sendo a humanidade o seu jardineiro. E, neste sentido, se a paisagem é indissociável da técnica, a técnica planetária acrescenta uma nova camada de complexidade.

3. Arqueologia e fotografia aérea: para uma breve genealogia da verticalização do olhar

Quando a paisagem deixa de ser pensada apenas enquanto imagem, discurso ou representação, e passa a ser compreendida como algo que também releva de aspectos materiais – essencialmente *físicos* – a questão da técnica adquire uma nova centralidade. Assim, dispositivos como a fotografia, o cinema, o vídeo levam já sempre a um deslocamento do problema da paisagem, sendo assim necessário ponderar sobre o papel que tais dispositivos e tecnologias desempenham para «definir tanto os objectos paisagísticos quanto afectos de um tipo peculiar.» (Besse, 2014 [2009], pp. 24-25).

A genealogia da verticalização do olhar, que poderá remeter tanto para a cartografia, para os desenhos esquemáticos da arquitectura e urbanismo, está hodiernamente associada ao regime escópico proporcionado por tecnologias como satélites ou drones (i.e., VANT/UAV, Veículos Aéreos Não Tripulados, Unmanned Aerial Vehicle), configurando-se como um dos elementos constituidores da paisagem, tendo a técnica como intermédio.

No contexto da arqueologia, umas das principais figuras a promover inicialmente esta verticalização

do olhar foi Theodor Wiegand (de Lauwe, 1948; Trümpler, 2005 [2003])⁴, sendo esta nova modalidade da observação arqueológica indestrinçável, em grande medida, da questão da guerra. Dever-se-á sublinhar que não só Wiegand pediria ao Ministério da Guerra que os esquadrões da força aérea activos no Oriente capturassem imagens de sítios ou espaços de interesse arqueológico sempre que tal fosse possível, ou que outros pioneiros como G. A. Beazeley ou Osbert Guy Crawford estivessem também ligados às operações aéreas do exército britânico, mas que a própria guerra se configura, como aponta Paul Virilio (1991 [1984]), enquanto inseparável de uma logística da percepção, da qual a fotografia – aérea – faz parte. Com efeito, para Virilio, desde a primeira grande guerra que as tecnologias da observação e da representação possibilitariam o re-constituir visual de uma paisagem que, em função da técnica planetária – cujo potencial destrutivo se revelaria, pela primeira vez, no conflito militar acima referido –, estava desfigurada e deformada⁵ – neste caso, a verticalização do olhar visa possibilitar um empreendimento de ordem cartográfica que contraria a «súbita dissolução da paisagem» (Virilio, 1991 [1984], p. 124).

Na arqueologia, a visão aérea tem sobretudo três funções: ela emerge «como guia de investigação

4 «Não obstante o exemplar trabalho de Wiegand, no campo da fotografia aérea na arqueologia, não ter inicialmente encontrado seguidores na Alemanha, ele constituiu-se mesmo assim como um contributo decisivo para este assunto. Até Wiegand fotografias aéreas não desempenhavam nenhum papel na investigação de monumentos arqueológicos. Fotografias aéreas individuais de monumentos antigos tinham sido tiradas mais ou menos de forma aleatória e não tinham influência na arqueologia enquanto ciência. Foi assim deixado a Wiegand a realização de que a fotografia aérea poderia ser importante para investigar e compreender sítios antigos. [...] O seu objectivo não era a exploração aérea [*aerial prospecting*] iniciada pelos ingleses, mas a constituição da fotografia aérea enquanto forma de documentação.» (Trümpler, 2005 [2003], pp. 13-14).

5 «Aquilo que era ontem, com Marey, interesse de desvelar [*déceler*] as fases sucessivas de um movimento, de um gesto, devém aqui interesse em interpretar o melhor possível as sequências de uma violação, de uma súbita dissolução da paisagem que não é perceptível na sua amplitude para ninguém. Aí novamente, verifica-se uma conjugação entre o poder da máquina de guerra moderna, o avião e as novas performances da máquina de captura [*machine de guet*]: a fotografia aérea, o fotograma cinematográfico» (Virilio, 1991 [1984], p. 124).

sobre o terreno, como instrumento de controlo das observações e como meio de descoberta propriamente dito» (de Lauwe, 1948, p. 256). Em suma, a «visão *distante* é necessária para converter caos em ordem» (Crawford, 1924, p. 581). Trata-se aqui de implementar na arqueologia o olhar solar de Ícaro – uma «exaltação de uma pulsão escópica e gnóstica» (Certeau, 1990, p. 140) que visa crescentemente substituir a experiência pela reversibilidade dos signos – reversibilidade do mapa –, procurando tornar-se mais legível (e, por isso, mais inteligível) as marcas histórico-naturais. Para isto também aponta Besse:

«A vista de avião possui, efectivamente, uma virtude quase cartográfica, ou até geométrica. Puxa o olhar fora da linearidade das observações do terreno, elevando-o a uma espécie de tratamento sintético e estrutural dos conjuntos territoriais que ele está considerando.» (2014 [2009], p. 90)

Note-se que o que está em jogo é uma progressiva diagramatização da paisagem. Pela superação da «linearidade» Besse procura assim descrever um movimento de abstracção que visa reduzir a complexidade da marca e do vestígio a um arquivo:

«O avião é uma espécie de atlas em ação. Seu movimento acima da paisagem permite medir com o olhar as formas territoriais e os limites dessas formas, as discontinuidades espaciais, os usos diferenciados do espaço que se justapõem no mundo. O avião e a fotografia aérea são os motores de uma inteligência comparativa, que reúne e opõe.» (2014 [2009], p. 91)

É certo que os empreendimentos fotográficos a que aqui nos referimos já se constituem na esteira de uma genealogia dos «médias ópticas» (Kittler, 2011). Neste sentido, é indubitável que se trata já de um exemplo de visualidade maquínica. No entanto, esta *política da verticalidade* apenas atingirá o seu culminar, na arqueologia, com a introdução de novas tecnologias da visão – e.g., imagens fornecidas por drones, satélites ou da geofísica.

4. Para uma (re)conceptualização da paisagem à luz da visualidade maquínica

Arribados a este ponto importa discutir, então, de que forma é que as mais recentes tecnologias da visualização se relacionam com o conceito de paisagem em arqueologia, como as primeiras (de-)formam a segunda, processando-a, levando ao que, numa formulação mais heideggeriana, podemos designar de uma «maquinação» da paisagem. Com efeito, sendo a paisagem também uma «maneira de ver e imaginar o mundo» (Besse 2014 [2009], p. 30), é indubitável que novas formas de visualização contribuem decisivamente para a construção das paisagens em arqueologia.

Para uma definição contemporânea de visualidade maquínica colocamo-nos na esteira de Paul Virilio:

«Assim, após o desenvolvimento das redes de transportes no século XIX e, posteriormente, no século XX, vem a inaugurar-se, com a rede das redes, a *Internet*, a iminente entrada em serviço de verdadeiras *redes de transmissão da visão do mundo* [*réseaux de transmission de la vision du monde*],

auto-estradas de informação audiovisual dessas câmeras *on-line* que contribuirão, no século XXI, para o desenvolvimento da tele-vigilância panóptica (e permanente) dos lugares e das actividades planetárias, o que provavelmente resultará na implementação de redes de realidade virtual. Ciber-óptica que não deixará intacta a antiga *estética*, produto da modernidade europeia, nem a *ética* das democracias ocidentais» (1998, p. 135)

As novas tecnologias deslocam a sensibilidade (*aisthesis*) característica da subjectividade da modernidade, cujo corolário é igualmente um deslocamento da posição do Humano sobre a Terra, do seu *ethos*. Em suma, em jogo está – e tal aplicar-se-á igualmente à arqueologia – uma perturbação das relações que a modernidade estabeleceu entre sujeito e objecto.

A introdução de novas técnicas da visualização no contexto da prática arqueológica enquadra-se assim na crescente pictorialização das ciências em geral e das humanidades, uma lógica que alcança o seu ápice com o digital. Com efeito, não obstante a utilização de instâncias figurativas, visuais e imagéticas tenha já sempre constituído uma componente fundamental da produção e disseminação de conhecimento – uma série de trabalhos têm vindo actualmente a acercar-se desta tópica (e.g., Boehm, 2017 [2007]; Krämer, 2016; Latour, 1986)⁶ –, urge, a nosso entender, sublinhar que

é com a explosão imagética compreendida pelo digital que se instala um irreversível processo de emancipação e desvelamento do pleno poder cognitivo da imagem. Vários são assim os trabalhos que em áreas como geografia e estudos ambientais (Gil-Fournier & Parikka, 2020; Parikka & Gil-Fournier, 2021), a arquitectura e o design (May, 2019), a medicina (Hoel, 2021; 2020) ou os estudos da guerra e da vigilância (Mirzoeff, 2020) se têm debruçado sobre esta configuração da visualidade maquínica, sendo que a arqueologia não é aqui uma excepção (Edgeworth, 2015; Samida, 2009). Alfim, imagem e *logos* fundem-se definitivamente sob o signo do digital.

O que significa isto para a paisagem? O regime estético introduzido pelas mais recentes concretizações da técnica inaugurou uma nova *ecologia das imagens* – qual *ecologia das virtualidades*, se entendermos que a automação da percepção é indestrinçável da questão da imagem virtual (Virilio, 1988) – que serão, em muitas ocasiões, o único veículo de acesso às paisagens pretéritas em arqueologia. A visão maquínica posiciona-se como uma técnica de *cisão* de produção das *virtualidades* que vão, metonimicamente, encarnar a totalidade da paisagem – da «lesão primordial da opacidade das coisas», ou «uma opacidade dissipada pela divisão» constituída pelas imagens (Miranda, 2017: 269), advirá um *todo-cindido* da paisagem.

⁶ Vale a pena citar aqui Sybille Krämer, porquanto se trata da autora que, a nosso entender, melhor sintetizou, na sua obra *Figuration, Anschauung, Erkenntnis: Grundlinien einer Diagrammatologie*, esta ligação entre a ordem da imagem e do conhecimento: «Podemos agora formular uma ideia que servirá de fio condutor [*Leitidee*] que fundará este estudo: Assim como o impulso cartográfico [*kartographische Impuls*] é uma estratégia para a resolução de problemas da nossa mobilidade prática [*Orientierungsprobleme unserer praktischen Mobilität*], a técnica cultural de inscrições em superfície [*Kulturtechnik flächiger Inskriptionen*] corporifica na forma [*in Gestalt*] de escritos, diagramas, gráficos e cartas uma estratégia de resolução de problemas da nossa mobilidade teórica [*Orientierungsprobleme unserer theoretischen Mobilität*].» (2016, p. 19).

4.1. O 4º-3º milénio a.n.e. do Sul ibérico

Entre vários, o caso do 4º-3º milénio a.n.e. do Sul Ibérico, enfatizando-se o Sudoeste, afigura-se como especialmente idóneo para ilustrar a pervasividade das paisagens «antropocénicas» em arqueologia. O historial das investigações na região demonstra com especial acutilância como a progressiva introdução de novos regimes visuais nos estudos pré-históricos e na sua arqueologia transformaram radicalmente o entendimento acerca não só das dinâmicas (pré)históricas do território como a sua mais elementar percepção.

Nesta região, os primeiros laivos de uma especificidade na *gramática constructiva* eram já vislumbráveis nos finais do século XIX – essencialmente pelos trabalhos de Estácio da Veiga (Algarve), G. Bonsor (Sevilha) ou L. Siret (Almeria) –, não obstante a tópica do *mundo em negativo* e as suas materialidades só ressurgisse nos anos 80 da centúria seguinte, com os primeiros trabalhos de escavação em Valencina de la Concepción (Sevilha) ou Papa Uvas (Huelva) (e.g., Fernández Gómez e Oliva Alonso, 1985; Martín de la Cruz, 1985, respectivamente).

No caso português, uma primeira identificação do actual complexo arqueológico dos Perdigões (Reguengos de Monsaraz), mas ainda de forma indefinida, foi adjuvada de uma fotografia aérea realizado pelo IPPAR onde se vislumbrava as linhas de fossos (Lago et al., 1998, pp. 46-47) – complemento a outras fotografias, assim como a diagramas de diversa ordem –, o que viria a ser confirmado por trabalhos de geofísica e sucessivas campanhas arqueológicas.

Posteriormente, no Sul português, a proliferação de trabalhos oriundos da arqueologia preventiva – instalação de canais de rega do Alqueva – foi responsável, juntamente com a utilização de imagens de satélite e geofísica, para a definição e a formulação de uma ideia de território pautado pela tópica das fossas e dos recintos de fossos. Um mais maturado estado dos conhecimentos permitiu perfilar em algumas destas geografias verdadeiros *mundos em negativo* (i.e., o predomínio de conjunto de arquitecturas e formas de engajamento com o território de cota negativa), dado o marcante contraste entre a proliferação sítio em *negativo* – i.e., sítios de fossas e recintos de fossos – e a parca expressão dos mais tradicionais sítios *positivos* – e.g., sítios murados, povoados abertos sem fossas/fossos. E se regiões há onde tal pode até ser apontado como uma especificidade cultural (e.g., Valera et al., 2013), pela concentração inusitada destes elementos, como em *Terra de Serpes* – território compreendido entre a bacia do Guadiana a jusante do Ardila e a montante do Chança (Agosto, 2021) –, a importância do *mundo em negativo* para pensar a pré-história sobrepassa a simples questão regional.

Contando já os recintos de fossos e sítios de fossas com longas discussões para uma maior aproximação aos seus papéis na articulação do território, o marcante contraste que se estabelece entre a multiplicidade de fenómenos, abundância e riqueza de materialidades em alguns destes espaços – como os recintos de fossos de maiores dimensões – e a escassez (em comparação) que pauta o comum das demais realidades contextuais transformou os recintos de fossos como sítios-chave para a compreensão das dinâmicas

no 4º-3º milénio a.n.e. do Sul ibérico. Ademais, a transição para o 2º milénio a.n.e. – arqueograficamente de difícil percepção – encontra nos recintos de fossos um dos seus poucos meios de conhecimento.

A profunda complexidade que subjaz a este tipo de sítios – já de si verdadeiramente heterogéneos – tem encontrado nas referidas tecnologias da visão um meio privilegiado para o estudo destas realidades, multiplicando-se o número de sítios e vislumbrando-se arquitectura e cosmogonia, tanto em *Terra de Serpes* – (e.g., Folha d’Ouro ou Borrachos [Serpa], Valera et al., 2020; Valera e Pereiro, 2020) – como fora dela (e.g., Valera e Pereiro, 2013). A utilização do *Google Earth* ou de uma imagética geofísica compreendem já sempre uma esquematização e diagramatização da Terra, constituição de um arquivo histórico-natural que é inseparável de um devir escrita e de uma legibilidade do mundo. Com efeito, estes elementos imagéticos constituem-se aqui numa certa aporia: se por um lado cumprem um papel fundamentalmente indicial, configurando-se como vestígios ou marcas de uma realidade, como sua instância, eles não deixam, por uma questão de valor epistémico e científico, de relevar de alguma tipicidade ou generalidade.

Modos da visualidade maquínica encontram-se assim em pleno processo de expansão nos estudos do 4º-3º milénio, existindo um crescente *corpus* de abordagens e trabalhos, como no Megalitismo do Sul (e.g., Cerrillo-Cuenca e Bueno-Ramírez, 2019), que o têm como pedra angular – inauguração de um regime escópico que, em alguns casos, substitui métodos de

análise mais morosos (e.g., gizar a planta de sítios através de escavação). É neste sentido que Cerrillo-Cuenca e Bueno-Ramírez consideram o LiDAR (*Light Detection and Ranging*) uma «ferramenta única [*a unique tool*]» (2019, p. 3) que possibilita a abertura de «novas linhas de pesquisa que podem revelar evidências arqueológicas não-detectadas» (2019, p. 1). Por outras palavras, na transparência que esta tecnologia imprime a um determinado território – trata-se, aliás, de aplicar uma acção mensurativa sobre a Terra –, ela leva a uma extensão da sensorialidade humana – i.e., ela manifesta-se esteticamente, enquanto *aisthesis*, introduzindo uma nova escala nas tarefas humanas (McLuhan, 1994 [1964]). Trata-se assim de uma ecologia da imagem crescentemente pós-humana ou até não-humana (Zylinska, 2017), através da qual se actualiza uma expansão, amplificação e aumento significativos da faculdade de percepção do arqueólogo, instaurando algo que podemos designar de uma espécie de panoptismo.

Em suma, se *conhecimento*, *imagem* e *técnica* são três conceitos indissociáveis, e já se tendo estabelecido que os mais recentes regimes da imagem e da visualização se constituem como uma configuração do olhar indestrinçável da questão do planetário – e, por isso, antropocénico –, qualquer pensamento sobre paisagem ou espaço nestas cronologias e geografias padece de uma inescapável condição antropocénica: é uma ordenação da História e do tempo, ordenação intrinsecamente pós-humana em que se produz uma *imagem do mundo* (*Weltbild*) – i.e., em que se procede à construção de uma «paisagem».

5. Conclusões – a arqueologia na senda da antropocenação do real

Nos últimos anos tem-se assistido ao paulatino domínio de uma nova ecologia das imagens na prática arqueológica. Aliás, esta ecologia não se cinge à paisagem: ela engloba todas as dimensões do *espacializável*: registo fotográfico e fotogrametria de materialidades – quer para análise posterior, divulgação ou conservação –, registo 3D de sítios, análises arquitectónicas assentes em plantas produzidas pela geofísica e até análises espaciais assentes em mapas digitais de terreno. Telemóveis, *Ipads* (e.g., Basílio, Texugo e Pereiro, 2022), formatos que permitem o arquivar e circular das imagens – e.g., *.jpg* ou *TIFF* – e requisitos de resolução – e.g., 300dpi – contribuem para o advento de uma *fotografia vernacular*, acrescentando uma adicional camada de complexidade na produção de uma imagem da Arqueologia e de uma Arqueologia – composta – de imagens: «os *mobile media* são usados para a auto-expressão, auto-representação, memória e criação de relações – e interesses financeiros corporativos onde as imagens que são o *output* da fotografia pessoal podem ser utilizadas como stock comercial.» (Shanks e Svabo, 2013, p. 244). Aliás, poder-se-á afirmar que é um sintoma da progressiva condição antropocénica que atravessa a arqueologia a produção científica que crescentemente busca sistematizar – e, quiçá, domesticar –, por intermédio da técnica, os mais

distintos questionários, cronologias, *sítios*, *horizontes* e *artefactos*.

Ora, na presente reflexão procurou-se demonstrar que, mais do que uma técnica, este regime escópico configura-se como uma epistemologia e uma estética: uma forma de conhecer, perceber e de engajamento com o sensível. A paisagem deve assim ser re-lida à luz desta nova sensibilidade introduzida por máquinas de todo o tipo. A paisagem devém operação.

Neste sentido, um melhor entendimento do lugar que a paisagem ocupa na contemporaneidade técnica e planetária não reside somente numa abordagem *antropológica* – uma indagação que tenha em conta o elemento que o percepcione, que tome em consideração o *Homem-integral* (*ganzer Mensch*) e a percepção enquanto «o lugar por excelência da síntese ontológica, da ligação de dois termos reais» (Serrão, 2007: 169). Neste sentido, a paisagem releva de uma *concepção de mundo* (Serrão, 2019). Pensar a paisagem, hoje, é indissociável da irreversível acção humana no ambiente: de um antropoceno. Mas a esta perspectiva dever-se-á acrescentar uma que tome também em conta a sua crescente inserção num regime semiótico «a-significante», para tomar de empréstimo a formulação de Félix Guattari (2011 [1977/1980])⁷. Por outras palavras, urge reconhecer a pós-humanidade que cada vez mais caracteriza a actual condição da paisagem – um questionamento desta

7 Guattari falar-nos-ia de 1) «codificações a-semióticas», 2) «semióticas significantes» – as quais se subdividiriam em «semióticas simbólicas» e «semióticas da significação» – e 3) «semióticas a-significantes». Ora, enquanto as semióticas significantes se fundariam sobre a ordem da representação, as «semióticas a-significantes», ou diagramáticas, não produzem redundâncias significativas, mas redundâncias maquínicas [*redundances machiniques*] (2011 [1977/1980]:214). Uma semiótica a-significante, operativa ou diagramática configura-se, a nosso entender, como um instrumento que releva de uma radical produtividade para pensar a questão da técnica em geral e as suas actuais concretizações, em particular – com efeito, seriam também as novas manifestações técnicas que levariam Guattari a redesenhar uma tipologia semiótica.

ordem pode-se, por exemplo, esboçar em *Machine Landscapes: Architectures of the Post-Anthropocene* (Young, 2019).

Se a ideia de paisagem em arqueologia já só é pensável através de uma certa condição antropocénica, queda-se assim atestado que os pilares do *arqueológico* também eles estão impregnados da mesma antropocénica essência. Contudo, procurámos mostrar que a questão da técnica no seu devir planetário inaugura uma nova epocalidade que não é passível de ser capturada num pensamento que se constitui em torno da noção de *homo faber*, mas somente enquanto a Idade da absoluta concretização do *devir (pós-)humano* na Terra. Neste sentido, o lugar que a visualidade maquínica ocupa na prática arqueológica constitui-se enquanto herdeiro dessa ecologia que se tem vindo a concretizar desde que se foi capaz de capturar a Terra numa fotografia: um estado esquizofrénico que emerge entre um olhar que, na procura pela sua exteriorização e descorporalização, compreende já sempre um acto desterritorializador, e um corpo que ainda reconhece a Terra como sua semioesfera.

Sob os auspícios do Antropoceno, a Arqueologia – não só no seu sentido mais habitual, como também, urge salientar, enquanto arqueologia dos *media* (e.g., Huhtamo & Parikka, 2011; Parikka, 2012) – encontra-se idoneamente posicionada para responder às mais variadas questões do contemporâneo, assim como repensar as relações entre Humano e Paisagem no(s) passado(s). A multiplicidade e salubridade teórica que a tem caracterizado – num verdadeiro movimento *heterodoxo* – faz com que a Paisagem possa ser dotada de uma nova vitalidade, de uma

possibilidade de reconceptualização(ões). Urge, por isso, um novo pensar da Paisagem sob o signo da(s) Arqueologia(s): uma Paisagem enraizada na consciência de um mundo natural em falência, na historicidade da Terra e no emergir de uma nova artefactualidade – a do objecto técnico –, num tão incerto espírito dos tempos.

Bibliografia

- AGOSTO, F. (2021) *O Cerro dos Castelos de São Brás (Serpa) no 3º milénio a.n.e.: materialidades e problemáticas de uma especificidade cultural no extremo Sul do Sudoeste ibérico*. Lisboa: Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade de Lisboa.
- ASSUNTO, R. (1994 [1988]) 'Il giardinaggio come filosofia e l'agonia della natura' in: Assunto, R. *Ontologia e teleologia del giardino*. Milano: Guerini, pp. 109-142.
- AXELOS, K. (2019) *Vers la pensée planétaire: le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*. Éditions Les Belles Lettres.
- BARAD, K. (2007) *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- BASÍLIO, A. C., TEXUGO, A. E PEREIRO, T. DO (2022) 'Arqueologia: contribuições para a adopção do sensor lidar de dispositivos móveis na prática arqueológica', *Apontamentos de Arqueologia e Património*, 16, pp. 57-67.
- BERQUE, A. (2005 [1987]) *Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Éditions Belin.
- BERR, K E SCHENK, W. (2019) 'Begriffsgeschichte', in O. KÜHNE, F. WEBER, K. BERR e C. JENAL (eds.) *Handbuch Landschaft*. Wiesbaden: Springer VS, pp. 23-38.
- BESSE, J-M. (2014 [2009]). *O Gosto do Mundo: Exercícios de Paisagem*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- BOEHM, G. (2017 [2007]) *Wie Bilder sinn Erzeugen: die Macht des Zeigens*. Berlin: Berlin University Press.

- CARAPINHA, A. (2007) 'O Jardim da Fundação Calouste Gulbenkian: a poética da materialidade e da temporalidade', *Philosophica*, 29, pp. 115-123.
- CERRILLO-CUENCA, E. e BUENO-RAMÍREZ, P. (2019) 'Counting with the invisible record? The role of LiDAR in the interpretation of megalithic landscapes in south-western Iberia (Extremadura, Alentejo and Beira Baixa)', *Archaeological Prospection*, 26(3), pp. 251-264. <https://doi.org/10.1002/arp.1738>
- CHWAŁCZYK, F. (2020) 'Around the Anthropocene in Eighty Names—Considering the Urbanocene Proposition', *Sustainability*, 12(11), p. 4458. <https://doi.org/10.3390/su12114458>
- CLÉMENT, G. (2015) *The Planetary Garden and other writings*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CRAWFORD, O. (1924) 'Archaeology from the air', *Nature*, 114(2868), pp. 580-582.
- CRIST, E. (2013) 'On the Poverty of Our Nomenclature', *Environmental Humanities*, 3(1), pp. 129-147. <https://doi.org/10.1215/22011919-3611266>.
- CRUTZEN, P. e STOERMER, E. (2000) 'The "Anthropocene"', *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17-18.
- DE CERTEAU, M. (1990). *L'invention du quotidien: 1. Arts de faire*. Paris: Éditions Gallimard.
- DE LAUWE, P. (1948) 'La Vision Aérienne et les Civilisations Disparues', in P. de LAUWE (ed.) *La Découverte Aérienne du Monde*. Paris: Horizon de France, pp. 249-280.
- DELLASALA, D., GOLDSTEIN, M., ELIAS, S., JENNINGS, B., LACHER, T., MINEAU, P. e PYARE, S. (2018) 'The Anthropocene: How the Great Acceleration Is Transforming the Planet at Unprecedented Levels', in D. Dellasala, M. Goldstein (eds.) *Encyclopedia of the Anthropocene*. Oxford: Elsevier, pp. 1-7.
- EDGEWORTH, M. (2015) 'From spade-work to screen-work: New forms of archaeological discovery in digital space'. In A. Carusi, A. S. Hoel, T. Webmoor e Steve Woolgar (eds.) *Visualization in the age of computerization*. Routledge, pp. 40-58.
- EDGEWORTH, M., ELLIS, E., GIBBARD, P., NEAL, C. e ELLIS, M. (2019) 'The chronostratigraphic method is unsuitable for determining the start of the Anthropocene', *Progress in Physical Geography: Earth and Environment*, 43(3), pp. 334-344. <https://doi.org/10.1177/03091333198316>
- ELIAS, S. (2018) Basis for Establishment of Geologic Eras, Periods, and Epochs, in D. Dellasala, M. Goldstein (eds.) *Encyclopedia of the Anthropocene*. Oxford: Elsevier, pp. 9-17.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. e OLIVA ALONSO, D. (1985) 'Excavaciones en el yacimiento calcolítico de Valencina de la Concepción (Sevilla). El Corte C (la Parrera)', *Noticiario Arqueológico Hispanico*, 25, pp. 102-113.
- GIL-FOURNIER, A. e PARIKKA, J. (2021) 'Ground truth to fake geographies: machine vision and learning in visual practices', *AI & society*, 36, pp. 1253-1262.
- GUATTARI, F. (2012 [1977/1980]) *La Révolution Moléculaire*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- HARAWAY, D. (2015) 'Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin', *Environmental Humanities*, 6(1), pp. 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- HEIDEGGER, M. (2000 [1953]) 'Die Frage nach der Technik', in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- HOEL, A. S. (2020) 'Image as Active Powers for Reality: A Simondonian Approach to Medical Imaging', in L. Blunck, B. Savoy e A. Shalem (eds.) *Dynamis of the Image: Moving Images in a Global World*. De Gruyter, pp. 287-310.
- HOEL, A.S. (2021) 'Image Agents', *The Nordic Journal of Aesthetics*, 30(61-62), pp. 120-126.
- HUHTAMO, E. e PARRIKKA, J. (2011) *Media Archaeology: Approaches, Applications and Implication*. Berkeley: University of California Press.
- KITTLER, F. (1999) *Optische Medien: Berliner Vorlesung*. Berlin: Merve Verlag.
- KRÄMER, S. (2016) *Figuration, Anschauung, Erkenntnis: Grundlinien einer Diagrammatologie*. Sinzheim: Suhrkamp.
- LAGO, M., DUARTE, C., VALERA, A. C., ALBERGARIA, J., ALMEIDA, F. e CARVALHO, A. F. (1998) 'Povoado dos Perdigoões (Reguengos

- de Monsaraz): dados preliminares dos trabalhos arqueológicos realizados em 1997', *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 1(1), pp. 80-104.
- LATOURE, B. (1986) Visualisation and Cognition: Drawing Things Together, in H. Kuklick (ed.) *Knowledge and Society Studies in the Sociology of Culture Past and Present*. Jai Press, pp. 1-40.
- LUCIANO, E. (2022) 'Is 'Anthropocene' a Suitable Chronostratigraphic Term?' *Anthropocene Science*, 1, pp. 29-41. <https://doi.org/10.1007/s44177-022-00011-7>.
- MARKL, H. (1986) *Natur als Kulturaufgabe: über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*. Stuttgart: Droemer Knauer.
- MARTÍN DE LA CRUZ, J. (1985) *Papa Uvas I. Aljaraque, Huelva. Campañas de 1976 a 1979*. Madrid: Ministerio da Cultura.
- MAY, J. (2019) *Signal. Image. Architecture*. Columbia: Columbia Books.
- MCLUHAN, M. (1994 [1964]) *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge: The MIT Press.
- MIRANDA, J. B. DE. (2017) *Corpo e Imagem*. Lisboa: Nova Vega
- MIRZOEFF, N. (2016) 'It's Not The Anthropocene, It's The White Supremacy Scene; or, The Geological Color Line', in R. Grusin (ed.) *After Extinction*. University of Minnesota Press: Minneapolis, pp. 123-149.
- MIRZOEFF, N. (2021) 'Artificial vision, white space and racial surveillance capitalism', *AI & society*, 36, pp. 1295-1305.
- PAIKKA, J. (2012) *What is Media Archaeology?*. Bodmin: Polity Press.
- PAIKKA, J. e GIL-FOURNIER, A. (2021) 'An eco-aesthetic of vegetal surfaces: on Seed, Image, Ground as soft montage', *Journal of Visual Art Practice*, 20(1-2), pp. 16-30.
- PINTO, J. G. (2021) 'Fazer imagens da natureza: a paisagem como meio', in M. Bogalheiro (ed.) *Crítica das Mediações Totais: perspectivas expandidas dos media*. Lisboa: Documenta pp. 49-72.
- REVKIN, A. (1992) *Global warming: understanding the forecast*. Nova Iorque: Abbeville Press.
- RUDDIMAN, W. (2003) 'The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago', *Climatic change*, 61(3), pp. 261-293. <https://doi.org/10.1023/B:CLIM.0000004577.17928.f>
- RUDDIMAN, W. (2018) 'Three flaws in defining a formal 'Anthropocene'', *Progress in Physical Geography: Earth and Environment*, 42(4), pp. 451-461. <https://doi.org/10.1177/0309133318783142>
- SAMIDA, S. (2009) 'Zwischen Scylla und Charybdis: Digitale Visualisierungsformen in der Archäologie', in M. Heßler e D. Mersch (eds.) *Logik des Bildlichen: Zur Kritik der ikonischen Vernunft*. Transcript Verlag, pp. 258-274.
- SAMWAYS, M. (1999) 'Translocating fauna to foreign lands: here comes the Homogenocene', *Journal of Insect Conservation*, 3(2), pp. 65-66.
- SCHMITT, C. (1974 [1950]) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SEEL, M. (1991) *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SERRÃO, A. V. (2007) *Pensar a Sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SERRÃO, A. V. (2013) *Filosofia da Paisagem: Estudos*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SERRÃO, A. V. (2019) 'Landscape as a world Conception', in A. V. SERRÃO e M. Reker (eds.) *Philosophy of Landscape. Think, Walk, Act*. Lisboa: Center for Philosophy at the University of Lisbon, pp. 27-47.
- SHANKS, M. e SVABO, C. (2013) 'Mobile-Media Photography: New Modes of Engagement', in J. Larsen, M. Sandbye (eds.) *Digital snaps : The new face of photography*. Routledge, pp. 227-246.
- STEFFEN, W., CRUTZEN, P. e MCNEILL, J. (2007) 'The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature', *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 36(8), pp. 614-621.
- STEFFEN, W., GRINEVALD, J., CRUTZEN, P. e MCNEILL, J. (2011) 'The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives', *Philosophical Transactions of the Royal Society Association*, 369, pp. 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- TRÜMLER, C. (2005 [2003]) 'Aerial Photography in Archaeology and its Pioneers', in C. TRÜMLER

- (ed.) *The Past From Above: Aerial Photographs of Archaeological Sites*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, pp. 9-24.
- VALERA, A. C. e PEREIRO, T. DO (2013) 'Novos recintos de fossos no sul de Portugal: o Google Earth como ferramenta de prospecção sistemática', in J. ARNAUD, A. MARTINS e C. NEVES (eds.) *Arqueologia em Portugal – 150 anos*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 345-350.
- VALERA, A. C. e PEREIRO, T. DO. (2013) 'Novos recintos de fossos no sul de Portugal: o Google Earth como ferramenta de prospecção sistemática', in J. Arnaud, A. Martins e C. Neves (eds.) *Arqueologia em Portugal – 150 anos*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 345-350.
- VALERA, A. C., GODINHO, R., CALVO, E., MORO BERRAQUERO, J., FILIPE, V. e SANTOS, H. (2013) 'Um mundo em negativo: fossos, fossas e hipogeus entre o Neolítico Final e a Idade do Bronze na margem esquerda do Guadiana (Brinches, Serpa)', in *Actas do IV Colóquio Arqueológico de Alqueva. 4.º Colóquio de Arqueologia do Alqueva, o Plano de Rega (2002-2010)*. EDIA, pp. 55-73.
- VALERA, A. C., PEREIRO, T. DO, VALÉRIO, P. e SOARES, A. M. (2020) 'O recinto da Folha do Ouro 1 (Serpa) no contexto dos recintos de fossos calcolíticos alentejanos', in J. M. ARNAUD, C. NEVES e A. MARTINS (eds.) *Arqueologia em Portugal 2020 - Estado da Questão*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses/CITCEM, pp. 971-984.
- VARANDAS, M.J. (2014) *A Natureza: Solo de Conjunção da Ética e da Estética. Fundamentos para a perspetivação do valor estético da natureza na acção ambiental*. Lisboa: Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa.
- VIRILIO, P. (1988) *La Machine de Vision*. Paris: Éditions Galilée.
- VIRILIO, P. (1991 [1984]) *Guerre et Cinéma I: Logistique de la Perception*. Paris: Éditions Cahiers du Cinéma.
- VIRILIO, P. (1998) *La Bombe Informatique*. Paris: Éditions Galilée.
- WHITE, L. (1967) 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science*, 155(3767), pp. 1203-1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>
- YOUNG, L. (ed.) (2019) *Machine_Landscapes: Architectures of the Post-Anthropocene*, *Architectural Design*, 89(1).
- YUSOFF, K. (2018) *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ZYLINSKA, J. (2017) *Nonhuman Photography*. Cambridge: The MIT Press.

POR UMA ARQUEOLOGIA DO ANTROPOCENO: TEMPO, IDENTIDADE E NOVOS ARTEFACTOS NUMA NOVA ERA¹

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_21

Daniel Carvalho²

Doutorando associado ao UNIARQ - Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa

Resumo

Este artigo explora a problemática da existência de uma Arqueologia do Antropoceno que, a par de uma Arqueologia Contemporânea, é defendida como sendo um passo necessário a aplicar para a disciplina em geral. Passando pela noção de tempo, por uma identidade própria e pelos novos contactos com a materialidade, o texto procura oferecer uma perspetiva sobre os problemas e possibilidades da etapa cunhada como sendo o período de grande transformação nos sistemas ecológicos a nível planetário e a sua ligação às práticas arqueológicas.

Palavras-chave: Arqueologia, Antropoceno, Tempo, Identidade, Materialidades

Abstract

This article explores the problem of the existence of an Archaeology of the Anthropocene, which, along with a Contemporary Archaeology, is here argued to be a necessary step for the discipline in general. Passing through a renewed notion of time, archaeology's own identity and new contacts with materiality, the text seeks to offer a perspective on the problems and possibilities of the stage coined as the period of great transformation in ecological systems at a planetary level and its connection to archaeological practices.

Keywords: Archaeology, Anthropocene, Time, Identity, Materialities

¹ Este trabalho foi apenas possível com o financiamento da bolsa de investigação proveniente da FCT, inserida no projeto de doutoramento "O Teórico Artificial: identificar conceitos, ideias e padrões no discurso arqueológico na Península Ibérica (XX-XXI) com recurso a métodos de Inteligência Artificial e Aprendizagem Automática" com a referência 2020.08612.BD.

² UNIARQ - Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa

LAQU - Laboratori d'Arqueologia Quantitativa da Universitat Autònoma de Barcelona

FCT - Bolseiro de Doutoramento FCT com a referência 2020.08612.BD

<https://orcid.org/0000-0003-3908-5198>

danielcarvalho1@campus.ul.pt

Introdução

A noção de que a Arqueologia lida com o Passado é considerada como sendo um dado adquirido, nos seus moldes disciplinares. No entanto, a crítica face ao conceito de antiguidade e a uma noção de tempo precisa veio a intensificar-se nas últimas décadas (e.g., González-Ruibal, 2012 e Nativ e Lucas, 2020)

De facto, o Passado demonstrou que a sua extensão não era um sinónimo de falta de inteligibilidade e que o Presente é também constituído por um pretérito extremamente recente. Sobre esta produção de conhecimento, sumulando-se no epíteto de Arqueologia Contemporânea, já se encontra consolidada em âmbito internacional, embora se constata que perdure algum conflito intelectual em aceitar as etapas cronológicas que mais se aproximam do Presente como sendo viáveis em termos de inquérito científico. Pode um artefacto recente, produto de uma sociedade hiperindustrializada e de alto consumo, ser visto da mesma perspetiva de um outro, proveniente dos primórdios da Humanidade, dos primeiros esforços tecnológicos?

Esta questão não é apenas ontológica e não diz respeito somente às materialidades. O principal problema em aceitar esta perspetiva alicerça-se na generalização de um ideal de Antiguidade.

Deste modo, argumentamos que qualquer artefacto humano pode ser estudado dentro dos moldes da Arqueologia, pois o tempo não é um elemento que possa determinar a capacidade de um objeto contribuir ou não para a compreensão do

ser humano e da sua relação com materialidades, constituída por uma identidade própria e novos artefactos que as compõem.

É neste horizonte de ruptura que se pretende refletir na Arqueologia do Antropoceno, efetivamente estável e robusta enquanto horizonte de investigação. Já vários trabalhos se debruçaram sobre esta questão (e.g., Pétursdóttir, Olsen, 2018 e Campbell, 2021). No entanto, e embora este modo de fazer Arqueologia já esteja difundido sob outros moldes, esta continua a levantar inúmeras questões e a ser praticada por um número reduzido de arqueólogos.

O que efetivamente se encontrou na região da Antártida, viria a mudar a perspetiva para o impacto humano na Natureza. Um conjunto de investigadores do Institute for Marine and Antarctic Studies da Universidade da Tasmânia depararam-se com vestígios de microplásticos de dimensão inferior a 5 milímetros, numa sonda de perfuração (Kelly et al, 2020). O aviso era notório: o início da cadeia alimentar, com o krill, defronta-se com o plástico, condicionando e moldando imediatamente todo o processo subsequente. As atividades da Humanidade demonstram uma vez mais a sua dimensão, com um dos locais menos afetados do planeta a denunciar que a realidade também ali chegara. Este dado é a premissa para a discussão de uma nova era, especialmente em voga na última década, o Antropoceno. Envolto em discussão e polémica nas várias comunidades científicas, este conceito liga-se ao impacto que o ser humano impõe ao meio, sendo que a sua ordem de grandeza origina a proposta de uma etapa geológica criada pela espécie humana. Esta

ideia é aliciante para a Ciência, com a Geologia, a Ecologia, a História e a Antropologia, debatendo-se sobre qual seria o seu ponto inicial, as suas principais características e consequências. No entanto, o Antropoceno pode ser também estudado de um ponto de vista das relações entre agentes humanos e materialidades, com a Arqueologia.

De facto, a Arqueologia permite uma visão única deste fenómeno, a vários níveis, que pretendemos explorar no decurso deste artigo. Mais ainda, origina uma reflexão e questões pertinentes para a disciplina. Que tipo de conhecimento produz a Arqueologia para etapas cronológicas contemporâneas? Pode e deve-se sequer ambicionar estudar um Passado extremamente recente? Que tipo de ação social pode a disciplina possuir no século XXI? São estas algumas das perguntas que se procuram debater, nesta interface do Antropoceno com a Arqueologia.

Com este artigo pretendemos tocar em três eixos principais:

- O papel do tempo na Arqueologia, como este é percebido nos dias de hoje e se permite aos arqueólogos desempenhar o seu papel enquanto cientistas ou, se pelo contrário, traz limitações. A questão do estabelecimento de *Idades* e dos moldes pelos quais estas são criadas será igualmente debatido, assim como a questão das cronologias.
- A formulação de uma Arqueologia do Antropoceno. Como podemos estudar a nossa própria época e sob que diretrizes, o que isso impacta a Humanidade e como isso pode

criar sinergias entre diversas áreas – Filosofia, Engenharias, Ciências Sociais, Tecnologias. Poderá o questionário arqueológico ser efetivamente alargado para alcançar uma nova inteligibilidade da cultura material com a qual nos deparamos todos os dias?

- Uma revisão dos artefactos que são passíveis de ser estudados pela Arqueologia. A questão do *e-waste* – lixo eletrónico – e dos artefactos baseados em componentes semicondutores e as alterações que efetuaram na vida contemporânea. O aparecimento dos plásticos e a sua classificação como *hiperartefacto*, dado que se encontra imbuído quer em extratos geológicos quer na própria fisionomia de diversas espécies animais e vegetais. Os artefactos de “voz própria” que possuem dados nas suas memórias das nossas atividades, gostos e perspetivas de futuro.

1. Uma nova visão para a questão do Tempo em Arqueologia

Como pode a noção tradicional de Passado e de tempo funcionar com uma Arqueologia do Antropoceno? O tempo é em si um alargado objeto de debate. Gavin Lucas (2005) e Laurent Olivier (2008) exploram o conceito de tempo e como este é trabalhado na produção epistemológica da Arqueologia. As críticas à noção de antiguidade (González-Ruibal, 2012 e Nativ e Lucas, 2020) são em si uma vasta rutura aos moldes clássicos pelos quais genericamente nos orientamos. Assim, a resposta é um abandono

da noção clássica do espectro temporal, em detrimento de uma adaptação mais clara às necessidades que o Antropoceno ou uma qualquer forma de Arqueologia Contemporânea. Isto não implica uma total cisão com, por exemplo, o estabelecimento de cronologias, já que à ideia de Antropoceno subjaz o princípio de Idade. No entanto, existem pontos claros que se distanciam e que se têm vindo a consolidar na literatura teórica da Arqueologia.

A principal característica que concerne a esta revisão do tempo é que este é subjetivo, ou seja, não se rege absolutamente nem teleologicamente e depende fundamentalmente dos trâmites da percepção. Se a arqueologia evolucionista foi duramente criticada pela escada do tempo, que as civilizações se seguiriam por uma ordem inexorável, essa ideia ainda perdura, sob moldes mais subtis, na disciplina. Não obstante ter de existir uma ordem, pelo princípio de que é inevitável uma qualquer forma de organização para tornar inteligível o conteúdo científico que é criado, esta não deve ser inflexível. González-Ruibal (2012) ilustra esta via pela noção de arqueólogo enquanto especialista do Passado e não uma hiperespecialização hermética que conduz a cronologias cada vez mais afastadas em termos de análise conjunta e territorializadas. A própria natureza da cronologia deve servir como ferramenta epistémica e não ser servida como uma realidade inexorável. Uma Arqueologia do Antropoceno não deve reger-se somente pelo seu começo, mas sim pela amplitude do seu impacto. Ao ser praticamente globalizada, interessa a oportunidade de analisar um fenómeno não no âmbito de um período cronológico, mas antes nos seus vastos efeitos.

Poderemos questionar-nos se esta é uma realidade demasiado recente para ser parte de um estudo arqueológico. Mas, tal como na Arqueologia Contemporânea, podemos levantar uma outra questão: Para quê realizar uma espera?

O facto de existir um horizonte de investigação passível de ser trabalhado arqueologicamente – algo adquirido pela comunidade (e.g. Graves-Brown, Harrison, Piccini, 2013) – deve ser por si só o motor necessário para que o tempo se torne numa variável e não como uma delimitação marcada para o que pode ou não pode ser estudado. Assim, considera-se que as materialidades devem ser interdependentes da variável temporal a que está associada e permanecendo com o seu potencial arqueológico. Associar ao Passado a uma componente de antiguidade não abona à Arqueologia – antes pelo contrário, reduz o seu escopo e o seu potencial interpretativo. É devido a uma fronteira artificial, cujos moldes são difusos, que se fecha o inquérito arqueológico à nossa própria era. O afastamento temporal como medida de redução de preconceitos é inviável dado que o grau de contaminação de valores existe em qualquer época que se pretenda estudar, independentemente das características de cada uma. Paradoxalmente, a Pré-História, sobre a qual temos apenas informações esparsas e a mais cronologicamente distante, é mais facilmente um espelho das características da sociedade atual do que etapas mais recentes da Humanidade. Deste modo, argumenta-se que uma Arqueologia do Antropoceno é possível se nos adaptarmos às recentes reflexões sobre o tempo na própria Arqueologia.

2. Identidade e a natureza da Arqueologia

O que torna algo arqueológico? Qual é o efetivo papel da Arqueologia? Pode existir algum contributo que a Arqueologia pode trazer para o Presente? Para além de uma compreensão dos sistemas sociais, económicos e políticos do Passado, podem existir contributos para uma tomada mais consciente de decisões impactantes e manutenção de narrativas relacionadas com o Património Cultural? Estas são várias perguntas que concernem a temática da identidade e que uma Arqueologia do Antropoceno ajuda a expor. A ontologia do artefacto arqueológico é um tema que norteia os estudos teóricos das duas últimas décadas (Olsen *et al*, 2012), em que o retorno a formulações de base é invocado. O Antropoceno é em si um superlativo material, dado que a nossa produção artefactual é de tal modo elevada que comprometemos sistemas naturais, alguns de modo já irreversível. Sob as características destas novas materialidades debateremos no ponto seguinte, mas deparamo-nos com um cenário distinto, com artefactos que duram no tempo, outros que possuem efeitos e agências muito para além da sua finalidade primária e ainda outros que quebram a barreira da imaterialidade, pela via de interfaces digitais. Não obstante, não só de materialidades se faz a Arqueologia do Antropoceno. E é precisamente uma questão identitária que subjaz, uma via de ação para com o Presente. Se um dos mais basilares princípios da prática arqueológica é orientar as comunidades contemporâneas para contactarem com os resquícios do Passado, o Antropoceno abre as portas para uma aplicação das metodologias do Passado para resolução de

problemas do Presente. Isto prende-se essencialmente com a questão ecológica e da sustentabilidade dos meios envolventes ao ser humano, dado que o Antropoceno é em si uma intrusão artificial das nossas materialidades. Mas vai além destes elementos, com a problemática das migrações, das desigualdades sociais, das dinâmicas populacionais, entre todo um rol de desafios que assolam as sociedades contemporâneas. Dado que a Arqueologia do Antropoceno se constrói através da resolução desses problemas, faz com que possua uma identidade muito própria e uma componente bastante ativa, algo que nem sempre se pode relacionar com Arqueologia realizada sob outros moldes.

A gestão de um novo Património é também em si um universo de possibilidades. Cornelius Holtorf (2015) representa, a título de exemplo, um conjunto de investigação relacionada com a componente patrimonial de centrais nucleares desativadas. Encontra-se nas ruínas contemporâneas também uma vertente patrimonial, extremamente conectada com a memória. A própria grande mancha do Pacífico é em si um tipo de Património, de legado humano, independentemente do juízo de valor que se procure realizar. Este novo Património representa uma nova etapa de reflexão que necessita de ser despoletada nos meios arqueológicos. A consideração de artefactos contemporâneos como sendo arqueológicos já é em si um desafio pois não obstante esta ser uma realidade adquirida no meio internacional ainda se encontra uma vasta resistência por parte da comunidade portuguesa em assumir essa via (Casimiro e Sequeira, 2019). Por outro lado, existe toda uma componente legal que terá de acompanhar essa reflexão: o que pode

ser destruído? O que deve ser preservado? Dentro dos paradoxos arqueológicos, a destruição das etapas mais recentes para a obtenção das mais antigas – a epítome do conceito de antiguidade aplicado – é um dos mais complexos de resolver. Devem ser relegadas para a conservação e registo uma camada que represente uma ocupação doméstica de um espaço da metade do século XX? Não é fácil responder a estas questões e certamente serão múltiplas as abordagens e os argumentos a favor ou contra. No entanto, um facto emerge: a Arqueologia pode e deve inserir-se neste debate. Pela sua identidade de estudo do Passado e das suas relações com as materialidades, deve assumir uma posição de relevo neste debate.

3. Materialidade, ontologias e memória

É geralmente acordado em Arqueologia que os artefactos não falam por si mesmos. A sua biografia e os processos pelos quais são criados, usados ou descartados são nos oferecidos por análises indiretas, pois a agência do artefacto é em si muda, encerrando na sua matéria as respostas que ambicionamos ter.

Os arqueólogos tendem a encontrar vestígios de evidências culturais na materialidade sobre aspetos de sociedades humanas passadas, mas um pote, uma ferramenta lítica ou uma ferramenta industrial não contam a sua história por si mesmos. No entanto, pode argumentar-se que este silêncio não é transversal a toda a cultura material, uma vez que elementos simbólicos, linguísticos e de design podem, de facto, dizer-nos, como fonte primária, singularidades passíveis de serem transcritas como dados.

Ainda assim, é apenas uma mera e, em muitos casos, diminuta fatia que pode ser deduzida, e, possivelmente mais preocupante, não fornece muito espaço, apesar dos nossos melhores esforços criativos, para que factos alternativos sejam construídos. A questão tipológica é em si extensamente debatida (Sørensen, 2015), assim como o papel da explicação e os moldes pelos quais esta se protagoniza.

E, todavia, ainda não sabemos toda a distância que um pote cerâmico percorre no seu período de vida funcional, e provavelmente nunca o sabermos. A individualidade de quem utiliza artefactos escapa frequentemente entre análises, dado que não sabemos quem era a pessoa que fez/usou/destruiu determinado tipo de materialidade.

O propósito dos objetos é principalmente padronizado, recorrente à sua funcionalidade. Até esta última é relativamente complexa e muitas vezes relegada para um regime comparativo com as tecnologias que conhecemos, reproduzindo-se modelos por analogia, à falta de uma melhor ferramenta.

Esta situação pode ser encarada como uma inevitabilidade – como podemos fazer mais se não podemos voltar ao Passado para testemunhar todos os aspectos que procuramos? Uma solução possível é esperar por desenvolvimentos tecnológicos que permitam maiores descobertas, e assim desvendar dados que são invisíveis a partir de hoje. As datações por radiocarbono, o LiDAR e a fotogrametria são alguns dos exemplos mais reconhecidos.

Uma abordagem mais proativa é estudar o passado recente, ou mesmo, o Presente. A materialidade

ganha então uma nova relevância, uma vez que a sua quantidade e disponibilidade são incomparáveis a outros períodos cronológicos. Ainda assim, o silêncio permanece, com estes objetos a enfrentarem os mesmos enigmas que os seus antecessores. Um fragmento de plástico é na maioria das maneiras, tão mudo como um fragmento de cerâmica romana.

Existe, porém, toda uma nova gama de artefactos que desafia esta noção: materialidades que encerram formas de exposição de dados através das suas memórias internas. Em suma, poderemos referir-nos a uma *media archaeology*, uma arqueologia que conjuga esse género de materialidades. Um exemplo muito claro é o de um comum *CD-Rom*, assumindo-o como um artefacto e embora já maioritariamente descontinuado para a tecnologia atual. Este encerra em si a potencialidade de ser uma fonte, mas também de expor características muito particulares do seu autor, do sistema de programação e da tecnologia que foi usada para o ler. Um outro exemplo é o de um *smartphone*. Uma arqueologia deste já tão mundano objeto implicaria uma quantidade gargantuante de informação. Dado que os *smartphones* se conectam a sistemas de GPS, é possível refazer percursos do seu utilizador; informação relacionada com atividades comerciais, económicas e de marketing são expostas pela subscrição a *cookies*, não obstante a revisão recente dos critérios de privacidade impostos à venda de dados pessoais; fotos, textos e conversas encontram-se também nestes objetos. Em suma, o *smartphone* sendo uma autêntica extensão da pessoa que o utiliza, uma componente de exploração arqueológica permite desvendar questões mais complexas e mais inconventionais do que

em artefactos que se encontram mais “silenciados”. A capacidade de ter uma memória interna que depois é passível de ser verificada e explorada é uma forma de criar inteligibilidade que se distingue de uma outra fonte pois não é indireta, faz parte da própria materialidade. Esta noção é relevante no sentido de que passa a existir uma nova relação com os objetos de uma perspectiva arqueológica, que a base epistémica se torna mais centralizada, mais individualizada, onde há um contexto interno, além do externo, que envolve o artefacto.

Uma Arqueologia do Antropoceno viabiliza um novo olhar, que se coaduna com os novos materialismos e com uma *flat ontology* (Olsen, 2010) mas que eleva a potencialidade destes materiais em criar renovadas relações entre o arqueólogo e o seu objeto de estudo. Por outro lado, pode igualmente originar perspectivas diferentes face à maneira de como olhamos para os artefactos e estruturas que associamos tradicionalmente à Arqueologia. Desde a questão da multitemporalidade e dos sítios arqueológicos que são constantemente reutilizados, à própria natureza de como os locais intervencionados se encontram nos dias de hoje, existe a possibilidade de estabelecer uma dinâmica reforçada entre o Passado e as vicissitudes que assolam os vestígios que encontram o seu caminho para o Presente. Para todos os efeitos, uma Arqueologia do Antropoceno, ao nível material, não é muito distinta da *Archaeology of Us* (Gould e Schiffer, 1981) protagonizada por Michael Schiffer, em que a base fundamental se representa na premissa também defendida pela *Garbology* de William Rathje (Rathje e Murphy, 1992): para quê esperar que tudo seja destruído? Como este

último autor defende, a Arqueologia lida principalmente com o desperdício, com o detrito, com o que ficou desfuncionalizado. Operar na matriz do Antropoceno é apenas vocacionar a metodologia para os resíduos que utilizamos agora, para a nossa realidade. Contudo, esta viragem não é isenta das suas críticas e problemas, além das possibilidades que se abrem, que devem ser expostas e debatidas, especialmente para o caso da Arqueologia que é realizada em Portugal.

4. Arqueologia do Antropoceno: possibilidades e problemáticas

Existe uma grande variedade de estudos que podem ser alvo de uma arqueologia do Antropoceno. Centremo-nos primeiro nas possibilidades passíveis de ser exploradas:

- Por exemplo, os sistemas de urbanização e o impacto das variadas atividades humanas sobre a paisagem e o meio envolvente. O desenvolvimento das cidades, examinando como se vão mutabilizando, e como tudo isto afeta as áreas circundantes e as populações que aí habitam;
- Os processos de industrialização. Os vestígios de uma indústria específica, como a mineração ou a manufatura, e dos processos subsequentes que rodeiam os espaços produtores, ou mesmo da conglomeração de várias indústrias distintas;
- A poluição e a degradação ambiental que lhe subjaz. Por exemplo, um arqueólogo pode estudar o impacto da poluição sobre um

ecossistema específico, ou examinar os impactos sociais nas proximidades;

- A particularidade dos resíduos plásticos a nível arqueológico. A sua extensão nos oceanos e ecossistemas terrestres e as consequências para as sociedades humanas que dependem dos recursos destes últimos;
- Finalmente, a grande questão das alterações climáticas. As materialidades que são criadas ou utilizadas pela via das alterações de temperatura na agricultura, a gestão da água, e os eventos que podem causar nas populações e nos espaços em que habitam.

E para o caso português? Para uma Arqueologia do Antropoceno a ser efetuada em larga escala em Portugal, há que primeiro superar todo um conjunto de questões. O principal obstáculo prende-se, como referido anteriormente, com a inexistência de uma Arqueologia Contemporânea como *corpus* de investigação no território nacional. Embora exista uma advocação em termos de que a Arqueologia Industrial é em si Arqueologia Contemporânea ou que a extensão da Arqueologia Moderna também cumpre esse propósito, não podemos deixar de concordar que, em termos conceptuais, são diametralmente diferentes (Casimiro e Sequeira, 2019), com tradições historiográficas distintas, com produções epistémicas profundamente díspares e com horizontes de investigação diferenciados. A continuação de uma defesa do argumento de que a "Arqueologia Contemporânea não é Arqueologia" é um ato anacrónico, dado já o extenso debate e produção científica realizada nestes âmbitos. Não obstante a

tríade Moderno/Industrial/Contemporâneo, uma Arqueologia do Antropoceno tem de ultrapassar a questão da escassez de estudos cronológicos e sítios arqueológicos escavados, pois vai muito além de uma dissidência cronológica. Portugal, inserido na matriz europeia, causa e sofre dos efeitos do Antropoceno e isso consubstancia-se nas materialidades que desembocam nos mais variados locais, formas e feitos. A informação que existe sobre, por exemplo, a questão da poluição proveniente de lixo eletrónico encontra-se desatualizada (Taffel, 2015) e uma Arqueologia dessas realidades, inserida na égide do Antropoceno, abre possibilidades para reverter essa situação.

Por outro lado, e como discutido no primeiro ponto, dissertar se os moldes que concernem à definição de uma área de investigação com estas particularidades se inserem numa questão cronológica e/ou de antiguidade é uma actividade infrutífera e manifestamente pouco produtiva. Mais relevante é a sua ligação com outros aspetos, quer teóricos quer práticos.

Se a componente de exercício de poder é característica de uma Arqueologia Contemporânea, esta extravasa para a Arqueologia do Antropoceno e adiciona-se a uma outra: a uma componente de ação. A premissa é notória, a agência e as ações que visam a resolução de problemas está na natureza do Antropoceno. Ao arqueólogo abre-se aqui um novo leque de oportunidades e, especialmente, a entrada num meio mais atual. Dado que um dos apanágios da Arqueologia é a sua capacidade de comunicar para o grande público, a sua inserção nos temas que concernem ao Antropoceno ajudaria a salientar o papel do arqueólogo nas grandes

questões que assolam a Contemporaneidade e que norteiam o acesso a bolsas de investigação, projetos com financiamento, entre outros. Será de difícil compreensão que uma temática que envolva materialidades relacionadas com sistemas de produção que remetem para atividades culturais escapem do âmbito da Arqueologia. Se a Garbology funcionou enquanto projeto científico, quer em termos antropológicos, arqueológicos, ecológicos, sociais e políticos, a reprodução desse modelo, mais extensamente aplicado, continuará a dar os seus frutos.

Por fim, uma Arqueologia do Antropoceno só se poderá concretizar totalmente pela interdisciplinaridade. Será impossível, dada a sua magnitude, qualquer área poder dar respostas fiáveis aos problemas que surgem no decurso dessas investigações. A Arqueologia abre uma janela de observação, mas que necessita de muitas outras para a sua complementação. No entanto, assume-se que há um lugar de fala para a área que está praticamente inutilizado. A transição que se verifica nas áreas das Humanidades e das Ciências Sociais para se vocacionarem sobre questões muito concretas e, na sua índole, bastante práticas; as próprias condições para se continuar a realizar investigação científica, sempre dentro de um quadro justificativo dos eixos orientadores dentro dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 das Nações Unidas, todas estas trâmites, muitas vezes ultrapassados com dificuldade pelos investigadores, encontram um lugar comum no Antropoceno. Decerto que há problemas ainda por resolver, sendo o quadro legal, como referido, um dos mais prementes. Já para a Arqueologia Contemporânea, esta terá dificuldade

em adaptar-se aos regulamentos que gerem a atividade arqueológica, quando muito para realidades extremamente recentes. Ainda assim, ao se verificarem todas estas possibilidades e, mais do que tudo, oportunidades que unem a produção científica a problemas sociais e humanos, essa adaptação não se assume como uma impossibilidade. Pelo contrário, percebe-se como uma desejável revisão e debate para a Arqueologia portuguesa se inteirar de novas chances e de novos quadros interpretativos e epistémicos que se formam e que se têm formado, ao longo das últimas décadas, na disciplina a nível mundial. Urge, portanto, que conciliemos a identidade da Arqueologia que praticamos com uma outra, que por muito ímpar que possa parecer à primeira vista, assume o mesmo propósito desde os primórdios da formulação da área: compreender as relações entre o ser humano e as materialidades e os seus significados transpostos do Passado para o Presente.

Considerações finais

Face a todas estas particularidades, argumentamos que a Arqueologia do Antropoceno é algo possível e manifestamente inevitável. Uma Arqueologia que se inteira dos impactos produzidos pelo Presente encontra uma oportunidade de se reinventar e adaptar-se às necessidades atuais.

Ao incorporar nas suas análises os resíduos industriais contemporâneos, os arqueólogos estendem o seu escopo para uma dimensão mais vasta, numa lógica de autorreflexão e meta-análise.

Um dos desafios de uma Arqueologia do Antropoceno passa pelas materialidades serem

consideradas demasiado recentes para se encontrarem num estado de preservação dentro de um no registo arqueológico. Esse é um não-problema, como argumentamos, passível de ser ultrapassado ao abandonar a noção de antiguidade. Assim, será possível dar voz a dados que nos permitirão olhar, com uma visão arqueológica, para padrões relacionados com sítios, materialidades e questões de foro social e cultural das comunidades do Presente.

Deste modo, uma Arqueologia do Antropoceno tem o potencial de beneficiar a sociedade de várias formas, elevando a investigação arqueológica e abrindo novas vias a explorar. Pode ajudar-nos a compreender melhor as formas como a tecnologia e a cultura interagem, como se moldam e são moldadas, pela Sociedade e pela prática da Ciência. Possibilita também certamente levar a debate as implicações éticas e morais das ações humanas sobre o ambiente e a nossa relação com o mundo. Pode fornecer uma perspetiva a longo prazo sobre os nossos impactos, informar sobre os processos que conduzem aos mesmos e gerar políticas mais fundamentadas para os solucionarmos. E, sem esquecer a própria disciplina em si, uma importante oportunidade para esta debater os seus próprios conceitos, hipóteses e teorias.

Face aos atuais desafios ambientais globais, uma Arqueologia do Antropoceno deve tornar o arqueólogo um agente ativo para a construção de um futuro mais são, para a Terra e os seus habitantes.

Bibliografia

- CAMPBELL, P. (2021) 'The Anthropocene, hyperobjects and the archaeology of the future past', *Antiquity*, 95(383), pp. 1315-1330. <https://doi.org/10.15184/aqy.2021.116>
- CASIMIRO, T. e SEQUEIRA, J. (2019) Os Deuses Devem Estar Loucos... ou a emergência de uma Arqueologia Contemporânea em Portugal. *Al-Madan*, II Série (22), Tomo 3, pp.88-97
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2012) 'Hacia otra arqueología: diez propuestas' *Complutum*, 23(2), pp. 103-116.
- GOULD, R. e SCHIFFER, M. (1981) *Modern Material Culture the Archaeology of Us*. Academic Press
- GRAVES-BROWN, P., HARRISON, R. e PICCINI, A. (eds.) (2013) *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Contemporary World*. Oxford Academic. Online Edition
- HOLTORF, C. e HOEGBERG, A. (2015) *Archaeology and the future: Managing nuclear waste as a living heritage (NEA--7259)*. Nuclear Energy Agency of the OECD (NEA)
- LUCAS, G. (2005) *The Archaeology of Time*. Routledge. London
- NATIV, A e LUCAS, G. (2020) 'Archaeology without anti-quity' *Antiquity*, (94), pp. 1-12
- OLIVIER, L. (2008) *Le sombre abîme du temps: Mémoire et archéologie*. Seuil. Paris
- OLSEN, B., SHANKS, M., WEBMOOR, T. e WITMORE, C. (2012) *Archaeology: The Discipline of Things*. University of California Press. Berkeley
- PÉTURSDÓTTIR, Þ. e OLSEN, B. (2017) 'Theory adrift: The matter of archaeological theorizing' *Journal of Social Archaeology, Journal of Social Archaeology*, 18(1), pp. 97-117.
- RATHJE, W.L. e MURPHY, C. (1992) *Rubbish!: The Archaeology of Garbage*. New York. HarperCollins
- SØRENSEN, M. (2015) "'Paradigm lost": on the state of typology within archaeological theory'. In Kristiansen, K.; Šmejda, L.; Turek, J. e Neustupný, E. (eds.) (2015) *Paradigm found: archaeological theory present, past and future: essays in honour of Evžen Neustupný*. Oxbow Books.
- KELLY, A., LANNUZEL, D., RODEMANN, T., MEINERS, K., AUMAN H. (2020) Microplastic contamination in east Antarctic Sea ice. *Mar Pollut Bull*, 154 (2020), pp.1-7. <https://doi:10.1016/j.marpolbul.2020.111130>

MOSTRA

TRANSAMAZÔNIAS: ZONAS IMAGINÁRIAS

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_22

Silvio Luiz Cordeiro

Arquiteto, Arqueólogo e Curador da Mostra Transamazônias: Zonas Imaginárias

A memória da presença humana no vasto território florestado sul-americano chamado Amazônia, penetra o tempo em milênios. Evidências arqueológicas remontam a mais de 12.000 anos. Diversos sítios estudados mostram que existiram grandes aldeias, com densidade populacional relativamente elevada. Estudos recentes ampliam as cenas dessa presença que transformou, ao longo dos séculos, extensas áreas da selva, domesticando espécies vegetais, construindo paisagens culturais, por exemplo dos diversos geoglifos evidenciados.

As gentes que lá chegaram, em fluxos migratórios do passado remoto, passaram a habitar o bioma e transformá-lo nas gerações e culturas sucessivas. Nela construíram seus lugares em equilíbrio com os seres, habitantes ainda mais antigos. Os estudos arqueológicos contemporâneos sobre os vestígios das antigas sociedades humanas que viveram na Amazônia expõem cenas de uma longa história dessa presença. Pelas fontes diretas, na materialidade dos restos, nos sinais visíveis, mas também na oralidade das culturas aborígenes e seus mitos, na diversidade das línguas ainda existentes, podemos compreender a dimensão humana na memória deste território.

Estima-se em até 10 milhões os que habitavam a Amazônia antes da invasão dos colonizadores

européus, fato determinante das profundas transformações que progrediram no tempo. A selva passa a ser dominada por outras formas de exercício do poder e de se viver. Instauram-se outras temporalidades nos séculos sucessivos ao início da exploração colonial, relacionadas com as demandas do modo de vida urbano para além das fronteiras da *Grande Floresta* inscrita no imaginário mundial.

O extrativismo pleno, na exploração e extração de tudo aquilo considerado como *recurso* econômico, como objeto (inclusive os seres humanos e não-humanos), como *matéria-prima* neste imenso território e as ruínas resultantes das atividades predatórias recentes — dos garimpos clandestinos ao desmatamento e incêndios a produzirem cinzas funerais — envolve as cenas humanas resultantes desde o início da colonização ao tempo presente, expressas em complexo mosaico onde coexistem temporalidades distintas, seja o tempo do modo de vida de povos originários em relativo isolamento, seja o tempo do capital, a girar incessantemente, em demandas de consumo cada vez maiores, ao passo do crescimento populacional de um mundo submetido à lógica predatória e hegemonia do capital.

Amazônia é um território de paisagens diversas, muitas delas reconfiguradas ao longo de séculos, desde os humanos que primeiro habitaram aos novos atores responsáveis pelos processos dinâmicos na história de sua transformação,

impulsionada por atividades econômicas de vulto, todas de grande impacto. Muitas espécies foram — e continuam a ser — extintas, assim como muitas etnias desapareceram, por genocídios propagados, enquanto outras culturas humanas resistiram ou migraram para os recessos na selva, pressionadas pelo avanço da exploração destrutiva, ainda em marcha. Chamei a esse mosaico de *paisagens mestiças*, como maneira de expressar as distintas cenas humanas entretecidas no tempo, sobretudo pelas dinâmicas disparadas por motivações econômicas, para as quais a escravatura — extrativismo humano nas etnias indígenas e africanas — está entre os fatores da extrema violência gravada na memória dos lugares explorados.

No século XXI lá encontramos, como foi dito, desde etnias em relativo isolamento aos impactos de actividades económicas, em diversas e novas frentes colonizadoras que avançam sobre antigas terras indígenas, com violência em vários níveis, a ultrapassar fronteiras, na ameaça aos seres que habitam este bioma e influem na sua interação com a biosfera em tempos de *mudança climática*.

Neste sentido, compreendemos a região como *território-síntese* dos complexos problemas envolvidos nas dinâmicas predatórias sob o Antropoceno, a revelar o drama humano e ambiental expresso pelas paisagens amazônicas contemporâneas, em acelerado ritmo de mutação, sob impulso das formas de exploração e extração, em contraste com a vivência aldeã de culturas indígenas e de culturas tradicionais, como aquelas dos quilombolas e dos ribeirinhos, comunidades humanas mestiças que habitam a floresta.

Mas seria possível compreender este território ancestral, considerando-se apenas uma Amazônia, unívoca?

A resposta é simples: outras *Amazônias* coexistem. Desde aquela nomeada no passado remoto, sem sabermos hoje por quais nomes foi chamada, nomes criados em línguas extintas, faladas por seus primeiros habitantes humanos, no tempo quando indagavam o ambiente e assim nomearam lugares, plantas, animais, rios, serranias, lagos, ilhas — às que foram vivenciadas pelas antigas etnias descendentes, que assim transformaram outra vez mais os lugares em paisagens culturais; até aquela Amazônia — a que mais se difundiu entre as sociedades urbanas desde o período colonial — imaginada e representada (textual e visualmente) pelos primeiros europeus e todos os demais que lá ingressam por terra, água e pelo ar. A exploração invadiu os recessos florestados, a transformar novamente paisagens ancestrais em outras realidades, pelas frentes de colonização, velhas e novas, num processo que, por fim, ainda marcha na região, passados os séculos.

Da Amazônia poderíamos talvez vê-la — e compreendê-la — como amplíssimo território de imaginários, que transcende qualquer visão redutora, que a defina — e a confine — a um só modo de compreensão e de existência.

A mostra fotográfica e audiovisual intitulada *TransAmazônias: Zonas Imaginárias* integrou assim o programa do primeiro encontro da série Antropocênica em Portugal como evento cultural-artístico iniciado especialmente em Lisboa: no contexto mais amplo que motiva a própria

Antropocênica, isto é, propiciar diálogos críticos a refletir sobre *as cenas do drama humano no teatro do mundo em mutação*, elegemos a Amazônia como tema central desta mostra que abriu, em outubro de 2022, a jornada coletiva desta série internacional.

Minha curadoria se iniciou a partir da seleção de obras que expressam na região amazônica, cada qual a seu modo, relações humanas em contextos de conflito, de busca e de trânsito por zonas transformadas, em que a tensão entre o ambiente natural e ambiente construído (explorado) se revela *nas paisagens* vivenciadas pelas pessoas que ali habitam, que ali invadem e chegam para extrair. Mas o fator que influenciou na decisão final de escolha dos filmes e imagens, foi a referência a um elemento presente nas obras em vista, seja em sua dimensão devastadora, seja em sua dimensão protetora e simbólica, inclusive como entidade mítica: o fogo.

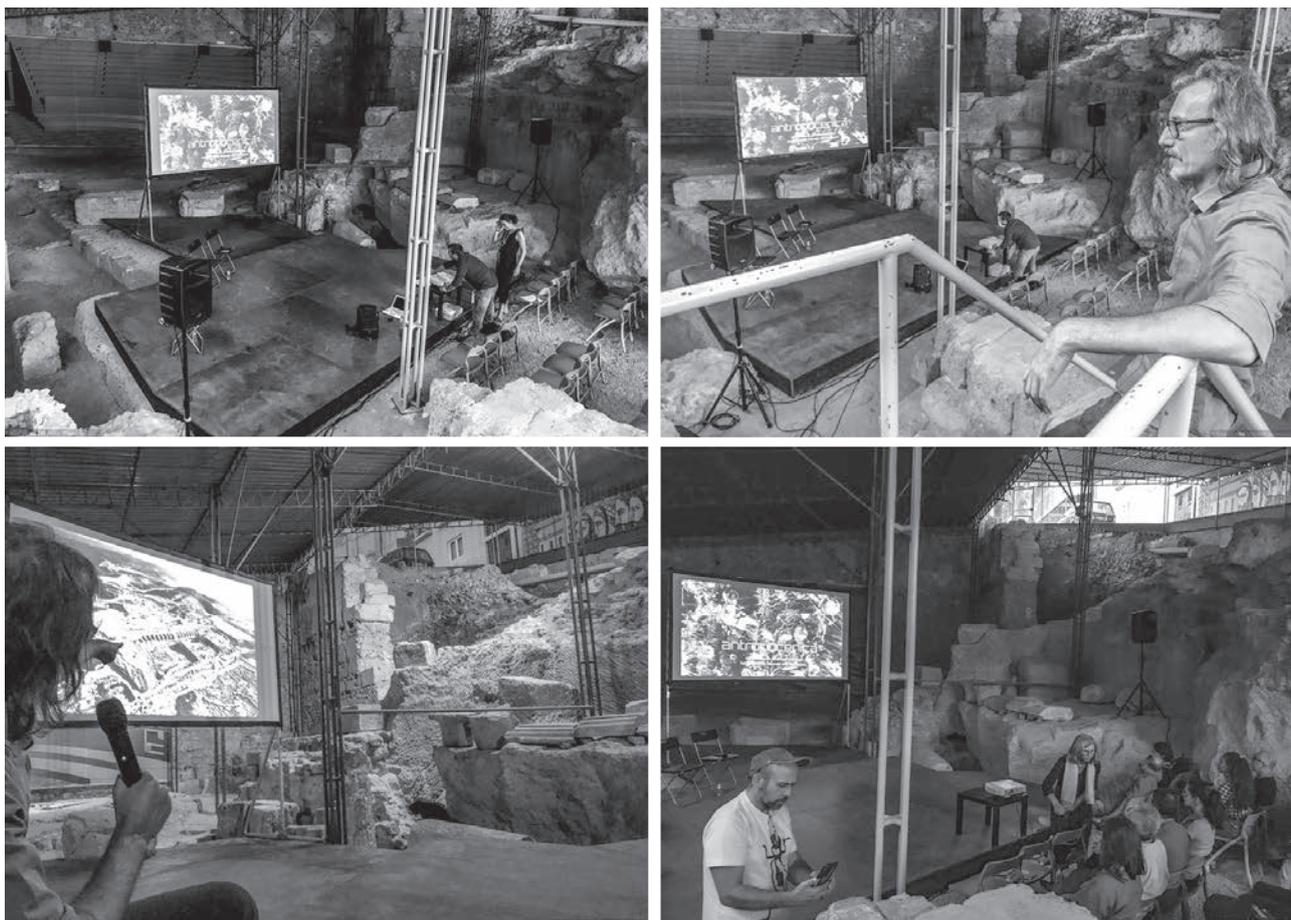
Manifestação que surge da violência extrema dos incêndios intencionais, a devastar fauna e flora. Mas o fogo produzido é antes um saber, uma técnica ancestral da humanidade, que expandiu a sua potência transformadora. O fogo que aquece a comunidade, protege das feras; o mesmo fogo, mantido aceso e transmitido a gerações; o fogo mítico de seres que habitam a floresta.

A ambivalência do elemento poderia assim ser vista em tela na mostra; e nos três filmes que selecionei, o fogo surge com sentidos específicos. Assim, vemos esta presença como signo da ação predatória, nos grandes incêndios na Amazônia, tal como no *travelling* do filme *Iracema - uma Transa Amazônica*

de Jorge Bodanzky e Orlando Senna, documento histórico (1974) da destruição sob a ditadura militar no Brasil; mas também como força inerente da entidade mítica, ser protetor da selva, personagem do vídeo de Janaina Wagner *Curupira e a Máquina do Destino*, obra em diálogo com o filme acima referido. Todavia há o tempo do fogo vivo, aceso por várias gerações em culturas de antiga origem, seja em aldeias de povos originários na Amazônia, seja na Roma Antiga: vale lembrar do papel essencial das *vestais* na cultura daquela sociedade urbana, que nasce de etnias aborígenes anteriores e que habitavam aquele território transformado no tempo em uma das maiores cidades da Antiguidade. Feita a digressão, volto-me ao filme *Serras da Desordem*, na homenagem que fiz a Andrea Tonacci, com a presença de meu especial convidado, Sydney Possuelo, sertanista, indigenista brasileiro que representa a si próprio neste que é um dos filmes mais significativos, penso eu, da relação entre humanos e de nós com os lugares que habitamos: esse fogo vivo, (i)memorial, levado por um grupo indígena em caminhada conduzida por sertanistas na mata, foi apagado, a “mando” destes...

No filme, eles refletem sobre o fato: a ruptura na transmissão desse fogo. Qual seria a história da origem dessa chama ininterrupta? Há quanto tempo foi aceso? Em que contexto? Uma ruptura provocada pelo acelerar do tempo: exigiu-se aumentar o ritmo da progressão da marcha com o grupo indígena isolado, próximo ao igarapé Água Preta, com o objetivo de se chegar o mais breve possível ao destino final¹. Os sertanistas refletem sobre a dimensão da “ordem” proferida,

¹ Fato narrado no filme *Serras da Desordem* pelo sertanista Wellington Gomes Figueiredo e seu auxiliar na época, Luís Moreira Silva.



Do alto à esquerda, seguindo-se em sentido horário: Hugo Henriques e Patrícia Brum na montagem dos equipamentos de som e projeção de imagens sobre tela instalada nas ruínas do Teatro Romano de Lisboa; em primeiro plano, o fotojornalista Lalo de Almeida acompanha a montagem; o filósofo Dirk Michael Hennrich e a arqueóloga Maria da Conceição Lopes juntos do público, momentos antes do início da projeção; Lalo de Almeida fala sobre a imagem que documenta a fase de instalação da usina hidrelétrica de Belo Monte (a maior hidrelétrica da Amazônia e a 4ª do mundo), construída no rio Xingu. Imagens: Silvio Luiz Cordeiro.

Antropocênica (como bem explicita a frase que elaborei à difusão da série — *as cenas do drama humano no teatro do mundo em mutação*); seja pelo fato do testemunho físico das estruturas arquitetônicas remanescentes do período romano, inscritas e visíveis na paisagem urbana contemporânea de Lisboa; seja pela metáfora das ruínas enquanto cena e cenário actuais do Antropoceno, como se observa nas formas predatórias ainda em marcha sobre a maior floresta tropical do planeta.

A mostra iniciou no dia 7 de Outubro de 2022, com a projeção de imagens selecionadas da premiada série fotográfica *Distopia Amazônica*, do fotojornalista Lalo de Almeida, no Museu de Lisboa - Teatro Romano, um sítio arqueológico em que estão visíveis as ruínas do antigo edifício (século I d.C.), estrutura monumental componente da paisagem urbana nos tempos da *Felicitas Iulia Olisipo*, com apoio da coordenadora deste núcleo do Museu de Lisboa, a arqueóloga Lídia Fernandes — assim como da equipa envolvida na produção do evento².

² Bárbara Antunes, Carolina Grilo, Mariana Morgado, Marina Marques, Mónica Gomes, Patrícia Brum, Sofia Bicho; e de Hugo Henriques no apoio técnico e operação do equipamento audiovisual.



O fotojornalista Lalo de Almeida em primeiro plano, ao lado do sertanista Sydney Possuelo no centro, Jorge Bodanzky à esquerda, sentados no palco do Auditório Soror Mariana, em Évora, Portugal. Imagem: Sílvio Luiz Cordeiro.

Exibições no Cinema-fora-dos Leões / Auditório Soror Mariana da Universidade de Évora

No dia 8 de Outubro, dentro do Cinema -fora-dos Leões da Universidade de Évora, com apoio de Luís Ferro, realizamos duas sessões especiais. A primeira foi dedicada a Andrea Tonacci, cineasta italiano radicado no Brasil, falecido em 2016, homenageado com a exibição de *Serras da Desordem*, obra-prima na cinematografia contemporânea brasileira.

Nesta homenagem, com mediação de Alemberg Quindins, participaram a cineasta Cristina Amaral (a partir de um relato pessoal, gravado em vídeo), montadora de *Serras da Desordem*, companheira

de Tonacci, e o indigenista Sydney Possuelo, personagem do filme, igualmente homenageado no evento, sobretudo por sua atuação em defesa dos povos isolados na região amazônica.

A segunda sessão foi uma homenagem a Jorge Bodanzky. Em tempo crítico de uma eleição presidencial no Brasil naquele momento, o autor sugeriu trocar a exibição de *Iracema - uma Transa Amazônica* por *Terceiro Milênio*, obra sua co-dirigida pelo produtor alemão Wolf Gauer, projeção seguida de um debate com Bodanzky, Sydney Possuelo e Lalo de Almeida.



Ruínas da Villa Romana de São Cucufate, Vila de Frades, durante a sessão especial de encerramento da mostra *TransAmazônias: Zonas Imaginárias*. Imagens menores: Silvio Luiz Cordeiro. Imagem maior: Câmara Municipal de Vidigueira.

Projeções ao ar livre nas Ruínas da Antiga Villa Romana de São Cucufate

Concluindo a mostra no dia 9 de Outubro, exibiu-se um vídeo relacionado com a presença humana — pretérita e contemporânea — na Amazônia e, por fim, o filme *Curupira e a Máquina do Destino*, da artista Janaína Wagner, que encerrou a mostra, em projeção ao ar livre no sítio que abriga as ruínas dos tempos da colonização romana em

Portugal, noite exuberante de lua cheia neste sítio arqueológico e histórico, com apoio essencial da Câmara Municipal de Vidigueira.

A projeção foi antecedida por outro vídeo, dirigido por mim, como resultado de uma breve vivência audiovisual na Comunidade Boa Esperança, situada no Lago Amanã, região central da Amazônia: um exemplo possível de interação entre *ancestralidade, território e travessia*, esta última no sentido de

movimentos migratórios internos no Brasil, como no caso de Nordestinos (habitantes do Nordeste, região semi-árida brasileira) que migraram para a Amazônia atraídos pela atividade extrativista (seringais, castanhais etc.), quando muitos deles foram explorados numa condição de trabalho análoga ao de escravos.

Algumas famílias fugiram do jugo dos “*patrões bravos*”, chegaram no lago Amanã e fundaram a nova comunidade (como relataram para mim uma das lideranças da comunidade); ao construírem ali suas casas, descobriram que aquele território foi habitado por outra gente, em outro tempo.

No evento proposto, as fotografias projetadas e os filmes exibidos nas ruínas formaram um conjunto expressivo e híbrido de imagens documentais e imaginários múltiplos a desvelar no teatro vastíssimo da Amazônia, a tragédia ali presente, que atualiza violentas formas de colonização instauradas no tempo.

A ÚLTIMA ÁRVORE

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_23

A peça sonocénica (sonora + cénica) *A Última Árvore* foi concebida por Silvio Luiz Cordeiro, com desenho de som de Júnior Aragaki (Estúdio 57), para provocar o imaginário crítico sobre o contínuo e progressivo desmatamento da maior floresta tropical da Terra: a Amazónia.

No imaginário sonoro exibido no interior das ruínas do antigo Teatro Romano de Lisboa no dia 7 de outubro de 2022, o público ouviu – e imaginou – madeireiros clandestinos a caminhar entre as ruínas da floresta devastada, até encontrarem a valiosa árvore, a última ainda existente. A peça antecedeu a projeção das fotografias selecionadas da premiada série *Distopia Amazónica*.



Interior das ruínas do antigo Teatro Romano de Lisboa, com a tela instalada para projeção de fotografias da série *Distopia Amazónica*, na presença de seu autor, o fotógrafo brasileiro Lalo de Almeida. Antes, abrindo assim a mostra *TransAmazónias: Zonas Imaginárias*, evento artístico-cultural do primeiro encontro da série *Antropocénica* realizado em Portugal, exibiu-se a peça sonocénica *A Última Árvore*. Imagem: Silvio Luiz Cordeiro.



Esta fotografia aérea compôs a seleção de imagens da série *Distopia Amazónica* projetada no Teatro Romano. Nela, vê-se uma extensa área recém desmatada em Apuí, município localizado ao longo da estrada Transamazônica, no sul do estado do Amazonas, Brasil. Apuí está na linha de frente da expansão agrícola. Em 2022, foi o município com a maior área desmatada da Amazônia, segundo o Imazon. Fotografia: Lalo de Almeida.

Pelo código e link mostrados abaixo é possível acessar a peça sonocénica *A Última Árvore*, exibida nas ruínas do antigo Teatro Romano de Lisboa.

Áudio



<https://soundcloud.com/antropocenica/a-ultima-arvore>

Lalo de Almeida

Distopia Amazônica
Amazonian Dystopia

TransAmazônias: Zonas Imaginárias | TransAmazonias: Imaginary Zones

Antropocênica I

Museu de Lisboa . Teatro Romano

7 de Outubro de 2022

Portugal

https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_24

No primeiro encontro da série Antropocênica, propomos a Amazônia como território-síntese do Antropoceno. Nesta vasta e diversa região da América do Sul, com a maior selva tropical da Terra, coexistem realidades distintas, desde aquelas vivenciadas por povos indígenas em relativo isolamento nos recessos florestados, aos impactos provocados por atividades predatórias que marcham sobre esse bioma essencial da biosfera.

Observa-se na Amazônia os múltiplos impactos destrutivos resultantes de ações propagadas, sejam por políticas desenvolvimentistas promovidas no tempo da ditadura militar no Brasil (por exemplo da abertura da estrada Transamazônica), sejam por aquelas que reiteram o mesmo processo em anos recentes (como a instalação da hidrelétrica de Belo Monte no rio Xingu), imensos canteiros de obras na construção de infraestruturas que influem na expansão de periferias urbanas, ao atraírem fluxos migratórios de trabalhadores, como se verifica em Altamira no Pará, entre outras cidades amazônicas. Mas também compõem a complexa equação dos fatores que devastam a Amazônia, a exploração econômica de atividades ligadas à agropecuária e ao extrativismo ilegal praticado, por exemplo, por madeireiros e garimpeiros clandestinos que invadem terras indígenas.

Para ampliar a visibilidade do fenômeno histórico, isto é, da contínua exploração da Amazônia, que remonta ao período colonial, e estimular os debates sobre tais cenários em pauta no primeiro encontro da Antropocênica, propus a mostra fotográfica e audiovisual *TransAmazônias: Zonas Imaginárias*, com minha curadoria, convidando pessoas de gerações diferentes que elaboraram imagens e narrativas (documentais, ficcionais, híbridas) da Amazônia.

In the first meeting of the Antropocena series, we propose the Amazonia as the territory-synthesis of the Anthropocene. In this vast and diverse region of South America, with the largest tropical forest on Earth, different realities coexist, from those experienced by indigenous peoples in relative isolation in the forested recesses to the impacts caused by predatory activities that march over this essential biome of the biosphere.

There are multiple destructive impacts in the Amazonia, resulting from actions propagated by developmentalist policies promoted during the military dictatorship in Brazil (such as the opening of the Trans-Amazonian highway), or by those that reiterate the same process in recent years (such as the Belo Monte hydroelectric dam built into the Xingu River), with huge construction sites to build infrastructures that influence the expansion of urban peripheries by attracting migratory flows of workers, as seen in Altamira, Pará, among other Amazonian cities. Also included in the complex equation of factors devastating the Amazonia is the economic exploitation of activities related to agriculture, cattle ranching and illegal extractivism, such as that practiced by clandestine loggers and miners who invade indigenous lands.

The exploitation of the Amazonia has been occurring since the colonial period. To increase the visibility of this historical phenomenon and to stimulate debates about these scenarios on the agenda of the first meeting of the Antropocena, I proposed the photographic and audiovisual exhibition *TransAmazonias: Imaginary Zones*, curated by myself, inviting people from different generations who have produced images and (documentary, fictional, hybrid) narratives of the Amazonia.

Entre as pessoas que convidei para participar da mostra em Portugal está Lalo de Almeida, um observador sensível da(s) realidade(s). Há tempos acompanho a trajetória deste que é um dos principais fotojornalistas em atividade no mundo. No convite (maio de 2021), disse a ele que a ideia era exibir imagens de sua longa e dedicada documentação fotográfica na Amazônia, publicada pelo jornal Folha de S. Paulo.

Em outubro desse mesmo ano, Lalo ganhou a prestigiada bolsa do W. Eugene Smith Fund pela série fotográfica intitulada *Distopia Amazônica*. Decidimos então selecionar uma parte representativa da sua premiada série.

Minha proposta conceitual na expografia considera a presença física de ruínas. Vejo o Antropoceno como um tempo de produção generalizada de ruínas pelo mundo. Um conceito central da Antropocênica, pois elas nos dão uma certa medida das transformações. Assim, o lugar da projeção de imagens sobre esse *território-síntese* da nova época deveria entretecer, em diálogo simbólico, o sentido da série *Disptopia Amazônica* ao sentido geral da Antropocênica.

Ao definir o sítio ideal para exibirmos as imagens, propus amplificar a dimensão simbólica da mostra como evento cultural dentro dessa jornada coletiva internacional de estudos transversais, a reunir intelectuais, cientistas e artistas para refletirmos sobre “*as cenas do drama humano no teatro do mundo em mutação*”.

Esta frase por mim concebida no início da elaboração do que seria a Antropocênica com o filósofo Dirk Michael Hennrich, revelou qual deveria ser aquele lugar: as ruínas do Teatro Romano de Lisboa, Portugal.

Among the people I invited was Lalo de Almeida, a sensitive observer of reality(s), one of the world’s leading photojournalists, whose career I have followed extensively. In my invitation (May 2021), I told him that the idea was to participate in the exhibition that would be held in Portugal to present his dedicated photographic documentation of Amazonia, which the newspaper Folha de S. Paulo had previously published.

In October of that year, Lalo was the winner of the prestigious W. Eugene Smith Fund grant for his photographic series, *Amazonian Dystopia*. It was then that we decided to select a representative part of the award-winning series.

I consider the physical presence of ruins in my conceptual proposal for the exhibition. I see the Anthropocene as a time of widespread production of ruins worldwide. It is a central concept of the Antropocênica series, because of our understanding that ruins show us the changes. Thus, the site for the exhibition of images of this territory-synthesis of the new epoch should interweave a symbolic dialogue between the photographic series *Amazonian Dystopia* and the general meaning of the Antropocênica.

By defining the ideal place to exhibit images, I proposed amplifying the symbolic dimension of the exhibition as a cultural event within the framework of this international collective journey of transdisciplinary studies, which brought together scholars, scientists and artists to reflect on “*the scenes of human drama in the theater of the changing world*”.

This phrase, conceived by me at the beginning of the Antropocênica with the philosopher Dirk Michael Hennrich, reveals what that place should be: the ruins of the ancient Roman Theater in Lisbon, Portugal.

O próximo passo foi apresentar a proposta à coordenadora deste sítio que é uma das unidades do Museu de Lisboa: a arqueóloga Lídia Fernandes, ao compreender a importância do contexto tanto para a série Antropocênica, quanto para o próprio Museu de Lisboa – Teatro Romano, com a presença do autor das imagens em evento aberto ao público, concedeu todo o apoio de produção, a envolver a equipe sob sua coordenação direta, assim como a EGEAC.

No início da noite do dia 7 de outubro de 2022, projetamos em tela especialmente instalada em uma plataforma sobre as estruturas remanescentes do *aditus maximus* oriental, em área adjacente à *orchestra* ainda visível nas ruínas do antigo teatro.

Neste tempo em que a floresta amazônica continua a ser tão ameaçada, convidei o autor de *Distopia Amazônica* que viajou a Portugal com apoio do Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Patrimônio da Universidade de Coimbra, sob a coordenação da arqueóloga Maria da Conceição Lopes, e assim relatou ao público presente a história de cada imagem vista nas ruínas deste impressionante sítio arqueológico na paisagem urbana contemporânea de Lisboa.

As trinta fotografias de Lalo de Almeida exibidas naquela noite especial de abertura da mostra *TransAmazônias: Zonas Imaginárias* dentro da Antropocênica 1 em 2022, podem ser vistas nas páginas a seguir.

Silvio Luiz Cordeiro
Arquiteto e Arqueólogo
Curador da Mostra

The next step was to present the proposal to the coordinator of this site, which is one of the units of the Museu de Lisboa: archaeologist Lídia Fernandes understood the importance of the context, both for the Antropocénica series and for the Museu de Lisboa – Teatro Romano itself. With the presence of the creator of the images at an event open to the public, she was granted all production support, with the team under her direct coordination, as well as EGEAC.

In the early evening of October 7, 2022, we projected on a screen specially installed on a platform in the vestigial eastern *aditus maximus*, adjacent area to the *orchestra*, still visible in the ruins of the ancient theater.

At a time when the Amazon rainforest continues to be so threatened, I invited the author of *Amazonian Dystopia* to travel to Portugal, with the support of the Center for Studies in Archaeology, Arts and Heritage Sciences at the University of Coimbra, coordinated by archaeologist Maria da Conceição Lopes, to tell the audience the story of each image seen inside the ruins of this impressive archaeological site in the contemporary cityscape of Lisbon.

The thirty photographs exhibited on that special opening night of the exhibition *TransAmazonias: Imaginary Zones* within Antropocénica 1 in 2022 can be seen on the following pages.

Silvio Luiz Cordeiro
Architect and Archaeologist
Curator of the Exhibition



Boca do Acre, Amazonas, Brasil. 21 de Março de 2020.

Jasson Oliveira do Nascimento, morador da Reserva Extrativista Arapixi, corta a vegetação com motosserra para abrir passagem até o Projeto de Assentamento Extrativista Antimary, onde coleta castanha-do-pará. A área tem sido invadida por grileiros que desmatam a selva, ameaçando o modo de vida dessa população tradicional.

Boca do Acre, Amazonas, Brazil. March 21, 2020.

Jasson Oliveira do Nascimento, a resident of the Arapixi Extractive Reserve in the Amazonas state, cuts the vegetation with the help of a chainsaw to make way for the canoe in the stream that leads to the Antimary Extractive Settlement Project, where they collect Brazil nuts. This area is being invaded by land grabbers who are deforesting the jungle, threatening the way of life of this traditional population.



Manicoré, Amazonas, Brasil. 8 de Outubro de 2018.

Trecho da rodovia BR-319 que liga Manaus a Porto Velho. A pavimentação dessa estrada de 870 km foi uma das promessas do ex-presidente Jair Bolsonaro durante a campanha presidencial e pode ter enormes impactos para a região, uma das áreas mais preservadas da floresta amazônica. “A BR-319 é uma enorme ameaça para a floresta porque abre a metade que resta da Amazônia brasileira à entrada de desmatadores”, diz o ecologista norte-americano Philip Fearnside, do INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia).

Manicoré, Amazonas, Brazil. October 8, 2018.

A stretch of the BR-319 highway that connects Manaus to Porto Velho, near the city of Manicoré, in the state of Amazonas. The paving of this 870 km road, which was one of former President Jair Bolsonaro’s promises during the presidential campaign, could have enormous impacts for this region, which is one of the most preserved areas of the Amazon rainforest. “BR-319 is an enormous threat to the forest because it opens up the half that is left of the Brazilian Amazon to the entrance of deforesters”, says U.S. ecologist Philip Fearnside of INPA (National Institute of Amazonian Research).



Humaitá, Amazonas, Brasil. 21 de Setembro de 2016.

Uma mãe Pirahã observa com seu filho um caminhão de gado trafegar pela Rodovia Transamazônica de seu acampamento às margens do rio Maici, no município de Humaitá. Esse povo indígena mantém alguns dos mesmos hábitos relatados na primeira vez em que teve contato com os homens brancos, séculos atrás, e se recusa a aprender português. O trecho amazônico da rodovia (2.250 km, 10% pavimentado) entre as cidades de Lábrea e Marabá retrata a situação atual da Amazônia. A paisagem consiste em grande parte de pastos degradados, intercalados por áreas protegidas e reservas indígenas que estão sob ameaça de madeireiros, grileiros e garimpeiros. As queimadas continuam na estação seca e é raro ver animais selvagens, exceto urubus.

Humaitá, Amazonas, Brazil. September 21, 2016.

Members of the Pirahã tribe watch a cattle truck passing by the Trans-Amazonian Highway from their camp on the banks of the Maici river, in the municipality of Humaitá. This mysterious indigenous tribe keep some of the same habits reported on the first time they met the white men, centuries ago, and refuse to learn Portuguese. The Amazon stretch of the highway (2,250 km, 10% paved) between the cities of Lábrea and Marabá pictures the current Amazonian situation. The landscape consists largely of underused pastoral land, interspersed by protected areas and indigenous reserves which are under threat from loggers and miners. Burning of vegetation continues in the dry season and it is rare to glimpse any wild animals except for vultures.



Humaitá, Amazonas, Brasil. 21 de Setembro de 2016.

Meninas Pirahã observam os veículos que trafegam pela rodovia Transamazônica na esperança de receber doações de biscoitos e refrigerantes, ao lado de seu acampamento às margens do rio Maici, no estado do Amazonas. Esse misterioso povo indígena mantém alguns dos mesmos hábitos relatados desde a primeira vez em que tiveram contato com os homens brancos, séculos atrás, e se recusam a aprender português.

Humaitá, Amazonas, Brazil. September 21, 2016.

Pirahã girls watch drivers passing by the Trans-Amazonian highway hoping to receive donations of snacks and sodas, next to their camp on the banks of the Maici river, in the Amazonas state. This mysterious indigenous tribe keep some of the same habits reported on the first time they met the white men, centuries ago, and refuse to learn Portuguese.



Humaitá, Amazonas, Brasil. 12 de Agosto de 2018.

Colonos recém chegados constroem uma casa em um lote desmatado ao longo da BR-319, perto da vila de Realidade, na região sul do estado do Amazonas. A rodovia, inaugurada em 1976, que não está pavimentada, é a única conexão por terra que liga Manaus ao resto do país. Ela foi entregue asfaltada, mas a falta de manutenção fez com que perdesse o pavimento até se tornar intransitável em 1988. Na Amazônia, nenhuma intervenção humana provoca tantas mudanças quanto uma estrada. Se autorizado, o asfaltamento completo da BR-319 e suas adjacências pode disseminar o modelo de ocupação caótica da Amazônia, abrindo espaço no coração da floresta para a exploração descontrolada de madeira, o que abre espaço para o desmatamento ilegal e a grilagem de terras.

Humaitá, Amazonas, Brazil. August 12, 2018.

Settlers build a house on a newly deforested lot along the BR-319 near the village of Realidade, in the southern region of the Amazon state. The highway, inaugurated in 1976, which is not yet completely paved, is the only land access connecting Manaus to the rest of the country. It was delivered as asphalted, but the lack of maintenance caused it to lose its pavement until it became impassable in 1988. In the Amazon, no human intervention provokes as many changes as a road. If authorized, the complete asphaltting of BR-319 and its vicinities can spread the model of chaotic occupation of the Amazon, opening space in the heart of the forest for the uncontrolled exploitation of wood, which opens space for illegal deforestation and land grabbing.



Novo Progresso, Pará, Brasil. 23 de Agosto de 2014.

Uma área de floresta sendo queimada para formação de pastagem dentro da Floresta Nacional de Altamira. Essa área protegida faz parte de uma região conhecida como Terra do Meio, pois fica exatamente no meio das bacias dos rios Xingu e Iriri. A área abriga uma série de problemas característicos da região amazônica: desmatamento, grilagem de terras, mineração ilegal, invasão de terras indígenas e violência.

Novo Progresso, Pará, Brazil. August 23, 2014.

An area of the Amazon rainforest inside the Altamira National Forest being burned for cattle grazing. This protected area is part of a region known as the Middle Ground (Terra do Meio in Portuguese), as it lies exactly in the middle of the Xingu and Iriri River basins. The area is home to a number of problems characteristic of the Amazon region: deforestation, land grabbing, illegal mining, invasion of indigenous lands and violence.



Novo Progresso, Pará, Brasil. 25 de Setembro de 2014.

Gado atravessa área queimada na Floresta Nacional de Altamira, região sob influência da rodovia BR-163. Ao longo desta estrada está Novo Progresso, município com uma das maiores taxas de desmatamento do Brasil. A abertura de novas áreas para pastagem de gado é uma das principais causas do desmatamento da Amazônia.

Novo Progresso, Pará, Brazil. September 25, 2014.

Cattle cross the freshly burned area within Altamira National Forest in the BR-163 highway region. Along this road is located Novo Progresso, a municipality with one of the highest deforestation rates in Brazil. Opening new areas for cattle grazing is one of the main drivers of Brazilian Amazon deforestation.



Humaitá, Amazonas, Brasil. 11 de Agosto de 2018.

Maria José Cordeiro posa para foto na estrada BR-319 em frente ao seu sítio onde funciona também uma pousada, único ponto para viajantes entre os povoados de Igapó-Acú e Realidade. A rodovia, que tem um longo trecho sem asfalto, é o único acesso por terra que liga Manaus, capital do estado do Amazonas, ao resto do país.

Humaitá, Amazonas, Brazil. August 11, 2018.

Maria José Cordeiro poses for a photo in the BR-319 road in front of her farm where she has a guesthouse, the only support point for travelers among the 330 kms of dirt road that separate the communities of Igapó-Acú and Realidade. The road, which has a long unpaved stretch, is the only access by land that connects Manaus, capital of the state of Amazonas, to the rest of the country.



Peixoto de Azevedo, Mato Grosso, Brasil. 13 de Setembro de 2019.

Estátua de um boi indica a entrada de uma fazenda de confinamento de gado em Peixoto de Azevedo no norte do Mato Grosso. Antes coberta pela floresta amazônica, a região foi desmatada para dar lugar à mineração de ouro, pastagens para pecuária e plantações de soja.

Peixoto de Azevedo, Mato Grosso, Brazil. September 13, 2019.

Statue of an ox indicates the entrance of a farm for confinement of cattle in Peixoto de Azevedo, in northern Mato Grosso, along the BR-163 road. This region that was once covered by the Amazon rainforest has been deforested to make way for gold mining, pasture for livestock and soybean plantations.



Canarana, Mato Grosso, Brasil. 13 de Agosto de 2016.

Indígena caminha na aldeia Yawalapiti em meio à fumaça que cobre o Território Indígena do Xingu devido ao grande número de incêndios florestais. O desmatamento nos limites do parque vem causando aumento na temperatura local e mudanças no regime hidrológico da região. Com mais secas, as lavouras de subsistência ficam prejudicadas, alterando o modo de vida dessas comunidades que cada vez mais dependem de alimentos industrializados.

Canarana, Mato Grosso, Brazil. August 13, 2016.

An indian walks in the Yawalapiti Village amidst the smoke that has covered Xingu Indigenous Park due to the large number of forest fires. In addition to the impact of the accumulation of greenhouse gases, a global phenomenon, deforestation in the park boundaries has caused an increase in local temperature and changes in hydrological regime. The climate change, increasingly dry, has made subsistence crops more difficult, changing the way of life of these communities, increasingly dependent on industrialized food.



Centro do Guilherme, Maranhão, Brasil. 3 de Março de 2017.

Um membro do Grupo Especializado de Fiscalização (GEF), do Ibama, órgão federal de proteção ambiental do Brasil, destrói fornos que eram usados para produzir carvão em uma serraria ilegal em Centro do Guilherme, no estado do Maranhão. A madeira utilizada nessa serraria era extraída ilegalmente da Terra Indígena Alto Turiaçu.

Centro do Guilherme, Maranhão, Brazil. March 3, 2017.

A member of the Specialized Inspection Group (GEF) , a part of Ibama, Brazil's environmental protection agency, destroys domed furnaces that were used to make charcoal at an illegal sawmill in Centro do Guilherme, Maranhão state. The wood used in this sawmill were extracted illegally from the Alto Turiaçu Indigenous Land.



Altamira, Pará, Brasil. 3 de Setembro de 2013.

Vista aérea de um dique que bloqueou parcialmente o rio Xingu para a construção da barragem de Belo Monte. Desde 2015, cerca de 140 km do rio Xingu, um trecho conhecido como Volta Grande, com muitas corredeiras, canais e afloramentos rochosos, está sendo submetido a uma redução drástica do fluxo de água. Isso é algo que terá impactos incalculáveis tanto na fauna aquática quanto no modo de vida das populações tradicionais, que dependem do rio para sua alimentação e transporte.

Altamira, Pará, Brazil. September 3, 2013.

Aerial view of the levee that partially blocked the Xingu River for the construction of the Belo Monte dam. Since 2015, about 140 km of the Xingu river, a stretch known as Volta Grande (Big Bend), with many rapids, channels and rock outcrops has been subjected to a drastic reduction of water flow. This is something that will have incalculable impacts on both the aquatic fauna and the way of life of traditional populations that depend on the river for their food and transportation.



Vitória do Xingu, Pará, Brasil. 3 de Setembro de 2013.

Vista aérea do canteiro de obras da casa de força principal da hidrelétrica de Belo Monte no rio Xingu. Mais de 80% da vazão de água foi desviada de seu curso natural, tornando-se uma das maiores intervenções já feitas pelo homem, comparável à construção do Canal do Panamá.

Vitória do Xingu, Pará, Brazil. September 3, 2013.

Aerial view of Belo Monte's main powerhouse construction site on the Xingu River, Brazil. More than 80% of the water in the Xingu has been diverted from its natural course, making it one of the largest man-made interventions, comparable to what was done to construct the Panama Canal.



Altamira, Pará, Brasil. 26 de Agosto de 2018.

Um menino ribeirinho descansa sobre um tronco na comunidade Paratizão, às margens do rio Xingu, próximo à barragem de Belo Monte. O local é cercado por grandes paliteiros de árvores mortas, formados após a inundação do reservatório, uma área de quase 516 km². A vegetação em decomposição libera gás metano, que é mais prejudicial ao efeito estufa do que o dióxido de carbono.

Altamira, Pará, Brazil. August 26, 2018.

A river dweller boy rests over a trunk in the Paratiza o community, on the banks of the Xingu River, near the dam of Belo Monte. The place is surrounded by great toothpick-like patches of dead trees, formed after the flooding of the reservoir, an area of nearly 516 km². The rotting vegetation releases methane gas and is more harmful to the greenhouse effect than carbon dioxide.



Altamira, Pará, Brasil. 25 de Agosto de 2018.

Policiais examinam o corpo de homem morto na zona rural de Altamira. A polícia forense fotografa notas de dinheiro encontradas na carteira da vítima para indicar uma provável execução e não latrocínio (roubo seguido de morte). O Atlas da Violência de 2017, publicado anualmente pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) do Brasil, classificou Altamira como a cidade mais violenta do país. A taxa de homicídios em 2015 atingiu 124,6 mortes a cada 100 mil habitantes. A cidade do Rio de Janeiro teve taxa de homicídios de 21,8 a cada 100 mil habitantes no mesmo período. A construção da barragem hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu, gerou o fluxo migratório mais intenso dos últimos anos no Brasil, a grande maioria composta de homens solteiros, tornando a cidade mais caótica e cada vez mais violenta.

Altamira, Pará, Brazil. August 25, 2018.

Police officers examine the body of a man killed in rural Altamira, Para state. Forensic police photographs money bills found in the victim's wallet to indicate that the victim was executed and not killed after a robbery. The 2017 Violence Atlas, published annually by Brazil's Institute of Applied Economic Research (IPEA), ranked Altamira as Brazil's most violent city. The homicide rate in 2015 reached 124.6 deaths per 100,000 residents. The city of Rio de Janeiro had a homicide rate of 21.8 per 100,000 in the same period. The construction of the Belo Monte hydroelectric dam on the Xingu River has generated the most intense influx of migrants in Brazil in recent years, the vast majority of whom are single men, making the city more chaotic and increasingly violent.



Altamira, Pará, Brasil. 20 de Abril de 2013.

Um pescador descarrega seu barco em um igarapé em Altamira, próximo a uma casa desmoronada. Todos os moradores dessa região conhecida como “Baixão” (parte baixa da cidade) foram removidos de suas casas por causa do aumento do nível de água do rio Xingu causado pelo reservatório da usina de Belo Monte. Quando a população dessa área foi expulsa e realocada na periferia da cidade, a mudança colocou esses moradores completamente fora do ambiente com o qual estavam mais conectados, perdendo sua relação com o rio e seu modo de vida tradicional.

Altamira, Pará, Brazil. April 20, 2013.

A fisherman unloads his boat in a stream in Altamira, next to a collapsed house. All the residents of this region known as “Baixão” (lower part of the city) have been removed from their homes because of the rising water level of the Xingu River caused by the Belo Monte dam reservoir. When the population of this area was expelled and relocated to the city outskirts, the move placed these residents completely out of the environment in which they were most connected, losing their relationship to the river and their traditional way of life.



Altamira, Pará, Brasil. 18 de Dezembro de 2014.

Família desalojada leva seus pertences na caçamba de um caminhão para um reassentamento na periferia de Altamira. Após a inundação do reservatório da usina de Belo Monte, no rio Xingu, pelo menos 30.000 pessoas (algumas ONGs estimam 40.000) foram retiradas de suas casas e realocadas em assentamentos nos arredores da cidade. O reassentamento dos moradores foi uma das causas que levaram ao aumento da violência na cidade. Os bairros que eram dominados por gangues específicas acabaram se misturando aos novos assentamentos, travando guerras por disputas territoriais.

Altamira, Pará, Brazil. December 18, 2014.

Truck with the belongings of a displaced family that used to live in a stilt house in Altamira goes to a new urban resettlement. After the flooding of the Belo Monte dam reservoir on the Xingu river, at least 30,000 people (some NGOs estimate 40,000) were torn from their homes and relocated to settlements in the town's outskirts. Resettlement of residents was one the causes that led to increased violence in the city. Neighborhoods that were dominated by specific gangs ended up mingling in with the new settlements, waging wars over territorial disputes.

ACQUIGUE



Altamira, Pará, Brasil. 2 de Setembro de 2013.

Cães abandonados olham para um açougue na quase deserta Vila da Ressaca, área antes explorada por garimpeiros artesanais e que agora é controlada pela mineradora canadense Belo Sun. O projeto, que fica a poucos quilômetros da barragem de Belo Monte, será uma das maiores minas de ouro a céu aberto do mundo. Isso trará novos impactos para uma região já tão afetada pela construção da hidrelétrica.

Altamira, Pará, Brazil. September 2, 2013.

Stray dogs stare at a butcher's in the almost abandoned Vila da Ressaca, an area previously mined by gold seekers and soon to be explored exclusively by the Canadian mining company Belo Sun. The project, which is only a few kilometers from the Belo Monte dam, will be Brazil's largest open pit gold mine. This will bring new impacts to a region already so affected by the construction of the hydroelectric plant.



Peixoto de Azevedo, Mato Grosso, Brasil. 12 de Setembro de 2019.

Homens trabalham em um garimpo no rio Peixoto de Azevedo, uma das maiores áreas de mineração de ouro no Brasil. Parte da atividade é ilegal e, por não haver fiscalização das autoridades brasileiras, mesmo as legalizadas não cumprem a legislação ambiental. O resultado são rios poluídos e regiões degradadas que parecem mais o solo lunar do que um território que já foi coberto pela floresta amazônica.

Peixoto de Azevedo, Mato Grosso, Brazil. September 12, 2019.

Men work in a gold mining in Peixoto de Azevedo in northern Mato Grosso, which is one of the largest gold producing areas in Brazil. Part of the extraction activity is illegal and even those legalized do not comply with environmental legislation because there is no enforcement by the Brazilian authorities. The result is polluted rivers and degraded regions that look more like the lunar soil than a territory that was once covered by the Amazon rainforest.



Altamira, Pará, Brasil. 14 de Junho de 2013.

Mundurukus fazem fila para embarcar em avião no aeroporto de Altamira após protestarem contra a construção da barragem de Belo Monte no rio Xingu. Os Mundurukus habitam as margens do rio Tapajós, onde o governo tem planos de construir novos projetos hidrelétricos. Mesmo após a pressão de indígenas, ambientalistas e organizações não governamentais, o projeto Belo Monte foi construído e concluído cinco anos depois, em 2019.

Altamira, Pará, Brazil. June 14, 2013.

Mundurukus Indians line up to board a plane at Altamira Airport after protesting against the construction of the Belo Monte Dam on the Xingu River. The Mundurukus inhabit the banks of the Tapajós River, where the government has plans to build new hydroelectric projects. Even after counter pressure from indigenous people, environmentalists and non-governmental organizations, the Belo Monte project was built and completed in 2019.



Altamira, Pará, Brasil. 24 de Agosto de 2019.

Guerreiros do povo Xikrin chegam à aldeia Rapko após expedição na floresta para retirar invasores da Terra Indígena Trincheira Bacajá, no estado do Pará, que teve parte de sua área invadida e desmatada por grileiros. Abandonados pelos órgãos governamentais, os indígenas se organizaram para defender seu território e lutar contra o desmatamento.

Altamira, Pará, Brazil. August 24, 2019.

Xikrin warriors arrive at Rapko village after a jungle expedition to remove invaders from the Trincheira Bacajá Indigenous Land, in Pará state, which had part of their area invaded and cleared by land grabbers. Abandoned by the government agencies, indigenous people organized themselves to defend their territory and fight against deforestation.



Itapuã do Oeste, Rondônia, Brasil. 7 de Agosto de 2015.

Trabalhador de empresa madeireira descansa após derrubar um piquiá (*Caryocar villosum*) em uma área de manejo florestal legalizado na Floresta Nacional do Jamari, em Rondônia. A falta de monitoramento dos órgãos ambientais e a consequente facilidade de extração ilegal de madeira, até mesmo em áreas protegidas, tem impossibilitado a formação de uma economia florestal legalizada e sustentável, que ajude na conservação da floresta.

Itapuã do Oeste, Rondônia, Brazil. August 7, 2015.

A worker from a lumber company rests after felling a piquiá (*Caryocar villosum*) in a legal forest management area in the Jamari National Forest, Rondônia, Brazil. The lack of monitoring by environmental agencies and consequent ease of illegal logging, even in protected areas, has made impossible the formation of a legal and sustainable forestry economy that could help keep the forest conservation.



Apuí, Amazonas, Brasil. 24 de Agosto de 2020.

Área recém desmatada em Apuí, município localizado ao longo da rodovia Transamazônica, no sul do estado do Amazonas. Apuí está na linha de frente da expansão agrícola, em 2022 foi o município com a maior área desmatada da Amazônia, segundo o Imazon.

Apuí, Amazonas, Brazil. August 24, 2020.

Newly deforested area in Apuí, a municipality located along the Transamazônica highway in the south of the state of Amazonas. Apuí is at the forefront of agricultural expansion and in 2022 it was the municipality with the largest deforested area in the Amazon, according to Imazon.



Porto Velho, Rondônia, Brasil. 10 de Setembro de 2019.

Tropa de choque percorre estrada de terra na Floresta Nacional de Bom Futuro, em Rondônia, para retirar invasores que montaram acampamento com cerca de 200 barracos dentro da reserva. Em 2019, Bom Futuro perdeu 874 hectares de floresta, segundo o Inpe (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais). Essa é a maior perda de cobertura vegetal nessa unidade de conservação em 12 anos. Impulsionados pelos discursos do ex-presidente Bolsonaro, criminosos que já praticavam atividades ilegais, se sentiram livres para agir invadindo áreas protegidas e territórios indígenas.

Porto Velho, Rondônia, Brazil. September 10, 2019.

Riot police walk down a dirt road inside the Bom Futuro National Forest, in Rondonia state, to remove invaders who had set up a camp with about 200 shacks inside the reserve. In 2019, Bom Futuro has lost 874 hectares of forest, according to Inpe (National Institute for Space Research). This is the largest loss of vegetation cover in this conservation unit in 12 years. Empowered by former president Bolsonaro's speeches, criminals who were already engaging in illegal activities such as invasion of indigenous lands and protected areas became even more willing to intensify their actions.



Costa Marques, Rondônia, Brasil. 20 de Janeiro de 2021.

Morador embriagado dorme em um banco na praça central da comunidade quilombola de Pedras Negras, em Rondônia. O processo de concessão de títulos de terras para comunidades tradicionais já era lento antes do governo de Jair Bolsonaro principalmente na Amazônia, mas a promessa do ex-presidente de não demarcar “um único centímetro de terra” para os territórios indígenas e quilombolas paralisou completamente qualquer avanço, inviabilizando a vida nessas comunidades. Essas populações, em sua maioria extrativistas, dependem do território para sua subsistência. Sem perspectivas de mudança a curto prazo, os jovens acabam migrando para as cidades em busca de trabalho, enquanto as comunidades ficam cada vez mais vazias e politicamente enfraquecidas.

Costa Marques, Rondônia, Brazil. January 20, 2021.

A drunk resident sleeps on a bench in the central square of the quilombola community (former slaves) of Pedras Negras, in Rondônia. The demarcation of lands of former slave communities was already slow before Jair Bolsonaro's administration, especially in the Amazon region, but with the election of the president who promised during his campaign not to demarcate “any more centimeters of land” for traditional communities, this process has come to a complete halt. These communities, which are mostly extractivists, depend on the territory for their livelihood. With no prospects for change in the short term, young people end up migrating to the cities in search of work while the communities become increasingly empty and politically weaker.



Benjamin Constant, Amazonas, Brasil. 19 de Junho de 2021.

Membros da igreja Missão Israelita do Novo Pacto Universal preparam um cordeiro para ser utilizado em uma cerimônia durante um encontro na zona rural de Benjamin Constant. Seita radical que surgiu no Peru tem encontrado cada vez mais seguidores na região, e já atua nos estados do Amazonas, Pará e Roraima. O crescimento do fanatismo religioso e o avanço da evangelização no Vale do Javari tem causado um forte impacto no modo de vida tradicional e na cultura dos indígenas, região que tem a maior população de indígenas isolados do planeta.

Benjamin Constant, Amazonas, Brazil. June 19, 2021.

Members of the church Universal New Covenant Israelite Mission prepare a lamb to be used in a ceremony during a meeting in rural Benjamin Constant area. The radical sect that emerged in Peru has found more and more followers in the region, and is already active in the Amazonas, Pará and Roraima states. The growing religious fanaticism and the advance of evangelization in Vale do Javari has had a strong impact on the way of life and culture of the indigenous populations, a region that has the largest population of isolated indigenous on the planet.



Atalaia do Norte, Amazonas, Brasil. 14 de Junho de 2021.

Mulheres indígenas caminham com seus filhos por uma rua de Atalaia do Norte, cidade localizada no Vale do Javari, região com a maior concentração de povos indígenas isolados do planeta. A cidade é a principal referência para os serviços de saúde, educação e abastecimento da região e é frequentada pelos moradores que vivem na Terra Indígena Vale do Javari. Ao chegarem à cidade, esses indígenas, principalmente os jovens, tornam-se presas fáceis para os missionários evangélicos.

Atalaia do Norte, Amazonas, Brazil. June 14, 2021.

Indigenous women walk with their children down a street in Atalaia do Norte, a town located in Vale do Javari, a region with the highest concentration of isolated indigenous people on the planet. The town is the main reference for health, education, and supply services in the region, and is frequented by the dwellers who live in the Vale do Javari Indigenous Land. Arriving in the city, these indigenous people, especially the young, become easy prey for evangelical missionaries.



Brasnorte, Mato Grosso, Brasil. 25 de Agosto de 2021.

Jovem indígena Mailon Araxi atravessa o rio Cravari sob uma cachoeira na Terra Indígena Irantxe, no Mato Grosso. Habitando nessa transição entre o Cerrado e a Floresta Amazônica, os Manokis quase deixaram de existir após o contato com os brancos. Mas eles vêm recuperando sua população nas últimas décadas e, enquanto lutam para recuperar seu território original, tornaram-se um dos povos indígenas que se dedicam ao plantio mecanizado de soja. Lutando para expandir seu território em 206.000 hectares em uma área de floresta, habitat tradicional de seu povo, os Manokis tiveram o processo de homologação paralisado pelo governo Bolsonaro, que durante sua campanha para presidente em 2018 prometeu “não demarcar nenhum 1 cm a mais de território para populações tradicionais”.

Brasnorte, Mato Grosso, Brazil. August 25, 2021.

Young indigenous Mailon Araxi crosses the Cravari River under a waterfall in the Irantxe Indigenous Land, in Mato Grosso. Inhabiting the transition between cerrado and Amazon forest, the Manokis almost ceased to exist after contact with white people. But they have been recovering their population in recent decades and, while fighting to recover their original territory, they have become one of the indigenous peoples who have turned to mechanized soybean planting for income. Fighting to expand their territory by 206,000 hectares in an area of forest, the traditional habitat of their people, the Manokis have had the homologation process stalled by the Bolsonaro government, who during his campaign in 2018 promised “not to demarcate any extra 1 cm of territory for traditional populations”.



Brasnorte, Mato Grosso, Brasil. 25 de Agosto de 2021.

O indígena Paulo Marcos Tupxi, tira a roupa de apicultor após coletar o mel de seu apiário na Terra Indígena Irantxe, em Mato Grosso. Sem muitas alternativas de renda, o povo Manoki tem plantado soja em seu território na Chapada dos Parecis para obter autonomia financeira. Muito incentivada pelo ex-presidente Bolsonaro, a agricultura intensiva em terras indígenas poderia ser um modelo ambientalmente desastroso se implementada em outras áreas do bioma amazônico.

Brasnorte, Mato Grosso, Brazil. August 25, 2021.

The indigenous Paulo Marcos Tupxi removes his beekeeper's outfit after collecting honey from his apiary in the Irantxe Indigenous Land, in Mato Grosso. Without many income alternatives, the Manoki people have been planting soybeans within their territory in the Chapada dos Parecis to achieve financial autonomy. Much encouraged by former President Bolsonaro, intensive agriculture within indigenous lands could be an environmentally disastrous model if implemented in other areas of the Amazon biome.

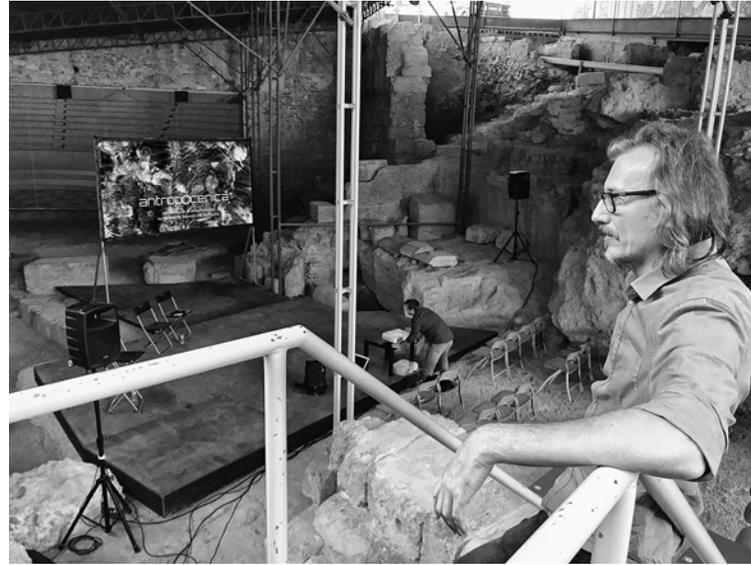


Paragominas, Pará, Brasil. 3 de Agosto de 2015.

Área desmatada para agricultura intensiva no município de Paragominas, no estado do Pará. Desde 2006, o Pará é o líder absoluto de desmatamento entre os estados da Amazônia e é também o maior emissor de gases de efeito estufa do Brasil.

Paragominas, Pará, Brazil. August 3, 2015.

Deforested area for intensive agriculture in the municipality of Paragominas, in the state of Pará. Since 2006, Pará has been the absolute leader in deforestation among the states of the Amazon and is also Brazil's largest emitter of greenhouse gases.



Lalo de Almeida no interior do sítio arqueológico com as ruínas do antigo Teatro Romano em Lisboa, Portugal, para a projeção de *Distopia Amazônica*, 7 de Outubro de 2022.

Imagem: Silvio Luiz Cordeiro

Lalo de Almeida inside the archaeological site with the ruins of ancient Roman Theater in Lisbon, Portugal, for the exhibition of *Amazonian Dystopia*, October 7, 2022.

Image: Silvio Luiz Cordeiro.

ENTREVISTAS

Nas páginas seguintes, encontram-se disponíveis os acessos para as gravações em áudio das três entrevistas com os convidados de Silvio Luiz Cordeiro na curadoria da mostra *TransAmazônias: Zonas Imaginárias*.

Estas entrevistas relatam as experiências dos entrevistados, na Amazônia, a partir das suas obras selecionadas para o evento cultural da Antropocênica I. As gravações foram realizadas em teatros na cidade de São Paulo, Brasil previamente à realização do primeiro encontro da série em Portugal, duas delas com a presença do filósofo Dirk Michael Hennrich.

Lalo de Almeida foi entrevistado no Teatro Oficina em São Paulo para o episódio 1, *Distopia Amazônica em Quatro Instantes*, em 16 de janeiro de 2022.

Jorge Bodanzky, deu seu testemunho na Cúpula do teatro Municipal de São Paulo, para o episódio 2, *Iracema, Transamazônica, Mercúrio*, no dia 2 de março de 2022.

Janaína Wagner foi entrevistada no Teatro do Centro da Terra, para o episódio 3, *Mito e Máquina na Selva Devastada*, em 3 de agosto de 2022.

Todas as gravações podem ser acessadas a partir da página www.antropocenica.ooo/entrevistas.



Preparação do set e equipamento de gravação por Silvio Luiz Cordeiro no palco do Teatro do Centro da Terra na cidade de São Paulo. Imagem: Dirk Michael Hennrich.

I. DISTOPIA AMAZÔNICA EM QUATRO INSTANTES

Entrevista com Lalo de Almeida no Teatro Oficina em São Paulo, Brasil

Lalo de Almeida é o fotógrafo documental que trabalha para o jornal Folha de S. Paulo há mais de duas décadas. Aí desenvolveu, entre outros, os projetos multimídia premiados, incluindo *Um Mundo de Muros*, *Desigualdade Global*, *A Batalha de Belo Monte*, *Crise Climática*.

A Amazónia é um mundo que atravessa o seu trabalho e um território que invade o seu olhar particular sobre as coisas travessas do mundo.

Em 2021, seu ensaio fotográfico *Pantanal em Chamas* foi premiado com o primeiro lugar na categoria Environment stories no World Press Photo. Ainda em 2021 foi premiado como fotógrafo ibero-americano do ano pelo POY (Pictures of the Year) Latam.

Em 2022, seu trabalho *Amazonian Dystopia*, projecto que documenta o modelo predatório de ocupação da maior floresta tropical do planeta, recebeu o Eugene Smith Grant In Humanistic Photography e foi vencedor global da categoria Long-Term Project do World Press Photo em 2022.

Durante a sua entrevista, Lalo de Almeida foi convidado a comentar quatro imagens desta mesma série¹. O lugar da entrevista foi especialmente

considerado, no sentido simbólico do próprio nome da série: Antropocênica. Assim, a gravação foi realizada no interior do Teatro Oficina, em sua arena-rua-rio-veia-terreiro-palco aberto à cidade e ao céu, deste que foi considerado um dos mais importantes projetos arquitetônicos de teatro do mundo², na arquitetura de Lina Bo Bardi e Edson Elito e que é um patrimônio histórico da cidade de São Paulo³. Lugar plural, de resistência política e cultural na maior metrópole da América do Sul, é um espaço essencial na história da dramaturgia brasileira, sobretudo pela atividade daquele que foi o seu principal diretor, José Celso Martinez Corrêa, in memoriam.

A entrevista pode ser escutada aqui:

Áudio



<https://soundcloud.com/antropocenica/episodior>

¹ As imagens comentadas - Peixoto de Azevedo, Mato Grosso, Brasil. 12/09/2019 / Altamira, Pará, Brasil. 24/08/2019 / Boca do Acre, Amazonas, Brasil. 21/03/2020 / Humaitá, Amazonas, Brasil. 21/09/2016. Meninas Pirahã - assim como todas as fotografias da série, podem ser vistas nas últimas páginas desta revista.

² Disponível em <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/dec/11/the-10-best-theatres-architecture-epidaurus-radio-city-music-hall>.

³ Ao Teat(r)o Oficina Uzyra Uzona, o nosso agradecimento pelo apoio, Evoé!



Gravação da entrevista com Lalo de Almeida (camisa xadrez) no Teatro Oficina em São Paulo, domingo dia 16 de janeiro de 2022, fim de uma tarde chuvosa na cidade de São Paulo, com mediação de Silvio Luiz Cordeiro (camisa branca) e Dirk Michael Hennrich (camisa escura). Imagens: D.M.H. / S.L.C. Agradecimentos a Cris Cortílio e ao Teat(r)o Oficina Uzyna Uzona.

2. IRACEMA, TRANSAMAZÔNICA, MERCÚRIO

Entrevista com Jorge Bodanzky na Cúpula do Theatro Municipal de São Paulo, Brasil

Jorge Bodanzky nasceu em São Paulo, em 1942. Formado em cinema pela Escola de Design de Ulm, na Alemanha, iniciou sua carreira como fotógrafo, atuando em diversos órgãos da imprensa, entre eles a revista Realidade e o Jornal da Tarde.

Sua estréia como diretor de cinema e sua ligação com a Amazônia aconteceram na década de 70, com *Iracema - uma transa amazônica*, que denunciava a devastação da floresta e o modelo equivocado de ocupação.

Este documentário ficcional, um dos filmes brasileiros mais premiados da década em festivais nacionais e internacionais, abriu caminho para uma sólida carreira, que inclui mais de 10 longas-metragens e dezenas de documentários para as TVs brasileira, alemã, francesa e italiana, como diretor, fotógrafo e produtor. dirigiu uma série de 6 capítulos *Transamazônica uma estrada para o passado* na HBO.

Atualmente assina uma coluna em vídeo para a revista Zum do Instituto Moreira Salles e na revista Amazônia Latitude da Florida State University.

A obra de Jorge Bodanzky, de certo modo, filia-se aos rumos da verve transgressora vista naquela semana — 13 a 17 de Fevereiro de 1922 — dentro desse teatro inaugurado em 1911, quando Anita Malfatti, Di Cavalcanti, Heitor Villa-Lobos, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Victor Brecheret,

entre outros, propiciaram um novo impulso ao Modernismo que se difunde no Brasil.



Instantes da gravação do relato de Jorge Bodanzky na Cúpula do Theatro Municipal de São Paulo, em 02 de Março de 2022. Imagens: Silvio Luiz Cordeiro.

Na entrevista, gravada na Cúpula do Theatro Municipal de São Paulo, Jorge Bodansky atenta na sua longa trajetória como fotógrafo, cineasta e documentarista, especialmente na Amazônia.

Entre as obras comentadas por Jorge Bodansky está *Iracema - uma Transa Amazônica*: co-dirigido com Orlando Senna. Filme icônico na cinematografia brasileira, exemplar na linguagem, foi realizado no início dos anos 1970 em plena ditadura militar no país, permanecendo ainda atualíssimo. Bodanzky também comenta as recentes produções que dirigiu, como a série televisiva *Transamazônica: uma Estrada para o Passado* (junto com Fabiano Maciel) e seu novo documentário *Amazônia: a Nova Minamata?*.

O vídeo de divulgação e gravação de áudio da entrevista com Jorge Bodanzky na Cúpula do Theatro Municipal de São Paulo pode ser ouvidos aqui:

Vídeo



<https://vimeo.com/706209729>

Áudio



<https://soundcloud.com/antropocena/episodio2>



Instantes da gravação do relato de Jorge Bodanzky na Cúpula do Theatro Municipal de São Paulo, em 02 de Março de 2022. Imagens: Silvio Luiz Cordeiro.

3. MITO E MÁQUINA NA SELVA DEVASTADA

Entrevista com Janaína Wagner no Teatro do Centro da Terra em São Paulo, Brasil

Janaína Wagner é uma jovem artista brasileira, nascida na cidade de São Paulo. É formada em Belas Artes e em Jornalismo, professora de vídeo no ensino básico, e é atualmente doutoranda no Le Fresnoy-Studio National des Arts Contemporains (FR).

Através da apropriação da história apresentada em vários meios de comunicação, Wagner reflete como as noções de progresso e legado são articuladas através de uma constelação de contos, factos, imagens e memórias. O viés sociológico do jornalismo funciona para ela como uma forma de abordar os mecanismos que validam uma história como verdadeira.

Sua trajetória em certo momento encontrou a Amazônia como lugar de criação artística e elaboração crítica do tempo em que vivemos. Nesse

rumo novo da artista pela região, nasceu o seu recente vídeo *Curupira e a Máquina do Destino*, exibido em projeção ao ar livre nas Ruínas da Villa Romana de São Cucufate, em 9 de Outubro de 2022, concluindo assim a mostra *TransAmazônias: Zonas Imaginárias*.

Janaina, entrevistada no Teatro do Centro da Terra, em 3 de agosto de 2022⁴, comentou sobre a gênese, a produção e o contexto simbólico de seu novo filme, uma narrativa audiovisual que articula em tela duas personagens míticas: a Curupira e o fantasma de uma jovem, inspirada na personagem central de *Iracema - uma Transa Amazônica*, filme de Jorge Bodanzky e Orlando Senna (1974).

Se do antigo mito helênico, inscrito no imaginário cultural do Ocidente, o fogo furtado e apresentado aos humanos pelo ousado titã compreende



Dois momentos da entrevista de Hennrich (à esquerda) e de Cordeiro (à direita) com a artista Janaína Wagner no palco do Teatro do Centro da Terra. Imagens: Silvio Luiz Cordeiro, Dirk Michael Hennrich.

⁴ Ao Teatro do Centro da Terra, palco telúrico, subterrâneo, centro cultural e casa da Companhia do Centro da Terra, o nosso agradecimento pelo especial apoio.



Arte de Janaina Wagner, uma representação da entidade mítica que habita a mata, vista aqui a caminhar em estrada aberta na floresta, um estudo visual para *Curupira e a Máquina do Destino*.

um sentido civilizatório, do mito indígena da Curupira, cuja origem igualmente penetra o tempo, a metáfora do fogo — manifestação de força transformadora — foi capturado pela artista diretora, roteirista e produtora do filme como metáfora que subverte o mito de Prometeu.

É o fantasma de Iracema, jovem prostituída, explorada assim como a própria selva, vagando pelas cidades e estradas amazônicas, quem devolve o poder da chama, trazendo-o de uma civilização corrompida para dentro da floresta, enterrando-o no chão primitivo, como gesto ritual para assim invocar a Curupira, entidade protetora do ambiente selvagem e dos seres ali existentes.

O vídeo e a gravação áudio da entrevista com Janaína Wagner podem ser acessados aqui:

Vídeo



<https://vimeo.com/737391673>

Áudio



<https://soundcloud.com/antropocenica/episodio3>

