



DOSSIÊ: IMAGINAÇÕES DO ANTROPOCENO NA LITERATURA

Viver a teoria: Naturalismo e animismo em *Croire aux fauves*, de Nastassja Martin

Living the Theory: Naturalism and animism in Nastassja Martin's Croire aux fauves

Vivir la teoría: Naturalismo y animismo en el libro Croire aux fauves, de Nastassja Martin

Antonio Barros de Brito Junior¹

orcid.org/0000-0002-0251-2945
antbarros@gmail.com

Recebido em: 04 mar. 2024.

Aprovado em: 12 mai. 2024.

Publicado em: 18 out. 2024.

Resumo: O artigo apresenta uma leitura do Antropoceno como o tempo das catástrofes e da intrusão de Gaia, conforme a concepção de Isabelle Stengers. Em seguida, discute as limitações da literatura face aos problemas ecológicos do Antropoceno, seguindo as impressões de Amitav Ghosh, para quem a produção literária contemporânea oculta os desastres ecológicos e os desafios políticos resultantes do aquecimento global e de seus corolários. A partir disso, o artigo demonstra como o livro *Croire aux fauves*, da antropóloga francesa Nastassja Martin, pode ser considerado uma literatura que reflete sobre o Antropoceno, por meio do registro autobiográfico da autora e das considerações teóricas sobre a comunidade even, população indígena do Ártico russo. Com base na narração do episódio verídico central do livro, em que a autora foi atacada por um urso nas montanhas de Kamtchátka, na Rússia, sustenta-se que a obra está estruturada em uma composição híbrida: há, por um lado, a combinação entre autobiografia e relatório de pesquisa, e, por outro, a mescla de narrativa trágica com literatura especulativa. O hibridismo formal do livro está relacionado à dicotomia entre naturalismo e animismo, segundo o antropólogo Philippe Descola, de modo a demonstrar como a oscilação entre essas duas correntes de pensamento limita, primeiramente, a interpretação de que o ataque do urso à autora pode ser compreendido sob a ótica naturalista do acidente e do trágico. Em segundo lugar, essa ambiguidade abre caminho para uma interpretação sob a perspectiva imanentista do evento, a partir daquilo que a autora denomina de pragmática animista.

Palavras-chave: Nastassja Martin; animismo; naturalismo; Antropoceno.

Abstract: This article presents an account of the Anthropocene, describing it as the age of catastrophes and the intrusion of Gaia, following the ideas of Isabelle Stengers. Next, it discusses the limitations that contemporary literary works display regarding the ecological issues of the Anthropocene, according to Amitav Ghosh, who claims that the recent literature conceals the ecological disasters and the political challenges resulting from global warming and its consequences. That said, the article aims to show how *Croire aux Fauves*, a book by the French anthropologist Nastassja Martin, can be seen as a text that succeeds as a literature that reflects upon the Anthropocene using the autobiographical narrative and its theoretical positions on the even, an indigenous group of people who lives in the Russian Arctic. Considering the truthful core episode in the book in which a bear attacks the author at the Kamtchátka mountains, the article asserts that the book structures a hybrid composition of autobiographical novel and scientific report on one hand and of tragic novel and speculative literature on the other. Finally, this study links the hybrid composition of the book with Philippe Descola's dualism naturalism/animism to evince how the fluctuation between these two forms of thinking limits the notion that the bear attack can be seen as only an accident and a tragedy according to the naturalistic perspective. At the same time, this fluctuation enables an animistic interpretation of the event through what Martin calls animist pragmatics.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

Keywords: Nastassja Martin, animism, naturalism, Anthropocene

Resumen: El artículo presenta una lectura del Antropoceno como la época de las catástrofes y de la intrusión de Gaia, según la concepción de Isabelle Stengers. Luego, analiza las limitaciones de la literatura frente a los problemas ecológicos del Antropoceno, siguiendo las impresiones de Amitav Ghosh, para quien la producción literaria contemporánea oculta los desastres ecológicos y los desafíos políticos derivados del calentamiento global y sus corolarios. A partir de esto, el artículo muestra cómo el libro *Croire aux fauves*, de la antropóloga francesa Nastassja Martin, puede ser pensado como un texto que satisface las condiciones de una literatura que reflexiona sobre el Antropoceno a través del registro autobiográfico de la autora y de consideraciones teóricas sobre los even, población indígena del Ártico ruso. Considerando la narración del episodio verídico central del libro, en el que la autora es atacada por un oso en las montañas de Kamchatka, en Rusia, se sostiene que la obra se estructura en una composición híbrida: hay, por un lado, la combinación entre autobiografía y informe científico y, por otro lado, hay una mezcla de narrativa trágica con literatura especulativa. Finalmente, el artículo asocia la hibridación formal del libro a la dicotomía entre naturalismo y animismo, definida según el antropólogo Philippe Descola, a fin de resaltar cómo la oscilación entre estas dos formas de pensamiento limita en primer lugar la interpretación de cómo se podría pensar el ataque del oso a la autora desde la perspectiva naturalista del accidente y la tragedia y, en segundo lugar, cómo esta ambivalencia abre el camino a una interpretación inmanentista del acontecimiento, basada en lo que Martin llama pragmática animista.

Palabras clave: Nastassja Martin; animismo; naturalismo; Antropoceno.

O Antropoceno e o tempo das catástrofes

Qualquer pessoa que repasse as principais notícias de 2023 sentirá uma angústia semelhante à da véspera do Apocalipse. Não me refiro (aqui, ao menos) às guerras ou às atrocidades humanitárias que por séculos nos assolam, mas sim aos eventos climáticos sucessivos que devastaram regiões e países ao longo do planeta. Apenas a título de ilustração, e sem a pretensão de ser exaustivo, recapitulemos alguns: mais de uma centena de mortos nos incêndios de agosto, no Havai; acima de 2 mil mortos nas inundações decorrentes das chuvas na Líbia, em setembro; pela primeira vez na história, registraram-se máximas de 45°C por 31 dias consecutivos durante os meses de julho e agosto em Phoenix, Estados Unidos. E, acima de tudo, há ainda a alarmante notícia de que 2023 foi o mais quente dos últimos

100 mil anos, aproximando-se do perigoso limiar de 1,5°C acima da média de temperatura dos anos pré-industriais. Dessa forma, é difícil não se sentir inquieto diante daquilo que Elizabeth Kolbert (2015) definiu como a Sexta Extinção:

Após descobrirem reservas de energia subterâneas, os seres humanos começaram a alterar a composição da atmosfera. Isso, por sua vez, modifica o clima e a química dos oceanos. Algumas plantas e animais se adaptam e se deslocam para outro lugar, subindo montanhas e migrando na direção dos polos. Contudo, uma imensa quantidade de espécies – a princípio centenas, depois milhares e, por fim, talvez milhões – se vê ilhada. Os níveis de extinção disparam, e a trama da vida se transforma.

Nenhuma criatura alterou a vida do planeta dessa forma, mas, ainda assim, já ocorreram eventos comparáveis. Muito, mas muito de vez em quando, no passado remoto, o planeta sofreu mudanças tão violentas que a diversidade da vida despencou de repente. Cinco desses antigos eventos tiveram um impacto catastrófico o suficiente para merecer uma única categoria: as Cinco Grandes Extinções. No que parecer ser uma coincidência fantástica, mas que provavelmente não é coincidência alguma, a história desses eventos é recuperada bem na hora em que as pessoas começam a perceber que estão provocando mais um. Embora ainda seja demasiado cedo para saber se atingirá as proporções dos anteriores, esse novo evento fica conhecido como a Sexta Extinção. (KOLBERT, 2015, p. 10-11.)

Na verdade, a Sexta Extinção, como fruto do processo de transformação da atmosfera mediante o despejo de gases do efeito estufa – agravado por processos concomitantes, como, por exemplo, a acidificação e dessalinização dos oceanos, o pisoteamento e a esterilização dos solos, a redução da cobertura florestal para pastagens e a produção agropecuária em escala industrial global (MARQUES, 2023) –, parece ser a decorrência lógica do Antropoceno. Este termo define a nova era geológica na qual vivemos, sucedendo o Holoceno e caracterizando-se pelo fato de que o ser humano, mediante atividade industrial e comercial, coloca-se agora como um agente de transformação do clima, ao lado das placas tectônicas, erupções vulcânicas, meteoros e assim por diante. Como tal, o Antropoceno marca um período de difícil datação. Suas origens podem tanto remeter ao empreendimento colonialista, mormente o calcado na economia de plantation (FERDINAND, 2022; TSING, 2019), quanto

ao desenvolvimento industrial e à correspondente urbanização, a reboque da consolidação do capitalismo (MOORE, 2022; HARAWAY, 2016). Além disso, trata-se de uma era marcada por descontinuidades e intercalações: por um lado, refere-se à superação das condições naturais do Holoceno, nas quais a relativa estabilidade do clima proporcionava o extrativismo e o acúmulo de capital, numa sistemática e clara distinção entre Natureza e Cultura (ou Economia), operada por uma simetria duvidosa e até certo ponto "mítica" (LATOURET, 1994). Por outro lado, porém, o Antropoceno remete à condição existencial humana atual, que, diante da extinção dos ecossistemas e da intensificação dos desastres climáticos, vê-se emaranhada com outras espécies, ou seja, descobre-se em continuidades multiescalares e relações imanentes com outros organismos, configurando aquilo que Haraway (2016) chamou de "Chthuluceno". Ou, ainda, remete ao revolvimento contínuo do solo para a produção de compostos eletrônicos e cibernéticos que tornam as mídias ubíquas em nosso cotidiano – aquilo que Parikka (2014) denominou "Antrobsceno".

Seja qual for o nome que se dê a essa nova era, o fundamental é que ela nos abre o "tempo das catástrofes". Isabelle Stengers (2015) advoga que o recrudescimento do desenvolvimentismo e de suas consequências nefandas para o planeta inaugura uma era na qual as catástrofes climáticas e socioeconômicas serão cada vez mais acentuadas. De fato, no tempo das catástrofes, somos assombrados por uma espécie de "pânico frio" (STENGERS, 2015, p. 22), que nos prende esquizofrenicamente à demanda do consumo desenfreado e, ao mesmo tempo, à precaução de fazê-lo de modo a não deteriorar ainda mais o ecossistema. Em todo caso, o que ressaltam as colocações de Stengers é a noção de que estamos sofrendo a "intrusão de Gaia":

Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática. *Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir aquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita.* No caso presente, trata-se de resistir à tentação de reduzir a um simples "problema" o que constitui

um acontecimento, que nos atormenta. Mas também de fazer existir a diferença entre a questão imposta e a resposta a ser criada. Nomear Gaia como "a que faz intrusão" é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma "resposta à Gaia", e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão. (STENGERS, 2015, p. 37, destaques da autora.)

O tempo das catástrofes é, portanto, o tempo em que Gaia, "[...] um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e projetos" (STENGERS, 2015, p. 41), traz para nós uma imprevisibilidade jamais experimentada. Sua implacabilidade não favorece as soluções simplistas de outrora, nem permite que repousemos diante da inexorabilidade do porvir catastrófico. Em outras palavras, Gaia é indiferente ao futuro da humanidade, embora tenha sido, no entanto, desencadeada pela agência humana. Colocar-se diante de Gaia significa, em última instância, estar preparado para as emergências climáticas que se sucederão em curto intervalo de tempo, sem que, para combatê-las, possamos eliminar o planeta da equação. Não é possível fugir daquilo que nos aguarda, daquilo que nos engolfa. A intrusão de Gaia é, para todos os efeitos, a condição humana vigente, em que a catástrofe se faz tão presente quanto nunca, ainda que à espreita, sem anunciar-se com antecipação. Viver no Antropoceno, portanto, é fazer a contínua experiência do apocalipse climático em etapas, prevenindo-o e projetando como uma certeza transcendental (o acontecimento virá), mas sentindo-o como uma espécie de "acidente" – isto é, indesejável, inevitável, inoportuno e muitas vezes insuperável.

A literatura no tempo das catástrofes climáticas

No tempo das catástrofes do Antropoceno, a literatura vê-se às voltas com um problema cujas origem e magnitude se encontram nos entrelaçamentos do humano, do capitalismo e do ecossistema planetário. A globalização e, mais recentemente, a cibernética produziram uma espécie de totalitarismo humanitário – ou, mais

precisamente, uma "humanidade aumentada" (SADIN, 2018) –, que trouxe consigo a proximidade do fim da vida em uma "terra calcinada" (CRARY, 2022). À medida que a humanidade se expande a ponto de assumir o papel das forças geológicas, menos agência ela tem com relação a salvar a si própria da catástrofe. Surge, com isso, um problema que pode ser compreendido mediante a noção de interescalabilidade: "[...] in our own awareness of ourselves, the 'now' of human history has become entangled with the long 'now' of geological and biological timescales, something that has never happened before in the history of humanity" (CHAKRABARTY, 2021, p. 7). De fato, passado e futuro se cruzam no presente do Antropoceno. O carbono do petróleo formado em eras geológicas remotas retorna na forma dos gases de efeito estufa que contaminam a atmosfera e elevam a temperatura, obrigando-nos a coexistir com formas de vida que outrora tiveram o seu tempo na Terra, mas que agora convivem conosco (ainda que como subproduto da industrialização e da sociedade de consumo). Ou, "[c]omo bem diz Kin Caldeira: 'Estamos recriando o mundo dos dinossauros cinco mil vezes mais rápido'. Isso significa que a escala de tempo geológico colapsou na escala de tempo histórico de poucas décadas" (MARQUES, 2023, p. 48). Da mesma forma, quando deterioramos os ecossistemas mediante a produção agropecuária e industrial, poluindo rios, devastando florestas, acidificando oceanos, precipitamos calamidades públicas decorrentes dos processos de desertificação e mudanças nos regimes pluviais, trazendo para o presente o futuro inóspito que as distopias políticas imaginam.

Com isso, o Antropoceno nos expõe a escalas de tempo distintas, mas misturadas: o muito longo dos processos geológicos e o muito urgente das políticas de mitigação. No meio disso está a humanidade, cujas ações imediatas não apenas terão consequências num amplíssimo intervalo de tempo (que supera em muito o número de gerações necessárias para o desenvolvimento tecnológico desde a Revolução Industrial até a globalização), como também diminuem a janela de tempo para medidas eficazes.²

Ao lado disso, quanto mais "transcendente" se torna a humanidade mediante o modo de produção capitalista e o alastramento da cibernética, mais imanente se torna a sua relação com os organismos vivos que compõem os ecossistemas terrestres. Isso quer dizer que a ideia de uma humanidade infinita, cósmica, colide com a percepção cada vez mais nítida de que ela é tão somente mais um dos agentes biológicos que habitam a Terra. A pandemia da COVID-19, por exemplo, foi um episódio marcante que nos fez lembrar de que nossa condição de vida contemporânea depende de um equilíbrio sistêmico com outras espécies animais e vegetais. Com isso, as relações interespecíficas são parte do panorama multiescalar do Antropoceno: o mais ínfimo dos organismos pode não somente travar a produção em escala do mercado internacional, como também nos aniquilar, mostrando-nos que, acima de tudo, a vida é pura imanência, isto é, que ela depende e decorre de processos simbióticos (HARAWAY, 2016; MARGULIS, 1998).³ E, em resumo, isso é Gaia.

O "pânico frio" que experimentamos diaria-

² Luiz Marques (2023), por exemplo, fala no "decênio decisivo", isto é, uma década, a atual, em que é preciso criar e implementar um programa político em escala global que seja capaz de mitigar os efeitos nocivos do aquecimento global e das demais consequências do capitalismo. Em suas "Propostas para uma política de sobrevivência", o chamado à urgência é pungente: "Acerca da necessidade de reduzir as emissões de GEE [gases de efeito estufa] pela metade até 2030, em relação aos níveis de 2010, Alok Sharma, presidente da COP26, adotou a mesma linguagem: 'Este é o nosso momento. Esta é a década decisiva. Se não conseguirmos isso exatamente agora, receio que as coisas ficarão muito sombrias para as gerações futuras. Não teremos trinta anos, temos na realidade *menos de dez anos* para acertar'" (MARQUES, 2023, p. 54, destaques do autor).

³ "All beings alive today are equally evolved. All have survived over three thousand million years of evolution from common bacterial ancestors. There are no 'higher' beings, no 'lower animals', no angels, and no gods. [...] We *Homo sapiens sapiens* and our primate relations are not special, just recent: we are newcomers on the evolutionary stage. Human similarities to other life-forms are far more striking than the differences. Our deep connections, over vast geological periods, should inspire awe, not repulsion" (MARGULIS, 1998, p. 3-4). Mais adiante, Lynn Margulis (1998, p. 115) reforça a noção de Gaia: "The Gaia hypothesis is not, as many claim, that 'the Earth is a single organism.' Yet the Earth, in the biological sense, has a body sustained by complex physiological processes. Life is a planetary-level phenomenon and Earth's surface has been alive for at least 3,000 million years. To me, the human move to take responsibility for the living Earth is laughable – the rhetoric of the powerless. The planet takes care of us, not we of it. Our self-inflated moral imperative to guide a wayward Earth or heal our sick planet is evidence of our immense capacity for self-delusion. Rather, we need to protect us from ourselves."

mente, porém, não se traduz em uma linguagem estética efetiva. Franco Berardi (2018, p. 351) tem razão ao dizer que “[u]n mundo finaliza cuando los signos procedentes de la metamáquina semiótica se hacen indescifrables para una comunidad cultural que se percibe a si misma como ese mundo”. Algo nesse sentido pode estar se passando agora: os bens culturais que produzimos parecem estar aquém do desafio cognitivo e afetivo de compreender e sentir a complexidade multiescalar do Antropoceno. Como resultado disso, a literatura parece também não corresponder à tarefa. De acordo com Amitav Ghosh (2016), a literatura encontra-se desorientada no Antropoceno. Para o escritor indiano, quando os leitores do futuro buscarem na literatura de hoje as manifestações artísticas do aquecimento global e de outros desastres ecológicos, não apenas eles falharão em encontrar, como também mostrarão certa estupefação diante do fato de que essa produção literária falha em reconhecer e tornar sensível o problema.

[...] when readers and museum-goers turn to the art and literature of our time, will they not look, first and most urgently, for traces and portents of the altered world of their inheritance? And when they fail to find them, what should they – what can they – do other than to conclude that ours was a time when most forms of art and literature were drawn into the modes of concealment that prevented people from recognizing the realities of their plight? Quite possibly, then, this era, which so congratulates itself on its self-awareness, will come to be known as the time of the Great Derangement. (GHOSH, 2016, p. 11.)

À parte o comprometimento de Ghosh com uma poética “realista” ou, por assim dizer, “mimética” – manifestada na convicção de que a literatura de hoje pode proporcionar a revelação (ou ao menos o não “*concealment*”) da realidade atual (como se ela fosse representável em figuras e imagens absolutamente precisas) –, o escritor indiano não deixa de ter razão diante do fato de que nossas incapacidades simbólicas de compreensão das mudanças climáticas correntes impedem uma literatura reflexiva, digna do nome (e vice versa). Concordando com Ghosh, não creio que apenas o aparecimento de even-

tos climáticos extremos nas páginas dos livros garante apreender os fenômenos vigentes em sua totalidade. Afinal, o próprio aquecimento global é um hiperobjeto (MORTON, 2013), o que já sugere a ideia de algo intangível e supostamente incognoscível e irrepresentável em sua totalidade, devido ao ser caráter fásico, não local e viscoso. No entanto, em que pese a natureza fugidia do aquecimento global e de outros correlários da atividade predatória humana, Ghosh (2016, p. 63) está certo ao dizer que a essência do Antropoceno “[...] consists of phenomena that were long ago expelled from the territory of the novel – forces of unthinkable magnitude that create unbearably intimate connections over vast gaps in time and space”. Logo, a natureza, que serviu constantemente ao romance tradicional como moldura das ações humanas, deveria entrar agora como agente na trama, obrigando a uma representação menos convencional e, sobretudo, mais atinente à multiplicidade de fatores e agentes que constituem a vida nesta nova era geológica. Mais do que a mera representação da catástrofe, portanto, o que Ghosh convoca é um novo tipo de literatura, que consiga dar a ver a natureza não como dado, como o oposto simétrico do humano (LATOUR, 1994), mas sim como algo que atua decisivamente no destino da humanidade. Ou seja, extrapolando um pouco, uma literatura que possa de algum modo corresponder ao intrincamento do humano com o planeta.

A julgar por Ghosh, a literatura ainda espera pela concretização desse ideal. Aliás, a efetivação de tal poética seria, de certo modo, correspondente com a angústia que envolve os pensamentos antecipatórios da catástrofe. Ghosh espera que a literatura dê conta do aquecimento global, entre outras coisas, porque compreende que o fim do mundo em parte já chegou. Por outro lado, porém, é perfeitamente plausível que uma literatura do Antropoceno responda às catástrofes de modo mais sutil. Sem levar em conta a concepção de Mark Bould (2021), para quem o Antropoceno se manifesta como um “inconsciente estético” nas obras literárias e cinematográficas, mesmo sob

a forma de tornados de tubarões ou de corridas de carro alucinantes; e sem ampliar o escopo do estético para uma espécie de experiência vital e cognitiva que envolveria a ecologia em todas as suas formas, como faz Timothy Morton (2018); creio que existem obras que tratam do tema de forma transversal, sem eludi-lo, mas também sem simplesmente aludi-lo. Tenho para mim que há casos em que a literatura especula sobre o Antropoceno quando põe em questão não a natureza em si (sobretudo não na sua representação mais ingloria como força devastadora), mas as formas de conhecimento da natureza por intermédio do aparato sensível de que o discurso literário dispõe. Nesses casos, o que está em jogo é a relação entre o humano e a natureza, não no sistema do naturalismo, mas sim do animismo, tais quais foram definidos por Philippe Descola (2012). E, em um caso muito específico, o que me parece relevante para se pensar o Antropoceno é justamente a oscilação entre um registro literário que decorre das formas de pensamento naturalistas e um outro registro oriundo das formas de pensamento animistas. Estou me referindo ao livro de Nastassja Martin, *Croire aux fauves* (MARTIN, 2019).

Acreditar nas feras, viver a teoria

Croire aux fauves é um livro híbrido. Em primeiro lugar, é um misto de literatura e relatório de campo: ao mesmo tempo que conta, na primeira camada, a terrível história verídica do ataque de um urso selvagem à autora nas montanhas de Kamtchátka, no norte da Rússia, o livro oferece, em outro estrato, informações relevantes acerca dos even.⁴ Em segundo lugar, quando se concentra no relato do ataque do urso, o livro transita entre uma narrativa trágica ou dramática – cujo enquadramento é fornecido pelo naturalismo predominante nas sociedades europeias – e uma narrativa de cariz imanentista – que, por sua vez, coaduna-se com as formas animistas de

pensamento da população even –, produzindo, assim, uma mescla de tragédia e de literatura especulativa.

Levando em conta, primeiramente, o hibridismo entre literatura e etnografia, salta à vista a estruturação assaz singular do livro. Num primeiro olhar, o que está em destaque é a narrativa do ataque brutal, que desfigurou o rosto da antropóloga. Em certo sentido, esse é o ponto focal do livro, que, entre outras coisas, angaria a atenção do público, na medida em que se caracteriza por ser um episódio raro e bastante chocante:

Et pourtant. C'est au coeur des glaciers et au milieu des volcans, loin des hommes, des arbres, des saumons et des rivières que je l'ai trouvé, ou que lui m'a trouvée. Je marche sur ce plateau d'altitude aride sur lequel je n'ai *a priori* rien à faire, je sors du glacier, je descends du volcan, derrière moi la fumée crée un halo de nuages. Je m'imagine seule pour toutes les raisons personnelles historiques et sociales que l'on sait mais pourtant je ne le suis pas. Un ours tout aussi déboussolé que moi se promène lui aussi sur ces hauteurs où il n'a rien à faire non plus, il est presque comme un alpiniste alors, c'est vrai que fait-il là, sur cette terre dégarnie sans baies ni poissons alors qu'il pourrait être tranquillement en forêt en train de pêcher ? Nous tombons l'un sur l'autre, si le *kairos* doit avoir une essence c'est celle-ci. Une aspérité du terrain nous cache l'un à l'autre, la brume monte, le vent ne souffle pas dans le bon sens. Quand je l'aperçois il est déjà devant moi, il est aussi surpris que moi. Nous sommes à deux mètres l'un de l'autre, il n'y a pas d'échappatoire possible, ni pour lui ni pour moi. Daria m'avait dit, si tu rencontres un ours, dis-lui « je ne te touche pas, tu ne me touches pas non plus ». Oui, certainement, mais pas là. Il me montre les dents, sans doute at-il peur, moi aussi j'ai peur, mais faute de pouvoir fuir, je l'imite, je lui montre les dents. Tout va très vite ensuite. Nous entrons en collision il me fait basculer j'ai les mains dans ses poils il me mord le visage puis la tête je sens mes os qui craquent je me dis je meurs mais je ne meurs pas, je suis pleinement consciente. Il lâche prise et m'attrape la jambe. J'en profite pour dégager mon piolet qui est resté à ma bretelle depuis la descente du glacier juste derrière, je le frappe avec, je ne sais pas où car j'ai les yeux fermés, je ne suis plus que sensation. Il lâche. J'ouvre les yeux, je le vois s'enfuir au loin en courant en boitant, je vois le sang sur mon arme de fortune. Et moi je reste là, hallucinée et sanguinolente, à me demander si je vais vivre

⁴ Os even são habitantes da região de Kamtchátka, extremo oriente do território russo, falantes de uma língua própria (o even), e têm como principal atividade a caça (de rena e de zibelina). Durante o regime soviético, vários dos seus indivíduos foram assimilados pela cultura do Estado, praticando eventualmente seus rituais em demonstrações públicas autorizadas pelo regime como forma de propaganda da variedade cultural que respaldava o nacionalismo soviético. Com a queda do regime, muitos dispersaram de volta para as florestas, retomando o modo de vida ancestral interrompido pela dominação (MARTIN, 2023).

mais je vis, je suis plus lucide que jamais, mon cerveau tourne à mille à l'heure. Je me dis : si je m'en sors, ce sera une autre vie. (MARTIN, 2019, s./p.)

Posicionado quase no fim do livro, esse episódio é o nó que amarra todas as leituras da obra. Seu lugar estratégico, porém, já é sinal de uma preocupação com a forma que aparentemente tenciona frustrar a expectativa do leitor mais ávido em encontrar a descrição do fato. Martin, ao que parece, não quer entregar a tragédia antes de entregar porções de antropologia. Isso não indica, à primeira vista, uma necessidade formal; a autora poderia perfeitamente ter começado o livro pelo relato do acontecimento e, a partir daí, ter desdobrado as informações relevantes sobre a cultura even. Ao invés disso, ela quer posicionar o seu leitor não apenas como uma testemunha do evento chocante, mas também como integrante dessa comunidade isolada que a acolheu e cujos modos de vida discrepam dos costumes ocidentais. É por isso que Martin intercala o relato de sua convalescência com aspectos relevantes tanto da cultura e das concepções de mundo dos even, quanto sobretudo das relações pessoais que a antropóloga teceu com a família de Dária e Ivan,⁵ mãe e filho indígenas que adotaram a antropóloga anos antes do ataque, já em seus primeiros trabalhos de campo no Ártico russo.

Com isso, a teoria antropológica acompanha a literatura, não tanto para coibir os efeitos sensíveis do relato (que continuará funcionando, ao menos em princípio e talvez para a maior parte dos leitores), mas sim para orientar a leitura, limitando, por vezes, o alcance dramático do texto. Ou melhor, canaliza esses efeitos para uma leitura que permita em parte ampliar as convenções literárias do gênero autobiográfico e incluir, entre elas, o relato em primeira pessoa do campo de pesquisa. Não se trata de exclusivamente incluir

detalhes dos encontros com os nativos; trata-se, outrossim, de estabelecer com o relato biográfico algum tipo denexo teórico que possa conjugar a experiência de vida à análise antropológica dos fatos, sem suprimir a circunstância profissional do acontecimento terrífico – pelo contrário, introjetando-a e transformando-a em algo digno de ser narrado. Quando Martin conta sobre uma de suas consultas com a psicóloga, no seu retorno à França após os procedimentos médicos russos e franceses, ela escreve:

Elle hausse les sourcils, déconcertée. Je voudrais lui expliquer que je collecte depuis des années des récits sur les présences multiples qui peuvent habiter un même corps pour subvertir ce concept d'identité univoque, uniforme et unidimensionnel. Je voudrais aussi lui dire tout le mal que cela peut faire, d'émettre un tel verdict lorsque, précisément, la personne qui se trouve en face de vous a perdu ce qui, tant bien que mal, reflétait une forme d'unicité, et essaie de se recomposer avec les éléments désormais *alter* qu'elle porte sur le visage. Sauf que je garde ça pour moi. Je n'arrive qu'à assembler un courtois : Je crois que c'est plus compliqué. Et encore, mais cela m'échappe : Heureusement que les fenêtres ne peuvent pas s'ouvrir dans les chambres... l'identité perdue du défiguré, c'est violent, comme sentence. Contre toute attente elle m'octroie un nouveau sourire, elle blague, c'est bon signe, elle doit se dire. Elle ne perd pas le nord : Est ce que j'arrive à dormir la nuit ? J'imagine qu'elle voudrait que je me confie. Que j'évoque l'horreur, le fauve, sa gueule, ses dents, ses griffes, que sais-je encore. Je lui souris à mon tour. Elle n'est pas malveillante, elle n'est sûrement pas incompetente non plus, elle est juste à côté, ailleurs. (MARTIN, 2019, s./p.)

Martin não faz pouco caso da psicologia tradicional da Salpêtrière, mas tampouco a admite como a única ciência capaz de refazer os nexos com o evento mediante a noção de trauma. Na visão da autora, embevecida das concepções animistas que fazem parte da visão de mundo de sua cultura adotiva, não se trata de um episódio para o qual se deve procurar um remédio. É claro que os ferimentos no rosto, bem como

⁵ Apenas a título de ilustração, ofereço o seguinte excerto, em que se pode apreciar a mescla de relato pessoal com informações específicas do pensamento even: "Daria dit que les images nocturnes ne sont pas toujours de pures projections. Des rêves-souvenirs ou des rêves-désirs. Il y a d'autres rêves, comme celui-là et comme celui des chevaux de cette nuit, qu'on ne contrôle pas mais qu'on attend, parce qu'ils établissent une connexion avec les êtres du dehors et ouvrent la possibilité d'un dialogue. Pourquoi c'est important ? Parce qu'ils permettent aux humains de s'orienter pendant la journée ; parce qu'ils donnent une indication sur la tonalité des relations à venir. Rêver avec, c'est être informé. C'est pour ça que l'on guette ceux qui reviennent d'un long voyage, d'une longue chasse, d'un long ailleurs ; c'est pour ça que Daria m'épie en pleine nuit et étudie les signaux qui ne trompent pas sur mon corps endormi : tremblements, mouvements brusques, gémissements, sueur" (MARTIN, 2019, s./p.).

as complicações decorrentes das cirurgias (a infecção na prótese mandibular, por exemplo), necessitam de tratamento médico, dos quais, de fato, Martin se vale, mesmo a despeito de si. Seu corpo, nesse momento, transforma-se num campo de batalha médico, onde disputam especialistas russos e franceses acerca de quais procedimentos são os mais adequados. Assim, Martin traz à cena o ambiente geopolítico europeu, marcando posição no contexto histórico em que seu relato autobiográfico se insere. No entanto, essa mesma sugestão de um "combate médico-geopolítico" da ciência ocidental conflita com os modos indígenas que são também apresentados no livro:

Chaque jour Daria hache de la viande de renne pour moi, extrait la moelle des os, me donne des lamelles de foie cru (pour la digestion) de coeur cru (pour la guérison) de poumon (pour la respiration). Elle m'a aussi servi un verre de sang chaud (pour la force) lorsque nous avons tué le renne. Je suis plus vulnérable que je ne l'ai jamais été entre ces murs, et c'est précisément pour cela qu'aujourd'hui je vois. La sobre beauté de leurs allées et venues journalières ; la nécessité du moindre de leurs mouvements ; la discrétion dont ils font preuve entre eux et à mon égard. Je me laisse enfin porter par cette logique de vie routinière ; j'ai l'impression de découdre un à un les pas qui m'ont menée dans la gueule d'un fauve. (MARTIN, 2019, s./p.)

Com isso, o pensamento científico faz par com o "pensamento selvagem" da ciência do concreto (LÉVI-STRAUSS, 1989), operando, por sua vez, uma mescla de naturalismo e de animismo que configura, no livro, o verdadeiro embate a ser observado. O relato memorialístico e pessoal cumpre o seu "pacto autobiográfico" (LEJEUNE, 2014), dentro do qual vige um contrato entre autora e leitor a fim de satisfazer a condição literária na qual o que é relatado corresponde em parte ou em todo ao vivido, sem acréscimo dos elementos heterogêneos peculiares à ficção. Contudo, esse mesmo relato é permeado pelas observações etnográficas da escritora que, como antropóloga, apõe à visão ocidental das coisas uma visão estrangeira, em parte assimilada por ela, em parte em contradição com a dela, numa concepção científica que teoriza sobre o acontecimento ao mesmo tempo que desloca o leitor para esse

interstício entre o pensamento ocidental e o pensamento indígena. A ficção que fica de fora do pacto autobiográfico é substituída pela teoria, que, por seu turno, infiltra-se nas percepções da autora, modificando e expandindo os sentidos (literários, inclusive) do seu relato pessoal. Ao mesclar essas duas formas de pensamento, a orientação racional e científica que enquadra o relato como descrição objetiva do acontecimento se enfraquece, deixando espaço para que emergja uma forma de pensamento que pode reconstituir a cadeia de eventos de um modo senão menos linear, ao menos mais "mítico". E isso traz para dentro do gênero da autobiografia uma parcela dos efeitos etnográficos expostos por Marilyn Strathern (2014), na medida em que a escrita de si é concomitantemente uma escrita de si na relação com o outro e, acima de tudo, na criação de um espaço intervalar que redefine, retrospectivamente, a própria identidade da autora. Com isso, Martin não é apenas a autobiógrafa, a escritora de um relato pessoal comovente; é, também e especialmente, uma autoridade científica que interroga o acontecimento à luz das diversas teorias antropológicas aprendidas e das vivências assimiladas no campo de pesquisa, de forma que o livro, de literatura, pode ser encarado também como uma resposta teórico-pragmática à circunstância do evento.

É nesse ponto, portanto, que se evidencia o segundo hibridismo da obra de Martin: a confluência entre o naturalismo e o animismo. Ela se efetiva numa alternância de registro que segue a mesma estrutura da mistura entre literatura e antropologia. Conforme a autora faz a autobiografia da sua convalescência, entremeando-a com elucubrações teóricas sobre seu trabalho de campo, vão se desenredando duas formas divergentes de registro estético que partem do mesmo ponto, a saber, o ataque do urso. De um lado, encontramos uma narrativa que transita pelo registro trágico (ou dramático), que elabora o ataque como um acidente, uma fatalidade; de outro lado, a elucubração teórica, que, ao passo que vai alargando as fronteiras do pacto autobiográfico, situa o leitor em uma narrativa

especulativa (NODARI, 2015), reconfigurando o acontecimento, tirando-o da lógica do acidente e colocando-o no âmbito da prefiguração mítica. Essas duas camadas correspondem, também, a uma divisão entre as pessoas e os lugares: de um lado, a família europeia de Martin, que atua no sentido de acentuar os efeitos dramáticos do acidente; de outro, a família even, que reconstitui o evento a partir de lógica do mito e do sonho.

Essa oscilação entre os dois registros literários se constrói através dos deslocamentos da autora. Estes, por sua vez, remetem não apenas ao seu trânsito, saindo do Leste para o Oeste e, em seguida, de volta para a Rússia, mas também à sua própria hesitação entre adotar a lógica naturalista ou a lógica animista para dar conta do ataque sofrido – “Trop c’est trop, je m’étais dit. Je m’en vais, je dois fuir hors de ce système de significations et de résonances qui menace ma santé mentale” (MARTIN, 2019, s./p.). Num primeiro plano – no registro de um “acidente” –, os leitores são colocados diante do acontecimento e conjecturam a respeito de sua fatalidade. Ali está uma antropóloga, ao pé do vulcão, desgarrada do seu parceiro de campo, brutalmente atacada por uma fera (*fauve*) selvagem. A cena, portanto, arma-se como uma cena trágica: em que pese o fato de que as florestas de Kamtchátka são povoadas por ursos, a incidência de acidentes é relativamente baixa, o que envolve o acontecimento em uma aura de excepcionalidade insólita.⁶ A improbabilidade, portanto, lança o acontecimento no âmbito do “irreal”, do “inverossímil”, de modo que o mecanismo narrativo do livro situa a cena do ataque como algo ao

mesmo tempo inexorável e evitável, acionando a alavanca do trágico.⁷ A própria autora menciona em seu livro um primeiro encontro pacífico com uma urso, momento carregado de tensão que serviu, da perspectiva do registro dramático, para acentuar o clímax posterior através da antecipação do ataque e, no âmbito do registro especulativo, da prefiguração do encontro como conversão ao modo de vida even.

Là, à quelques mètres de nous, une ourse gigantesque se tient, une patte sur un arbre et l'autre pendante, elle souffle dans notre direction. Deux oursos batifolent derrière elle. Mon cœur explose dans ma poitrine, je me redresse un peu et la regarde. Elle lâche l'arbre, se dresse et nous fixe tous les deux puis émet un long grognement sans appel. Je regarde le chien, le chien me regarde. Je recule doucement en descendant, je suis hors de vue, je me retourne, je cours à toutes jambes vers le trou d'eau où j'ai laissé Charles, vite le retrouver, ne pas le laisser seul là-bas, c'est la seule chose qui me vient alors à l'esprit. Tu l'as vu, il me dit quand je le rejoins. Oui, je réponds haletante. Tu es folle, il me dit encore. Je sais, avec un sourire. (MARTIN, 2019, s./p.)

Como se vê, a autora, antes do ataque, sentia a necessidade de se pôr diante dos ursos. Essa atitude, que decorre de sua “aculturação” even, ao mesmo tempo que liga o ataque ao vínculo espiritual da antropóloga com o animal segundo o animismo indígena, pode ser interpretada, sob o ponto de vista ocidental, como uma negligência profissional. Aqui a oscilação entre os registros torna-se nítida: por um lado, de acordo com Daria, a antropóloga já era urso antes do ataque, devido aos sonhos recorrentes com o animal – “Tu étais déjà *matukha* avant l'ours ; maintenant tu es *miedka*, moitié-moitié. Tu sais ce que ça veut

⁶ Apesar de crescente – devido, principalmente, ao avanço das populações humanas (inclusive em atividades de lazer) sobre reservas naturais –, o número de ataques de ursos no mundo ainda é pouco significativo, estatisticamente, a ponto de representar qualquer tipo de acarretamento necessariamente lógico entre a exposição humana ao habitat natural desse mamífero e a incidência de encontros que resultam em ataques. Pesquisadores recentemente chegaram à cifra de precisamente 39,6 ataques por ano no planeta. A maioria dos ataques resultou em ferimentos (85,7%), sendo que o restante (14,3%) acabou em morte da vítima (BOMBIERI *et al.*, 2019, p. 3).

⁷ Por óbvio, um conceito tão amplo e antigo quanto o de “trágico” recebeu inúmeras definições, algumas muito discrepantes entre si. Terry Eagleton (2013) encarregou-se de fazer um estudo histórico e bastante abrangente das acepções do trágico no pensamento ocidental. Para todos os efeitos, porém, fico com a definição de Johann Wolfgang von Goethe (2008), em cujos estudos sobre a *Poética*, de Aristóteles, e sobre a obra dramática de Shakespeare afirmou: “[...] o herói da tragédia não deve ser apresentado nem como inteiramente culpado, nem inteiramente livre da culpa” (GOETHE, 2008, p. 25); e, mais adiante, “A tragédia antiga diz respeito a um dever inevitável, que é apenas aguçado e acelerado por meio de um querer agindo em sentido contrário” (GOETHE, 2008, p. 47). A vantagem de me apegar à concepção goetheana é a de atualizar, para a sensibilidade moderna europeia, o sentido do trágico aristotélico. Em ambos os casos, ainda está se falando basicamente de homens nobres e distintos, cujas ação e palavra têm repercussão no âmbito público da pólis ou da república. Em se tratando do livro de Martin, estamos diante de uma protagonista feminina, o que fissa o alicerce aristotélico do conceito. Mesmo assim, creio que o essencial é frisar o seguinte: o trágico lida fundamentalmente com uma ação involuntária de uma decisão consciente, em que os efeitos nefastos para o sujeito decorrem (ou, melhor ainda, parecem decorrer) de uma instância superior e transcendente que lhe define os desígnios, a despeito de sua relutância em segui-los.

dire ? Ça veut dire que tes rêves sont les siens en même temps que les tiens" (MARTIN, 2019, s./p.); por outro lado, contudo, os leitores formados na sensibilidade ocidental podem perfeitamente associar esse desejo de ver os ursos ao seu desenlace *catastrófico*, responsabilizando a autora – inclusive porque o episódio acima é encapsulado pela expressão de Charles, colega antropólogo francês que acompanha Martin em sua jornada pela Rússia, "Tu es folle". Logo, a improbabilidade estatística do acontecimento e a percepção da negligência da autora fazem com que se arme uma leitura segundo a qual o que se passou na floresta naquele 25 de agosto de 2015 foi simplesmente um *accidente*. Por mais desejado que fosse o encontro com o urso (pelas razões animistas que o sustentavam), a exposição ao encontro e o descuido foram decisivos para caracterizar o incidente como uma fatalidade, uma catástrofe. O trágico, nesse caso, vem do "querer saber mais" de Édipo, típica *hybris* do conhecimento que, em certa medida, a antropóloga encara em seu desejo de ser cientista e even, ao mesmo tempo. Aliás, é justamente o fato de o ataque ter ocorrido apenas no segundo encontro que a noção da fatalidade trágica ganha consistência. É quando Martin está desprotegida e isolada que ela se torna uma presa fácil; despreparada, ela não pode nada contra a fera que avança sobre ela. Nesse ponto, a narrativa avizinha-se do sublime patético schilleriano (SCHILLER, 2011), na medida em que é construído sobre a representação da ambivalência de uma força da natureza que submete o humano ao ponto de sua aniquilação, desencadeando um sentimento de empatia e (possivelmente) elevação moral nos leitores.

Em todo caso, o que me interessa destacar, aqui, é o fato de que o segundo encontro com o urso, na medida em que é desprovido de intenção, deságua na percepção ocidental de que tudo não passou de um "accidente". O que colabora para isso é a concepção naturalista que envolve o acontecimento e se manifesta nas atitudes e declarações da família biológica da autora.

frère arrivent. Des larmes de joie ruissellent sur mon visage gonflé, cousu, mon visage qui doit rayonner comme un soleil rouge de fin de journée, je les ai tellement attendus, je les ai tellement appelés avec les mots silencieux du coeur qui traversent les terres les océans. Ma pauvre maman. Qui s'est tant inquiétée pour sa fille toujours partie Dieu sait où ces quinze dernières années, en Alaska, au Kamtchatka, sur les montagnes, dans les forêts ou sous les mers, souvent fourrée dans une situation périlleuse et incertaine ; ma petite mère, je lui concède pour une fois toutes ses inquiétudes de maman, elle n'avait peut-être pas tort. [...] Je me rappelle clairement l'une de ses phrases juste avant que je reparte sur le terrain cette année, une phrase lancée sans un sourire, avec l'autorité de la mère qui sait que sa fille est en train de se déliter, d'être aspirée par cet autre monde dont elle ne connaît rien mais dont elle pressent la puissance, l'influence, la fascination ; dont sa fille se défend évidemment, « je suis anthropologue » ne cesse-t-elle de répéter, je ne suis pas fascinée, je ne me perds pas dans mon terrain, je reste moi, toutes ces choses dont on se persuade parce que sinon on ne partirait jamais. Ma mère donc, qui m'avait dit, il y a de cela plusieurs mois : Si tu ne reviens pas cette fois, c'est moi qui irai te chercher. (MARTIN, 2019, s./p.)

A emoção e as advertências da mãe sustentam-se sobre a concepção naturalista ocidental. Para a mãe de Martin, que não compreende totalmente o ofício da filha, o espaço ao Leste é selvagem, cheio de perigos e propenso a acidentes. O ataque do urso, portanto, nada mais é do que a concretização de um medo antecipado, de uma ameaça difusa, porém bem situada. Desse ponto de vista, a natureza é o Outro da humanidade, onde residem os animais e as forças que colidem com a história do espírito humano. Na visão de Bruno Latour (1994), a Natureza, na verdade, faz parte de uma constituição moderna, definida pela distinção entre o regime da humanidade e o regime das leis naturais. De acordo com essa constituição, "[...] não são os homens que fazem a natureza, ela existe desde sempre e sempre esteve presente, tudo o que fazemos é descobrir seus segredos" (LATOUR, 1994, p. 36). Esse tipo de pensamento coincide em parte com um dos conceitos presentes no esquema teórico elaborado por Philippe Descola (2012), orientador de Martin. De fato, a natureza aparece dessa forma na visão do naturalismo:

Le lendemain l'assistant revient, flegmatique. On a parlé à Charles. Il dit que ta mère et ton

[...] la fórmula naturalista es, en verdad, una inversión total de la fórmula animista: mientras que esta última hace prevalecer la universalidad de la condición de sujeto moral, y las relaciones entre humanos y no-humanos autorizadas por ella, por sobre la heterogeneidad física de las clases de existentes la primera subordina la sociedad humana y sus contingencias culturales a la universalidad de las leyes de la naturaleza. (DESCOLA, 2012, p. 298.)

Não é casual que a definição do naturalismo se faça a partir da inversão do animismo. Talvez seja possível afirmar que, em alguma medida, o animismo é a forma de pensamento mais difundida entre as populações autóctones, ao passo que o naturalismo alcançou seu status de pensamento universal por força do empreendimento colonialista europeu.⁸ Seja como for, sublinho o fato de que, para o naturalismo, "[...] as 'interioridades' (as almas) dos seres que povoam o mundo são pensadas como descontínuas e diversas, enquanto as 'fiscalidades' (os corpos) são produtos de uma continuidade biológica [...]" (MARTIN, 2023, p. 61), o que significa que a cultura é diversificada e elaborada simbolicamente sobre a fixidez das leis naturais e de sua inexorabilidade. Assim, a estabilização do conhecimento depende do descobrimento das leis naturais, em detrimento da sua manifestação nas formas tradicionais de pensamento imanentistas. Em vista disso, o naturalismo sustenta que os animais são dotados de puro instinto, seguem leis biológicas de comportamento que, evidentemente, não podem ser as mesmas leis morais do espírito humano. Consequentemente, o ataque do urso é, em última análise, a manifestação de uma força da natureza, de modo que o acontecimento se interpreta como a intrusão do humano no espaço selvagem, no espaço do perigo. Ou seja, sob esse ponto de vista, Martin arriscou-se ao sair do abrigo da cultura e adentrar o território inóspito da natureza; ela, então, ficou suscetível ao ataque; o urso, portanto, não tem culpa – é, por

isso, um acidente. Inclusive, a comoção que ele causa é do tipo de sentimento de terror e trauma que está diretamente associado ao acidente. A edipianização não assoma apenas na figura do trágico; ela aparece na psicologia do trauma, uma vez que, não havendo quem responsabilizar pelo ocorrido, resta apenas resignar-se. Como parte da natureza, o urso é inimputável; não se pode exigir que se "faça justiça" ou qualquer tipo de vingança. O acontecido transcende a agência humana porque se insere no âmbito das forças transcendentais da Natureza como o simétrico oposto da Cultura e do Espírito. Logo, Martin não é vítima de uma ação maligna; ela é apenas a paciente de um agenciamento da Natureza, uma "vítima das circunstâncias", um resíduo da ação irracional do urso – mais ou menos como são as vítimas das catástrofes climáticas elencadas no início deste artigo, segundo a mentalidade negacionista do aquecimento global.

Mas e se então o urso tem, de fato, culpa? "Nastia, tu as pardonné à l'ours ? [...] Il faut pardonner à l'ours" (MARTIN, 2019, s./p.) – implora Daria junto ao leito do hospital. O pensamento que atribui culpa ao urso é aquele que considera que os entes da natureza são também dotados de agência; eles são sujeitos tão capazes quanto os sujeitos humanos de agir e de interferir nos destinos dos lugares e das pessoas. É o animismo, portanto, que organiza a percepção dos fatos quando eles são relacionados à cultura even. Segundo Descola (2012, p. 208),

Un rasgo clásico de muchas ontologías animistas es, en efecto, la capacidad de metamorfosis reconocida a los seres dotados de una interioridad idéntica: un humano puede incorporarse a un animal o a una planta, un animal puede adoptar la forma de otro animal, una planta o un animal pueden despojarse de su vestimenta para desnudar su alma objetivada en un cuerpo de hombre.

Da perspectiva animista – que a autora in-

⁸ Conferir, a esse respeito, o recente estudo de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2023), segundo o qual, repercutindo o pensamento de Alan Strathern, "[...] o imanentismo é o modo religioso padrão, resultante de certos 'traços da cognição humana selecionados evolutivamente'. Ele seria assim parte da *cultura natural* da espécie, o momento 'ontoteológico' da *pensée sauvage*" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2023, p. 12). Foi o monoteísmo judaico-cristão que, acompanhando a expansão do Ocidente, fez com que o transcendentalismo se tornasse a teologia dominante, inaugurando o que os autores chamam de "a Era Axial", que substitui a era pré-axial do imanentismo. Com isso, a distinção radical entre Natureza e Cultura, presente no naturalismo, tornou-se a forma de pensamento teórico correspondente da modernidade.

corpora pela sua devoção à teoria, a ponto de terminar a sua recuperação ao lado de sua família adotiva even (MARTIN, 2019) –, o acontecimento deve ser interpretado não como o catastrófico encontro do humano com a natureza selvagem, mas sim como a efetivação de uma relação entre a autora e o urso devidamente estabelecida no plano da imanência. Logo, o encontro deixa de ser fortuito e passa a ser, senão premeditado, ao menos justificado pela sua prefiguração espiritual. Martin era urso antes mesmo do encontro; seus sonhos contínuos com o animal eram traduzidos pela cultura even como um parentesco que se celebrava no plano onírico. Nesse sentido, a despeito da brutalidade do ataque, o que transcorreu no plano empírico foi, na verdade, uma espécie de transposição de limiar, na qual o devir-urso da antropóloga encontra uma via de acesso. Produz-se, assim, uma metamorfose – “Il [o urso] n'a pas voulu te tuer, il a voulu te marquer. Maintenant tu es *miedka* celle qui vit entre les mondes” (MARTIN, 2019, s./p.); ou, ainda: “Mais il y a eu nos corps entremêlés, il y a eu cet incompréhensible *nous*, ce *nous* dont je sens confusément qu'il vient de loin, d'un avant situé bien en deçà de nos existences limitées” (MARTIN, 2019, s./p.) –, e a sobrevivência, que marca o nascimento dessa condição híbrida da autora, torna-se um “presente dos ursos” à família adotiva, o que, por sua vez, exige um esforço de elucubração a fim de transformar o ataque em algo muito além de um acidente.

Lorsque Daria dit que les ours, en me rendant saine et sauve au monde des humains, leur ont fait un cadeau, l'ours et moi devenons une fois de plus l'expression d'autre chose que nous-mêmes ; l'issue de notre rencontre parle aux absents, parle *des absents*. [...] Je me dis : un ours et une femme, c'est trop gros comme événement. TROP gros pour ne pas être réassemblé illico dans un système de pensée ou un autre ; trop gros pour ne pas être instrumentalisé par un discours particulier ou en tout cas s'y intégrer. L'événement doit être transformé pour devenir acceptable, il doit à son tour être mangé puis digéré pour faire sens. [...]

Ce qu'il faut, c'est donc réfléchir autour des lieux, êtres et événements protégés d'une ombre et entourés d'un vide, à la croisée de ces noeuds d'expérience que les schémas relationnels échouent à englober, ne parviennent pas à structurer. Voilà notre situation actuelle,

à l'ours et à moi. Être devenus un point focal dont tout le monde parle mais que personne ne saisit. C'est précisément pour cette raison que je ne cesse de trébucher sur des interprétations réductrices voire triviales, si aimantes soient-elles : parce que nous sommes face à un vide sémantique, à un hors-champ, qui concerne tous les collectifs et qui leur fait peur. [...] L'ours et moi parlons de liminarité, et même si c'est terrifiant, personne n'y changera rien. Les branches craquent derrière moi, quelqu'un vient. Je décide : ils diront ce qu'ils veulent. Moi je vais séjourner dans ce no man's land. (MARTIN, 2019, s./p., destaques da autora.)

A oscilação entre a resposta naturalista e a resposta animista, configurada na alternância dos registros trágico e especulativo, deságua em um pensamento ambivalente que perpassa as cogitações da autora. Afinal de contas, é *natural* (jogo de palavra proposital) que ela se ressinta do ataque, que se traumatize, que reveja suas convicções teóricas e até mesmo as abandone, diante da mutilação de seu rosto, desfigurado implacavelmente pelo urso. Contudo, esse “natural” conflita com o imanente; nesse plano, o ataque reveste-se de uma intencionalidade diferente, e o seu resultado, ainda que lastimável, habilita a conversão total de Martin. Ao fim e ao cabo, o “acidente” abre caminho para a “plasticidade destrutiva do ser”, a qual convida a refletir sobre “[...] um sofrimento feito de ausência de sofrimento, a emergência de uma forma de ser nova, estranha à antiga” (MALABOU, 2014, p. 22), e que, desse modo, entra em acordo com a natureza, não mais entendida como um regime autônomo separado do humano, mas como parte integrante de uma existência comum, de uma substância compartilhada que se expressa de diferentes maneiras, de acordo com as distintas formas de vida. Consequentemente, Martin recusa o fechamento de sua história em um enquadramento trágico, naturalista. Em vez disso, ela preconiza a sua própria teoria; ela vive a própria teoria não como um instrumento de interpretação dos fenômenos, mas sim como uma forma de orientação política e ontológica. A teoria entra, então, como um guia prático para se guiar num mundo repleto de agenciamentos e sujeitos, um universo cosmologicamente mais rico. Ela, portanto, não antecipa a catástrofe, mas concede um tipo de “pragmática

animista" (MARTIN, 2023, p. 101) que devolve à natureza o seu potencial de transformação e sua capacidade de afetação e de ser afetada. Mais do que isso, ela possibilita aceitar a catástrofe, fazer do desastre uma circunstância que supera o trágico e o trauma, oferecendo-nos a chance de viver nas ruínas do mundo desencantado do capitalismo (TSING, 2015), ao modo dos povos even (MARTIN, 2023). "J'écris depuis des années autour des confins, de la marge, de la liminarité, de la zone frontière, de l'entre-deux-mondes ; à propos de cet endroit très spécial où il est possible de rencontrer une puissance autre, où l'on prend le risque de s'altérer, d'où il est difficile de revenir", escreve Martin (2019, s./p.), à guisa de conclusão do seu livro. Escrever a teoria, porém, é diferente de vivê-la, de aplicá-la em sua própria vida. Explicar o ataque por meio do animismo não diminui a perplexidade diante do acontecimento; ao contrário, só a amplifica, uma vez que a razão hesita entre a racionalidade científica ocidental e o imanentismo e se obriga a acreditar em uma natureza ativa, em um mundo-agente (Gaia). "J'ai écrit ces choses en Alaska ; je les ai vécues au Kamtchatka" (MARTIN, 2019, s./p.) – acreditar na e viver a teoria, enfim, tornam possível sobreviver à catástrofe.

É nesse sentido que o livro de Martin oferece uma literatura capaz de pensar o Antropoceno. Se este é o "tempo das catástrofes", e se o porvir é incerto e perigoso, de nada adiantará o recrudescimento do naturalismo. Mais vale enfrentar o Antropoceno com os recursos de um "pensamento selvagem" do que barbarizar a natureza mediante a Aritmética Verde do capitalismo (MORE, 2022). Isso não significa abrir mão da ciência; significa, apenas, que viver a teoria, encontrar um meio de efetivá-la na prática, pode, de fato, nos tirar da paralisia momentânea em que nos encontramos – e que nos faz ver Gaia como uma visitante inóspita e indesejada dos nossos sonhos de transcendência. É preciso entendê-la e entrar em devir com ela, da mesma forma que Martin assimilou o urso. "Je respire. Oui. J'ai pardonné à l'ours" (MARTIN, 2019, s./p.).

Referências

- BERARDI, Franco "Bifo". *Fenomenologia del fin*. Sensibilidad y mutación conectiva. Tradução espanhola de Alejandra López Gabrielidis. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- BOMBIERI, G.; NAVES, J.; PENTERIANI, V.; SELVA, N.; FERNÁNDEZ-GIL, A.; LÓPEZ-BAO, J.V.; AMBARLI, H.; BAUTISTA, C.; BESPALOVA, T.; BOBROV, V.; BOLSHAKOV, V.; BONDARCHUK, S.; CAMARRA, J.J.; CHIRIAC, S.; CIUCCI, P.; DUSTOV, A. DYKYY, I.; FEDRIANI, J.M., GRACÍA-RODRÍGUEZ, A.; GARROTE, P.J.; GASHEV, S.; GROFF, C.; GUTLBEB, B.; HARING, M.; HÁRKÖNEN, S.; HUBER, D.; KABOLI, M.; KALINKIN, Y.; KARAMANLIDIS, A.A.; KARPIN, V.; KASTRIKIN, V.; KHLYP, L.; KHOETSKY, P.; KOJOLA, I.; KOZLOW, Y.; KOROLEV, A.; KORYTIN, N.; KOZSHEECHKIN, V.; KROFEL, M.; KURHINEN, J.; KUZNETSOVA, I.; LARIN, E.; LEVYKH, A.; MAMONTOV, V.; MÄNNIL, P.; MELOVSKI, D.; MERTZANIS, Y.; MEYDUS, A.; MOHAMMADI, A.; NORBERG, H.; PALAZÓN, S.; PATRASCU, L.M.; PAVLOVA, K.; PEDRINI, P.; QUENETTE, P.Y.; REVILLA, E.; RIGG, R.; ROZHKOV, Y.; RUSSO, L.F.; RYKOV, A.; SABUROVA, L.; SAJLÉN, V.; SAVELJEV, A.P.; SERYODKIN, I.V.; SHELEKHOV, A.; SHISHIKIN, A.; SHKVYRIA, M.; SIDOROVICH, V.; SOPIN, V.; STOEN, O.; STOFIK, J.; SWENSON, J.E.; TIRSKI, D.; VASIN, A.; WABAKKEN, P.; YARUSHINA, L.; ZWIJACZ-KOZICA, T. e DELGADO, M.M. Brown bear attacks on humans: a worldwide perspective. *Scientific Reports*, n.º 9, 8573, p. 1-10, junho de 2019. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-019-44341-w>. Acesso em: 28 fev.2024.
- BOULD, Mark. *The Anthropocene Unconscious*. Climate Catastrophe Culture. Londres e Nova York: Verso, 2021.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2021.
- CRARY, Jonathan. *Scorched Earth*. Beyond Digital Age to a Post-Capitalist World. Londres e Nova York: Verso, 2022.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O passado ainda está por vir*. São Paulo: n-1 Edições, 2023.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Tradução espanhola de Horacio Pons. Buenos Aires e Madri: Amorrortu, 2012.
- EAGLETON, Terry. *Doce violência*. A ideia do trágico. Tradução de Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*. Pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Leticia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.
- GHOSH, Amitav. *The Great Derangement*. Climate Change and the Unthinkable. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2016.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Escritos sobre literatura*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble*. Making Kin in the Chthulucene. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.

KOLBERT, Elizabeth. *A Sexta Extinção*. Uma história não natural. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*. De Rousseau à Internet. Tradução de Jovita Maria G. Noronha e Maria Inês C. Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Papirus, 1989, p. 15-50.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente*: ensaio sobre a plasticidade destrutiva. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MARGULIS, Lynn. *Symbiotic planet*. A New Look at Evolution. Nova York: Basic Books, 1998.

MARQUES, Luiz. *O decênio decisivo*. Propostas para uma política de sobrevivência. São Paulo: Elefante, 2023.

MARTIN, Nastassja. *Croire aux fauves*. Paris: Editions Verticales, 2019. E-book.

MARTIN, Nastassja. *A leste dos sonhos*. Respostas even às crises sistêmicas. Tradução de Camila Vargas Boldrini. São Paulo: Editora 34, 2023.

MOORE, Jason W. Introdução. In: MOORE, Jason W. (Org.). *Antropoceno ou Capitaloceno?* Natureza, história e a crise do capitalismo. Tradução de Antônio Xerxesnesky e Fernando Silva e Silva. São Paulo: Elefante, 2022, p. 13-30.

MORTON, Timothy. *Hiperobjects*. Philosophy and Ecology after the End of the World. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2013.

MORTON, Timothy. *All Art is Ecological*. Londres: Penguin Random House, 2018.

NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. *Revista da Anpoll*. Florianópolis, n.º 39, p. 75-85, jan./jul. 2015. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/836/791>. Acesso em: 28/02/2024.

PARIKKA, Jussi. *The Anthrobscene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

SADIN, Éric. *La humanidad aumentada*. La administración digital del mundo. Tradução espanhola de Javier Blanco e Cecilia Paccazochi. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Resistir à barbárie que se aproxima. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. Tradução de Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 345-405.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Murshroom at the End of the World*. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. Sobre a não escalabilidade: o mundo vivo não é submisso a escalas de precisão aninhadas. In: TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas*: paisagens multiespécies no Antropoceno. Tradução de Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019, p. 175-200.

Antonio Barros de Brito Junior

Mestre e doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado do Departamento de Linguística, Filologia e Teoria Literária e do Programa de Pós-Graduação em Letras, ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço para correspondência

ANTONIO BARROS DE BRITO JUNIOR

Rua Felicíssimo de Azevedo, 403, 404

São João, 90540-110

Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística Internacional e submetidos para validação do autor antes da publicação.