

JUDITH BUTLER E UMA CERTA IDEIA DE NATUREZA¹

Judith Butler and the Idea of Nature

Emílio de Britto Negreiros²

RESUMO

Este ensaio é um comentário possível ao recente livro de Butler, *Que mundo é este? - Uma fenomenologia pandêmica*, no que diz respeito aos pontos de contato dele com o tema da natureza, dos problemas ambientais e das questões candentes sobre as mudanças climáticas, que de uma forma e de outra são incorporados pelo debate butleriano, especialmente nas ideias de precariedade e reconhecimento, enfatizando nelas suas dimensões éticas e políticas. A filosofia política de Butler e as proposições ontológicas que ela constrói são fundamentais para pensarmos o que aqui começamos a conceber como uma *sociologia da natureza*, cujo desenvolvimento adequado faremos *a posteriori*. Nesse sentido, podemos entender o antropoceno nos contornos dessa crítica teórica, no contexto social atual, em que a pandemia de covid ainda deixa seus rastros entre os humanos e natureza e nos alerta para nossa contingência e finitude.

Palavras-chave: Antropoceno. Judith Butler. Natureza. Ontologia. Precariedade.

ABSTRACT

This essay is a possible commentary on Butler's recent book, *What world is this? - A pandemic phenomenology*, with regard to its points of contact with the theme of nature, environmental problems and caustic questions about climate change, which in one way or another are incorporated by the butlerian debate, especially in the ideas of precarity and recognition, emphasizing their ethical and political dimensions. Butler's political philosophy and the ontological propositions it constructs are fundamental for us to think about what we begin to conceive here as a sociology of nature, whose appropriate development we will do *a posteriori*. In this sense, we can understand the anthropocene within the contours of this theoretical critique, in the current social context, in which the covid pandemic still leaves its traces between humans and nature and alerts us to our contingency and finitude.

Key-words: Anthropocene. Judith Butler. Nature. Ontology. Precarity.

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2024.263324>

² Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: emilio.negreiros@ufpe.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9380-5315>.

Não pensem que a floresta está morta, que tenha sido posta ali sem motivo. Se estivesse inerte, nós também não nos mexeríamos. É ela que nos faz mexer. Está viva. Não a ouvimos se queixar, mas a floresta sofre, como os humanos. Sente dor quando a queimam e suas grandes árvores gemem ao cair. É por isso que não queremos deixar que a destruam (Kopenawa, O espírito da floresta, 2023, p.59).

Depois que os brancos chegaram à nossa floresta, a fumaça de epidemia, *xawara a wakixi*, os seguiu para aqui ficar. Por isso é que desde então estamos o tempo todo doentes. Quando os brancos que são atingidos por ela vêm até nós, eles nos contaminam e depois a epidemia *xawara a* devora todo mundo. Aos olhos dos xamãs, ela é reconhecível por suas emanações amarelas, laranjas e vermelhas. É ávida por carne humana. Assim que engole uma de suas vítimas, esta logo morre (Kopenawa, O espírito da floresta, 2023, p.157).

Este texto trata de um comentário possível sobre o livro *Que mundo é este? – Uma fenomenologia pandêmica*, escrito por Judith Butler, em 2022, em meio ao caos da pandemia de covid-19. A célere tradução³, muito provavelmente, se deveu a crescente importância da obra de Butler no Brasil, mas também por conta da relevância histórica do relato do tempo presente, sobre um fenômeno global de proporções catastróficas produzido por um vírus que alterou definitivamente não só a área da indústria médica e correlatos, mais profundamente a forma de pensar a relação entre economia e sociedade, uma vez que a ação virótica desencadeou problemas socioeconômicos em escala planetária, chamando atenção para o fato de que a raiz de parte desses problemas tem a ver com o modelo de desenvolvimento hegemônico e sua relação predatória com a *natureza*, e isso em tempos de mu-

³ A tradução também se deu em 2022. Segundo Carla Rodrigues, coordenadora da tradução, este livro “é um trabalho de metainterpretação do fenômeno da pandemia”, mas não somente isso, evidentemente.

danças climáticas⁴ severas, agravando o efeito estufa e o aquecimento global⁵. O vírus pôs em evidência um *sintoma crítico e cínico do antropoceno*⁶ – e sua sempre crescente falha do metabolismo socioeconômico-ambiental. *O antropoceno é uma pandemia de coronavírus em perspectiva civilizacional*. O problema é ao mesmo tempo ecológico, político, econômico e ético.

Em se tratando de Butler, mesmo que ela acesse sua análise a partir de seus temas e repertórios conceituais já conhecidos, ela vai além e nos permite, a partir daqui, nos debruçarmos num assunto que nos interessa mais de perto: a *natureza*, diríamos, uma *sociologia da natureza*, ou seja, uma sociologia da dimensão política da *natureza*; esta sociologia, no entanto, não se aproxima epistemologicamente ao que se costuma entender por *filosofia da natureza*, como uma filosofia da ciência natural. O que nos interessa aqui é a questão ambiental que emerge contemporaneamente pela crítica ao antropoceno – e a teoria crítica que sustenta essas análises. A pandemia reafir-

⁴ Na teoria sociológica, um dos primeiros autores a tratar do tema das mudanças climáticas foi Anthony Giddens, em seu livro *A política da mudança climática*, de 2009/2010, em que ele faz uso de sua teorização da modernização reflexiva para a análise do fenômeno das mudanças climáticas. Há uma relação entre as políticas adotadas para o enfrentamento das mudanças climáticas e as políticas de segurança energética. As posições teóricas de Giddens o levam à defesa da solução tecnológica (*low carbon*) e políticas de adaptação para o problema ambiental, implicadas no âmbito das políticas de governo e de Estado, como uma forma de controle dos riscos e da insegurança ontológica. Apesar de evitar a crítica ao capitalismo e ao neoliberalismo (seu vínculo com o *Centre for the Study of Global Governance*, da *London School of Economics* e a atuação como consultor para o governo do Reino Unido explicam em parte essa posição), ele defende neste caso das mudanças climáticas a importância de um planejamento estatal eficiente para enfrentar as consequências históricas dos modelos desreguladores do uso dos combustíveis fósseis, das instituições públicas e dos riscos societários.

⁵ Sobre estes temas, dentro de uma abordagem marxista da teoria do valor, vale a pena ler o trabalho de Eduardo Sá Barreto, *O capital na estufa: para a crítica da economia das mudanças climáticas* (2018), no qual ele elabora uma crítica contundente ao modo de produção capitalista, mostrando que ele é o principal responsável pelo insustentável processo de aquecimento climático com a emissão de gases de efeito estufa, uma vez que se estrutura na produção do valor baseado na exploração da natureza. Neste sentido, a política energética que sustenta esse processo é ineficiente e ambientalmente perigosa. O que decorre desse estado de coisas é a pauperização e a precarização do trabalho, tornando a vida social e econômica inviáveis e inivíveis, do ponto de vista das vidas individuais e coletivas, considerando seus tempos biológicos e históricos. Como o próprio título do livro evidencia, o capital, fazendo jus à sua própria lógica destrutiva, se coloca, ele mesmo, na estufa, *respirando* os gases letais e se autocarbonizando, por fim. Apenas à título de ilustração os gases de efeito estufa, naturais ou antropogênicos, são: vapor d'água (H₂O), dióxido de carbono (CO₂), óxido nitroso (N₂O), metano, (CH₄) e ozônio (O₃) (Barreto, 2018, p.21).

⁶ Em seu mais recente livro, *Enfrentando o antropoceno: capitalismo fóssil e a crise do sistema terrestre*, Ian Angus (2023) problematizou aquilo que já se convencionou chamar nas humanidades de *antropoceno*. Do ponto de vista sociológico, o termo faz sentido por carregar uma possibilidade de ressignificação da compreensão do processo histórico da ação dos humanos (grupos, classes etc.) em relação à natureza, em particular, sua ação destruidora da natureza. Esse processo poderia ser constatado pelo que Ian Angus denominou de *extrapolação das fronteiras planetárias*, dentre as quais as trágicas alterações dos regi-

mou um fato evidente: que o problema ambiental, no caso aqui específico, o vírus, não é algo que possa ser resolvido apenas através da tecnologia médica ou por decisões pontuais e parciais das políticas emergenciais dos governos. O problema é mais amplo e complexo; além de ético e político é também sociológico e tem a ver com um modo de ser do mundo contemporâneo, e, portanto, se estende e extrapola as suas fronteiras civilizacionais.

O que está em questão aqui, na perspectiva butleriana, e que cabe ressaltar, na nossa visão, é que o antropoceno nos impõe e nos expõe a uma abertura ontológica à nossa condição humana de vulnerabilidade e precariedade. Coloca-nos à força diante do caos de nossa impassibilidade e de nossos limites e daquilo que empreendemos como ação social distribuída assimetricamente frente à *natureza*, transformando-a, destruindo-a ou negando-a, da mesma maneira como agimos diante do *outro* que não reconhecemos como igual. O que decorre desse caos é mais caos e violência institucionalizada em quase todas as práticas humanas, especialmente as que fazem parte da necessidade de ordem e poder dos grupos econômicos e Estados que exercem a dominância sociopolítica hegemônica, seja como forma de exercer o controle social como regra governamental, seja como forma de estabelecer continuamente um processo civilizatório (ou anticivilizatório) baseado nas ideias de progresso, desenvolvimento, competição, ódio e medo, e as fobias de todos os tipos como dispositivos panópticos que atravessam e enquadram mentes e corpos e também o modo como o humano atua ou performa com relação aos *outros-que-humanos* e a *natureza* como *um lugar fora da cultura*⁷, mas do qual não se pode prescindir por necessidade histórica de regulação de uma economia política determinista.

Sair desse lugar e encarar a nossa vulnerabilidade ontológica, o que inclui nos reconhecermos como interpenetrados pela *natureza*, uma vez que

mes climáticos, transformações negativas e destrutivas da biodiversidade, alteração dos ciclos biogeoquímicos do equilíbrio dos diversos biomas/ecossistemas, a ação descontrolada e desregada do uso do solo, a escassez cada mais crescente de água doce e potável e o surgimento e emissão de novos poluentes. A extrapolação dessas fronteiras afetaria o sistema terrestre (cf. Veiga, 2012 sobre a Ciência do Sistema Terra), e seria mais um importante elemento de explicação racional da intensificação do efeito estufa e da destruição da camada de oxônio, indispensável à manutenção socioecológica da vida no planeta Terra.

⁷ Donna Haraway (2023a; 2023b) promove um debate interessante sobre natureza, multiespécies, cultura e sobre a importância de os estudos culturais desenvolverem metodologias apropriadas para os estudos dos não humanos na relação com o humano (e deste com a natureza diversa), como ela diz quando se refere ao *humanonatureza*.

nos damos conta de que somos parte dela, tanto quanto ela é parte de nós, é produzir um deslocamento necessário para pensar nossa abertura em relação ao planeta levando em conta essa mesma vulnerabilidade ontológica e estendendo-a como um *significante ético e político*, reconhecendo nela também sua força e sua capacidade auto transformativa e performativa, com vistas a evitar uma tragédia ainda maior, da destruição ambiental pelo humano e também do próprio humano. Tragédia esta que está em curso. Pensar *Que mundo é este?* é pensar e principalmente agir para que um *outro fim de mundo seja possível*⁸, uma vez que o atual é insuportável e injusto, ou ao menos pensar numa outra possibilidade de encarar *este fim de mundo*, como uma maneira honesta de lidar com a contingência e a ambivalência que nos constitui, sempre de modo incompleto. Reconhecer a vulnerabilidade é pôr em movimento uma *ação ético-política de transformação do mundo em algo melhor*.

O mundo social, como conceito e como realidade é posto em questão. Ele próprio é interpelado e provocado, como algo que precisa mudar e isso implica também em refletir sobre a *natureza* que compõe esse mundo, sobre a *natureza* - também humana, mas não só ela - do mundo, uma *natureza* que demanda de quem age um outro tipo de ação social. Portanto trata-se também de uma *natureza* que muda, que produz mudanças, mas que também é modificada à revelia de sua própria finitude. Reconhecer o mundo, e a *natureza*, como o lugar da experiência do social, do conhecimento, da transformação pelo trabalho, a partir do qual se cria cultura, significa em termos butlerianos pensá-los como ambivalentes, contingentes, indeterminados, impermanentes, numa contradição que não se esgota e não pode se esgotar nos limites da própria experiência e da reflexão. Experimentar e refletir o mundo é inevitavelmente se deparar com o *im-possível*, uma vez que este não se reduz ao humano, sendo *mais-que-humano*, e dada nossa incapacidade de entendê-lo e vivenciá-lo como uma totalidade complexa, diria Butler, como um *comum*, para além de nós. Os sentidos do mundo⁹, dadas as

⁸ Se *outro fim de mundo é possível* talvez nunca saibamos, mas algo nos parece certo: já colidimos com a rota de uma *im-possibilidade* de saber o que ainda é possível *neste fim de mundo* trágico que se nos apresenta.

⁹ Não temos aqui a intenção, nem é de nossa competência, discutir os sentidos do mundo a partir das abordagens fenomenológicas evocadas por Judith Butler, o que está amplamente exposto no livro, mas tão somente encontrar alguns ganchos a partir do quais ela tenta e

limitações do humano, vulnerável e precário, são antes de tudo, os sentidos dos próprios sujeitos, agir é também *ser agido/sofrer uma ação*¹⁰, numa ação passiva/involuntária, de quem sofre uma ação ou de quem sofre com uma ação de outrem. E é essa relação dialética e contraditória que nos constrói e nos desconstrói, ao mundo e a *natureza* também, desde o princípio e mesmo antes de nós. Mudar nossa relação com o mundo e com a *natureza* depende do reconhecimento dessa vulnerabilidade ontológica que nos deixa à deriva sempre, mas que é sempre o lugar de passagem para uma ação orientada eticamente, e por assim dizer *ecológica*, em que a *natureza* tem um *logos* a ser considerado como elo diferencial de nossa ação. De certa maneira a *natureza* é também sujeito¹¹, não só porque sujeitada a certas práticas destrutivas, mas também porque ela é igualmente um *ser* capaz de desconstruir/destruir o humano que a destrói, fazendo-o perceber-se como parte dela e não o contrário. Claro que em se tratando de um sujeito negacionista a *natureza* muda

procura tocar no tema da *natureza*, mesmo que de maneira muitas vezes indireta. As ideias e representações de *natureza* não são homogêneas nem monolíticas, e variam conforme os contextos culturais, dos antigos aos contemporâneos. Como o debate de Butler é contemporâneo, é esta dimensão temporal e de sentido que atravessa o seu discurso e sua teoria crítica, cuja intenção é também causar *estranheza* e deslocar o pensamento de sua zona de conforto. Não entendemos Butler de outra forma que não seja antes de tudo provocativa, com uma capacidade bastante original de provocar, interpelando o *outro* diante de sua própria pequenez, com o intento de fazê-lo mover-se diante de sua denegação.

¹⁰ Remetemos aqui a importante discussão das tradutoras de *Os sentidos do sujeito* (2021, p.22), encontrada na Introdução, em que “*being acted on*” é traduzido por *ser atuado*. Estamos plenamente de acordo com a escolha da tradução, mas aqui quando nos referimos a *ser agido/sofrer uma ação*, queremos apenas enfatizar o uso do verbo agir (e não atuar) na forma de uma ação que se reflete no sujeito de uma maneira muitas vezes involuntária e arbitrária. De todo modo, a segunda escolha não é menos estranha que a primeira. Há sempre qualquer coisa de intraduzível nas ações sociais; e como diria Max Weber, há sempre nas ações humanas consequências que são imprevisíveis, que escapam a toda e qualquer intenção de controle da racionalidade.

¹¹ Em livro organizado por Gerhard Dilger, Miriam Lang e Jorge Pereira Filho, *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (2016), o tema da *natureza como sujeito de direito* é discutido a partir de algumas experiências latino-americanas. Uma das questões centrais é “desfazer” a noção de desenvolvimento como referente positivo, dentro do ideário capitalista, para pensar alternativas ao desenvolvimento, o que implica em dizer em pensar alternativas práticas ao capitalismo. É importante relacionar esse debate com um outro sobre o ecossocialismo, que parece mais forte no Brasil (via debate acadêmico e lógica político-partidária), que em outros países da América Latina (cuja discussão foca no pós-extrativismo, no bem-viver, e nos modos de vida camponeses e indígenas). Descolonizar o imaginário quanto ao desenvolvimento significa colocar em pauta a forma como se estabelece atualmente a divisão internacional do trabalho e da *natureza*, lembrando com Marx e Engels, que o trabalho transforma a *natureza* e é por ela transformado, o que permitiria segundo Engels (2020) pensar numa dialética também da *natureza*. Nesse sentido, pensar a *natureza como sujeito de direito* é inverter/subverter a lógica desse processo de expropriação da *natureza* e dos territórios, assim como de seus habitantes, suas cosmovisões e crenças partilhadas seja no campo, ou mesmo nas cidades urbanas, onde os laços de sociabilidade são mais frouxos e fragmentários, mais permeados que são pela cultura neoliberal. Deste modo esse é um processo de reconhecimento (do qual fala

de figura, deixando mesmo de existir enquanto *natureza*, o que torna possível um *discurso populista-liberal anti-mudanças climáticas* que muitas vezes sustenta outras ordens discursivas das políticas ambientais governamentais baseadas na ideia de um *desenvolvimento sustentável*¹², que mascara a violência de Estado no campo ambiental.

O antropoceno é este mundo onde os sentidos dos sujeitos se perdem. Ele é a expressão negativa da dependência e da vulnerabilidade humana e da *natureza*. Como reflexo da crise planetária do antropoceno, a partir de como podemos vê-la sociologicamente, a pandemia de covid-19, iniciada em 2020, configurou-se, para Butler, sob novas *condições sociais e ecológicas* de existência, e estão relacionadas, dentre outros aspectos, à *destruição ambiental, pobreza, racismo, desigualdades globais e violência social* (Butler, 2020, p.25). Estas condições estão relacionadas com uma certa fenomenologia dos sentidos, como já se disse, no âmbito da experiência dos próprios sujeitos, proposta por Butler, experiência esta que ainda não é capaz de dar o devido significado, porque desconhece o significante e porque nega a possibilidade de vida em um *mundo comum*, ao que se processa a partir das referidas condições, qual seja, a morte, a perda, o luto e o caos social e o modo como os viventes no mundo se afetam uns aos outros e são afetados pelo mundo, inclusive, neste caso, pelo mundo pandêmico – quando a *natureza*, de forma reiterada, foge ao suposto controle do social. A pandemia revela um *mundo im-possível* de ser vivido; ela é uma ruptura metabólica-antropogênica da *natureza* com o *contrato social*, advertindo-o de sua necropolítica (Mbembe, 2018) bélica. Ao mesmo tempo que revela essa *im-possibilidade* ela afirma a necessidade de emergência de um *comum* como uma forma de superação do excepcionalismo humano, a exceção que

Butler o tempo inteiro) da *natureza como sujeito*, e, portanto, como existente também em condições de precariedade. O direito ambiental é então absolutamente fundamental na compreensão objetiva e subjetiva da *natureza* como algo fundante da vida humana na Terra sem o que não há vida humana na Terra. Portanto proteger a *natureza* é condição *sine qua non* para a sobrevivência da vida humana, e isso significa então também proteger os protetores da *natureza*, os povos que dela dependem diretamente e que vivem nela e com ele objetivamente, mas que são constantemente invisibilizados, silenciados, ameaçados e mortos por aqueles que fazem da *natureza* mercadoria (cujo extrativismo é o geometabolismo do capital), aqueles brancos de quem Kopenawa fala na queda do céu. Vale ler o livro. E a nota seguinte sintetiza tal argumento.

¹² Sônia Guajajara, em uma fala pública expressou, a partir da experiência ancestral dos indígenas: *se é desenvolvimento não pode ser sustentável*. Faz todo sentido essa afirmação.

nega o *comum*, o *comunismo*: o estado de exceção, o liberalismo, o fascismo.

Convém atentar para uma outra leitura, cujo texto antecede *Que mundo é este?* – mas ao qual este, em nossa opinião, está implicado. Trata-se de *Os sentidos do sujeito* (Butler, 2021), em que Butler defende que a formação do sujeito (que pode ser entendida de forma literal e corporificada, mas também no registro do simbólico e do imaginário) é atravessada, constituída e performada pela multiplicidade de paixões, desejos, conscientes ou inconscientes, e por uma vida psíquica que muitas vezes antecede à própria capacidade do sujeito de autoperceber-se, de dar significados às suas ações ou de ser capaz de compreender a atribuição de significados que suas ações têm para os outros, preso a uma linguagem reproduzida socialmente e transmitida por aqueles a quem o sujeito se liga em sua total dependência originária. O que se percebe aqui, e que coliga os dois textos, é que não só a linguagem, mas também o corpo, circunscreve os limites das condições de possibilidade de significação da ação social. Diríamos aqui, provocando uma inflexão ecossociológica que consideramos necessária ao empreendimento crítico desta análise, é que também a *natureza*, além da linguagem e do corpo, tem uma dimensão estruturante nesse processo. Os sentidos do sujeito podem afirmar ou denegar a *natureza*, assim como fazem com o corpo e com a linguagem e isso desloca os sujeitos e seus sentidos a uma situação perigosa e crítica. Sem *natureza*, linguagem e corpo são descontinuados, se tornam opacos ou desaparecem. Não há discurso que se sustente ou seja possível sem que a *natureza* exista, ou seja, sem que haja as condições concretas, materiais, objetivas e metabólicas da vida. Dito de outro modo não há discurso sem vida¹³.

Lançando mão das dimensões involuntárias e imprevistas das ações que formam, conformam e deformam os sujeitos, mencionados em parágrafo

¹³ Será que isso não tem a ver com o que Butler fala sobre o luto, a necessidade de reconhecer e garantir o luto ou a ação de enlutar-se diante das perdas para que então, o luto e a perda possam se expressar também na linguagem do reconhecimento da vulnerabilidade e precariedade e da luta pelo pertencimento à condição de ser social cuja vida possa ser vivível de maneira digna, sendo parte legítima do mundo, modificando a metáfora do *Que mundo é este?* em algo do tipo, não mais metafórico, mas real: *esse mundo também é nosso, é de todos*, tornando o direito de viver em uma realidade concreta para todos (e não negada, ou apenas afirmada em linguagem jurídica abstrata), como o direito que não se cumpre por força (da negação) da lei, e que e traduz num estado de marginalização ao direito de existir? Aqui também se encontra um ponto de contato com a *sociologia da natureza*.

fos e notas acima, os sentidos se expressam e estão implicados numa relação ética com aquilo que não é somente humano, em que a *natureza* pode aparecer numa perspectiva não reducionista na análise dos sentidos do sujeito, e, portanto, de um *mundo este que é mais-que-humano*. Butler nos diz:

Por fim, meu argumento não estaria completo se eu não dissesse que os contornos de uma relação ética emergem desse contínuo paradoxo da formação do sujeito. Sou afetada não apenas por esse outro ou por um conjunto de outros, mas também por um mundo no qual humanos, instituições e *processos orgânicos e inorgânicos* imprimem-se sobre esse mim que, no princípio, é suscetível de maneiras que são radicalmente involuntárias. A condição de possibilidade de minha exploração pressupõe que eu seja um ser que necessite de ajuda, dependente, lançado em um mundo infraestrutural para agir, exigindo uma infraestrutura emocional para sobreviver. Não apenas já estou nas mãos de *alguém* antes de começar a trabalhar com minhas próprias mãos, como também estou, por assim dizer, nas “mãos” de instituições, discursos, *ambientes*, incluindo tecnologias e *processos vitais*, manipulados por um *campo orgânico e inorgânico* de objetos que excede o humano. Neste sentido, “eu” não estou em lugar nenhum e não sou nada sem o *não humano* (Butler, 2021, p.24; os grifos em itálico nossos; grifos em aspas, de Butler).

A ênfase de Butler aqui se dá na relacionalidade ética, sem a qual um mundo social comum não é possível, e cuja negação pode implicar na destruição mesma deste mundo. O ético estabelece um *enquadramento relacional dentro do qual sentido, ação e fala se tornam possíveis* (Butler, 2022). Neste sentido:

Se a relação ética intersubjetiva é formulada sem a referência ao mundo objetivo – isto é, ao *meio ambiente*, aos valores complexos de *bens naturais* e à ampla organização da realidade social e econômica -, então não é mais possível compreender nem os valores que tal relação produz nem aqueles que ela destrói. Se uma noção de mundo habitável falha em incluir os efeitos dos *resíduos ambientais e do ar respirável*, o que se perde, então, é precisamente a *ideia do clima* como parte do horizonte do mundo. Além disso, sem essas referências, não podemos saber como viver bem e como habitar melhor a terra ou como construir um mundo habitável. Viver de um modo vivível exige habitar um mundo – um mundo que permaneça habitável (Butler, 2022, p.95; grifos em itálico nossos).

Um outro aspecto das condições sociais de existência tem a ver com aquilo que se denomina por *racismo ambiental*, algo que está implicado com a maior vulnerabilidade de grupos racializados e precarizados, não só em função de da questão racial (do racismo estrutural), como também dos lugares periféricos que habitam e que afetam seus modos de vida, e dos lugares mais profundamente afetados pelos desastres e crimes ambientais. Os problemas ecológicos estão historicamente relacionados com os processos de desigualdade. O desenvolvimento do capitalismo mundial está intimamente relacionado com a formação das colônias nas Américas, a escravização de povos africanos e ao sistema de *plantation* como modelo da agricultura latifundiária colonial. O *racismo ambiental* é, portanto, uma variante ecológica¹⁴ gravíssima do racismo que estruturou as sociedades modernas coloniais e colonizadas e ainda hoje é um elemento presente nas relações sociais, de produção e de reprodução, e é também por isso ainda muito difícil a prática de uma democracia participativa radical em que as relações agonísticas não levem em consideração as questões raciais. Nesses pontos é preciso lembrar das discussões que Butler promoveu sobre Guantánamo e os direitos humanos, assim como a respeito da política penitenciária nos EUA, por exemplo (Butler, 2015).

Tratando de questão semelhante, mas dando ênfase à dimensão feminista do problema, e fundamentando sua análise a partir de um feminismo marxista, Silvia Federici abordou, em *Calibã e a Bruxa*, as estratégias retomadas pelo capitalismo atual que têm a ver com o encarceramento massivo de mulheres negras pelo Estado, dentre outros abusos, que significam nos termos de Federici uma caça às bruxas, que hoje se estende a todas as formas de violência contra as mulheres, sejam elas violências simbólicas, sejam elas físicas. Silvia Federici propõe a análise não sem deixar de fazer também uma crítica ao feminismo influenciado pela agenda neoliberal dos anos de 1980 e 1990, e pelo “*pós-modernismo*” que privilegiou a “*micro-história*” em detrimento das “*grandes narrativas históricas*”. Isso implicaria num não entendimento da história como totalidade, e, portanto, como processos sociais que não se intercomunicam estruturalmente, o que nos

¹⁴ A este respeito e sobre a ideia de ecologia Decolonial convém ler o livro de Malcom Ferdinand, *Uma ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho* (2022).

permitiria entender como a violência - contra as mulheres e os corpos racializados¹⁵; - está relacionada com os *ataques do capitalismo e do neoliberalismo à vida, ao trabalho, à reprodução e aos recursos naturais*.

De fato, há uma conexão direta entre a nova onda de perseguição às mulheres e a globalização – que se traduz num processo de acumulação baseado na despossessão, com a imposição de formas cada vez mais intensas de exploração da natureza e do corpo. Isso leva a um ataque direto contra os meios de reprodução da vida, sobretudo em comunidades camponesas, indígenas e tradicionais. E, como sabemos, *a guerra à reprodução é uma guerra às mulheres* (Federici, 2023, p.16 – grifo em itálico nosso).

Pois muito bem, a pandemia intensifica as desigualdades sociais porque se desdobra e enquadra principalmente os corpos racializados, que são também os corpos submetidos à violência ambiental, sendo assim atravessados por um duplo racismo institucional e cotidiano. Embora o termo pandemia signifique *todo-o-povo*, ela se dá mais diretamente sobre os grupos mais vulneráveis e precarizados – a precariedade de que fala Butler é algo importante para entender esse contexto – a pandemia, e, portanto, o crime ambiental e a vulnerabilidade imunológica em que ela está envolvida, é desigualmente distribuída e agrava a necropolítica do preconceito e da discriminação racial¹⁶. O *racismo ambiental*, o movimento antivacina, a política de desinformação e a leniência do Estado negacionista são, portanto, faces da mesma moeda, sendo assim, impossível a viabilidade de um mundo comum dentro do campo neoliberal capitalista. É neste sentido que Butler apoiada em Achille Mbembe diz que diante dos saques dos recursos da terra para fins de lucro corporativo e da própria colonização faz sentido que a oposição se dê de uma forma a descolonizar o mundo (e também nossos egos e identidades; como Butler diria, “desfazendo-os”), produzindo uma *abertura radical do mundo*. De tal modo que o antirracismo se dê de maneira coligada com o antiextrativismo/antiprodutivismo e as lutas anticapitalistas (contra o antiecologismo capitalista, desenvolvimento sustentável,

¹⁵ Este é um tema que, Angela Davis, Patricia Hill Collins e Silvia Federici (2023) também discutem em *Democracia para quem?: ensaios de resistência*.

¹⁶ *A destruição do meio ambiente e a recente ênfase no racismo estrutural nos compelem a questionar se é possível trazer à luz o modo como os sentidos controversos e sobrepostos de socialidade e de vivibilidade podem nos fazer rever alguns de nossos conceitos políticos fundamentais* (Butler, 2022, p.79).

greenwashing etc.). E isso passa por uma política de reconhecimento da precariedade como um valor ontológico importante na luta pela defesa da *natureza* e das formas de vida que dela dependem, assim como, formas de precaução de crimes e desastres ambientais que afetam os grupos mais vulneráveis (assim como, no nível mais teórico, uma mudança na política do conhecimento, no campo epistêmico, da linguagem e do saber, seja científico, seja laico). Ainda citando Achille Mbembe, Judith Butler faz:

Uma breve referência à distinção entre mundo e planeta, sugerindo que a devastação do último exige uma estratégia planetária que nos permitiria imaginar um mundo comum no qual poderíamos respirar. A relação entre pandemia e as *mudanças climáticas* veio à tona. Algumas pessoas têm argumentado que as *mudanças climáticas* possibilitariam ainda mais pandemias, enquanto outras têm sugerido que podemos, a partir da pandemia, extrair algumas lições sobre como fazer oposição à *destruição climática* (Butler, 2022, p.79-80; grifos em itálico nossos).

A pandemia toca nas fronteiras de suscetibilidade da vida humana e sua necessidade de *pervivência*¹⁷. O mundo pandêmico impôs para muitos um novo modo de vida, subjetivamente conformado pela contingência, pelo sofrimento (físico e psíquico) e pela opacidade. Ao que tudo indica o mundo pandêmico será um mundo recorrente (desigualmente distribuído) em tempos de *mudança climática e aquecimento global*. O *regime climático* em curso é potencialmente estimulante à proliferação de doenças, distúrbios e catástrofes em escala planetária, ao passo em que as tecnologias sanitárias são sempre deficitárias macroestruturalmente.

Judith Butler reforça essa ideia quando evidencia de maneira geral que:

[...] não seremos capazes de entender a vulnerabilidade compartilhada e a interdependência sem reconhecer que passamos a outras pessoas *o ar que respiramos*, que compartilhamos as superfícies do mundo e que não podemos tocar sem sofrer o toque. Perdemos de vista essa sobreposição e essa reciprocidade quando, para dar um exemplo esquecemos que sofrer uma infecção e se tornar contagiante são coisas interligadas. O que acontece a mim acontece a outra pessoa, ao menos potencialmente. Essa conexão entre nós pode ser fatal, mas também pode, é certo,

¹⁷ Conferir uso do termo pelas tradutoras do livro, na apresentação do mesmo (Butler, 2022, p.10).

apoiar a vida. A pandemia revira nosso sentido normal do eu fronteirizado, colocando-nos como seres relacionais, interativos, refutando as bases egológicas e do interesse próprio da ética (Butler, 2022, p.42-43; grifo em itálico nosso).

Páginas adiante, Butler questionando o sentido do mundo de maneira mais profunda argumenta, filosoficamente, que:

Uma razão para exclamarmos sobre o mundo da maneira como fazemos, agindo como se este mundo nunca estivesse incluído em qualquer ideia possível de mundo que poderíamos ter tido, é porque não temos certeza sobre como viver da melhor forma em um mundo agora organizado em torno de uma *crise imunológica* sem precedentes – sobre o que seria viver uma vida vivível neste mundo (Butler, 2022, p.61; grifo em itálico nosso).

De certa forma, este sentido emergente do mundo em crise pandêmica e climática, coloca um desafio aos nossos afetos e afecções também; e nossos corpos estão nesse circuito; como dissemos linhas acima, da mesma forma que *não há discurso sem vida, não há vida sem corpos* (em aliança, diria Butler, 2019) que assumam o risco diante de sua precariedade constitutiva, mas capaz de tensionar contra as forças antagônicas, de buscar formas de viver (com resistência, resiliência política e agonismo) e corporificar existências possíveis diante das ruínas da destruição capitalista antiecológica.

Portanto, uma razão pela qual a inclusividade não é o único objetivo da democracia, especialmente da democracia radical, é que a política democrática tem que estar preocupada com quem conta como “o povo”, de que modo a demarcação é estabelecida de forma a evidenciar quem é “o povo” e a relegar ao segundo plano, à margem ou ao esquecimento os que não contam como “o povo”. O objetivo de uma política democrática não é simplesmente estender o reconhecimento igualmente a todas as pessoas, mas, em vez disso, compreender que apenas modificando a relação entre o reconhecível e o irreconhecível (a) a igualdade pode ser entendida e buscada e (b) “o povo” pode se abrir para uma elaboração mais profunda. Mesmo quando uma forma de reconhecimento é estendida a *todo* o povo, permanece uma premissa ativa de que existe uma vasta região daqueles que permanecem irreconhecíveis, e esse poder diferencial é reproduzido toda vez que a forma de reconhecimento é estendida. Paradoxalmente, conforme certas formas de reconhecimento são estendidas, a região do irreconhecível é preservada e expandida adequa-

damente. A conclusão é que essas formas explícitas e implícitas de desigualdade, que algumas vezes são reproduzidas por categoriais fundamentais, tais como inclusão e reconhecimento, têm que ser encaradas como parte de uma luta democrática temporariamente aberta (Butler, 2019, p.11-12; grifos em aspas, de Butler).

Butler não faz essa referência, mas achamos que ela cabe bastante bem aqui, quando essa leitura se aproxima da discussão no texto de Anna Lowenhaupt Tsing (2022), *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*, livro aliás muito instigante. Viver uma vida vivível é de certo modo sentir e aprender a viver nas ruínas com uma dignidade possível, mesmo diante do reconhecimento das condições precárias que são constitutivas de todos os seres sociais, humanos ou não humanos. Dar-se com a precariedade, como dispositivo ético-político é ativar, performativamente¹⁸, segundo Butler, mecanismos legítimos de ampliação da luta democrática de acesso aos direitos sociais, civis, humanos, necessários a toda e qualquer pessoa, independentemente de sua classe social e seu poder socioeconômico, como uma forma de subversão, contestação, mudança e revolução das normas retrógradas. Há nisso um encontro com outras formas de vida não humanas:

Pensar criticamente como a norma do humano é construída e mantida requer que assumamos uma posição fora de seus termos, não apenas em nome dos *não humanos* ou mesmo *anti-humanos*, mas em vez disso, em uma forma de sociabilidade e interdependência que não se reduza às formas humanas de vida e que não possa ser adequadamente referida por nenhuma definição obrigatória da na-

¹⁸ Não vamos discutir aqui a teoria da performatividade desenvolvida por Butler, o que pode ser verificado em seus diversos textos, mas apenas dizer que ela tem a ver com os atos de fala e enunciados linguísticos, os discursos e a representação social, atos corporais e a corporificação da ética e da política, ou o que ela chama de modos vividos de corporificação como uma forma de contestação das normas, especialmente as que produzem e reproduzem a exclusão e a desigualdade, racismo ambiental e crises ecológicas. Vale lembrar que o atual regime climático e o aquecimento daí decorrente é resultado direto do uso deliberado de energias poluentes, como combustíveis fósseis, não-renováveis e seus derivativos que movimentam a indústria, os serviços e o comércio em escala global. Vale lembrar também que o petróleo, como um desses principais combustíveis fósseis, é objeto de inúmeros conflitos bélicos que configuram a atual geopolítica mundial dos principais países imperialistas da Terra, que se negam a ratificar e cumprir os acordos climáticos cuja tentativa é diminuir a emissão de dióxido de carbono, derivado da queima desse combustível e altamente poluente e potencialmente mortal. Diante da reiterada prática poluente das corporações ao redor do mundo, a compra de crédito de carbono se torna uma “solução” eticamente questionável, uma vez que comprar os créditos, por um lado, significa continuar poluindo, por outro; neste sentido a “solução” é insolúvel e se anula do ponto de vista do equilíbrio metabólico da natureza e da sustentabilidade econômico-ambiental.

tureza humana ou do indivíduo humano. Falar sobre o que é viver uma vida humana já é admitir que modos humanos de viver estão atados a *modos de vida não humanos*. Na verdade, a conexão com a *vida não humana* é indispensável para o que chamamos de vida humana. Em termos hegelianos: se o humano não pode ser humano sem o inumano, então, o inumano é não apenas essencial ao humano, mas está instalado como a essência do humano. Essa é uma das razões por que os racistas são tão irremediavelmente dependentes da sua própria aversão àqueles cuja humanidade eles são, no fim das contas, incapazes de negar. A questão não é simplesmente inverter as relações de modo que todos estejamos unidos sob a bandeira do *não humano ou do inumano*. E certamente não é aceitar o estatuto dos excluídos como a “vida nua¹⁹” sem capacidade de se unir e resistir. Em vez disso, começamos talvez por ter em mente esse mero paradoxo aparente e um novo pensamento da “vida humana”, no qual suas partes componentes, “humano” e “vida”, nunca coincidem completamente uma com a outra. Em outras palavras, teremos que persistir nesse termo ainda que, como um termo, ele vá ocasionalmente procurar conter dois termos que repelem um ao outro, ou que funcionam em direções divergentes. A vida humana não é a totalidade da vida, e a vida não poder ser a característica definidora singular do humano – então, o que quer que queiramos chamar de vida humana vai inevitavelmente consistir em uma negociação com essa tensão. Talvez o humano seja o nome que damos a essa própria negociação que surge de ser *uma criatura viva entre criaturas e em meio a formas de vida além de nós* (Butler, 2019, p.49-50; grifos em itálico nossos; grifos em aspas, de Butler).

A sociedade e a economia seriam atravessadas por essas dimensões que tornariam todas as vidas possíveis em pé de igualdade, ou ao menos, seriam uma forma de luta na defesa disso, evitando, tanto quanto possível, uma distribuição assimétrica da desigualdade racial, ecológica, imunológica,

¹⁹ Butler faz referência direta ao conceito de “vida nua” de Giorgio Agamben (2010), o qual ela critica de maneira dura e intransigente, uma vez que considera essa ideia um esvaziamento do humano e da política que ele implica. A “vida nua” seria uma forma de total despolitização do humano, uma forma de excluir o humano da vida social e da *natureza*. O *homo sacer* seria aquele excluído da vida e que não pode participar dela, mesmo que de forma precária, como defende Butler. Para ela essa seria uma condição necessária para a radicalização democrática, reconhecer nos limites da precariedade as possibilidades de interpe-lar os modos dominantes de poder, e, portanto, tentativas insistentes de tensionar a favor de incluir os excluídos, mesmo que quase sempre de maneira também precária. É por isso que Butler diz que o humano é uma forma de negociação política de sua própria condição de humano e da continuidade dessa condição. Se de um lado ela critica Agamben por tal despolitização da vida, também critica Hannah Arendt (2004) pela distinção que esta realiza entre o público e o privado, reservando ao primeiro a esfera da política e da democracia, esvaziando o privado, o pessoal, ao âmbito do doméstico e do cotidiano familiar, supondo que esse não é atravessado pela reprodução cultural da política, dos valores sociais e pelas lógicas produtivas e reprodutivas da economia. Este debate fervoroso pode ser buscado em diversas passagens dos textos de Butler, dentre os quais os aqui citados.

contra os dispositivos da necrobiopolítica. Convém atentar para o fato de que parte dessas intenções se encontra ainda no nível utópico, ou sofre uma forte contrarreação de grupos conservadores-liberais²⁰, através de uma forte contrapropaganda, desinformação planejada e intencional visando a desacreditar o sistema político eleitoral, o enfraquecimento ou desmantelamento do estado democrático de direito, a captura e usurpação dos direitos civis, a extração descontrolada dos recursos naturais através dos novos cercamentos a territórios ecológicos e indígenas²¹ importantes, encarceramento em massa, banalização da violência, desmantelamento do sistema público de ensino e de saúde, precarização do trabalho formal e informal, estetização da vida (Lipovetsky; Serroy, 2015) pela espetacularização nas produções midiáticas e cinematográficas, uma insuportável política de ódio, e assim por diante; como diria Isabelle Stengers (2015; 2023), vivemos no *tempo das catástrofes*, e por isso mesmo é preciso *desacelerar*.

²⁰ No caso recente brasileiro, quanto ao enfrentamento da pandemia, algo que Butler fez questão de lembrar, uma vez que os antigovernos que se deram aqui entre 2016 e 2022, (em suas versões pré-golpistas, golpistas; - e na posterior nova tentativa de golpe 8 de janeiro de 2023), se pautou em políticas climatonegacionistas, persecutórias, autoritárias, fato que se tem constatado pelas recentes investigações no âmbito do Supremo Tribunal Federal e da Polícia Federal, cujos resultados terão desdobramento em 2024, e que podem reordenar o campo político na direção de uma radicalização da democracia e no combate a militarização da política brasileira que remonta ao período tenebroso da ditadura militar. Vale lembrar que na história brasileira recente tivemos os casos dos crimes ambientais em Brumadinho e Mariana (ambas com envolvimento da mineradora Vale e Samarco), o garimpo ilegal em terras Yanomami, os incêndios criminosos na Amazônia e no Pantanal etc. Por ora, infelizmente, a antipolítica ambiental continua gerando consequências, não da mesma maneira que antes, sem que de fato nos demos conta disso, o que significa dizer, que passados os momentos mais tensos, os fatos e as histórias vão sendo relegados a segundo plano e emudecidos e invisibilizados para a grande maioria do país, o que impede o reconhecimento contínuo da precariedade ecológica e ontológica capaz de interpelar devidamente as forças políticas responsáveis por esses desmandos, crimes e tragédias ambientais eternamente sem solução, que, como diria Butler, são impedidos de receber o luto necessário para sua superação, alvos que são do esquecimento social e coletivo. Este fato pode ser posto em questão se levarmos em consideração a relativa invisibilização e silenciamento das políticas ambientais, depois do primeiro ano do governo Lula III, depois de passado o momento mais crítico nos territórios Yanomami e nos incêndios florestais na Amazônia e no Pantanal. A política ambiental perdeu espaço, inclusive midiático, diante da pressão da política de crescimento econômico, da recuperação da indústria nacional, e do fortalecimento das bases de sustentabilidade governamental, tendo em vista o funcionamento do Congresso Nacional e o processo eleitoral, segundo as alianças políticas estabelecidas.

²¹ Vale muito a pena a leitura do livro escrito a quatro mãos por Bruce Albert e Davi Kopenawa, O espírito da floresta, no caso aqui, o capítulo escrito especificamente por Bruce Albert, cujo título é *Somos todos índios*, em que ele relata a chegada fatal, em 2020, do novo vírus Sars Cov-2, no povo Yanomami, um relato forte, mas necessário e que expõe o tamanho da tragédia brasileira em meio a pandemia de covid. Neste caso, a relação entre pandemia e meio ambiente se torna mais evidente, relação essa que mesmo entre os especialistas em epidemiologia não foi devidamente correlacionada. Segundo ele: *Esta catástrofe sanitária, causada pela emergência de um novo vírus zoonótico provavelmente oriundo do desmatamento e da mercantilização das espécies animais selvagens, deve hoje, mais que*

A pergunta que Butler nos coloca desde o título do livro e que ela reitera diversas vezes ao longo da discussão que propõe é, na verdade, uma questão que não cessa, ela deve mesmo se repetir *ad infinitum*, uma vez que ela opera um movimento importante de crítica pela defesa de um mundo habitável em que não só vivam os humanos e não humanos, mas todas as formas de vida e não vida que importam para o equilíbrio eco-sistêmico do planeta. Perguntar *Que mundo é este?* é também perguntar qual o destino deste mundo e qual outro mundo é possível, e mais, como desfazemos certos afetos e desejos que são predatórios e autodestrutivos e que esvazia a potencialidade de um desejo de uma pulsão de vida (neste caso, apesar da necessidade de reconhecer a importância do luto quando qualquer perda ocorre, mesmo que não seja significativa para todos).

Fazer uma demanda por uma vida vivível é demandar que uma dada vida tenha o poder de viver, de se manter viva, de desejar a sua vida. Se fazemos a pergunta o que faz uma vida vivível?, nós a fazemos precisamente porque sabemos que sob algumas condições não vivíveis de pobreza, encarceramento, destituição ou violência social ou sexual, incluindo homofobia, transfobia ou violência racista e violência contra a mulher. Implícita na questão *por quanto tempo consigo viver desse jeito?* está uma suposição de que têm de existir outras maneiras de viver, e que conseguimos – ou, melhor, temos de – distinguir entre formas de vida que são vivíveis ou que não são vivíveis. Quando a pergunta *como consigo viver desse jeito?* se torna uma convicção – “eu não vou continuar a viver desse jeito” –, estamos no meio de uma urgente questão tanto filosófica quanto social: quais são as condições que permitem a vida ser ela mesma? E com quem devo juntar minha vida para defender os valores de nossas vidas? Essas questões são diferentes de *o que é a boa vida?* ou mesmo da questão existencial mais antiga: qual é o sentido da vida? Como sugeri ao início, a questão sobre o que faz a vida vivível está conectada com a questão *o que causa e possibilita um mundo habitável?* [...] (Butler, 2022, p.62; grifos em itálico nossos; grifos em aspas, de Butler).

Esse processo implica num atravessamento ético-político da vida pela solidariedade sociocoletiva de constituição e habitação de um mundo comum. Esse comum é o mesmo que outros filósofos, economistas, sociólogos,

nunca, nos dar a pensar. Pela destruição desenfreada das florestas tropicais, de sua biodiversidade e dos povos indígenas que são seus habitantes, o “Povo da mercadoria que nós somos (conforme a expressão de Davi Kopenawa) torna-se sua própria vítima, voltando para si mesmo as consequências de sua hùbris predadora (Albert, 2023, p.167).

gos e antropólogos chamam de bens comuns, os comuns, recursos comuns etc., e remetem ao bem-viver, ao decrescimento e ao pós-extratativismo; e ao que nós aqui consideraremos *natureza*, a partir de utopias revolucionárias²² que têm no seu imaginário político a proposta, a depender de um planejamento estratégico e racional, de uma vida onde todas as relações sociais, de produção e reprodução, além de serem de propriedade social e coletiva ou estatal, são baseadas no uso consciente e comunitário dos recursos, sejam eles materiais, imateriais, objetivos, subjetivos, teóricos ou práticos, culturais ou naturais, numa tentativa de suplantar o dualismo *à la* Descartes que condicionou um conjunto importante da filosofia e pensamento da modernidade, e que de certa maneira se infiltra igualmente no pensamento pós-moderno e pós-estruturalista quando tomados como uma cortina de fumaça dos dilemas epistemológicos que continuam a dar vida às comunidades científicas globais e que também podem ser apropriadas ideologicamente por correntes políticas mais extremistas. [...] *A fim de que a destruição da terra pelas mudanças climáticas [...] não contribua [...] para um mundo inabitável[...]* (Butler, 2022, p.64).

Se, como humanos, habitamos a terra sem nos importarmos com a *biodiversidade*, sem pararmos as *mudanças climáticas*, sem limitarmos as emissões de carbono, então produzimos um mundo inabitável para nós. O mundo pode não ser a mesma coisa que a terra, mas se destruímos a terra, também destruímos nossos mundos. E se vivemos vidas humanas sem limites à nossa liberdade, então desfrutamos de nossa liberdade à custa de uma vida vivível. Fazemos nossas próprias vidas não vivíveis em nome de nossa liberdade. Ou, na verdade, frequentemente tornamos nosso mundo inabitável e nossas vidas vivíveis em nome da liberdade individual e de um imperativo de produtividade que são valorados acima de quaisquer outros valores, transformados em um instrumento por meio do qual laços sociais e mundo vivíveis são destruídos (Butler, 2022, p.65; grifos em itálico nossos).

²² A hipótese que estamos desenvolvendo em outro lugar, e que por hora não se relaciona com o trabalho de Butler, tem a ver com a relação crítica do ecossocialismo com o antropoceno, este, de certa maneira, exposto nas primeiras linhas desse texto, quando dimensionamos o antropoceno como uma crise civilizacional. O ecossocialismo surge como resposta teórico-prática-crítica aos problemas do antropoceno, especialmente quando se permite confluir com os saberes práticos milenares e ancestrais de povos originários, quilombolas, afro-indígenas e revolucionários, mas que não estejam sempre condicionados necessariamente e exclusivamente a mudanças em escala macroestrutural, dada a impossibilidade histórica de um pensamento-ação global homogêneo. De todo modo, isso também tem a ver com a *sociologia da natureza*, já mencionada acima.

Em outros termos, o que Butler nos diz é que não se pode viver num mundo em comum sem que as condições de vida vivíveis sejam preservadas e reconhecidas como legítimas e acessíveis a todos, independentemente dos níveis de precariedade ontológica que os atravesse. Nestes mesmos termos, uma vida vivível depende igualmente, através da corporificação da vida política, da relação metabólica com a *natureza*, considerando que esta é também parte do humano, e vice-versa, ao ponto de podermos falar de um *humanonatureza*, lembrando novamente aqui de Donna Haraway, humano e *natureza* com o que se estabelece uma coligação e interdependência solidária (e crítica revolucionária²³) e eticamente orientada para uma vida em comum, um mundo em comum, sem querer dizer que com isso esse mesmo mundo deixe de ter sua dimensão porosa e opaca, como também nos diz Butler em diversas passagens de seus inúmeros textos, sobre os temas dos corpos que importam, em aliança, sobre a democracia radical, sobre a ética e ontologia, sobre a teoria performativa, sobre a teoria crítica e sobre a precariedade, além dos debates sobre gênero e desfazimento de gênero, temas amplos, mas conectados por sua instigante e original abordagem da filosofia política, e também como uma intelectual com um papel importante no debate público nacional (pensando no caso brasileiro também) e internacional. Referindo-se mais especificamente a fenomenologia, apoiada em Merleau-Ponty²⁴, que ela adota no livro, Butler nos diz o seguinte:

[...] Essa concepção de vidas entrelaçadas e interdependentes precisa igualmente ser considerada para uma compreensão política mais ampla das *mudanças climáticas*. Um caminho futuro para a fenomenologia pode ligar a

²³ As passagens sobre esses aspectos são exíguas, mas ao mesmo tempo bastante reveladoras, porque surgem exatamente quando Butler analisa a importância de alguns movimentos sociais e ativismos políticos, como no caso do “*Black Lives Matter*”, “*Ni Una Menos*” e “*The Care Manifesto*”, (Butler, 2022, p.152; 154-155). Acreditamos que é aqui que a ideia de *pervivência* se torna bastante potente. Convém neste caso fazer a justa referência à escolha da tradução pelo termo *pervivência*, neologismo criado por Haroldo de Campos, de sua leitura da obra de Benjamin, em Butler (2022, p. 121).

²⁴ Os livros que Butler cita aqui de Merleau-Ponty escapam ao nosso interesse imediato, porque se centram mais na perspectiva fenomenológica, ou porque Butler esteja muito distante de tudo o que se possa chamar de uma filosofia da natureza em seu sentido clássico. No entanto, cabe citar aqui o texto clássico de Maurice Merleau-Ponty, *A Natureza*, obra escrita em meados do século passado e publicada em 2006, pela Martins Fontes no Brasil. O foco de Butler é nas condições de vivibilidade e reconhecimento (este aspecto desenvolveremos alhures, especialmente por conta de suas implicações com a psicanálise, no que atenta à questão do luto e do trágico) que são dependentes das condições de *natureza* (*Cavareiro; Butler, 2007*), de uso dos seus recursos e da qualidade dela.

ideia de um mundo habitável à condição de *destruição climática*. *Se a vida depende do ar que passa entre nós, de comida e de abrigo obtidos a partir dos recursos da natureza e do trabalho*, então a *destruição climática* traz à tona esses requisitos de vida em um modo diferente daquele feito pela pandemia.

Ar, água, abrigo e acesso a serviços de saúde não apenas são lugares de angústia em meio à pandemia e ameaçados pelas mudanças climáticas, mas também constituem os requisitos da vida para que se possa continuar a viver, e *são as pessoas pobres as que mais sofrem por falta de acesso à água potável, à moradia adequada, ao ar respirável, à saúde*. Então sob condições de privação, a questão sobre estar vivendo uma vida vivível é também uma questão econômica urgente: existem serviços de saúde, abrigos e água potável o suficiente para o número qualquer de pessoas viver, e para viverem todos aqueles que estão relacionados a mim? *A urgência existencial da questão é potencializada pela precariedade econômica, e essa precariedade é intensificada sob condições pandêmicas presentes* (Butler, 2022, p.71-72; grifos em itálico nossos).

Empreender um ensaio sobre *uma certa ideia de natureza* em Judith Butler é arriscarmo-nos, sem dúvida alguma; é incorrer em possíveis dilemas, controvérsias, contradições e paradoxos, algo aliás que povoa o pensamento de nossa autora que aqui importa. Trata-se de um pensamento em movimento e de uma ação orientada. Considerando essas perspectivas, as linhas aqui costuradas sempre deixam, de propósito, fios soltos que podem se enredar em outras teias de reconhecimento, mesmo que porosas, como possivelmente se referiria Butler. Talvez tenhamos aqui tentado evitar qualquer tipo de exposição sistemática ou linear. Pelo contrário, seguimos, ou supomos seguir um certo fluxo impermanente de ideias que nos pareceram fazer algum sentido e que poderão nos ajudar nos próximos passos, nos diálogos e debates futuros entre um pensamento teórico-crítico e saberes impregnados de realidade concreta, sobre a natureza, e mais especificamente sobre *uma sociologia da natureza*. Por isso, chegar a Butler significa também ir além, ensejar uma certa ideia é inexoravelmente almejar outras, cujas influências só tardiamente vêm sendo reconhecidas como legítimas pelo campo acadêmico mais duro. Falamos de *outras ideias de natureza* que atravessam cosmogonias de povos milenares, originários, ancestrais, como aqueles afro-indígenas, que no nosso caso também constituem as Américas, dentre as

quais os Brasis, e seus desafios civilizacionais. Assim como especular novas formas de resistência antimercadológicas e anticapitalistas²⁵:

Se procuramos reparar o mundo ou, de fato, o planeta, então o mundo deve ser desatrelado da economia de mercado que trafica e lucra com a distribuição da vida e da morte. Uma política da vida não seria uma política reacionária nem se reduziria a um simples vitalismo. Em vez disso, seria uma reflexão sobre as condições compartilhadas de vida, com o propósito de realizar uma igualdade mais radical e honrar um mandato não violento de caráter global. Talvez, essa seja uma maneira de começar o mundo novamente – mesmo que este mundo já esteja a caminho – para, por assim dizer, corrigi-lo em direção ao futuro, para que um novo imaginário emergja dos fantasmas do presente, do horizonte liminar deste mundo (Butler, 2022, p.146).

Sem início ou fim (introdução ou considerações finais, como se pode reparar), pausamos aqui, na expectativa de outras-futuras *confluências*, com um trecho da potente oralidade-escrita de Antônio Bispo dos Santos, um ser que se fez – e que aqui não mais está - sabendo-se de sua precariedade e finitude, mas também de sua ancestralidade:

Mas nós também estamos discutindo a contracolônização. Para nós quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades apreenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar -, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre civilizações diversas deste lugar. Uma contracolônização (Antônio Bispo dos Santos/Nêgo Bispo, 2023, p.17).

²⁵ A crítica butleriana é “discreta” em relação ao uso do termo “capitalismo”, ao menos aqui no “Que mundo é este?”, o que no nosso entender não é gravíssimo problema. Às vezes um tanto quanto dúbio quando ela diz que “*Uma proposta seria perseguir um capitalismo responsável em uma pandemia*”, embora diga, “*Mas isso não é suficiente*” (Butler, 2022, p.130) Mais comum é ela utilizar neoliberalismo e as formas de individualismo que ele expressa – ou “racionalidade neoliberal”. Outrossim, não é incomum no texto de Butler um diálogo constante com o marxismo, especialmente em sua perspectiva crítica e revolucionária, mesmo que este seja lido em chave pós-estruturalista, o que aqui significa dizer que é uma forma de atualizá-lo a partir das contribuições do século XX e XXI, do feminismo, da psicanálise, dos estudos de gênero, da linguística etc.

Recebido em 29/02/2024

Aprovado em 30/03/2024

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. O espírito da floresta. trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ANGUS, Ian. Enfrentando o antropoceno: capitalismo fóssil e a crise do sistema terrestre. Trad. Glenda Vicenzi e Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2023.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

CAVARERO, Adriana; BUTLER, Judith. Condição humana contra “natureza”. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(3):647-662, setembro-dezembro/2007.

BARRETO, Eduardo Sá. O capital na estufa: para a crítica da economia das mudanças climáticas. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens; Revisão técnica: Carla Rodrigues. 3.ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. Os sentidos do sujeito. Coordenação de tradução: Carla Rodrigues. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2021.

BUTLER, Judith. Que mundo é este?: uma fenomenologia pandêmica. Coordenação de tradução: Carla Rodrigues. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2022.

DAVIS, Angela, COLLINS, Patricia Hill e FEDERICI, Silvia. Democracia para quem? - ensaios de resistência. São Paulo: Boitempo, 2023.

DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira. (orgs.) Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desen-

volvimento. Trad. Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax. 2. ed. São Paulo: Elefante, 2023.

FERDINAND, Malcom. Uma ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GIDDENS, Anthony. A política da mudança climática. Trad. Vera Ribeiro. Revisão Técnica: André Piani. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

HARAWAY, Donna. Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023a.

HARAWAY, Donna. A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres. Trad. Rodrigo Gonçalves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023b.

KOPENWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ENGELS, Friedrich. A dialética da natureza. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2020.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A natureza: curso do Collège de France. texto estabelecido e anotado por Dominique Séglaard. Trad. Álvaro Cabral. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da terra. In: CARNEVALLI, Felipe; et al. (orgs.) Antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SIAL NETO, Albérico Araújo; NEGREIROS, Emílio de Britto. Sobre o aspecto ontológico da precariedade na obra Quadros de Guerra. Recife, PE: Perspectiva Filosófica, vol. 49, n. 2, p.604-630, 2022.

SIAL NETO, Albérico Araújo; NEGREIROS, Emílio de Britto. É a precariedade o fundamento das relações agonísticas? Estudos de Sociologia, Recife, PE: vol. 1, n. 28, p. 18-37, 2022.

SIAL NETO, Albérico Araújo; NEGREIROS, Emílio de Britto. O Populismo e os Atos de Fala. Conjecturas, vol. 22, n.12, p. 430-433, 2022.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências. Trad. Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. O cogumelo no fim do mundo: sobre as possibilidades de vida nas ruínas do capitalismo. Trad. Jorgge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, 2022.

VEIGA, José Eli da. (orgs.). Gaia: de mito à ciência. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).