

TRADUÇÃO

Depois do progresso: Notas de uma ecologia do talvez¹

Martin Savransky

Talvez! – Mas quem está disposto a se preocupar com esses talvezes tão perigosos! Para isso nós temos que esperar a chegada de uma nova espécie de filósofo, um que possua gostos e inclinações opostas e diferentes daquelas de seus predecessores – filósofos que encarnam o “talvez” perigoso em todos os sentidos. E para ser sincero: eu vejo tais filósofos surgindo.

Friedrich Nietzsche (1990), *Beyond good and evil*

Nós tentamos comandar o mundo; nós tentamos agir como se fôssemos os comissários de bordo de Deus; então nós tentamos inaugurar a revolução humana, a idade da razão e do isolamento. Nós falhamos em tudo isso e nossa falha destruiu mais do que conseguimos imaginar. O tempo para a civilização é o passado. Incivilização (uncivilisation), que conhece suas falhas por ter participado nelas; que enxerga com firmeza e morde com força enquanto registra- esse é o projeto que nós devemos embarcar agora.

Paul Kingsnorth and Douglas Hine (2017), *Uncivilization: The dark mountain manifesto*

¹ Tradução realizada por Thiago Pinho a partir do original “After Progress: Notes for na ecology of perhaps”, disponível online em <http://www.ephemerajournal.org/contribution/after-progress-notes-ecology-perhaps>.

INTRODUÇÃO: BEM FUNDO NA LAMA



Francisco Goya, 'Fighting with Cudgels', c. 1820-1823

‘O pintor Goya mergulhou os duelistas na lama até os joelhos. Com cada movimento que eles fazem, um buraco pegajoso os engole, de modo que eles gradualmente se enterram juntos’. Nós somos gratos por essa passagem ao falecido Michel Serres (1995: 1), por ter oferecido a nós, três décadas atrás, uma leitura inquietantemente visionária da pintura de Francisco Goya em sua famosa série *Black Paintings*, “Fighting with Cudgels”, em que dois duelistas batalham um contra o outro dentro de uma areia movediça. A leitura de Serres foi inquietante porque ela apresentou, de forma lúcida, a pintura de Goya do início do século XIX como sendo uma pintura do nosso presente, revelando como, ao estar atento aos movimentos um do outro, assim como aos seus próprios gestos e contra-táticas, esses duelistas estão mergulhados em uma situação em que eles ‘lutam até a morte em um espaço abstrato, onde eles lutam sozinhos, sem pântano ou rio. Retire o mundo ao redor das batalhas’, Serres continuou (1995:3), ‘mantenha os conflitos ou debates, pense com a humanidade purificada de coisas, e você vai obter um palco de teatro, além da maioria de nossas narrativas e filosofias, história, e todas as ciências sociais: o espetáculo interessante que chamamos de cultura. Alguém alguma vez já disse onde o mestre e o escravo lutam? Nossa cultura abomina o mundo.’

Nos anos seguintes, desde a interpretação de Serres da pintura, as coisas não tem mudado muito. E se ainda em 1990 ele poderia ter duvidado sobre o papel da nossa cultura na transformação do clima e na devastação do mundo; e se ele ainda poderia imaginar que, ao se mover para além das políticas da cidade e da polis, tornando-se físicos, seria possível para aqueles que governam ‘inventar um novo contrato natural” (1995:44), substituir guerra pela paz; hoje é claro que nenhuma quantidade de ciência e nenhuma nova teoria contratualista global

pode sozinha saciar os espetáculos vorazes da cultura. Areais movediças são obviamente complicadas de escapar. E agora que a devastação ecológica não é mais uma questão, mas um fato consumado, agora que o dado foi lançado, o que acontece no meio da mudança climática descontrolada, dos eventos de extinção em massa, da poluição do ar, da acidificação do oceano, da desertificação, e dos outros tantos processos ecológicos devastadores que cercam o presente é que todos eles são coisas, pântanos e rios que trouxeram ao ringue os seus próprios cacetetes² catastróficos, e, por conta disso, tornaram-se objetos, instrumentos, e sujeitos de uma guerra global e assimétrica em que a vitória não é mais um resultado possível (Grove, 2019).

Que essas deveriam ter acontecido, e isso tem que ser dito, não foi por conta da falta de físicos, geólogos ou cientistas climáticos. Nem é por falta de ativismo. Por mais tentador que isso pareça, não pode nem ser culpa da “ignorância”, nem uma simples negação. Conhecimento sozinho não limpará a lama de nossos corpos. Na verdade, o problema não é tanto que nós não conhecemos ou não conhecíamos, mas que nós não podemos parar. Como Félix Guattari (2001: 28) já disse em seu *The Three Ecologies*, “são os modos de existência desse planeta que estão em jogo”: uma precária interrelação de territórios existenciais que é frágil, finito, singular, e capaz de seguir para repetições estratificadas e mortais. E isso também quer dizer que o problema pertence a uma ordem diferente. Ele tem a ver, talvez, com o fato de que os poderes sugadores de uma areia movediça são indissociáveis de muitas dinâmicas de batalha, dos hábitos puros, atividades, e sensibilidades que simultaneamente constituem os duelistas *qua* duelistas e configuram e pressupõe a luta como um evento. Revisitando a interpretação de Serres da pintura hoje, alguém pode dizer que o que torna *abstrato* o espaço onde os dualistas lutam não são suas ignorâncias ou a absoluta indiferença a respeito do mundo em que eles promovem a guerra. Não é nem mesmo seus ódios, seus medos, seus desejos por vitória, ou suas sedes por vingança. É o *progresso* que eles estão fazendo com cada passo que eles dão: cada balançada do cacete traz infinitamente cada vez mais próximos do resultado vitorioso que ambos buscam, cada passo mergulha seus corpos mais fundo na lama.

Críticos do progresso no final do século passado implicitamente defendiam a esperança de que o ‘progresso’ era, acima de tudo, uma ideia. Uma ideia com uma história questionável e consequências perigosas, para ser mais específico, mas uma ideia de qualquer forma, e que, como todas as ideias, poderiam ser analiticamente dissecadas e problematizadas, intelectualmente criticadas e politicamente denunciadas (para uma história mais detalhadas sobre a ideia ver Nisbet, 1980). No que diz respeito à ideia, seus críticos fizeram o que se esperava

² N.T: Savransky se refere aqui aos “cudgels” (cacetetes) na obra de Goya, embora empregando o termo de forma metafórica.

que fizessem: eles tornaram possível a ideia de que o progresso era inevitavelmente entrelaçado com a história do capitalismo, colonialismo, e extrativismo, e, enquanto tal, intelectualmente cúmplice nas consequências devastadoras que eles trouxeram para as pessoas, criaturas, e os meio ambientes ao redor do mundo, com um destaque ao mundo fora do Norte. Mas nenhuma quantidade de crítica é o suficiente para paralisar o que sempre tem sido apresentado como mais do que um ideal. ‘Progresso’, ao que parece, pode ter a característica de uma areia movediça, inundando o próprio modo de avaliação do qual valores são derivados, como o desenvolvimento global, o crescimento infinito, o avanço científico, a inovação tecnológica, a acumulação selvagem, e a ética do aprimoramento. E ele simultaneamente alimenta e anima sonhos bem-intencionados de redenção cosmopolita, histórias de inocência e reconciliação, e propostas para novas obrigações contratuais: o que nós chamamos de política ‘progressista’. Logo, ao invés de ser uma ideia, ‘progresso’ é como uma máquina mundial de aragem que transformou o solo para o florescimento e vida coletivas em algo solto e granular, o que o impede de oferecer qualquer sustento adicional.

Logo agora que a lama tem verdadeiramente alcançado nossos narizes, logo agora que a condição ambiental contemporânea nos confronta com sua própria urgência dramática, essas areias movediças do progresso tornam perceptível que, ao invés de nos arrastar para fora, os modos de organização política, científica e estética *pelos quais nos posicionamos* nos transformaram em *espectadores* do nosso próprio afogamento. ‘A velocidade depende do quão agressivo eles são: quanto mais a luta esquenta, mais violentos se tornam seus movimentos e mais rápido eles afundam.’ (Serres, 1995: 1). De fato, talvez o que é de mais desafiador a respeito da condição ambiental atual não é tanto sua urgência, que rapidamente anima os sonhos dos ecomodernistas rumo a uma resposta rápida, eficaz e a progressiva esperança de alguma coisa melhor que nos espera lá na frente. É sua permanência – o fato é que não existe futuro possível em que nós nos livraremos da lama que agora nos envolve. Isso é, de fato, um de seus mais assustadores aspectos, pois sem histórias de progresso ‘não é fácil’, diz Anna Tsing (2015: 282), ‘saber como construir uma vida, muito menos evitar a destruição planetária.’

Como herdar um mundo devastado? Como cultivar artes coletivas de viver e morrer depois do progresso? O que pode significar viver ou morrer na lama, fora das coordenadas progressistas pelas quais nos posicionamos e graças as quais pensávamos que sabíamos onde nós estávamos indo? Eu tenho a sensação de que é exatamente no surgimento de tais perguntas que o próprio presente se abre, fazendo com que o sentido polissêmico de ‘espere’ (standby), que esse tópico especial nos convida a considerar, pode talvez ser merecedor de um novo tipo de atenção. Ao invocar de uma vez uma presença inútil (aquele que meramente ‘espera’ ou o ‘espectador’), ou um estado metaestável de prontidão

(que é o de ‘espera’) e obediência responsiva (‘eu espero do seu lado’), a ambiguidade da espera pode ser um ótimo motivo para hesitar e prestar atenção. Mas quando mesmo em 2014 a reunião sobre a mudança climática (2014: 527) sugeriu a necessidade (e a incrível impossibilidade) de uma paralização coletiva, decretando que a mudança climática ‘pode apenas ser mitigada e a temperatura global ser estabilizada quando a quantidade total de CO₂ for reduzida e as emissões eventualmente se aproximarem a zero’, a atenção solicitada pela modalidade da espera é nada mais nada menos provocada pelo alarme, o qual decreta o comportamento daquele que ‘espera’ como uma função de suas absolutas inutilidades e indiferença diante de uma catástrofe iminente. Embora seja verdade que, como os ativistas ambientais corretamente demandam, existe um trabalho urgente a ser feito para trazer tal estabilidade para reino do possível, é também verdadeiro que a suavização não é *progresso*: o dano não pode ser desfeito.

Mas se existe uma coisa que nós podemos ainda ser capazes de evitar, é permitir que a mesma história de progresso continue a delimitar nossas histórias de devastação, como histórias de regresso e resignação. É por isso que ao lado do urgente trabalho dos ativistas, parece que ruminar o ‘espere’ (standby) como um modo possível de organização requer hoje que nós refutemos as avaliações progressistas de atividade e passividade que imediatamente torna essa noção suspeita. Se existir uma chance de evocar qualquer coisa distinta da indiferença ou um estímulo para repetir a própria dinâmica e comprometimento pelos quais nós afundamos, a espera terá de ser conectada com um modo diferente de avaliação, com um trabalho diferente a ser feito: aquela de uma reorganização coletiva estética, política e ecológica no limite onde a oposição entre movimento e paralização abre caminho para o movimento imanente e quase imperceptível de uma forma indeterminada, tornando outros valores discerníveis e outras histórias que nos identificamos. Em outras palavras, eu quero sugerir que usar a espera como um modo de organização pode exigir que nós aprendamos a esperar por um *talvez*. Para aprender de uma vez por todas a sentir e confiar na insistência de uma outra opção indeterminada, na intensidade frágil de uma pequena abertura que possa, apesar de tudo, nos inspirar sensibilidades, valores, hábitos e práticas que possam nutrir a arte de viver e morrer bem com outros no processo (Savransky, a sair; Tsing et al., 2017). O que segue são uma série de notas especulativas para aquela finalidade, notas para as quais eu gostaria de pensar como uma ‘ecologia do talvez’.

AREIAS MOVEDIÇAS DO PROGRESSO: HISTÓRIA, PLANTAÇÃO, RETROCESSO

Para adquirir um gosto por aquilo que uma ecologia do talvez possa nutrir, nós precisaremos aguardar um pouco mais no espaço de exaustão gerado na areia movediça do progresso. O objetivo não é se divertir com as consequências devastadoras que essa máquina de aragem mundial trouxe, mas acima de tudo entender, mesmo se apenas resumidamente, a metamorfose que a história do progresso produziu acima de tudo. Para sentir, em outras palavras, o que pode ser ainda reivindicado na (e da) lama, o que poderia ser roubado de volta, talvez. A montagem dessa máquina, a partir de uma trajetória histórica vertical, linear e sem fronteira que progressivamente prorrogou o fim do mundo, não foi produzida através da ingenuidade humana ou otimismo, mas se tornou possível por conta de uma série de esforços coordenados, assim como intelectuais, políticos, econômicos e ambientais para transformar o mundo em um única e abrangente ordem – uma atitude de ‘monificação’ executada através da desvalorização de tudo aquilo que era plural, específico, singular e local (Savransky, a sair).

Como o historiador conceitual Reinhart Koselleck (2004) mostrou em seu *Futures Past*, a eficácia da história moderna do progresso, de uma nova historicidade rompendo com todos os precedentes, foi realizada de forma não menos radical pela destruição das histórias (*Historie*) em nome da História (*Geschichte*), depois entendida como o nome dos próprios acontecimentos e não das histórias que os retransmitiam de formas sempre divergentes. Mas isto, por sua vez, implicou uma operação de acompanhamento, que tornou possível "a atribuição à história o poder latente dos acontecimentos e sofrimentos humanos, um poder que ligava e motivava tudo de acordo com um plano secreto ou evidente ao qual se podia sentir responsável, ou em cujo nome se podia acreditar que se estava a agir" (Koselleck, 2004: 35) Este 'evento filológico' da condensação de histórias na História, Koselleck (2004: 35) argumenta, 'ocorreu num contexto de significado epocal: o do grande período de singularização e simplificação que foi dirigido social e politicamente contra uma sociedade de estados. Aqui, a Liberdade tomou o lugar das liberdades, a Justiça tomou o lugar dos direitos e deveres, o Progresso tomou o lugar das progressões (*les progrès*, o plural) e da diversidade de revoluções "A Revolução" emergiu'.

Como a pluralidade de histórias foi sacrificada no altar moderno da História, também foi o hábito de nos deixarmos afetar coletivamente por outras histórias, de nos deixarmos inspirar pelos caminhos alternativos que elas abrem, de nos deixarmos atrair pelas possibilidades que elas criam. A narrativa de histórias tornou-se apenas o produto da imaginação humana, e as histórias passaram a ser vistas como meras fábulas - "apenas histórias". A partir do século XVIII, apenas eventos poderosos importariam, sendo que o único relato confiável em funcionamento era a História, e o Progresso era sua filosofia: não mais uma mera ideologia da abertura do futuro e da inutilidade do passado, mas

"uma nova experiência cotidiana que era alimentada continuamente a partir de várias fontes: o desenvolvimento técnico, o aumento da população, o desenvolvimento social dos direitos humanos, e as correspondentes mudanças no sistema político" (Koselleck, 2004: 60).

É com base nesta nova forma de experiência que o colonialismo elaborou a sua geografia moderna de anacronismos, comparando outros modos de organização coletiva, outras formas de viver e morrer com outros, ao longo de uma única linha diacrónica em que os povos não europeus, os modos de convivência, as formas de conhecimento, e até mesmo partes da Terra, tal como os mitos e histórias pelos quais viviam, eram considerados como habitando o passado da Europa (ver Hindess, 2008). Além disso, tal como o Progresso, enquanto modo de temporalização, tinha esvaziado o passado e substituído as histórias pela História, ela também animou operações de geoespacialização, esgotando a polifonia das relações ecológicas através da expansão das monoculturas. 'Considerare', escreve Tsing, os elementos da plantação portuguesa de cana-de-açúcar no Brasil colonial. Primeiro, a cana-de-açúcar, como os portugueses a conheciam: A cana-de-açúcar era plantada enfiando uma cana no chão e esperando que ela brotasse. Todas as plantas eram clones, e os europeus não tinham conhecimento de como cultivar esse espécime da Nova Guiné. A intercambialidade das plantas, não perturbadas pela reprodução, era uma característica da cana-de-açúcar europeia. Levada para o Novo Mundo, tinha poucas relações interespecies. No que diz respeito às plantas, ela era comparativamente auto-contida e isoladas. Em segundo lugar, o trabalho de cana-de-açúcar: O cultivo de cana portuguesa juntou-se com o seu novo poder para extrair pessoas escravizadas da África. Como trabalhadores da cana no Novo Mundo, os africanos escravizados tinham grandes vantagens do ponto de vista dos produtores: não tinham relações sociais locais e, portanto, não tinham rotas de fuga estabelecidas. Tal como a própria cana, que não tinha qualquer história de espécies companheiras ou de relações de doença no Novo Mundo, eles estavam isolados. Estavam a caminho de se tornarem auto-contidos e, portanto, padronizáveis como mão-de-obra abstrata. "[...] A intercambialidade em relação à estrutura do projeto, tanto para o trabalho humano quanto para as commodities vegetais, emergiu nestes experimentos históricos. Foi um sucesso: Grandes lucros foram feitos na Europa, e a maioria dos europeus estava muito longe para ver os efeitos" (2015: 39).

Na verdade, se o progresso constitui uma operação de "monificação" não é apenas porque *estabeleceu* o mundo como um só, não apenas porque envolveu uma nova forma de *conceber* o tempo ou o espaço, ou de julgar as formas como os outros habitam o mundo. Se é uma máquina de lavar o mundo é porque também tentou lançar grande parte da própria Terra sob a sua sombra, gerando uma devastação que era *ecológica* no seu sentido mais expansivo: ao mesmo

tempo uma devastação de solos, de diferenças geográficas, de interespecies e relações sociais, de saberes, de movimentos, de liberdades humanas, de histórias, de formas plurais de viver e de cultivar mundos. Enquanto isso, em alguns, afastado dos seus efeitos, este processo deu lugar, num mesmo fôlego, ao que Koselleck (2004: 238) chama o moderno "postulado da aceleração", segundo o qual "a experiência histórica era cada vez mais ordenada pela hierarquia produzida através da escolha da melhor estrutura existente ou do estado do desenvolvimento científico, técnico ou económico". Assim, o "progresso" se instituiu como um modo de avaliação do qual se deriva o valor do desenvolvimento global, do crescimento infinito, do avanço científico, da inovação tecnológica, do acúmulo de salvamentos e da melhoria ética.

Daí a dificuldade com que a condição ambiental nos confronta hoje: se cultivar as artes coletivas de viver e morrer depois do progresso parece uma tarefa tão impensável, é porque, como disse Gilles Deleuze (2006: 2) uma vez, "temos sempre as crenças, sentimentos e pensamentos que merecemos, dada a nossa maneira de ser ou o nosso estilo de vida". É, em outras palavras, porque o progresso implica não simplesmente o que sabemos ou ignoramos, mas os próprios modos de organização política, científica e estética pelos quais avaliamos o que faz valer a pena viver, e o que faz valer a pena viver o futuro. Neste contexto, pode-se apreciar bem as conotações suspeitas que uma noção como 'espere' (standby) pode evocar. Quando o futuro é nosso para conquistar ao longo da trajetória ascendente do progresso, a modalidade de 'espera' (standby) só pode ser tolerada desde que esteja associada à montagem de formas infraestruturais de agência sócio-técnicas ao serviço da realização desse futuro (Hetherington, 2016); um tipo de adeus, ou seja, enquanto a sua função é a de desenhar formas plurais de temporalidade nos próprios ritmos do progresso. Em contraste, tudo o que não seja a *atividade* estável que possa ser necessária para sustentar esse ritmo progressivo, corre o risco de ser culpado de *regressão*, ao acusar alguém de que está fugindo da herança do Iluminismo, das grandes conquistas da emancipação humana, da racionalidade científica, do pensamento crítico e da insubordinação contra um futuro fechado (Stengers, 2015). Mais uma vez, porém, a carga de regressão nos arrasta de volta para a dinâmica da batalha.

PARA UMA ECOLOGIA DO TALVEZ

Dizer que temos sempre as crenças, sentimentos e pensamentos que merecemos, dada a nossa forma de ser ou o nosso estilo de vida; dizer que o progresso infecta as nossas vidas, os nossos movimentos e os fundamentos que (já não) os sustentam, é tornar presente que, sempre que se trata de progresso, nunca pode ser apenas uma forma de pensar uma fuga do nosso modo de vida. Pelo contrário, das areias movediças em que nos afundamos, o que está sempre

em jogo é *viver da nossa forma através de outros modos de pensar* (Savransky, 2019). É uma forma de experimentar o cultivo de outros modos de organização estética e política que possam inspirar em nós as crenças, sentimentos e pensamentos que possamos buscar, de modo a nos tornarmos capazes de avaliar vidas que valham a pena viver e um futuro que valha a pena viver fora das coordenadas do progresso. E como qualquer manual de sobrevivência poderia aconselhar, pode ser que a interrupção da dinâmica através da qual a areia movediça nos engoliu envolva precisamente uma experimentação, não apenas para ficarmos parados (*stand still*), o que nos deixaria paralisados, mas para *esperarmos (stand by)*: para habitarmos o próprio limite em que o movimento e a quietude dão lugar ao movimento imanente e quase imperceptível de um outro caminho indeterminado. O limite, em outras palavras, no qual se pode sentir o vislumbre de um talvez.

Mais do que o momento indeciso que constitui a condição de possibilidade de cada decisão, interrupção, revolução, responsabilidade e verdade (cf. Derrida, 2005), um "talvez" designa a fraca intensidade de uma pequena abertura, de uma tarefa a realizar, de um ser a realizar. Designa a insistência de um outro caminho no meio de uma situação. É o que confronta uma situação com um problema dramático e produtivo, mas não diz quais devem ser as respostas ao problema. Como tal, um talvez atrai a situação para o domínio de uma pergunta que a primeira não pode responder sem também aceitar ser transformada pelo contrário que a pergunta gera. Talvez, como disse Nietzsche (1990), os "talvezes" sejam realmente "perigosos", tanto porque podem nunca vir a acontecer, como porque não garantem que a sua passagem conduzirá a situação para fins melhores. Em vez disso, o talvez invoca o presente com o caráter de uma tarefa interminável, com uma experimentação contínua e inacabada a ser produzida com outros, em curso e ainda a ser realizada, por nossa conta e risco, enquanto ainda podemos.

A aposta é na aceitação de uma busca por modos de organização no limite onde nossas ações e inações se abrem a outros ritmos e temporalidades, no limite em que a espera pode dar lugar a um talvez, e que pode muito bem nos ensinar algo valioso sobre como herdar um mundo devastado de uma forma que não contribui para as dinâmicas progressistas que contribuíram para a sua devastação. E se essa é uma possibilidade, mesmo que seja apenas uma possibilidade fraca, é porque a percepção está intimamente ligada às nossas dinâmicas de ação. Como argumentou o psicólogo James Gibson em *The Ecological Approach to Visual Perception* (2015: 119), nossa percepção do ambiente é moldada pelo que este último nos *proporciona* em termos de ação, o que nos permite fazer algo - para melhor ou para pior. Na proposta ecológica de Gibson, o que é percebido principalmente de uma superfície terrestre que é horizontal, estendida e suficientemente rígida, não são suas qualidades abstratas

- sua forma, cor ou textura -, mas o fato dela "*dar suporte*". Em outras palavras, que ela é "suportável" (stand-on-able), permitindo uma postura ereta para quadrúpedes e bípedes". É, portanto, "caminhável" (walk-on-able) e "corrível" (run-over-able). Não é "afundável" (sink-into-able) como é a superfície da água ou de um pântano, ou seja, não é para animais terrestres pesados. O suporte para os insetos aquáticos é diferente'.

Isto é para sugerir que as possibilidades do ambiente não são subjetivas: valores e significados pertencem aos próprios ambientes, em vez de serem acrescentados por uma mente humana (ver também Savransky, 2016). E como Gibson estava certo ao apontar, embora sejam aspectos do ambiente, as possibilidades são *relativas* à própria dinâmica de atividade e inatividade que o animal lhe oferece em troca, ou seja, ao próprio modo de exploração e navegação através do qual o ambiente é percebido. Ao contrário das propriedades físicas de um ambiente, portanto, as possibilidades pertencem ao que poderíamos chamar de *agentes ecológicos*: a forma como os múltiplos participantes heterogêneos que compõem um ambiente se tornam disponíveis uns para os outros, estabelecendo juntos a forma como eles e o ambiente passam a existir. Se vale a pena chamá-lo *agencement*, e não 'assemblage', é porque o termo francês *agencer*, que significa "desenhar", "arranjar", ou "trabalhar juntos", também nos lembra que 'agência' ou 'intenção' é uma função da própria assemblage - das múltiplas conexões que conseguiram se estabelecer e através das quais ela surgiu.

Isto é de considerável importância. Porque se a agência pertence ao próprio *agencement*, é claro que a experiência com a 'espera' (standby) não pode ser simplesmente uma forma de escolher se se deve ou não agir, como se estivesse diante de um dilema moral. Não tem nada a ver com o consentimento de um novo eco-niilismo que nos diria que a melhor maneira disponível de agir é não fazer nada. O que está em jogo é precisamente a possibilidade de nos tornarmos disponíveis uns aos outros de uma maneira que não aceita mais as simplificações da temporalidade e da espacialidade que os ritmos progressistas incitam, aqueles que tornam os ambientes nada mais que perfuráveis, extraíveis, elimináveis, queimáveis ou desenvolvíveis. Ao nos convidar a habitar o limite em que o movimento e a quietude dão espaço a outra coisa, o que a noção de espera (standby) anuncia, talvez, é a possibilidade de alterar os ritmos de atividade progressiva de modo a tornar perceptíveis mil movimentos, deslocamentos, alterações e variações diferentes onde o Progresso só vê detalhes irrelevantes (ver Lapoujade, 2019). O que ele vagamente faz ressoar, como uma forma que nos mantém sob controle, é a possibilidade de produzir coletivamente outros arranjos, outros modos de organização através dos quais uma pluralidade de histórias antigas e novas, humanas e mais que humanas, de formas de viver e morrer de outra forma, de ritmos ecológicos menores, relações, temporalidades e formas singulares de valor, possam insistir e persistir dentro e apesar da

devastação terrena. Cultivar, em suma, agências ecológicas sintonizadas com a insistência de um talvez.

Neste sentido, o "espere" (standby) implica uma reorganização que é ao mesmo tempo política, estética e ecológica. Pois envolve nada menos que a redistribuição radical dos sentidos e das sensibilidades, dos padrões de sentimento, dos valores imanentes que os nossos lugares devastados ainda podem ser capazes de sustentar um talvez: como quando os cogumelos que crescem em paisagens desmatadas se revelam geradores de práticas, relações interespecies e formas de valor irredutíveis à sua etiqueta de preço nos restaurantes japoneses (Tsing, 2015); ou quando novas práticas de pastoreio no sul da França levaram pastores e ovelhas urbanos a regenerar mundos, paisagens e suas relações recíprocas na esteira da modernização agrícola (Despret e Meuret, 2016); como quando os valores iluminados e coloniais inscritos numa biblioteca do século XVIII, em Portugal, se tornam erguidos e transfixados por uma colônia de morcegos que habitam as suas dobras e sujam tudo ao longo dos seus caminhos noturnos (Savransky, 2019); ou quando as experiências pragmáticas de um coletivo de sacerdotes lhes permitem aprender a responder a uma profusão de fantasmas na sequência de um tsunami, permitindo aos sobreviventes partilhar histórias dos seus mortos e aos mortos reconciliarem-se com a perda dos seus vivos (Savransky, a publicar).

Permanecendo na possibilidade de serem montados de outra forma, estes e outros acontecimentos não abrigam a promessa de restaurar o que foi perdido, ou a perspectiva de um futuro no qual a precariedade terrestre que permeia o presente terá sido relegada (mais uma vez) para o caixote do lixo da história. Na verdade, estas não são narrativas confortáveis, histórias progressistas para nos tirar das areias movediças: os cogumelos matsutake não inauguram uma nova era pós-capitalista; estas novas práticas de pastoreio e pastagem transformam ambientes de formas que podem ser prejudiciais aos javalis, aves selvagens e plantas floríferas; os morcegos elevam os valores iluminados da biblioteca tal como esta os reduz a uma mera curiosidade turística; e na esteira do tsunami, os mortos, aos milhares, não voltarão à vida, nem os vivos voltarão às suas. São histórias lamacentas, de precariedade e fragilidade. E ainda assim, o que elas nos dão de amostra, e o que elas talvez possam tornar eficaz, é a sensação de que nunca se pode determinar antecipadamente quais crenças, sentimentos e pensamentos um agencement ecológico pode inspirar naqueles que participam do seu cultivo.

Como consequência, esperando pelo indeterminado que estes e outros agentes ecológicos tornam perceptível, pode ainda nos permitir experimentar

outras dimensões políticas. Pode nos tornar disponíveis à possibilidade de que, talvez, haja um fim para os modos de organização progressistas pelos quais nós nos mantemos; que assim como o fim do nosso mundo não é o fim da Terra, talvez o fim da política progressista e a história do progresso não seja o fim das histórias nem da política como tal. Esperando pelos futuros menores que estes agenciamentos ecológicos enlameados nos ajudam a vislumbrar, talvez possa nos encorajar a confiar que ao lado daqueles ativistas que lutam para impedir algumas das formas mais catastróficas de devastação, existe outro trabalho a ser feito: a tarefa paciente e cuidadosa de aprender a ficar atentos a outras histórias. Histórias que não oferecem salvação, redenção ou reconciliação e que não nos livram da lama, mas que talvez abram dimensões de convivência que a nossa dinâmica de atividades nos levou a negligenciar. Histórias que *talvez* inspirem em nós as crenças, sentimentos e pensamentos que podemos precisar para aprender a cultivar formas plurais de compreender vidas que valham a pena viver e futuros para os quais valha a pena viver depois do progresso.

REFERÊNCIAS

- Deleuze, G. (2006) *Nietzsche and philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. London: Continuum.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987) *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, trans. Brian Massumi. New York: Semiotext(e).
- Derrida, J. (2005) *The politics of friendship*, trans. George Collins. London & New York: Verso.
- Despret, V. and Meuret, M. (2016) 'Cosmoecological sheep and the arts of living on a damaged planet', *Environmental Humanities*, 8(1): 24-36.
- Gibson, J. (2015) *The ecological approach to visual perception*. London & New York: Routledge.
- Grove, J. (2019) *Savage ecology: War and geopolitics at the end of the world*. Durham & London: Duke University Press.
- Guattari, F. (2001) *The three ecologies*, trans. Ian Pindar and Paul Sutton. London & New Brunswick, NJ: The Athlone Press.
- Hetherington, K. (2016) 'Surveying the future perfect: Anthropology, development and the promise of infrastructure', In P. Harvey, C. B. Jensen, and A. Morita (eds.) *Infrastructures and social complexity: A companion*. London: Routledge, pp. 40-50.
- Hindess, B. (2008) 'Been there, done that...', *Postcolonial Studies*, 11(2): 201-213
- Intergovernmental Panel on Climate Change (2014) *Climate change 2014: Mitigation of climate change*. New York: Cambridge University Press.

Kingsnorth, P. and Hine, D. (2017) 'Uncivilization: The dark mountain manifesto', in C. Du Cann et al. (eds.) *Walking on lava: Selected works for uncivilised times*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.

Koselleck, R. (2004) *Futures past: On the semantics of historical time*, trans. Keith Tribe. New York: Columbia University Press.

Lapoujade, D. (2019) 'To act at the limit', in R. Görling, B. Gronau, and L. Schwarte (eds.) *Aesthetics of standstill*. Berlin: Stenberg Press.

Nietzsche, F. (1990) *Beyond good and evil*, trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin.

Nisbet, R. (1980) *History of the idea of progress*. New York: Basic Books.

Savransky, M. (2016) *The adventure of relevance: An ethics of social inquiry*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Savransky, M. (2019) 'The bat revolt in values: A parable for living in academic ruins'. *Social Text*, 37(2): 135-146.

Savransky, M. (forthcoming) *Around the day in eighty worlds: Politics of the pluriverse*. Durham & London: Duke University Press.

Serres, M. (1995) *The natural contract*, trans. Elizabeth MacArthur and William Paulson. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Stengers, I. (2015) *In catastrophic times: Resisting the coming barbarism*, trans. Andrew Goffey. Lüneburg: Opern Humanities Press.

Tsing, A. (2015) *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tsing, A., H. Swannson, E. Gan and N. Busband (2017) *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters in the anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.