

JOSÉ PINHEIRO NEVES

jose.pinheiro.neves@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

EU SOU TU. UMA INTRODUÇÃO

Que em Auschwitz [campo de concentração nazi] as paredes não se rebelassem, que o gás não se “arrependesse”, é o escândalo do silêncio de Deus, mas também uma falha no humano. (Miranda, 2006, p. 33)

Eu sou tu. Experiências ecocríticas é um livro que se debruça sobre “experiências ecocríticas” isoladas. Cada “eco” é autossuficiente, independente dos outros. (Rua, 2020, p. 5)

Existem várias versões que assinalam a expressão “eu sou tu” como tendo sido criada pelo antropólogo mexicano Domingo Martínez Parédez (1977), nos anos 70, não sendo “uma construção linguística habitual entre os falantes maias e que, na verdade, os maias não a usavam e não se cumprimentavam assim” (Parédez, 1977, p. 65). Contudo, tudo indica que, no essencial, ela está de acordo com a filosofia maia uma vez que existe a expressão “em Lak’ech, há aqueles que expressam o conceito de unidade de pensamento maia” (Owens, 2018, p. 248).

Independentemente da origem, existem vários acordos entre esse aforismo. E ele prolonga-se: “eu sou tu e tu és eu” constitui uma saudação quotidiana que ainda hoje é usada por indígenas do sul do México. Significa algo como: “eu sou o teu outro tu”. E o outro diz: “e tu és o meu outro eu”:

diz-nos que somos todos irmãos, filhos do sol e da terra. A terra não só nos deu a vida (junto com o pai sol), mas também é graças a ela que continuamos a viver, pois ela nos dá

oxigênio para respirar, continua a proteger-nos e a alimentar-nos com os seus produtos. (Escobedo, 1998, p. 9)

Alguns jovens indígenas urbanos do sul do México, desde há muitos anos, estão a ser contaminados pela “patologia” do “eu” separado do “tu”. Realizam nos seus grupos, com lógicas tribais de resistência, uma saudação um pouco diferente. Dizem simultaneamente “eu sou eu” e “tu és tu” passando a palma estendida da sua mão direita pela mão do outro duas vezes, com delicadeza, tocando-se em seguida com a mão já como um punho e terminando com um toque com a mesma mão de punho cerrado ou aberto em direção ao peito dizendo ao mesmo tempo que o parceiro: “e estamos juntos pelo coração”.

De certa forma, a primeira saudação “eu sou tu”, tende a ser lida de uma forma metafísica por muitos ocidentais. Pode ser entendida de uma forma monoteísta, pois a unidade vem de fora. O que diz a segunda saudação dos jovens indígenas, “eu sou eu e tu és tu”, está mais próxima da realidade do *homo sapiens* ocidental que segue a lei de Talião. Esta lei fala-nos do “olho por olho e dente por dente”.

Fiquei intrigado com a importância do “eu sou tu” numa civilização paralela da nossa que se inspira no monoteísmo judaico-cristão. Aparentemente, essa ideia tão simplista do “eu sou tu” adquire uma aura mística e religiosa que a remete no limite, na nossa cínica sociedade moderna, para o panteísmo de Bento de Espinosa.

Com efeito, a ideia “eu sou tu” tem uma origem mais antiga não podendo ser interpretada de forma reducionista. Não se trata aqui de afirmar a pertença a uma entidade universal exterior de “bondade” e de “perfeição”. Trata-se antes de colocar em causa essa mesma forma de estar e de pensar que tem por base a lei de Talião que nos fala do “olho por olho e dente por dente”.

Por conseguinte, as palavras de Jesus de Nazaré soam a falso quando interpretadas de forma metafísica, postiza: “ouvistes o que se disse: olho por olho e dente por dente. No entanto, eu vos digo: não resistais àquele que é iníquo; mas, a quem te esbofetear a face direita, oferece-lhe também a outra” (Mateus 5:38 Tradução Portuguesa da Bíblia).

Pode parecer absurdo defender-se uma posição tão “masoquista”: se um de nós for esbofetado na face direita, deve dar de seguida a “outra” face, a esquerda, dizendo possivelmente “eu sou tu” e “obrigado”. Mas há um pequeno detalhe que tudo transforma: o “eu sou tu” e o “tu és eu”, na sua tensão dialogante, têm um maior alcance.

Na Palestina do primeiro século, a mão esquerda – dedicada às tarefas sujas – não podia ser usada por um senhor ao investir contra um escravo. Assim, usando a sua mão direita, o senhor não conseguiria atingir a “face direita” do escravo com um soco ou tapa (o que exigiria uma contorção do braço), mas poderia, sim, desferir um golpe com dorso da referida mão, num tipo de violência que era típica daqueles que detinham posições de poder e a empregavam para humilhar os agredidos. Quando Jesus orienta seus discípulos a oferecer a “face esquerda” sugere, portanto, que o humilhado assumira uma posição em que o seu agressor tenha, obrigatoriamente, de desferir um soco, tipo de violência só admitida entre os iguais. Trata-se, portanto, de uma reivindicação de dignidade e de uma recusa da humilhação imposta. (Wink, 1992, p. 34)

Esta é uma reivindicação de “eu sou tu”. Não se alude apenas a uma resistência não violenta, a uma metafísica impotente de não-violência. É a experiência ecocrítica do caráter fraternal e igualitário da raça humana que não cai numa lógica de religiosidade monoteísta passiva, num masoquismo de falso coletivo. É a reafirmação trágica da dimensão coletiva presente em toda a singularidade. É uma não-violência ativa, uma arte de cair, uma arte do ser agredido.

O livro *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* inspira-se nesse desejo de uma não-violência. Trata-se da apuração de uma arte da queda.

Apesar da autonomia das experiências individuais, existe e resiste em todos os autores a nostalgia duma percepção ontogenética e ecológica no sentido de pensar, a partir da experiência, o psicobiológico articulado com o coletivo exterior. Trata-se de aferir sobre a experiência do caráter igualitário da raça humana, dentro de uma maior harmonia com o não-humano.

É uma nostalgia estética que pode assumir, sem qualquer hierarquia, três formas: uma, com um tom mais epistémico, outra, mais ontológica que se condensa, e outra para o exterior, revelando-se num novo tipo de experiência que se define como sendo ético-política. Todas estas experiências podem ser caracterizadas, em maior ou menor grau, como sendo ontologicamente ecocríticas, no seu sentido etimológico radical que nos remete para a urgência tranquila e pensada do pensamento/ação perante a crise da casa comum. Passa por um pensamento centrado em processos e não em objetos-factos. Percebe-se que as “filosofias de processo de Alfred North Whitehead, Gilbert Simondon e Gilles Deleuze explicam como os objetos existem e perduram no tempo, em contraste com a visão de que os objetos ‘já estão lá’, adotados por abordagens orientadas a objetos” (Shaviri, 2014, p. 53).

EXPERIÊNCIA ECOCRÍTICA EPISTÊMICA: UMA OUTRA VONTADE DE SABER

O nosso sentido de visão é diferente do de outros animais mamíferos porque a nossa retina possui muitos recetores de luz situados na zona central, a fóvea. Por razões ligadas à nossa sobrevivência como espécie, tendemos, na nossa parte mais filogenética, a uma visão analítica, focada no centro. De algum modo, o *canis lupus familiaris* (e outros mamíferos ferais), sendo equipado com uma fóvea pouco desenvolvida e pouca definição em termos de cor, tende a ver de uma forma mais *gestaltica*.

Não é por acaso que muitos seres humanos, quando olham para um *canis lupus familiaris*, ficam desconcertados com a fixidez do olhar animal. O mesmo se passa quando olhamos para os olhos de animais mamíferos e das crianças com menos de um ano de idade, antes de se envolverem no campo da identificação dos rostos. Existem diferenças na *gestalt* percetiva antes e depois do surgimento da linguagem dos signos linguísticos.

Assim, de repente, parece que o olhar dos animais e das crianças nos atravessa a alma. Na verdade, o *canis lupus familiaris* e um bebé não estão muito interessados nos pormenores das cores da nossa cara ou nas rugas, mas antes em serem capazes de detetar, de sentir, o movimento de uma parte do nosso corpo, principalmente a zona associada ao rosto. É o ser mimético da linguagem do rosto, são as células espelho na recente biologia do cérebro. Essa marca estará na origem do poder das imagens e do imaginário no ser humano. Os cães não usam a linguagem dos signos linguísticos, a linguagem humana; usam uma outra linguagem, a analógica e corporal. Este código está de algum modo adormecido dentro de nós, *homo sapiens* “moderno” (Bateson, 1972).

Os cães, com esse olhar fixo, aliado a um olfato extraordinário, conseguem detetar e sentir a nossa *gestalt* sem o empecilho da cor ou de uma fóvea concentrada em apenas uma parcela do território a ser vigiado. Na obtenção de alimentos para a sua sobrevivência, é essencial, para o cão-lobo caçador, detetar os movimentos suspeitos do seu objeto de caça numa área ampla. No humano, no modo de olhar preocupado em acertar no alvo usando uma lança, o essencial é a pontaria, a cooperação do coletivo nómada de forma a capturar um animal de grande dimensão. Com o desenvolvimento do gregarismo humano e da técnica, pouco a pouco, o olfato, a audição e o tato, ligados à caça, ao cultivo e recolha dos alimentos, à música e ao sagrado, passaram para segundo plano.

Esta foi precisamente a percepção ecocrítica da bióloga e antropóloga Donna Haraway quando passeava com os seus cães:

imaginava como o mundo pareceria sem a “fóvea” e com muito poucas células da retina que permitem a visão da cor, mas com uma enorme área de processamento neuronal e sensorial dedicada ao olfato. Também podemos tomar consciência disto a partir das fotografias que nos mostram como o mundo aparece aos olhos de um inseto, ou então a partir duma câmara dum satélite espião, ou dos sinais transmitidos digitalmente de um espaço perto de Júpiter que foram transformados em fotografias coloridas. (Haraway, 1988, p. 583)

Os grandes saltos evolutivos na ciência moderna deveram-se fundamentalmente às melhorias da nossa fóvea através de próteses como as lentes, microscópios e telescópios. Mais recentemente, usando instrumentos mais poderosos como os raios X, as ecografias, os computadores com a imagem digitalizada (Costa, 2013).

Os “olhos” disponibilizados pelas ciências tecnológicas modernas contradizem a ideia de uma visão passiva; estes instrumentos protésicos mostram-nos que todos os olhos, incluindo os nossos de origem orgânica, são sistemas perceptivos ativos, construídos pelas traduções e pelas formas específicas de olhar, ou seja, são formas de vida. (Haraway, 1988, p. 583)

De algum modo, o *homo sapiens*, aparentemente, está a “ver” cada vez “melhor”: tem uma macro visão e uma micro visão. Contudo, a ciência ligada a esses dispositivos cada vez mais potentes, partilha da mesma aceleração da descoberta masculina e hilemórfica de ver o mundo, de o desnudar através da crença absoluta na imagem. Por outras palavras, todas as imagens, todas as perspetivas do mundo são parciais e localizadas.

Se todas as visões são (biologicamente e socialmente) parciais, sem se poder dizer que uma é superior à outra, a definição de ciência deve ser por isso melhorada. Baseada na sua reflexão sobre as diferenças entre a sua perceção visual e a dos seus cães, Haraway (1998, p. 584) sugere que os “*homo sapiens* cientistas modernos” não veem melhor do que os cães e os outros animais.

Todas as visões do mundo e as traduções dessas mesmas visões são biológica e psicossocialmente parciais. No fundo, são formas de vida onde não se pode dizer com clareza que uma é superior à outra. O verdadeiro conhecimento racional

não tem a pretensão de neutralidade: pode ser de todos os lugares e por isso de lado nenhum. Pode ser livre de

qualquer interpretação, de ser representado, para ser totalmente autossuficiente ou totalmente formalizável. O conhecimento racional é um processo de interpretação crítica permanente entre os “campos” de intérpretes e descodificadores. O conhecimento racional é conversa sensível ao poder. Descodificação e transcodificação mais tradução e crítica, todas elas são necessárias. Assim, a ciência torna-se o modelo paradigmático, não do fechamento, mas sim do que é contestável e contestado. (Haraway, 1988, p. 589)

A ciência como vontade de saber passa a ter algo de sagrado e de mitológico. Trata-se sobretudo de um mito próximo:

não o que escapa ao agenciamento humano e à responsabilidade, num reino acima da batalha, mas antes uma prestação de contas e responsabilidades para traduções e solidariedades ligando as visões cacofônicas e as vozes visionárias que caracterizam os saberes dos subjugados. (Haraway, 1988, p. 590)

Acrescentamos que podem ser saberes humanos e não humanos.

EXPERIÊNCIA ECOCRÍTICA ONTOLÓGICA

Um pequeno conto de ficção científica.

Era uma vez uma comunidade extraterrestre com o nome de “Aleutas” que, vindo viver entre nós, possuía uma cultura considerada superior. As suas ferramentas eram extensões biológicas de si próprios. Desta forma, eles construía ferramentas a partir de material biológico tal como as bactérias e os vírus:

começo com um conto chamado “O universo das coisas”, da escritora britânica de ficção científica Gwyneth Jones (2010). A história é sobre um encontro entre um ser humano e um “estrangeiro”. Faz parte do ciclo “Aleuteano” da escritora Jones: uma série de romances e histórias ambientadas num futuro próximo onde a Terra é visitada, colonizada e, finalmente, abandonada por uma raça humanoide alienígena. Os Aleutas (como estes estrangeiros são chamados) possuem tecnologias que são superiores às nossas. Além disso, eles são de género indeterminado; os seres humanos tendem a ficar desconcertados com isso. De qualquer modo, os Aleutas vagamente parecem ser mais “feminino” do que “masculino”; mas os seres humanos geralmente se referem a eles com o pronome

“isso”. Por essas duas razões, a presença dos Aleutianos no nosso planeta é traumática e humilhante. Não é porque eles fazem qualquer coisa particularmente má ou desagradável; mas a sua própria existência de alguma forma nos diminui. Nós encontramos-nos numa posição de dependência abjeta; até mesmo o homem branco mais abastado. Os ocidentais devem agora contar-se entre as fileiras dos colonizados. (Shaviro, 2014, p. 54)

Um dia, um “aleuta” dirigiu-se com toda a normalidade a uma oficina de automóveis “normal” para arranjar o seu veículo. O mecânico, de uma forma simpática, para mostrar as suas habilidades humanas, propõe-lhe um conserto manual mais atento em vez de um conserto superficial baseado apenas em computadores. De repente, quando efetuava manualmente o conserto, o mecânico teve uma alucinação perceptiva muito forte. A sua ferramenta começou a parecer-se com algo vivo. O mecânico ficou estupefacto e ao mesmo tempo aterrorizado.

Durante uma longa noite, enquanto ele trabalha no carro, o mecânico tem uma epifania – ou uma alucinação. Ele experimenta, por um momento, o “mundo vivo” dos alienígenas: as suas próprias ferramentas parecem ganhar vida. A experiência é, no mínimo, desconcertante.

Ele olhou para a chave na mão até que a vara de metal perdeu o seu brilho. Uma pele rastejou sobre ela, o soquete ajustável tornou-se um bocado de músculo, franziu como um ânus, lábios molhados retorcidos por uma torção na vareta inchada. O mundo vivo é obsceno e pornográfico. A existência é sufocante e insuportável. Tudo está impregnado por “um lodo vivo... cheio de si mesmo, da substância humana” de alguma forma transformada numa outra coisa. Isto é o que acontece quando se consegue entrar na mente alienígena, ver o mundo através de olhos dos alienígenas. Como se pode esperar que tal experiência seja agradável? (Shaviro, 2014, pp. 56-57)

O mecânico está aterrorizado e cheio de náuseas. Tudo o que ele quer é voltar para a solidão e para a segurança do mundo humano habitual: um mundo em que os objetos permanecem a uma distância apropriada de nós, porque eles estão “mortos e seguros” (Shaviro, 2014, p. 57).

O mecânico naturalmente entra num estado de grande ansiedade pensando talvez em destruir essa mão ferramenta estranha, tal como fizeram muitos operários, no começo do século XIX em relação às primeiras

máquinas¹; tal como aconteceu com muitas das primeiras feministas quando “imolavam” os *soutiens* como sendo fonte visível de opressão e de dependência. Ato parecido fizeram também muitos dos ecologistas da primeira geração. Combater a fonte do mal e da ansiedade: “nuclear? Não, obrigado!” O que antes era uma fonte de equilíbrio hilemórfico ou aspiração idealista de unidade, transforma-se na origem “material” de ansiedade e inquietação. “O ser humano deseja fervorosamente voltar à solidão e à segurança do mundo a que estava habituado, um mundo no qual os objetos se mantêm a uma certa distância” (Patrício, 2014, § 8).

Os tecnofílicos são incapazes da experiência de epifania do mecânico. São aqueles que vivem seduzidos, em maior ou menor grau, pela alucinação da gnose tecnológica permanecendo como que enfeitiçados (Martins, 2011). Os tecnofóbicos e os românticos, por seu lado, ficam horrorizados com esta percepção da “ferramenta-mão” porque a veriam como uma ameaça para o “humano”.

Em grande medida, estes últimos têm razão. Mas ao contrário das visões de terror do cinema de Hollywood, pode haver aqui uma percepção diferente. As máquinas transformam-se ontologicamente em corpos. É uma percepção que transforma uma chave de parafusos num corpo imbuído de vida. Afinal estamos rodeados de vida por todos os lados.

Stephen Shaviro (2014) diz-nos que o mecânico viveu uma percepção intensamente realista. O terror deveu-se a uma tomada de consciência intempestiva da totalidade do ser “ferramenta”. De repente, aquela “coisa” tinha autonomia. Aquilo que na visão normal não passava de um mero objeto inanimado, um escravo-ferramenta que trabalha a matéria bruta ao serviço do amo, transforma-se, na nova percepção, num “ser” que tem um modo de existir assemelhando-se ao ser que o parece “usar” e “comandar”².

A questão da experiência ontológica da tecnologia é mais impactante não podendo apenas ser pensada de forma isolada e disciplinar. O problema não se situa apenas na nossa relação “diabólica” com a tecnologia em prol da defesa de um humanismo, mas atravessa politicamente a definição

¹ Para Marx, a “destruição em massa de máquinas nos distritos manufatureiros ingleses durante os primeiros 15 anos do século XIX, nomeadamente no seguimento da exploração do tear a vapor, sob a designação de movimento ludista, foi o pretexto para as medidas violentas mais reacionárias do governo anti jacobino de um Sidmouth, Castlereagh, etc. É preciso tempo e experiência para que o operário aprenda a distinguir a maquinaria da sua utilização capitalista e a dirigir os seus ataques não contra os próprios meios materiais de produção, mas contra a sua forma social de exploração” (Marx, 1867/2015, s. p.).

² Segundo o pensador francês Bernard Stiegler (2004), a individuação técnica acentuou-se no mundo hiper-moderno onde a miséria sedutora da experiência “técnica de consumo” contamina todas as individuações. O condicionamento substitui cada vez mais a experiência.

da fronteira entre o humano e o não humano, entre o sagrado e o não sagrado, nas formas como nos ligamos connosco mesmos, na maneira como entre nós nos relacionamos, na forma de ligação tida com o mundo não humano que nos rodeia. Esta questão também se revela na forma como somos falsos humanistas com a metafísica de uma unidade essencial do homem assente na separação em relação ao “animal não-humano”. O problema está não apenas na forma como as Ciências Sociais pensaram a técnica, mas também como algo mais crítico, na forma como nos ligamos a nós próprios, como se processa a consciência-experiência do nosso biopsíquico que vai afetar todas as nossas conexões com os diferentes coletivos híbridos de humanos e não-humanos que nos rodeiam³. O ser no seu sentido inicial do que está por vir (Heidegger, 2002, pp. 11-38).

Segundo Heidegger (2002), temos duas possibilidades que não são dicotómicas. Estas são formas políticas de se “ser humano”:

1. “o homem pós-histórico deixa de preservar a sua animalidade enquanto indescobrível e procura governá-la e encarregar-se dela através da técnica” (Heidegger, 2002, p. 12);
2. “o homem, o pastor do ser, apropria-se da sua própria latência, da sua própria animalidade, que não permanece escondida nem é tornada objeto de domínio, mas é pensada enquanto tal, como puro abandono” (Agamben, 2015, p. 82).

De facto, “descobrimos que não podemos simplesmente usá-los [os objetos técnicos]. Temos de aprender a trabalhar com eles, e não contra eles. Nós temos que acolher a sua natureza e as suas necessidades, assim como a nossa” (Shaviri, 2014, p. 38).

EXPERIÊNCIA ECOCRÍTICA ÉTICA

A experiência ética e política é crítica porque remete para a “crise” do humano assente na vontade de saber da tecnociência e na forma de ser tecnologizada. Trata-se de uma urgência de ação tanto no campo da ética e de uma bioética centrada nas consequências, como no campo da política, na forma como o político é vivido no *homo sapiens*.

³ Somos, como diz Bruno Latour (1994), sempre quase-objetos em processo de constituição. “Este quase-objeto que criamos juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende do meu frigorífico à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites” (Latour, 1994, p. 142).

O *homo sapiens* é vítima e ator da grande mobilização geral da técnica. Esta é catástrofe coletiva das individuações na passagem do século XX para o século XXI. Aquilo que já tinha sido profetizado por Ernst Jünger (1990) e também em grande medida por Martin Heidegger (2002) (“a mobilização geral”) ganhou uma maior pertinência. Para além da gravidade da crise das mudanças climáticas, existe uma catástrofe mais global abrangendo também o campo psicossocial e político. O nosso paradigma de vida tem de mudar. Paolo Virno (2009) e Ernesto de Martino (1977) utilizam a palavra “patologia-catástrofe” para descrever o que acontece nas sociedades modernas. A patologia do narcisismo do “eu” que se espalha como um vírus através dos média e da publicidade para o consumo. A patologia do coletivismo postigo a partir do exterior baseado nas religiões do modo de vida mercantil e tecnologizado, nos coletivos “religiosos” do Estado, empresa ou instituição propriamente religiosa ou com lógicas “religiosas” de “verdade” e de exclusão (Stiegler, 2004).

O aviso sério de Al Gore, o ex-vice-presidente norte-americano, no filme *Uma verdade inconveniente* (Guggenheim, 2006) já tem uma outra dimensão mais grave que não se reduz ao câmbio climático planetário com um risco racionalmente calculado e a longo prazo. O perigo é a sua invisibilidade, é a indiferença com que é visto, é a sua equivalência e relativização pelo simulacro. Assume proporções de uma intoxicação voluntária associada às patologias do narcisismo e do falso coletivismo.

Ao nível do cidadão comum, ainda não assumimos as consequências gravíssimas do paradigmático desastre nuclear do Japão em 2011, como defende o filósofo francês Jean-Luc Nancy. Não calculamos a sua gravidade e as suas consequências a longo prazo para o planeta no seu todo. Praticamente, as catástrofes parciais e localizadas, na sua diversidade, já abrangem todos os níveis da interação entre o humano e o não humano. Mas estas são como que esquecidas, vulgarizadas pela sua equivalência generalizada. O diagnóstico de Félix Guattari (1990/2001) ainda faz sentido, visto que

o planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida

conjugal e familiar se encontra frequentemente “ossificada” por uma espécie de padronização dos comportamentos, as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas à sua mais pobre expressão. (Guattari, 1990/2001, p. 9)

De certa forma, o que nos dizem o Papa Francisco (2015) e o filósofo italiano Giorgio Agamben (2015), entre muitos outros, ganha aqui uma maior acutilância: uma ecologia do humano passa por novas formas e figuras de sagrado e de ser coletivo, formas paleopolíticas de resistir à destruição do sentido da casa comum (De Martino, 1977; Klein, 2014; Papa Francisco, 2015; Virno, 2009). O livro *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* é uma ferramenta para evitar, pela ação individual e coletiva, a armadilha do narcisismo, do excesso do “eu” na sua procura equivocada da singularidade através da tecnologia. Tem também como propósito igualmente impedir a perda e a dissolução num falso coletivo. De algum modo, estas são as duas faces da mesma moeda que nos conduz inevitavelmente à queda. Esta será tão mais violenta quanto mais nos agarrarmos à ilusão do “eu”, do “eu não sou tu”.

Se a queda para a natureza é infinita, nunca cessaremos de cair, a não ser que caíamos tão mais violentamente quanto mais nos agarrarmos à ilusória segurança da Terra ou da Casa [ou do “eu”]. Talvez tudo dependa da arte de cair. Tudo isto exige um outro saber: o saber dos tropismos, das inclinações, do *clinamen*. Enfim, se a situação atual faz de todos nós seres da queda, tenhamos alguma confiança no facto de que nem todos caem da mesma maneira, nem à mesma velocidade. Há um abismo a franquear entre a queda do suicida, que se precipita do 7º andar, e a da bailarina que cai para se elevar melhor. Política da declinação, arte do arabesco, fatalidade. (Miranda, 2003, s. p.)

RESUMO DO LIVRO

Qual a questão essencial deste livro?

A resposta de Guattari (1990/2001) ainda é muito atual. “O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas, do considerável crescimento demográfico” e, acrescentámos nós, da catástrofe global do aquecimento do planeta (Guattari, 1990/2001, p. 9). O problema essencial é saber como aterrar num mundo que está quase a ser destruído.

Agora, se não há planeta, terra, solo ou território que possa abrigar o mundo da globalização, para o qual todos os países pretendiam aceder, então ninguém tem, como dizem, um “sou eu” garantido. Assim, cada um de nós se depara com a seguinte pergunta: “Devemos alimentar sonhos de fuga ou procurar um território habitável para nós e para nossos filhos?” Por outras palavras, ou negamos a existência do problema ou procuramos onde aterrar. Isso é o que atualmente nos divide, muito mais do que nos juntarmos à direita ou à esquerda. (Latour, 2017, s.p.)

Numa palavra, o livro propõe-se pensar, criando ferramentas para a ação, a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia ambiental. Pretende ser uma “arma” que permita a mudança do que fazemos partindo do individual para o coletivo. Abandonar a posição fácil do intérprete-cientista separado daquilo que interpreta o apático⁴. Uma atitude que incentiva o desconhecimento da catástrofe e a passividade dos seres humanos.

As relações da humanidade com o *socius*, com a psique e com a “natureza” tendem, com efeito, a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas, mas também pela existência de fato de um desconhecimento e de uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto. Catastróficas ou não, as evoluções negativas são aceitas tais como são. (Guattari, 1990/2001, p. 23)

Na verdade, torna-se urgente “uma recomposição das práticas sociais e individuais segundo três rubricas complementares – a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia ambiental – sob a égide ético-estética de uma ecosofia” (Guattari, 1990/2001, p. 23).

Foi esta a razão que nos levou a organizar este livro inspirados nas três ecologias de Guattari (1990/2001) pensadas como uma ecosofia. “Só uma articulação ético-política – a que chamo ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões” (Guattari, 1990/2001, p. 9).

1. A ecologia político-social (ecosociologia, ecologia urbana, ecologia política, ecologia social, movimentos feministas, movimentos LGBT

⁴ As Ciências Sociais não podem continuar a adotar “a posição *apathos* do sábio que o torna espetador – homem da ‘Theoria’ – e, em consequência, em fonte de ordem frente ao ‘mar’ das paixões que arrastam o homem no movimento de conjunto de sua história natural” (Miranda, 1990, p. 13).

(lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgénero), movimentos ecologistas, movimentos neo-anarquistas, crítica da tecnologia, ativismo, inovação sócio-ambiental, netativismo, etc.);

2. a ecologia mental, psico-corporal, novas formas de individuar, novas subjetividades, medicina não-convencionais, terapias familiares, psicoterapias de grupo, arte terapêutica, movimentos *new-age*, novas espiritualidades, esquizo-análise, etc.;
3. e a ecologia sócio-ambiental centrada na relação com ecossistemas não antropocêntricos constituídos por minerais, vegetais e animais (agroecologia, permacultura, eco-aldeias, políticas florestais, agricultura ecológica, agricultura de proximidade, horticultura terapêutica, etc.).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2015). *O aberto. Homem e animal*. Lisboa: Edições 70.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Nova Iorque: Ballantine.
- Bíblia Sagrada* (1992). Lisboa: Difusora Bíblica.
- Costa, P. R. (2013). *Entre o ver e o olhar: ecos e ressonâncias ecrânicas*. Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/24492>
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Escobedo, H. C. (1998). *La revolución indígena mundial*. Oaxaca: Carteles Editores.
- Guattari, F. (1990/2001). *As três ecologias*. Campinas: Papirus.
- Guggenheim, D. (Realizador). (2006). *Uma verdade inconveniente* [Filme]. Estados Unidos da América: Lawrence Bender Productions/Participant Productions.

- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of the partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 583.
- Heidegger, M. (2002). *A questão da técnica. Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Jünger, E. (1990). *La mobilisation totale. L'état universel – suivi de la mobilisation totale*. Paris: Gallimard.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: capitalism vs. the climate*. Londres: Allen Lane.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte. Retirado de <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/TRIANGLE-DEBUT.pdf>
- Martins, H. (2011). *Experimentum humanum – civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Marx, K. (1867/2015). *O capital. Crítica da economia política*. Retirado de <https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/livro1/cap13/05.htm>
- Miranda, J. B. (1990). Apresentação de Hans Blumenberg. In H. Blumenberg, *Naufração com espectador* (pp. 7-15). Lisboa: Edições Vega.
- Miranda, J. B. (2003, 23 de julho). Queda [Post em blogue]. Retirado de <https://reflexosdeazuletrico.blogspot.com/search?q=clinamen>
- Miranda, J. B. (2006). *Queda sem fim seguido de descida ao Maelström, de Edgar Allan Poe*. Lisboa: Nova Vega.
- Owens, K. H. (2018). In Lak'ech, the chicano clap, and fear: a partial rhetorical autopsy of Tucson's now-illegal ethnic studies classes. *College English*, 80(3), 247-270. Retirado de <http://ncte.org/library/NCTEFiles/Resources/Journals/CE/0803-jan2018/CE0803Lakech.pdf>
- Papa Francisco, (2015). *Laudato Si – sobre o cuidado da casa comum*. Lisboa: Paulus Editora.
- Parédez, M. (1977). *Parapsicología Maya*. México: Manuel Porrúa.
- Patrício, C. (2014). A ficção como método: um conto de ficção científica e a ontologia orientada por objetos. *Revista Interact*, 21. Retirado de <http://interact.com.pt/21/ficcao-como-metodo>
- Rua, V. (2020). Eu sou tu. A tartaruga e o flautista. In J. P. Neves, P. R. Costa, P. de V. Mascarenhas, I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 5-8). Braga: CECS.

- Shaviro, S. (2014). *The universe of things. On speculativ realism*. Minnesota: University Of Minnesota Press.
- Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique*. L'époque hyperindustrielle. Paris: Galilée.
- Virno, P. (2009). Multidão e princípio de individuação. *Revista Lugar Comum*, 19, 27-40. Retirado de http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120835Multid%C3%83%C2%A3o%20e%20princ%C3%83%C2%ADpio%20de%20individua%C3%83%C2%A7%C3%83%C2%A3o%20-%20Paolo%20Virno.pdf
- Wink, W. (1992). *Engaging the powers. Discernment and resistance in a world of domination*. Londres: Fortress Pres.

Citação:

Neves, J. P. (2020). Eu sou tu. Uma introdução. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 9-23). Braga: CECS.