



Revista do Instituto de Estudos Brasileiros

ISSN: 0020-3874

ISSN: 2316-901X

Instituto de Estudos Brasileiros

Marras, Stelio

Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano

Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, núm. 69, Janeiro-Abril, 2018, pp. 250-266

Instituto de Estudos Brasileiros

DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p250-266

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=405655387013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos academia projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa acesso aberto

Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano

[*Towards an anthropology of in-betweenness: reflections
on a new and urgent decentering of the human*]

Stelio Marras¹

Para Antonio Cândido de Mello e Souza,
morto em 12 de maio de 2017, vivo para sempre

RESUMO • Neste artigo pretende-se refletir sobre problemas de antropologia contemporânea visando a ressituair o objeto da disciplina (o humano e suas relações) face às crescentes ameaças ecológicas do presente e do futuro desse presente. Tais problemas apontam para um novo decentramento do humano em relação ao cosmos, o que implica repor a pergunta sobre quem ou o que mesmo descrevemos em nossas etnografias. A realidade humana será a realidade do humano? O desafio é o de encarar o fundamento inherentemente antropocêntrico da antropologia (como, de resto, das ciências sociais e das humanidades) como condição para engendrarmos descrições mais realistas que respondam a esse decentramento e abram passagem a abordagens que permitem reconhecer novas coalizões políticas (se não melhor, *cosmopolíticas*) que apontem para continuidades entre humanos e *seus* mundos, conforme indica parte importante do pensamento contemporâneo. • **PALAVRAS-CHAVE** • Entreviver; ameaças ecológicas; Antropoceno;

cosmopolítica. • **ABSTRACT** • This article seeks to reflect on questions related to contemporary anthropology, or anthropology in contemporaneity, in order to resituate the object of the discipline (the human and its relations) in the face of the increasing ecological threats of the present and its future. Such problems indicate a new decentering of the human in relation to the cosmos, which implies going back to the question of who or what we describe in our ethnographies. The challenge here is to face the inherently anthropocentric foundation of anthropology (as well as of the social sciences and the humanities) as a condition for engendering more realistic descriptions that can respond to this decentering, and that can open the way to approaches that allow us to recognize new political (or, rather, cosmopolitan) coalitions that highlight continuities between humans and *their* worlds, which a significant part of contemporary thought. • **KEYWORDS** • Livebetween; ecological threats; Anthropocene; cosmopolitical.

Recebido em 10 de fevereiro de 2017

Aprovado em 24 de janeiro de 2018

MARRAS, Stelio. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente decentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 250-266, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p250-266>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Há sempre um outro sopro no meu, um outro pensamento no meu, uma outra posse no que possuo, mil coisas e mil seres implicados nas minhas complicações: todo verdadeiro pensamento é uma agressão. Não se trata das influências que sofremos, mas das insuflações, flutuações que somos, com as quais nos confundimos².

Eu gostaria de ressoar aqui um incômodo ao mesmo tempo conceitual e prático que diz respeito aos fundamentos da antropologia e levanta a sombra antropocêntrica que parece sempre, mas sobretudo hoje em dia, se espreitar na disciplina. Entendo tratar-se de incômodo que responde ao crescimento desmedido dos chamados problemas ambientais ou ecológicos que, sugiro, desafiam a estabilidade dessa disciplina (para ficar apenas nela, por enquanto), e sobretudo em relação ao seu objeto. O desafio talvez possa ser enunciado de um modo provocativo: desafio de desantropologizar a antropologia, mas não com vistas, digo logo, a enfraquecê-la, e sim, ao contrário, para tentar contribuir para seu fortalecimento, fazendo com que ela reúna mais chances de responder à altura aos graves impasses contemporâneos disparados pelas ameaças e catástrofes ditas ambientais que mais e mais se avizinharam e que, insisto, já nos conduzem ou nos convocam a desenvolver mais pudores em relação ao objeto estável dessa disciplina, a saber, o humano ou suas relações. Ou seja, a intenção aqui é trazer à tona um problema de medida e calibragem.

O problema, claro, toca ao ensino e pesquisa em antropologia nos dias de hoje e, não menos claro, atinge seus desdobramentos políticos. Estou mais ou menos ciente dos altos riscos e das fragilidades dessa tentativa, seja porque apenas começo a me enveredar nela, seja porque este artigo assume certo tom de manifesto (assim me desobrigando de demonstrações exaustivas), seja enfim porque eu não teria como considerar aqui cada restrição, cada reação contrária, cada limite que, com razão, se coloca quando pombos sob desconfiança algumas bases de um modo de conhecer, tal o antropológico, já consagrado pela tradição (mas, de resto, o mesmo em relação às ciências humanas de modo geral). Entendo que, assim, me resta enunciar mais como um dilettante e não bem como aquele que produz um conhecimento devidamente controlado. Reitero estar ciente dos enormes riscos que isso implica, mas quem

² DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 306.

sabe esse diletantismo possa aqui se afigurar como produtivo e que se possa até mesmo tirar partido positivo desse seu caráter amador e imaturo, mesmo converter a imperícia em algo que a etimologia de diletante também prevê, isto é, como uma isca que se lança para atrair preocupações mais ou menos dispersas sobre temas candentes. De todo modo me atendo a confiar minimamente na possível utilidade dessa articulação um tanto balbuciante que vou esboçando aqui.

Tudo se passa como se esses riscos que aqui assumo (riscos de escrita, de pensamento, de argumentação algo diletante) pretendessem fazer face, isto é, manter-se rente aos riscos ditos ambientais que progressivamente vão assombrando nosso presente e nosso futuro. E como palavra e mundo se respondem mutuamente, isto é, se co-respondem³, o esforço aqui integra, dizendo de outro modo, o de apontar as transformações recíprocas entre linguagem e referente, porque, claro, as motivações da antropologia no mundo do século XX, por exemplo, já não são bem as mesmas do século XXI. Se é assim, trata-se então de imprimir esforço suficiente para que talvez possamos desenvolver (ou contribuir para) uma outra atenção em relação ao que, em nossas etnografias, nossas pesquisas de campo (embora não apenas nelas), buscamos descrever e entender – estejamos nós falando a partir da academia ou de fora dela. Aliás, mirar essas pontes faz talvez a melhor promessa da antropologia e de seus programas. Ou assim tal como *eu* entendo.

Mas, em tempo, se aqui vou me servindo da primeira pessoa do singular, não é para com isso afirmar um entendimento próprio de seja lá o que for. Antes, o que há de próprio em mim é aquilo de que me apropriei, como quem, cativado, atende a um convite por pensar e falar junto. Daí aliás que, cada vez mais, a proximo a figura do intelectual profissional à figura do médium espírita ou à do cavalo ou burro da umbanda, por exemplo. Aproximação que visa tomar ambos, o médium e o douto, assim como o burro e o antropólogo, como mediadores de mundos heterogêneos. De fato, há aqui espíritos – que chamamos os Autores – que nos sopram e nos fazem dizer coisas, às vezes de modo mais direto, às vezes menos. Mas esses autores-espíritos também possuem e são possuídos por outros autores-espíritos, também eles respondendo a suas falanges, num encadeamento que torna todos nós mediadores de mediações, de modo que a reprodução de um pensamento, como vou desenhando aqui, possa assim se candidatar a prestar alguma contribuição, já que a tarefa da mediação, quando bem-sucedida, costuma agregar modificações, por sutis que sejam, e menos ou mais decisivas. Dizer isso (entredizer, portanto) é já o bastante para afirmar que o Eu que aqui fala se confunde, em boa medida, com um Nós. Não quero com isso me eximir da responsabilidade e dos possíveis fracassos de minha mediação, mas meu esforço vai na direção de pelo menos tentar orquestrar uma síntese (sempre parcial e interessada, como não poderia deixar de ser) de certo pensamento contemporâneo, também ele emergente – ele que aqui me inspira, que

3 Sobre a diferença entre *correspondências* e *co-respondências*, cf.: MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014, p. 215-260. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662014000200002>; MARRAS, Stelio. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG. No prelo.

aqui ilumino e tento mobilizar. Em todo caso, faço esses apontamentos para afirmar que, quanto a mim, tento não falar exatamente por ninguém e nem bem por mim mesmo, e sim de um lugar de entremeio, o lugar de transe propriamente dito, lugar de trânsitos não apenas entre espíritos humanos, mas entre estes e o espírito do mundo distribuído entre plantas, bichos, atmosfera, terra, água, técnicas e toda sorte de não humanos que são trazidos em presença no pensamento desses autores-espíritos que aqui quero evocar. Estou então aproximando a experiência de transe à experiência de pensar. Com isso, anuncio minha incorporação e digo que os espíritos já estão aqui me soprando. Saravá!

Quero pensar que assim como só dizemos entredizendo, também só vivemos entre. Se a vida não passa sem passes, sem passagens, sendo verdade que nada nem ninguém jamais viveu por si só, isto é, nunca as ontologias se auto-originaram, se mantiveram e se autoexplicaram suficiente ou cabalmente (nunca foram *sui generis*), tendo se revelado e operado sempre como entreontologias, também não é menos verdadeiro – e essa é a aposta aqui – que agora se torna urgente desenvolvêrmos, nós modernos, uma atenção muito maior a concepções e práticas do entre. Há guias seguros com que contarmos para essa tarefa, e de imediato faço saudação a Gabriel Tarde, Deleuze e Guattari, Isabelle Stengers, Bruno Latour e Donna Haraway, já os invocando aqui e já fazendo injustiça com tantos outros espíritos ascendentes. Que esses citados sejam guias forjados na filosofia e que mais e mais têm interessado antropólogos, eis aí outro sintoma que convida (se não exorta) a nos ocuparmos das ocorrências dos entres. Isso inclui, é claro, nos lançarmos ao entredisciplinar, algo diferente do inter ou multidisciplinar, sugiro, porque não se trata de simplesmente promover trânsitos entre disciplinas mantendo-as estáveis em seus métodos e objetos. Trata-se, antes, de deixar que os entremeios disciplinares possam surgir e impactar os fundamentos das disciplinas uma vez postas em verdadeiro contato – isto para não mencionar a tarefa não menos importante e urgente de estabelecer pontes cada vez mais simétricas entre os conhecimentos científicos e os não científicos (saravá, Isabelle Stengers!).

A bem da verdade, que esses esforços se nomeiem como inter, multi, trans, pós ou entredisciplinar, não importa muito, mas sim se podem ou não promover uma abertura ao heterogêneo a partir dos mais diversos problemas e impasses atuais, assim distribuindo a tarefa de conhecer o real e intervir sobre ele numa rede de colaborações, disputas e coalizações tanto entre as disciplinas acadêmicas quanto junto aos modos de conhecer e agir de fora da academia. Eu entendo que essa tarefa guarda um ar de família com certa vocação bem delineada da tradição antropológica – vocação para a escuta do heterogêneo – e por isso confio que temos por onde esperar da antropologia uma função particularmente estratégica nesses desafios de mediação ou diplomacia entre diferenças e interesses. Mas tomo aqui a noção de interesse a partir de sua etimologia, tal como Michel Callon⁴ e Isabelle

⁴ CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay. In: LAW, J. (Ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*. London: Routledge, 1986 (Sociological Review Monograph).

Stengers⁵ recuperam: interesse diz respeito justamente a “estar entre”. Essa acepção sublinha, portanto, a realidade antes relacional de sujeitos, entes, seres. Daí decorre a aposta no sentido forte de relação, isto é, no seu sentido criador e criativo, capaz mesmo de fazer emergir o perfil dos termos (sujeitos, agentes) aí relacionados. Nada mais, nada menos do que concebermos os existentes a partir de suas emergências a cada vez situadas nas experiências. Então, trocar identidades autorreferentes e pré-estabilizadas por identidades que emergem das relações nos conduz a desenvolver maior sensibilidade ao “a cada vez” e não ao “de uma vez por todas”, algo que Isabelle Stengers e Ilya Prigogine⁶ nos mostram como partido filosófico mais pertinente e realista a que chegam na análise que fazem das ciências complexas a partir dos acontecimentos que se ensejam nessas ciências, tal a termodinâmica de processos irreversíveis e, por extensão, a formulação da teoria das estruturas dissipativas que daí deriva.

É então a cada vez que gosto de pensar e de me ouvir (entre)dizer que agora se trata menos de apostar nos entes e mais nos entres. Quer dizer, a um só tempo recusar tanto a coisa-em-si de Kant (mil vezes recusar porque mil vezes ela retorna) quanto seu contrário polar constitutivo, o sujeito do humanismo ocidental com sua inferência antropocêntrica. Se não melhor: tomar os entes como emergentes das relações que, a cada acontecimento, travam com o mundo. É daí que poderemos falar de mundos, no plural, sem com isso recairmos no relativismo, essa versão já tão fraca da realidade e que tem como efeito, sugiro, um enfraquecimento da política. É daí também o esforço por trocarmos o relativismo pelo relacionalismo, o construtivismo social pelo composicionismo (salvas a Bruno Latour!), de modo a deixar ver, *a cada vez*, o amálgama de *seres ou entes* (e já não importa essa diferença, a despeito de certa tradição filosófica) em coletivos inextricavelmente feitos de humanos e não humanos, ou melhor, de agenciamentos heterogêneos entre si. Essa provocação de não diferenciar entre seres e entes faz ainda expediente para dizer que tudo se passa como se houvesse mais pessoas nas coisas e mais coisas nas pessoas do que certas vãs filosofias e antropologias dos homens possam imaginar. Se jamais fomos humanos, na provocação de Donna Haraway⁷ vis-à-vis à de Latour⁸, então podemos também adicionar que, consequentemente, jamais os não humanos foram não humanos. Surge daí o chamado por focar estrategicamente nas continuidades entre organismo e ambiente, como entre humano e mundo, mas sem com isso, claro, desconsiderar as descontinuidades que a cada vez emergem, a cada vez se situam, tomam figuração e agem. Aposto, em suma, não nas sempiternas diferenças diferenciadas, mas nas diferenças diferenciadoras – já aqui dando salvas ao animismo universal de Gabriel Tarde⁹, ele que justamente sugere começarmos nossas análises não pelas identidades, mas pelas diferenças, sendo as identidades apenas um momento raro das diferenças.

5 STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

6 STENGERS, I.; PRIGOGINE, I. (1979). *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

7 HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

8 LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.

9 TARDE, Gabriel. (1895). *Monadologia e sociologia* – e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Claro, pôr atenção no par humanos e não humanos – ou melhor, no que acontece entre eles, e acontecimento que os constitui como tais a cada vez – é algo que se endereça sobretudo a nós modernos, os resolutamente modernos, antes que aos não modernos clássicos da antropologia, já que, para estes, mesmo esse par humanos/não humanos logo encontra seus limites heurísticos nessas paisagens que já concebem e ensejam na prática sujeitos e intencionalidades que se distribuem no cosmos e para muito além do sujeito humano; paisagens em que a natureza não aparece como recurso, não aparece nem mesmo como natureza – tudo isso que, conforme o argumento de Latour¹⁰, ainda permanece majoritariamente relegado ao plano oficioso da modernidade. Então é antes para nós modernos (embora com efeitos de alteridade decisivos) que vale essa substituição do par Natureza/Cultura pelo par Humanos/Não humanos porque, assim, já pelo menos visamos a possibilidade de nos livrarmos do caráter pretensamente unificador desses domínios (Natureza e Cultura), que se apresentam como autorreferentes e os quais, vamos admitir, já não unificam nada e parecem crescentemente produzir efeitos os mais deletérios. É antes para “civilizar as práticas modernas” e os “saberes modernos” (conforme sopra Stengers¹¹) que essa substituição, penso, possa oferecer sua colaboração.

É que, quando operamos com o par Natureza/Cultura, de imediato admitimos a excepcionalidade do humano, aquele que, em conformidade à matriz judaico-cristã do Ocidente, foi feito à imagem e semelhança de Deus, feito o filho dileto, aquele que por excelência recebeu o espírito ou desenvolveu o dom da cultura e assim se destacou, incomensurável e irreversivelmente, de toda e qualquer outra existência da natureza. A isso as ciências modernas (mormente as clássicas, como mostram Stengers e Prigogine¹²) prestaram uma contribuição decisiva porque em sua versão oficial, conforme Latour¹³, a condição de conhecimento depende dessa distância dada e reificada entre ser e mundo. Ora, tal ontologia do humano, como ser especial, aliada a tal concepção de conhecimento científico produziram um humano (isto é, o moderno, em sua versão oficial) apartado do mundo (isto é, da natureza, em sua versão desencantada). Uma importante e terrível consequência disso é o que Stengers e Prigogine indicam, a partir da triste conclusão de um Jacques Monod atado demais aos determinismos das ciências clássicas, como a “solidão do homem num mundo que lhe é estranho”¹⁴.

Que essa matriz judaico-cristã, nas Sagradas Escrituras mas também além delas, seja diversa e rica o bastante para dela mesma podermos extrair outras interpretações que não a da pura dominação, a da subjugação ou a

¹⁰ LATOUR, B., op. cit.

¹¹ STENGERS, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013, p. 113.

¹² STENGERS, I.; PRIGOGINE, I., op. cit.

¹³ LATOUR, B., op. cit.

¹⁴ STENGERS, I.; PRIGOGINE, I., op. cit., p. 6. É o que esses autores demonstram no livro (*A nova aliança – metamorfose da ciência*, originalmente publicado em 1979) que reputo como radicalmente entredisciplinar no sentido forte a que me referi acima.

da exceção da alma humana no mundo, bastaria mencionar rapidamente a exegese teológica que o papa Francisco faz, e não sem lutar bravamente contra as ambiguidades das fontes, em sua Carta Encíclica publicada em 2015 pelo Vaticano e justamente denominada “sobre o cuidado da casa comum”¹⁵. O fato de Bergoglio ter escolhido São Francisco de Assis para se nomear papa não é menos indicativo, já que, como bem sabemos, São Francisco, panteísta e animista, conhecido como patrono dos animais e do meio ambiente, estendia o mistério e a graça da criação à imanência de uma terra a um só tempo carnal e mística, e para muito além ou aquém da alma humana. Quanto às ciências, também é de dentro delas mesmo que se pode, digamos, salvá-las ora da acusação simples de desencantamento do mundo, ora da também simples acusação de conluio com o capitalismo, como se elas sempre aí agissem em bloco, nunca divergissem e não abrissem fissuras capazes de gerar outras alianças. Contra a acusação já trivial de desencantamento, toda a obra etnograficamente induzida de Latour, apenas para ficar nele, não mostra outra coisa. Já contra a acusação de as ciências simplesmente pactuarem com o mercado e o poder, voltarei daqui a pouco a esse tópico específico, especialmente para sinalizar a potência política que elas guardam na produção de coalizões muitas vezes insuspeitas.

Por ora, quero sublinhar que cada vez mais – e nisso, insisto, funda-se uma aposta – viver mostra-se urgentemente como entreviver. Existir como coexistir. Evoluir como coevoluir. Morrer como entremorrer. Reagir como entrerreagir. Se, por exemplo, consideramos sob um ângulo ecológico essa espécie de bíblia do naturalismo (que é *A origem das espécies*), aí podemos perfeitamente ler que Darwin não faz qualquer descrição de espécie sem passar por outras espécies (é o “parentesco orgânico” entre todas as espécies, tal como ele se refere ao longo de sua obra) e mesmo pelo ambiente não orgânico. Daí que, sugiro, mais interessante e compreensível se torna a obra de Darwin, sobretudo diante dos problemas que hoje enfrentamos se a lemos não bem na chave da origem das espécies, mas das transformações ou metamorfoses entre as espécies. Eu defenderia (mas não vou poder fazer isso aqui com o devido rigor) que a transformação das espécies seria, hoje, um título mais justo ou verossímil para a obra monumental de Darwin. De todo modo, quero só destacar que esse entrosamento entre as espécies, desde a origem, nos mostra que toda evolução é já coevolução, que toda espécie é já entre-espécie.

Tal foco nos *entres* recusa tomar essa ou aquela espécie em si e caracterizá-la no absoluto, de uma vez por todas, como se as relações não modulassem, a cada vez, os seres. Esse é um partido, uma aposta que, tal como entendo, é eminentemente e radicalmente ecológica ou ecossistêmica. Ou de uma ecologia particularmente atenta aos seres tal como emergem das relações que travam. Essa atenção tem por onde se fundar ou se enraizar. E mesmo na aurora das representações científicas. Apenas como exemplo, lembremos a pertinência que hoje ganham as gravuras e pinturas da naturalista alemã e ilustradora científica do século XVII, Maria Sibylla Merian, que estudou plantas e insetos (como no Suriname, por exemplo, e não sem se afetar

15 FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

pela percepção de índios e escravos). É uma artista que lança mão de uma abordagem como que ecológica *avant la lettre*, focando nas metamorfoses e participações entre seres heterogêneos. Ela então se dedica a desenhar, pintar e gravar não a chamada natureza morta, com fins classificatórios, destituída de ação, imóvel e inanimada, mas sim a natureza viva, animada, a natureza em ação, em conexão. Devemos à antropóloga Marilyn Strathern¹⁶ (que por sua vez deve à historiadora Natalie Davis) a recuperação recente dessa artista para questões que nos importam no presente (e no futuro)¹⁷. Aí surpreendemos, então, a atenção dessa artista em representar espécies não isoladamente, mas nas relações entre elas, e que não descansam, sem mais, em relações idílicas ou idealizadas, como fossem destituídas de conflitos e disputas.

Mas, eu dizia, do lado das ciências humanas, por sua vez, acho que nem preciso insistir aqui que nem tudo é construído. Ou mais radicalmente: que toda construção é já também co-construção, operação de entre. Ter isso em vista é logo nos vacinarmos de perigos, como o de abstrair o organismo, para fins, por exemplo, de caracterização, como se essa distinção política e cientificamente estratégica entre organismo e ambiente correspondesse a domínios de uma vez por todas exteriores entre si: de um lado, o organismo, esse ator, e, de outro, o ambiente, esse cenário. Como bem notam Danowski e Viveiros de Castro, “o ambiente de cada organismo, e portanto de todos os organismos, são os demais organismos”¹⁸. Do mesmo modo, recusando a oposição entre dentro e fora, vai caindo por terra a separação que torna incomunicável, ou pobramente comunicável, o humano, de um lado, e o meio ambiente, de outro. Mas, de novo, já temos aparatos suficientes, uma atenção em pleno desenvolvimento hoje, para recusar esse tipo de abstração e nos prevenirmos de suas consequências. Daí, aliás, que a cada vez que topo com exposições que delineiam a história de uma espécie (como, por exemplo, a evolução dos antigos hominídeos até os modernos *sapiens*), fico já abismado que ali não se delineiem senão relações que, no jargão antropológico de que me valho aqui, são apenas de consanguinidade intraespécie: os hominídeos ou os humanos-entre-eles (isso que tende ao antropocentrismo) ou a espécie-em-si (isso que tende ao especiesismo). Mas e as relações de afinidade, de aliança com os outros seres (incluindo os não orgânicos) sem os quais não há, nunca houve, humano ou espécie qualquer que seja? Estamos condenados a apenas destacar em primeiro plano o que há de humano no humano? Mas, ora, prestar atenção às afinidades (para seguir me valendo do vocabulário do parentesco) entre as espécies e entre estas e o mundo que as atravessa faz talvez um outro modo de designar o que estamos aprendendo a nomear de cosmopolítica. E se o chamado é pelo reconhecimento das entreontologias (que se traduz na recusa de se tomar o ser como autorreferido, ao tempo que aderindo ao ser alter-referido, por assim dizer), podemos então ir mais longe e perguntar: como

¹⁶ STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, Online, v. 59, n. 1, abril/2016, p. 224-257. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116918>.

¹⁷ De minha parte, devo à profa. Joana Cabral de Oliveira (Departamento de Antropologia/Unicamp) a lembrança desse texto de Strathern.

¹⁸ DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014, p. 120.

restaria a imagem de uma disciplina, tal a antropológica, cuja unidade de análise se assenta no “humano” ou mesmo nas relações humanas, como se essa ontologia fosse autônoma, seja em sua face particular (a que chamamos de cultura), seja em sua face universal (a que chamamos de espécie)? Fazer a antropologia – para falar apenas dessa disciplina –, fugir do antropocentrismo, do especiesismo, do excepcionalismo humano parece urgente demais para que não nos lancemos na tarefa de, digamos, desantropologizar a antropologia, tal em resposta ao que hoje poderíamos designar, arrisco dizer, como um novo descentramento do humano-moderno-laico disparado pelas crises ecológicas crescentes. Ora, pôr em causa o antropocentrismo e seu irmão siamês ou gêmeo univitelino, que é o especiesismo, é pôr em causa a episteme construtivista, mas também, nas mesmas águas, a noção de liberdade (noção tão cara aos humanos modernos, às tradições do Ocidente).

Não desconheço, claro, a importância histórica do construtivismo comprometido com a liberdade humana de ação, criação e resistência contra naturalizações, conjugadas ou não, da sociedade e da própria natureza traduzida por certos pontos de vista declarados científicos. Mas hoje são outros os desafios – e que justamente passam por outros *outros*, isto é, pelos outros e seus outros que dizemos não humanos. Desafio que talvez possa ser resumido assim: diante dos novos *constrangimentos* (*constraints*, conforme Stengers¹⁹) e das novas *exigências*²⁰ a que as crises ecológicas dão azo, como agora desfazer-se do construtivismo sem com isso despojar-se de sua força, sua potência, seus ganhos? Como agora equacionar, em cada situação, liberdade humana e interdependências cósmicas? O problema segue em aberto, e as teorias gerais, afastadas das realidades etnográficas, apresentam-se com alcance muito limitado. Mas alguns ramos de investigação (e não só antropológicos, embora com efeitos impactantes nessa disciplina) que se despojam de grandes preceitos estáveis demais sobre o que, de antemão ou prematuramente, define o que são os entes, os seres ou o mundo (já aí definindo, portanto, seus contornos ontológicos e seus dispositivos epistemológicos), esses ramos se apresentam muito mais hábeis para caracterizar, a cada campo etnográfico, o mundo dos *entres*. Nesse sentido, não posso deixar de mencionar, por exemplo, as contribuições das abordagens de rede sociotécnica dos *science studies*, das etnografias multiespécies, do cognitivismo distribuído, da antropologia da percepção. São abordagens que nos oferecem, digamos, uma outra percepção da antropologia, uma que se dedique a descrever não bem as ontologias, mas as entreontologias, as redes de causalidade a um só tempo distribuídas, heterogêneas e emergentes. São ramos, enfim, já bem aparelhados (ou devidamente desaparelhados) para descrever as realidades cosmopolíticas que mais e mais se estampam diante de nós e reclamam considerações à sua altura.

Mas, ora, esse esforço por tomar as ontologias (e não só as humanas, já deve estar claro) segundo o caráter irredutivelmente relacional do entremundos, das entre-existências, já instauraria uma desconfiança quanto à própria diáde fundamental da antropologia – a saber, Nós e os Outros –, uma vez que ambos esses pronomes

¹⁹ STENGERS, I. La guerre des sciences. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome 1. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

²⁰ Ibidem.

tendem à imagem de grupos humanos que diriam respeito a si mesmos. Já contamos com um conhecimento acumulado em antropologia (de novo, para ficarmos apenas nessa disciplina) que deveria nos desautorizar cabalmente a seguir veiculando tal monadologia fechada (e aqui é novamente o espírito animista de Gabriel Tarde²¹, respondendo ao de Leibniz, que me instrui). Qual grupo, qual sociedade, qual cidadania, qual política que diria respeito exclusivamente aos humanos? De fato, alguns de meus colegas – como os da etnologia ameríndia – podem logo objetar, e com razão, que a produção etnológica quase sempre nos apresentou os outros como já enredados de mundo. Acho que isso é verdade, mas parcialmente, porque junto a essas ricas descrições de mundos enredados de sujeitos os mais heterogêneos entre si – plantas, animais, espíritos, pedras, humanos e assim ao infinito – sobrevém, via de regra, um conjunto de afirmações que de imediato restauram a sombra antropocêntrica que já mal se esconde nos fundamentos da antropologia. É quando se diz que esses mundos são indígenas, campesinos, afro-americanos, urbanos, modernos etc. Mas, ora, dizer isso é já pressupor, salvo engano, duas asserções que aqui vou tentando contribuir para exorcizar: 1) de que humano e mundo são, de uma vez por todas, descontínuos entre si; 2) dada essa descontinuidade, o mundo é dos humanos e para eles. Ora, isso é como sacrificar, para o benefício do humano, a heterogeneidade de seres e entes ditos não humanos com os quais entrevivemos, mas sem os quais nunca passamos (e aí a contradição que cada vez mais explode diante de nós), porque sem eles nunca pudemos afirmar e manter nossa ontologia (esta do humano-ele-mesmo). Mas se jamais fomos humanos (novas salvas a Donna Haraway!), então podemos perfeitamente conceber que o outro de nós e o outro dos outros (isto é, daqueles outros clássicos da antropologia) vão muito além de outros humanos. Se isso faz sentido, eis que agora a própria noção de alteridade e seus efeitos devem se abrir para esses outros que vamos nos acostumando a nomear de não humanos. É daí o chamado – que reputo como urgente – por desenvolvermos mais pudor quando dizemos, sem mais, que, por exemplo, os espíritos xapiris são construtos ou concepções dos Yanomami, ou mesmo seres da cosmologia, da metafísica ou da cultura yanomami. Mas, ora, os relatos e o entendimento de Davi Kopenawa em *A queda do céu*²² não deveriam nos permitir converter o mundo enunciado pelos Yanomami como o mundo *dos* Yanomami. Se ainda faz sentido falarmos em construção de mundos, muito mais epistemologicamente realista e politicamente potente, penso, é falarmos em co-construções entreontológicas que surgem das diferenças relacionadas e situadas.

Se tomamos identidade e diferença como dois movimentos que vão juntos, que se engendram, um servindo de controle para o outro, então parece agora inadiável e imperiosa a iniciativa de se criar outros mundos possíveis no interior do mundo moderno, este que vai se tornando cada vez mais impossível, e isto para que nós e os outros (ou melhor, ambos os *coletivos*, no sentido de Latour) se tornem comensuráveis e assim se abra a possibilidade de que uma nova diplomacia (Latour

²¹ TARDE, Gabriel, op. cit.

²² KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Terre Humaine, Plon, 2010.

ainda, mas também Stengers) possa daí mesmo florescer. Não mais, digamos, uma diplomacia entre grupos humanos, mas uma cosmodiplomacia, por assim dizer, que o Antropoceno (ou o Capitaloceno, para falar com Haraway²³) e a “intrusão de Gaia” (para falar com Stengers²⁴) já nos forçam a inventar. Para um outro mundo, e para outros *outros*, também outra antropologia pede passagem – uma antropologia do entre. Não consigo imaginar senão que, para nós modernos, o futuro próximo e distante incitará mais e mais a nos instalarmos nos *entres*, seja para tentar resistir e saber morrer com dignidade em um mundo que agora se unifica pelo esgotamento, seja para, desde o fim, refazer esse mundo, tanto quanto possível e a partir do radicalmente múltiplo. Será quando o nós, esse pronome tão atado a Eus humanos, a essa comunidade de espécie homogênea, se verá pressionado a converter-se em outra acepção de nós: a que aponta para o nodal, para o entrelaçamento, para as articulações entre agenciamentos heterogêneos entre si, para os *entres* justamente.

Trata-se então de prestamos atenção não bem nas relações entre humano e meio ambiente, já que o ambiente vai definitivamente se confirmado não como meio que rodeia o humano ou qualquer outra ontologia, mas sim que os atravessa e os constitui, e isso ao mesmo tempo em que também é atravessado e constituído por tudo que aí vive. Ademais, isso é o que a teoria da evolução simbiótica da bióloga Lynn Margulis permite extrapolar na “hipótese Gaia”. Margulis mostrou a continuidade, interdependência ou coevolução entre a biota terrestre, a composição atmosférica, a superfície da terra e os oceanos. Ou seja, qualquer desses termos, tal como os conhecemos hoje, não se explica senão pelas trocas, entre as mais distintas escalas, que desde sempre os constituem. Quer dizer, nada dessa atmosfera que aí está, desde sua formação até a sua manutenção e seus modos de variação, sem se considerar a força geofisiológica e simbiótica entre minerais e bactérias. Nada de vida sem o não vivo, nada de orgânico sem o inorgânico. Do micro ao macro e vice-versa, nada de céu que não seja compreendido em *co-respondência* com micróbios. Bem diz Margulis, a propósito, que apenas “estamos começando a perceber que a vida é uma parte muito mais dinâmica da ‘geofisiologia’ do que suspeitávamos anteriormente”²⁵.

Eis por que vou aqui defendendo a pertinência do entreviver, mas de um entreviver que, claro, fundamentalmente ultrapassa a comunidade orgânica. Parece claro ainda que esse argumento de Margulis permite perfeitamente estender-se às relações, não menos simbióticas, entre humanos e não humanos. Se é assim, então mesmo a noção de troca, noção fundadora da antropologia (ao menos em sua versão francesa), também ela merece sofrer o devido constrangimento e alargar-se para além dos humanos-entre-eles. Outras trocas, outros pactos, outro contrato social também. Não mais, por exemplo, aquele de Hobbes, segundo o qual “é impossível

23 HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano 3, n. 5, “Vulnerabilidade”, 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258>. Acesso em: 29 dez. 2017.

24 STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

25 MARGULIS, Lynn. Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, W. I. (Org.). *Gaia, uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014, p. 93.

pactuar com os animais”²⁶. Se agora, talvez mais do que nunca, o viver nos aparece como entreviver, como realidade fundamentalmente participativa (e participação tanto no sentido antropológico quanto no sentido político), então aí mesmo desponta o imperativo de, por exemplo, se florescer e sofrer de modo compartilhado, tal como aponta a noção de “*becoming with*” (“tornar-se com”) de Donna Haraway²⁷. Imperativo, então, de se trazer em presença aqueles seres ou entes que a sociedade dos homens (isto é, dos modernos) majoritariamente trata como produto, mercadoria, *commodity*, objetos passíveis. Bem, hoje esses objetos já se mostram sujeitos demais, intrusos demais para que sigamos tomndo-os como meros recursos. Aprendermos a levá-los em conta é que se torna vital. E não menos vital aprendermos a generalizar a noção de troca para ensejar outras práticas com o mundo e sobretudo *no mundo*.

Trata-se, então, de prestarmos atenção ao contínuo vital e participativo dessa realidade que, aliás, só pode ser concebida como híbrida se pressupomos, antes, que essas ontologias são discretas entre si. Penso que, munidos dessa nova atenção, podemos compreender melhor o sentido e a força cosmopolítica de declarações como a de uma liderança indígena que, na manifestação de 25 de abril de 2017, em Brasília, imediatamente reprimida pela polícia legislativa, diz assim: “Nós não somos os detentores da terra, não somos os defensores da Amazônia, não somos guardiões da Amazônia e da floresta. Nós somos a floresta, nós somos a vida”²⁸.

Ou seja, essa declaração põe em continuidade indissolúvel a floresta e os índios, a luta pelo ambiente e a luta pela terra, uma só luta que assim se torna muito mais potente quando agora os não índios vão forçosamente sendo convocados, como condição para a sua própria sobrevivência, a reagir contra a degradação dos mais diversos biomas, já que aquilo que ocorre no distante repercute no próximo – tal como vamos sendo premidos a reconhecer. E é aí que as ciências podem oferecer, como cada vez mais acontece, dados que apontam claramente para essa fusão de localidades, para os enormes perigos que essa deterioração desenfreada implica para a vida em geral. É da produção científica que podemos recolher medidas que apontam para o descentramento do humano moderno no cosmos (medidas do aquecimento atmosférico, da perda de biodiversidade em fauna e flora, da acidificação dos oceanos, do esgotamento de água potável, do envenenamento do solo, do subsolo e da agricultura, desertificação, poluição de toda ordem etc.). É a essa produção que uma cientista e filósofa da ciência, tal Isabelle Stengers, pode se aliar para fundamentar os dois gritos que se desdobram ao longo de sua obra: “não estamos sozinhos no mundo” e “outra ciência é possível”²⁹. Trabalhar por outras relações entre ciência e mundo

26 HOBBS, Thomas. (1651). *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985, p. 197.

27 HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, pp. 27-64, Porto Alegre, jan./jun., 2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832011000100002>.

28 Cf.: ACAMPAMENTO Terra Livre. Mobilização Nacional Indígena. Nossa história não começa em 1988. A Mobilização Nacional Indígena é uma articulação entre povos indígenas e a Apib, com o apoio de diversas organizações e movimentos sociais. Disponível em: <facebook.com/Mobilização-Nacional-Indígena-678717902233048/?hc_ref=PAGES_TIMELINE>. Acesso em: 28 dez. 2017.

29 STENGERS, I. *Une autre science est possible!*, op. cit.

é trabalhar a partir do que, ainda Stengers, inspirada em outra cientista tornada filósofa (Donna Haraway), caracteriza como “entrerrespondente”³⁰.

Outra ciência, outro mundo, outros nós, outras composições, outras alianças. Aliás, compor alianças com o científico é o que parece subjacente na mensagem forte que Davi Kopenawa³¹ dirige aos brancos. Como um diplomata cosmopolítico, ele sabe perfeitamente bem quais pontos afetam os brancos de modo geral. Se a luta deles pela terra afeta a poucos de nós brancos, a luta pelo ambiente (cuja deterioração é a cada vez medida por tantas de nossas ciências) já pode afetar a muitos, assim fazendo com que a luta deles estabeleça fortes “conexões parciais” (salvas a Marylin Strathern!) com as nossas, uma alimentando a outra. Entrelaçar as duas lutas passa a ser, então, estratégia minoritária que, contudo, já encontra bom amparo no centro da produção de conhecimento em que se apoiam os brancos. Claro que as forças do mercado e suas aliadas, incluindo centralmente as ciências, as técnicas e o próprio Estado, buscam alternativas a essa indissolução. Disso não devem restar dúvidas. Mas também não deve restar dúvida de que, desde então, os conflitos se candidatam fortemente a se desenrolar em outro patamar – outro cenário, elenco, enredo, drama, outra cena, outras composições de poder, outros desfechos a animar e esperar.

Assim vamos vendo que a pauta indígena reúne cada vez mais chances de se confundir produtivamente com a pauta ecológica, de tal modo que dizimar índios (como também muitos outros grupos minoritários) passa a ser o que nunca deixou de ser, mas agora vai atingindo seu cume de intensidade, isto é, sinônimo de dizimar florestas, rios, oceanos, atmosferas, a diversidade de bichos e plantas, os mundos (incluindo o nosso, que não sofrerá menos com o desabamento do céu, como bem alerta Davi Kopenawa³²). Gradual e progressivamente, vamos nos dando conta das *co-respondências* entre a deterioração da biodiversidade e a deterioração da sociodiversidade. Os agravos aos mundos normalmente concebidos como particulares implicam agora, sobretudo agora, agravos ao mundo normalmente concebido como global.

Exemplos assim vão se multiplicando em diversos setores, escalas, velocidades, arranjos. Vão nos convidando a deitar atenção às continuidades entre pautas que, em vários casos, já se recusam a ser tomadas separadamente e já indicam uma nova história (cosmo)política de composições e confrontamentos. Quero mencionar apenas mais um: a aliança mais ou menos recente entre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a agricultura orgânica. Acabo de recolher a notícia de que os diversos assentamentos espalhados pelo país produziram, na safra de 2016-2017, o recorde de 27 mil toneladas de arroz agroecológico, cerca de 40% a mais que a colheita anterior³³ – e isso para falarmos apenas do arroz. É quando, então, essas duas vulnerabilidades (a dos despossuídos da terra e a da segurança alimentar) se fortalecem numa só – e a partir do vulnerável. Esses são movimentos

³⁰ Ibidem, p. 71.

³¹ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, op. cit.

³² Ibidem.

³³ SPERB, Paula. Como o MST se tornou o maior produtor de arroz orgânico da América Latina. BBC Brasil (on-line), 7 maio 2017. Disponível em: <bbc.com/portuguese/brasil-39775504?SThisFB>. Acesso em: 28 dez 2017.

que fazem correlacionar a bio e a biodiversidade. Digamos, correlacionam a diversidade da cultura à diversidade da natureza, para ainda nos valermos aqui, e apenas por economia argumentativa, desses termos. Não é outra coisa, ainda, o que a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha demonstrou com relação à origem e manutenção da milenar diversidade das espécies de mandioca entre os diferentes povos do Rio Negro³⁴. Parece claro que, quanto mais indissociáveis essas correlações se compuserem e se apresentarem, mostrando que umas não vão sem as outras, mais resistentes, vigorosas e robustas se tornarão.

Considerando o que pude expor até aqui, quero finalizar dizendo (entredivendo, e agora com Carlos Drummond de Andrade) que podemos sim esperar e trabalhar para que flores se insurjam de fissuras e nasçam nas ruas, como aquela que o poeta pressentiu em seu famoso poema “A flor e a náusea”. Era flor “ainda desbotada”³⁵, diz Drummond, mas “ilude a polícia, rompe o asfalto”³⁶:

Façam completo silêncio, paralisem os negócios,
garanto que uma flor nasceu.

Sua cor não se percebe.
Suas pétalas não se abrem.
Seu nome não está nos livros.

É feia. Mas é realmente uma flor.

Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pântano³⁷.

E assim conclui o poeta: “É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio”³⁸. Quer dizer, diante das imagens proliferantes de um mundo sem porvir e de um tempo das catástrofes seguido de provável barbárie que aí mesmo se anuncia, a

³⁴ CARNEIRO DA CUNHA, M. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, 2012, São Paulo, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46971>.

³⁵ DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *A flor e a náusea*. In: _____. *Antologia poética*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978, p. 14.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 15.

³⁸ Ibidem, p. 16. A esse mesmo propósito, aproveito para lembrar o trabalho da artista contemporânea Laura Lydia, espanhola radicada no Rio de Janeiro e que viveu por seis anos em São Paulo, onde desenvolveu projeto de mapeamento de 1,5 mil ervas (40 espécies diferentes) que injustamente denominamos de daninhas e que brotam das menores fissuras do concreto, do asfalto, do piso capeado. Ver: LAURA LYDIA. *Ervas* sp 2010-2016. Disponível em: <lauralydia.com/ervas-sp>. Acesso em: 28 dez. 2017.

imagem de uma tal flor possível pode nos inspirar a romper, pelas pequenas fendas e pelos entremeios, com a distopia ou a falta de utopia que hoje se espalha por toda parte e já atinge em cheio boa parte do espírito das novas gerações – ou pelo menos daqueles que não engolem, sem mais, a utopia liberal. Diante dos limites civilizacionais que vamos vendo se firmarem no horizonte, o tempo é mesmo de reagir, mas quem sabe agora se valendo alternativamente de outros termos, outras relações, outros *outros*, outros nós. Por aí, quem sabe possamos recuperar a capacidade de sonhar (e “sonhar outros sonhos”³⁹, nesse outro grito de Stengers), enfim, de fundar novas utopias que tenham como “ponto de passagem obrigatório”⁴⁰ a ecologia do Antropoceno e da “intrusão de Gaia”⁴¹ que paulatinamente vivemos. Quem sabe, ainda, possamos por aí mesmo mirar novas alianças com aqueles seres ou entes que chamamos de não humanos e que reclamam por direitos que chamamos de humanos, mas de tal modo que os direitos humanos passem a se confundir com os direitos dos não humanos em um novo entrelaçamento ou alargamento moral. É quando um rio entre os Maori ganha direito legal de pessoa⁴². É quando cetáceos na Índia ganham direitos de pessoa não humana⁴³. Ou seja, aí vemos juntar o que já não se deixa mostrar-se como disjunto, como os pobres de mundo e o mundo pobre (saravá a Danowski e Viveiros de Castro!). E assim nos agarramos à chance, que apenas se insinua, de um tempo de coalizões entre justiça social e justiça ambiental, uma atravessando a outra, se confundindo e se multiplicando a partir daí. Pode ser que, desde então, a resistência à *barbárie que se aproxima* (Stengers) conte com poderosos aliados que julgávamos não políticos.

Levar a sério esses tantos apontamentos decerto constraintuitivos que aqui quis repercutir pode nos conduzir, bem o sei, a uma sensação de desatino e desconfortável deslocamento, já que os processos que chamamos de políticos ou parecem passar ao largo disso (isto é, da “intrusão de Gaia”, do Antropoceno, das exigências cosmopolíticas) ou então não conferem senão um lugar marginal e circunscrito a tudo isso que, contudo, parece ficar cada vez mais central e vazando por todo lado. Certa sensação de loucura parece brotar daí. Como é possível que essas emergências não sejam tratadas com a devida urgência nas discussões políticas oficiais e institucionais e mesmo por grande parte dos chamados movimentos sociais? De minha parte, só não me sinto no total alheamento porque, de novo, como espécie de médium espírita ou cavalo ou burro da umbanda, me deixo tomar por espíritos (tais o que evoquei aqui, mas não apenas por eles e nem apenas pelos acadêmicos ou

39 STENGERS, Isabelle. *La Vierge et le Neutrino – les scientifiques dans la tourmente*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 121.

40 CALLON, Michel, op. cit.

41 STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes*, op. cit., p. 48.

42 NEW Zealand river first in the world to be given legal human status. 15 March 2017. BBC News (on-line). Disponível em: <bbc.com/news/world-asia-39282918>. Acesso em: 28 dez. 2017.

43 GOLFINHOS passam a ser considerados pessoas não humanas na Índia. Anda – Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <anda.jor.br/25/10/2013/golfinhos-passam-considerados-nao-humanas-india>. Acesso em: 28 dez. 2017.

deliberadamente teóricos) com os quais passo a compartilhar isto que, para muitos, pode não passar de desvario. Mas, ora, quando uma loucura é assim devidamente compartilhada, já não mais se tratará bem de uma loucura. Se, portanto, o que aqui comuniquei puder instilar um pouco de uma produtiva insanidade entre aqueles que me leem, já me sentirei um pouco mais salvo – e são.

SOBRE O AUTOR

STÉLIO MARRAS é professor de Antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP), pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e foi pesquisador do Instituto de Estudos Avançados (IEA/USP) durante o segundo semestre sabático de 2017.

E-mail: smarras@usp.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACAMPAMENTO Terra Livre. Mobilização Nacional Indígena. Nossa história não começa em 1988. A Mobilização Nacional Indígena é uma articulação entre povos indígenas e a Apib, com o apoio de diversas organizações e movimentos sociais. Disponível em: <facebook.com/Mobilização-Nacional-Indígena-678717902233048/?hc_ref=PAGES_TIMELINE>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay. In: LAW, J. (Ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*. London: Routledge, 1986 (Sociological Review Monograph).
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, 2012, São Paulo, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46971>.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. A flor e a náusea. In: _____. Antologia poética. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GOLFINHOS passam a ser considerados pessoas não humanas na Índia. Anda – Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <anda.jor.br/25/10/2013/golfinhos-passam-considerados-nao-humanas-india>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- _____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano

- 3, n. 5, "Vulnerabilidade", 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258>. Acesso em: 29 dez. 2017.
- _____. *A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, jan.-jun. 2011, p. 27-64. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-7183201100010002>.
- HOBES, Thomas. (1651). *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
- KOPENAWA, Davi ; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel*: paroles d'un chaman yanomami. Paris: Terre Hu-maine, Plon, 2010.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- LAURA LYDIA. Ervas sp 2010-2016. Disponível em: <lauralydia.com/ervas-sp>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- MARGULIS, Lynn. Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, W. I. (Org.). *Gaia, uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.
- MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014, p. 215-260. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662014000200002>.
- MARRAS, Stelio. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG. No prelo.
- NEW Zealand river first in the world to be given legal human status. 15 March 2017. BBC News (on-line). Disponível em: <bbc.com/news/world-asia-39282918>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- SPERB, Paula. Como o MST se tornou o maior produtor de arroz orgânico da América Latina. BBC Brasil (on-line), 7 maio 2017. Disponível em: <bbc.com/portuguese/brasil-39775504?SThisFB>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- STENGERS, I.; PRIGOGINE, I. (1979). *A nova aliança*: metamorfose da ciência. *Brasília*: Editora da UnB, 1997.
- STENGERS, I. La guerre des sciences. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome 1. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- _____. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- _____. *La Vierge et le Neutrino – les scientifiques dans la tourmente*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2006
- _____. *Au temps des catastrophes*: résister à la barbarie qui vient. Paris: La Découverte, 2009.
- _____. *Une autre science est possible!* Manifeste pour un ralentissement des sciences. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.
- STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre "relações". *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia FFLCH/USP, v. 59, n. 1, abril/2016, p. 224-257. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116918>.
- TARDE, Gabriel. (1895). *Monadologia e sociologia* – e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2007.