

A Herança do Dualismo Modernista Natureza-Sociedade

[The Heritage of Modernist Dualism Nature/Society]

Stelio Marras*

Resumo: O que fazer com a herança do dualismo natureza/sociedade entre os modernos? Este artigo contrapõe-se a certa inteligência crítica contemporânea que tem se bastado em negar essa herança como um todo. É preciso, antes, saber triá-la – seja para enfrentar ameaças da magnitude do Antropoceno ou da pandemia da Covid-19, seja para enfrentar os negacionismos científicos em curso. Defende-se aqui que uma antropologia dos modernos não é uma antropologia contra os modernos. Idem em relação à ciência e tecnologia.

Palavras-chave: Dualismo natureza/sociedade. Antropoceno. Covid-19. Negacionismo.

Abstract: What should we do with the heritage of nature/society dualism among moderns? This article opposes a certain contemporary critical intelligence that has been content to completely deny it. Rather, it is necessary to know how to triage it – whether to face threats of the magnitude of the Anthropocene or the Covid-19 pandemic, or to face ongoing scientific denialisms. It is argued here that an anthropology of the modern is not an anthropology against the modern. The same is true in relation to science and technology.

Keywords: Nature/Society Dualism. Anthropocene. Covid-19 Pandemic. Denialisms.

*Professor de Antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP). Doutor em Antropologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP), Coordenador do Laboratório Pós-Disciplinar de Estudos do IEB/LaBieb/USP (LAPOD). E-mail: smarras@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4283-1107>.

1. Correspondências entre mundo e pensamento

Vem se tornando cada vez mais incontornável encarar a verdadeira bagunça teórica e conceitual, tão ontológica quanto epistemológica e metodológica, causada por esses vários acontecimentos conexos entre si: o estabelecimento do Antropoceno, a politização da natureza transfigurada em Gaia, a animada, perigosa e imprevisível sensibilidade do sistema terrestre, a emergência do caráter simbiótico do planeta, enfim, as catástrofes ambientais e ecológicas levando mesmo a reposicionar considerações e crítica sobre as desigualdades sociais mundo afora. É como se esse tempo quente que vivemos esquentasse a usina do pensamento contemporâneo. Ou como se as queimadas não tradicionais de biomas reguladores do clima atuassem na desregulação do clima da história – para me referir ao título do já celebre artigo do historiador Dipesh Chakrabarty (2009) sobre o Antropoceno. Sim, são acontecimentos que desestabilizam o ordenamento, tipicamente *moderno* (no sentido de Latour, 1997 [1991]), assentado na diferença entre o que é natural e o que é so-

cial¹. Desde então, porém, afirmaremos peremptoriamente o colapso dessa diferença entre os modernos²? Pergunto: de fato, podemos, de uma vez por todas e para qualquer coisa, nos valer da opção de abolir essa distinção, independentemente das situações e dos problemas que enfrentar? Os modernos param de pé sem essa distinção? Devo argumentar que não.

É mesmo curiosa, para dizer pouco, essa desestabilizadora experiência de que mais e mais vamos nos dando conta e que já estamos vivendo na pele: a alta sensibilidade entre clima e história, como entre ambiente e pensamento, esses termos se entre-respondendo, inclusive furiosamente. É algo que nos leva a pensar que a estabilidade dessas relações tendia a tornar invisíveis nossas dependências, tão vitais quanto mortais, em relação a não humanos (como em relação a florestas, gases atmosféricos, vírus patogênicos e toda sorte de tramas ecológicas). Mas as “panes” (LATOUR, 2016) têm o condão de tornar visíveis essas relações. Creio defensável tomar o Antropoceno como um nome que aponta para as panes das condições de habitabilidade humana

¹Tratarei como sinônimos no presente artigo os dualismos natureza/sociedade e natureza/cultura. Para o argumento que aqui desenvolvo, não tomo como significativas as diferenças entre sociedade e cultura, a despeito das tradições a que se filiam um e outro termo.

²Prendo-me à noção latouriana de moderno. Ver Latour (1997 [1991]) e Latour (2012). Fundamentalmente, entendo que o sumo dessa noção se prende aos arranjos do dualismo matricial baseado na distinção entre natureza e sociedade, que fornece aos modernos, nas suas concepções e práticas, a liberdade (contudo cada vez mais estrangida a hesitar e desacelerar) em criar e mobilizar o real.

na terra (assim como, no mesmo passo, as de tantas outras espécies, muitas já sob crescente perigo de extinção em massa). Nada diferente quanto à “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015) no seio dos assuntos que julgávamos eminentemente humanos. Eis, doravante, o chamado para imaginar e praticar outro cosmos, isto é, outro ordenamento político, um que recuse saber apenas originar-se no humano e nele terminar.

Gaia, como vamos apreendendo a nomear uma tal figuração de natureza emaranhada de humanidade (e tão perigosamente, inclusive), irrompe como intrusa (ou assim, pelo menos, para os modernos que se aceitem hesitantes quanto ao próprio destino), não apenas porque revela a íntima e vital composição com os demais viventes e com os entes inorgânicos, mas também porque de(s)compõe o “humano”, aqui tomado como categoria nativa dos modernos. E o ameaça. Para os modernos que não hesitam sobre si mesmos ou sobre as consequências de suas ações, o mundo é amigo, e assim tomado como “ambiente”, mas no sentido de cenário disposto para o protagonismo desse humano moderno, apenas mera fonte desimpedida à exploração de matérias primas e recursos. Quando ameaçador, contudo, o mundo gaia-figurado emerge minando os mais acalentados sonhos de liberdade e emancipação, progresso e desenvolvimento. Pensar este mundo da pane exige pensar o próprio pensamento, também em pane,

e tanto mais se ele insiste, à revelia dos referidos acontecimentos, nos sonhos modernistas, assim sem mais. É exigência inescapável quando agora, e crescentemente, será preciso “sonhar outros sonhos” (STENGERS, 2013, p. 125). Terra, território e pensamento se afrontam – e geram-se reciprocamente a cada vez. Ou, como em Deleuze e Guattari (1992, p. 113): “Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra”.

Essas panes ambientais (que redundam sempre, e de modo desigual, em socioambientais), elas nos ajudam a dar conta de que a história depende do clima, que por sua vez depende da história, num permanente ciclo de retroalimentação. Ou ainda, para continuar na metáfora, é como se o aquecimento atmosférico crescente fizesse ferver o debate intelectual, de cientistas ou não, cada vez mais incontornável. Daí que, de um modo mais livre, menos técnico e mais sociológico e político, sugiro que a própria definição de Antropoceno prenda-se ao chamado por traçar essas ressonâncias entre séries distintas (humanos e não humanos, cultura e natureza, economia e ecologia, capitalismo e Gaia); traçar correspondências – senão melhor, *co-respondências* (MARRAS, 2018) – entre os acontecimentos do planeta sensível e respondente e os acontecimentos contemporâneos no pensamento. É que quando a natureza não se mostra mais a mesma, também a sociedade se transforma. A

desestabilização de uma implica a de outra, já que são conceitos (categorias ou noções) interdependentes. Eis porque, como escreve Latour (2020, p. 194) numa de suas conferências sobre o que ele chama de “o Novo Regime Climático”, o Antropoceno apareça como “a ocasião ideal para desagregar as figuras do Homem e da Natureza”. Ora, vai ficando cada vez mais patente que, assim como história e clima, também humano e natureza se entre-definem, se modulam e se sensibilizam reciprocamente, tal como nós temos hoje a chance de reconhecer diante dos efeitos da degradação de ecossistemas mundo afora. Pensar na confusão. Isto é, a partir dela. Para tal, é preciso contar com o máximo de clareza, com o melhor que se puder triar de nossas heranças, da inteligência e inteligibilidade dos modernos.

2. Triagem de heranças

Sim, pensar nossas heranças epistemológicas à altura do mundo subluar confuso, dessa época marcada pela “descomunal perturbação humana” (TSING, 2019, p. 246), que bem pode figurar como definição do Antropoceno. A mim mesmo pergunto: que antropologia desenvolver e ensinar se me situo na confusão do pensamento invadido por tal descoordenação? O que um professor de antropologia, cujo trabalho é orientar pesquisas, formar alunos em sala de aula, manufaturar tex-

tos, o que um tal profissional faz com sua herança epistemológica e metodológica, essa que de partida admite trabalhar com uma autonomia já dada da cultura ou da sociedade dos humanos, como fosse esta uma esfera tão própria que só soubesse referir-se a si mesma, só soubesse responder a si mesma? Que faz ele com suas unidades de análise herdadas? Preciso falar a partir do poluído, nele me situar, sim, mas fazê-lo sabendo triar nossas heranças intelectuais. Se heranças nos constituem, elas contudo não determinam nossos destinos. Mas quero aqui defender que também não é crível simplesmente negá-las em bloco. Saber a cada vez triar e manejá-las – eis do que se trata.

Repensar a unidade de análise dos cientistas humanos implica perguntar-se sobre o que fazer com nossas formas de pensamento historicamente talhadas e legadas. Ao encarar Gaia e o Antropoceno (só para dizer esses dois nomes), com que razão e legitimidade ainda posso herdar, assim sem mais, questões sobre organização social e parentesco, cosmologia e metafísica, o espírito humano? Só sei dizer a mim mesmo que seria um despudor, um descaramento, algo mesmo indecoroso continuar desconhecendo que a nossa cultura padece, para falar com Bispo dos Santos (2020, s/p), da “doença” da “cosmofobia”. Ou, como em Michel Serres (1990, p. 14): “a nossa cultura tem horror ao mundo”. Já parece então óbvio demais – embora não para os negacionistas, não para os

quietistas, não para os “sonâmbulos” (STENGERS, 2013), não para os “escapistas” (LATOUR, 2017) – que o Antropoceno exija dos tipicamente modernos outra equação entre mundo e cultura. Pois não menos entre desenvolvimento e ambiente – esta como a mais sensível questão, tão inescapável quanto atravessada de impasses, nas periódicas conferências das partes na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima. Já no quadro do pensamento acadêmico em humanidades, noto que as reflexões que povoam o tema (de alunos e jovens pesquisadores a grandes autores e seus comentaristas) parecem invariavelmente descansar (a título seja de diagnóstico, seja de prognóstico) no continuísmo entre mundo e cultura, entre ação de não humanos e ação de humanos, entre natureza e sociedade. Noto, assim, essa inteligência em curso defender, tal um coro uníssono, o colapso do dualismo natureza/sociedade como resposta terminativa à confusão entre esses termos – confusão que o Antropoceno, por definição, torna visível, por exemplo, nas estratigrafias arqueológicas. Sim, mas pergunto hoje: advogar pelo fim desse dualismo entre nós modernos – como tanto leio e escuto por toda parte, e como tantas vezes eu mesmo o fiz – será a melhor conclusão, o melhor desfecho, o melhor encaminhamento que podemos dar à questão? Será a esse colapso

simplesmente que o Antropoceno nos encaminha a pensar?

Eu venho entendendo que uma tal pergunta não gera uma resposta assim tão evidente como parece. Já não me convenço de que as consequências devastadoras, como as anunciadas silenciosamente nas escavações geológicas, estas que indicam o Antropoceno³, devam apenas nos levar a decretar sumariamente o fim desse dualismo matricial do pensamento e das ações dos modernos. É como se toda concepção e prática daí derivada já estivesse, *ab ovo*, intrinsecamente condenada. Mas insisto: será solução verdadeiramente realista, para os cientificamente orientados, abstrair de uma vez por todas a distinção entre natural e social, independentemente de cada situação prática, cada problema concreto, cada agenciamento em que essa distinção se inscreve? Será solução simplesmente torná-la puro e irrestrito objeto de detração e expurgo de todas as nossas concepções e práticas? Ou perguntar: o dualismo natureza/sociedade trabalha sempre para o pior? Sempre a serviço, por exemplo, da degradação social e ambiental em favor dos poderios e potentados estabelecidos? Sempre favorável ao negacionismo climático, ao ataque às ciências, ao desencantamento do mundo, sempre a postos para legitimar exploração e expropriação de humanos e não-humanos? A contrapelo, quero

³Isto é, o capitaloceno, o plantationceno etc. (HARAWAY, 2016a).

defender que bastar-se em eleger esse dualismo como vilão não só não é uma opção, mas ainda um modo de, como se diz, livrar-se do bebê junto com a água suja do banho. Uma antropologia dos modernos, digna do nome, merece bem mais do que a culpabilização, o denunciamento, o remorso, a vergonha, o enxovalhamento generalizado de qualquer fundamento que reconhecíamos basilar à civilização. Se é preciso lançar-se à enorme e sempre inacabada tarefa de “civilizar as práticas modernas” (STENGERS, 2013, p. 114), “civilizar a modernidade” (STENGERS, 2017), civilizar a civilização, esta categoria em disputa, tal não se fará simplesmente negando, como um todo, a civilização e a modernidade. A crítica merece triagens dignas dos constrangimentos que enfrenta. Saber herdar nosso legado, sugiro, parece ser o nó do problema.

3. O Antropoceno e a Covid-19

Pensemos, como exemplo, em dois grandes temas contemporâneos: o Antropoceno e a pandemia da Covid-19. Os modernos seremos capazes de *encarar Gaia* (LATOURETTE, 2020) dando as costas a fundamentos do nosso próprio ethos, tal a distinção natureza/cultura ou natureza/sociedade ou mesmo não humanos e humanos? A pergunta justifica-se porque, como adiantei, o embaraço do Antropoceno tem predominantemente levado a crítica, inclu-

sive entre grandes autores, a indicar como suposta saída (que acredito fraca, insuficiente, generalizante ou pelo menos imprecisa – e danosamente imprecisa em vários casos) a mera fustigação, o banimento, o ostracismo ou, quando menos, o simples abandono do par fundamental natureza/sociedade. Argumenta-se pela continuidade entre esses termos, como entre organismos e ambiente, humano e mundo, história social e história natural, o biótico e o abiótico etc. Parte proeminente da inteligência contemporânea tem assim abordado os acontecimentos do Antropoceno e da Covid-19. Desde então, aí onde o continuísmo (que esfumaça a diferença entre natureza e sociedade) pretende-se como o diapasão da crítica, aí mesmo o dualismo matricial modernista surge como o principal alvo de combate, espécie de mal a ser exorcizado, algo como um pecado original ontológico e epistemológico que deve ser removido, como por um decreto, de nosso repertório crítico, de nosso rol de recursos intelectuais, de nossas práticas. Objeto de execução sumária.

Tal indicação geral aponta para o abandono do dualismo moderno (além de outros tantos dualismos, binarismos, dicotomias ou pares de oposição), já que a origem dos referidos acontecimentos denota claramente a confusão entre o natural e o social. Defendo, em contrapartida, que não se alcança clareza sobre tais confusões (exemplo: mudanças climáticas de origem antró-

pica) valendo-se de confusões categoriais, conceituais, teóricas. Ao contrário, repito que reconhecer confusões exige clareza do pensamento. Pensar exige mesmo contar com o serviço dos termos descontínuos (como, no nosso caso, a oposição entre natural e social, ou ainda não humanos e humanos, não antrópico e antrópico etc.). Ora, para não se confundir com as confusões é preciso o desenvolvimento da arte de saber triar as heranças dos modernos – suas ontologias e, sobretudo, suas metodologias de obtenção de ontologias, isto é, suas ontogêneses cientificamente orientadas. Trata-se de saber, agora, em como não herdar ontologias dadas, transcendentais sem mais, mas, sim, reconhecer que ontologias são resultados (como afirmar os contornos do estado climático e ecológico do planeta ou da doença pandêmica). Para tal, não me parece uma opção abrir mão da distinção metodológica entre os termos natural e social, não humano e humano. Essa distinção metodológica nos permite claramente apontar a confusão ontológica entre tais termos. Não poderíamos sequer caracterizar o Antropoceno ou a pandemia da Covid-19 sem disso nos valermos. Não poderíamos combater negacionismos climáticos e sanitários, bem como conciliábulos contra vacinação e a favor de drogas ineficazes, sem contar com as devidas separações, cientificamente produzidas, entre agentes em causa (moléculas medicamentosas, vírus, anticorpos, componentes químicos

atmosféricos etc.).

Como negar que o Antropoceno apareça como o nome da continuidade entre agência humana e agência não humana? Sim, é importante e vital, nas atuais reviravoltas críticas, das ciências à sociedade, identificar no Antropoceno um chamado para pensar e sentir essa continuidade, essa confusão. E continuidade tal, essa emergente e tão perigosa sinalizada pelo estabelecimento da época geossocial do Antropoceno, que desautorizaria e deslegitimaria pensar o par natural/social como termos desde sempre e para sempre opostos, antônimos e impenetráveis entre si, já assim ontologizados e petrificados. Ou já “agregados”, para falar com Latour. Repetirei que meu contra-argumento aqui, por paradoxal que pareça à primeira vista, é que os modernos não podem afirmar tais continuidades senão com descontinuidades. Sigo perguntando: pode-se projetar respostas científicas e políticas (para mencionar apenas esses dois modos de existência da civilização moderna) à altura das mudanças climáticas, da extinção massiva de espécies, do grau de poluição hídrica e atmosférica desconsiderando-se a diferença e a descontinuidade entre natureza e sociedade? Antes de mais nada, trata-se de questão de lógica: como apontar continuidades, fusões, misturas, o indiscernível entre elementos, entre domínios, entre seres e entes, sem o concurso da operação própria de discernir, sem tornar discretos elementos

e domínios? Se bem podemos indicar o Antropoceno como a própria marca da ação de origem humana (antrópica, antropogênica) nas camadas estratigráficas que flagramos nas escavações arqueológicas e geológicas, então não é óbvio que aí estamos operando com uma diferença entre humano e ambiente como estratégia metodológica para se apontar o humano no ambiente e o ambiente no humano? Como chegarmos à caracterização da época humana nas rochas sem partirmos dessa diferença – lógica, metodológica, estratégica – entre humano e rocha?

Se a ação antropogênica no aquecimento atmosférico aponta, como parece mesmo mais que evidente, para a clara fusão ou continuidade do social no natural, da participação humana na regulação ou composição mesma do cosmos sublunar, a condição de possibilidade para tais constatações depende das operações destinadas a distinguir entre humanos e não humanos. Nossas medições dependem dessas operações estratégicas. Eis porque, como já me parece claro, não se trata de determinar de uma vez por todas e em abstrato a verdadeira ou sempiterna ontologia do humano e do mundo: se aquela da continuidade ou mistura ou se da descontinuidade ou separação. Ambas podem ser verdadeiras ou falsas, úteis ou inúteis, conforme a seleção do problema,

sua concretude, o objetivo almejado, conforme aquilo que se quer obter de factual e que resista a provações. Um objeto de estudo assim figurado (tal o humano, tal o mundo) é, antes, uma obtenção, uma extração. Ele não está lá, mas lá pode resultar, depois de “resistir às objeções”⁴, depois de passar por provações metódicas. Assim, as metodologias pertinentes a cada experiência, destinadas a separar, nos recortes selecionados das pesquisas, aquilo que se obterá, de um lado, como não humano, e, de outro, como humano, elas conferem inteligibilidade às atividades próprias das ciências modernas. Delas resultam ontologias.

Vamos agora a este outro acontecimento extremamente sensível para nós hoje: a etiologia e a terapêutica da Covid-19. O epidemiologista Rob Wallace (2020), por exemplo, fornece importante colaboração no argumento sobre a participação humana (ou melhor, do avanço do capitalismo sem regulação) na emergência de zoonoses, sendo a Covid-19 apenas uma delas – nem a primeira e nem a última a resultar desse fenômeno de *spill over* de cepas virais que ganham um salto evolutivo, transbordam os limites de dada espécie e passam a transitar, sob variação, entre outras espécies. Pois bem, derivaremos do exame de Wallace que a origem da pandemia causada pelo Sars-Cov-2

⁴Diz Stengers (2016, p. 159): “Hoje costume vincular a noção de ‘objeto bem definido’ à de objeção. Um objeto deve resistir às objeções”.

não se explica senão em continuidade com ações que dizemos humanas, tal, em última instância, a ação do capital global em associação com o grande agronegócio internacionalizado, *plantation*-orientado, levando a deflorestações mundo afora, e assim nos expondo a patógenos que podem potencialmente saltar para outras espécies, como a humana. No mesmo sentido, aliás, poderíamos também pensar que, no polo oposto do avanço perigoso junto a espécies selvagens, estamos sempre na iminência de ver surgir doenças a partir da alta domesticação de espécies, não menos *plantation*-orientada, controladora das variações e diferenças, dando nisso que se chama de “erosão gênica”, essa padronização genética e de criação levando a doenças como a da epidemia da “vaca louca” (Encefalopatia Espongiforme Bovina). Temos aí, então, que o avanço desmedido e inconsequente junto a espécies selvagens como junto a espécies domesticadas designa a própria assinatura do humano (capitalista, modernista, industrialista, consumista etc.) na origem mesma das doenças causadas pela exposição a esses patógenos.

Ora, sendo assim, torna-se irrealista negar, claro, esse sentido de continuidade entre ações humanas e ações não humanas. Onde mesmo a natureza, onde a sociedade aí? Ao fim e ao cabo, restará inverossímil traçar (seja no acontecimento Antropoceno, seja no acontecimento Covid-19 – para ficarmos apenas nesses exemplos) uma fron-

teira ontológica e epistemológica fixa e intransponível entre o puramente humano e o puramente não humano. Os chamados *Science Studies* e os *Estudos Multiespécies* – dois campos de investigação dos mais vigorosos da atualidade – têm fartamente demonstrado os trânsitos entre agentes desde suas origens, o caráter intrinsecamente composto deles. Acompanhando Wallace, também apontaremos as continuidades – e, no caso, perigosíssimas continuidades – entre humanos e não humanos na etiologia, nas causas das doenças zoonóticas. Sim, a origem e a propagação do vírus, incluindo o surgimento de variantes, tem a ver com os agravos de todo um sistema de exploração desregulada da natureza. Têm a ver, não menos, com a vasta comunicação global e seus intensos fluxos de humanos entre territórios, países, continentes. Ou ainda, lembremos, não se separam dos interesses econômicos e políticos que influenciam na escala, velocidade e mesmo natureza das variantes desse Novo Coronavírus (o que portanto, é verdade, nos desautorizaria a pensar a partir do mundo já dividido entre o que é natural e o que é social). Mas reconhecer esse trânsito, essas continuidades entre natureza e sociedade, reconhecer a ação antropogênica na emergência climática ou na zoonótica, tal não deve anular o fato de que integra centralmente as ciências o trabalho de destacar, separar, purificar, isolar a origem das ações sob exame. Assim se dá na própria caracte-

rização das diversas cepas variantes do vírus.

O ponto é que a purificação metodológica de entidades é condição para se conhecer, como no caso das variantes do vírus patogênico, seus perfis genômicos, seu comportamento nos diferentes testes laboratoriais e contextos de experimentação, suas interações com reagentes e antígenos etc. Disso depende a reunião de chances para se combater a pandemia, planejar imunizações artificiais, projetar medicamentos, estabelecer protocolos sanitários e terapêuticos. Ainda na cena laboratorial, é preciso saber estrategicamente, metodologicamente, de modo operativo, descontinuar o vírus das redes que, ali, não se mostrem úteis, tais estas ou aquelas causas e injunções sociais, políticas, econômicas, culturais, humanas. Ali, o vírus precisa ser tratado (ou ontologizado) como um não humano relativamente autônomo ou independente o tanto quanto possível. Para se projetar tratamentos e vacinas que lhe façam frente, o vírus precisa ser descontextualizado (em relação às suas ontologias fora do laboratório) no esforço de ser recontextualizado como ser em si na produção ontológica dos laboratórios científicos⁵. Por aí já se vê o quão

despiciendo seria perguntar-se pela verdadeira, dada ou única ontologia do vírus. O vírus da epidemiologia não se caracteriza da mesma maneira que o vírus da virologia. Do mesmo modo, Gaia tem seus mil nomes⁶, seus mil contornos ontológicos, conforme as associações e provações, científicas ou não, a que cada um deles se submete e responde.

4. Ancestralidade civilizatória

Reitero o argumento aqui: nós, modernos, povo da ciência, dependemos, nas nossas experimentações, da arte de restabelecer fronteiras entre humanos e não humanos – não sem muitas misturas, intervenções, agenciamentos heterogêneos controlados – como condição para o desenvolvimento de terapêuticas e imunizações artificiais, como no caso da Covid-19, ou para desenvolver frentes às ameaças do Antropoceno. Ressalte-se: tal tipo de operação que, se exitoso, tornará humanos e não humanos provisoriamente externos uns aos outros, depende do trabalho que os internaliza (mistura, associa) nos procedimentos científicos metodologicamente orientados. São mis-

⁵Nem se trata, pois, de operação de descontextualização simplesmente, que é uma frequente consideração (não raramente, acusação mesmo) que se faz à atividade científica. Recintos de laboratório, por exemplo, de microtubos a salas inteiras, não se definem, a meu ver, como mera descontextualização de agentes (como se os contextos, também eles, não se modificassem a cada vez), mas como lócus de experimentação de novos contextos, operação essa vital e incontornável para a prática das ciências. Trata-se, a rigor, de recontextualização experimental de agentes, cujo desempenho (como o de um imunizante ou o de uma molécula medicamentosa) é testado nas várias fases de ensaio (isto é, vários contextos), tal a fase *in vitro* (nas bancadas de laboratório), a *in vivo* (com animais de biotério) e a fase em humanos (fase clínica com diversas subfases, subcontextos).

⁶Cf. <https://osmilnombresdegaia.eco.br/>.

turas a serviço de purificações – ambas sob metódico controle. A externalização configura-se a cada vez, sempre em conformidade ao objeto de estudo eleito. Daí que, na produção de vacinas e medicamentos, como no exemplo, seja preciso que os pares cientistas façam uma triagem das relações significativas entre “agentes” ou “material de interesse”, conforme jargão de laboratório que aprendi em etnografia, valendo-se cuidadosamente dos cuidados de despoluição, separação, descontaminação – isto que faz a produtividade dos recintos de laboratório (MARRAS, 2014). Para tal, não será importante, não será operacional no laboratório, por exemplo, considerar a origem humana na emergência da zoonose ou mesmo os fluxos internacionais de pessoas, responsável pelo espalhamento do vírus, pela propagação da doença, por sua irradiação global, tudo isso que dá realidade pandêmica à doença. Esta é questão, e claro que da maior importância, para epidemiologistas (e não só para eles, por óbvio), que de sua vez não se servirão menos da diferença entre natural e social para afirmar a confusão entre os domínios (confusão que, no caso, está na origem mesma da pandemia). Mas nas instâncias de produção de imunizantes e medicamentos contra a virose, é preciso selecionar outras relações estratégicas. É preciso sequenciar variantes da família viral, simular relações entre moléculas, isolar proteínas em meio controlado, planejar o modo como *enganar* o

sistema imunológico (por exemplo, com trechos inativados do vírus) para que esse sistema crie ele mesmo antígenos, e assim por diante.

O ponto é que não se trata de escolher, na caracterização do conhecimento científico, entre misturar e purificar, internalizar e externalizar, participar e *desparticipar*, continuar e descontinuar. A imagem da continuidade entre humanos e não humanos não é, em si, mais falsa ou verdadeira que a imagem da descontinuidade entre eles. Assim, seguirei insistindo, o estabelecimento da ação antrópica nas mudanças climáticas (essa continuidade) depende da distinção (essa descontinuidade) entre o antrópico e o não antrópico. Aliás, para que, de seu turno, a política absorva esse dado científico e projete encaminhamentos, é preciso, antes, que se dê a externalização entre humano e ambiente, antrópico e não antrópico, como também entre os *modos de existência* (LATOURETTE, 2012) da ciência e da política. É bem o que se espera, reitero o exemplo, dos relatórios científicos sempre enviados às COPs: que possam comprovar claramente a perturbação humana na deterioração de ecossistemas, nos danos ao tecido atmosférico, com base na devida triagem que separa ação antropogênica de ação não antropogênica. Se assim não se procede, então as partes, as nações, não conseguirão, de sua vez, propor, com a legitimidade que lhes cabe, políticas públicas contra a emissão volumosa dos gases de

efeito estufa, contra o consumo irrestrito de carne animal, contra a erosão da biodiversidade, contra os desmatamentos não tradicionais, contra a acidificação de oceanos etc.

Estou defendendo, nada mais e nada menos, que saber herdar a ancestralidade dos modernos passa por saber triá-la em face aos acontecimentos e constrangimentos dos tempos, segundo os parâmetros e procedimentos próprios de cada modo de existência. Não creio ser opção, digna do nome, recusá-la em bloco e sem mais. Concedamos que triar (e saber trair) nossas ancestrais heranças integra a urgente tarefa de honrar os processos que designamos como civilizatórios, a delicada passagem entre *physis*, *lógos* e *pólis*, estas instâncias legadas pela matriz grega, base do que chamamos de nossa civilização. São passagens, como dizemos hoje, entre modos de existência: tal a do científico ao político. Passagens feitas de controvérsias, de disputas, que, contudo, não reduzem, como no exemplo, a ciência à política. Assim, se me pergunto sobre as pedras fundamentais que dão suporte, inteligibilidade, ética e decoro ao que entendemos por real, eu as encontro (sob o sopro de Latour⁷) nessas passagens civilizadas e civilizadoras entre natureza, conhecimento e democracia. Não fazer devidamente essas traduções entre as instâncias, não respeitar o *modus operandi* de cada uma delas, cada

qual com sua ecologia prática própria, seus próprios modos de veracidade, suas próprias condições de felicidade, é o que exatamente caracteriza, tanto quanto me parece, as ardilosas estratégias, sempre à espreita, da extrema-direita mundial da atualidade, essas da militância reacionária negacionista, antiambientalista, antipolítica, anticiência, antivacina (embora eu saiba que nem todo *antivax*, aqui ou alhures, se identifica com a pauta ultradireitista, havendo mesmo, inclusive, a figura do *antivax* de esquerda, o que não deixa de ser perturbador).

Pois qual pior envenenamento do processo civilizatório do que este rompimento em relação ao que estou nomeando como passagem civilizada entre modos de existência? O atual levante político reacionário, que se define como antipolítico e por isso faz política por debaixo dos panos, também ele, é verdade, opera segundo a distinção entre natural e social. Mas o faz à sua conveniência, alheio a – ou contra – fatos e evidências devidamente processados nas suas instâncias feitas de exigências e obrigações próprias. Tal vaga obscurantista pretende valer-se de controvérsias já encerradas, enviesando e dando peso desmedido, como no caso das ciências, a hesitações e incertezas que, de salubres, tornam-se insalubres (MARRAS, 2020b). Assim tem ocorrido, para retomar o exemplo, em relação à ação

⁷ Refiro-me, em especial, a Latour (1999). Ver também Marras (2020a).

antrópica no ambiente. É quando dizem (e não só a direita extremista): “vejam, as mudanças climáticas sempre ocorreram, as espécies sempre sofreram extinções, não há por que reduzir nossa marcha”. Mas se esses negadores do real, desaterrados de Gaia, modernistas reacionários, também se valem da diferença entre ação da natureza e ação humana, eles contudo deturpam a gênese pragmática e imanente dos fatos, seus protocolos e processos que permitirão distinguir entre fato e opinião, como se uma e outra coisa fossem, no linguajar dessa corrente, meras “narrativas”. Ou seja, deturpam a própria noção de narrativa, como se ela se confundisse com pura arbitrariedade. Mas para combater tais ações criminosas (não raro recobertas pelo eufemismo da pós-verdade), para desmascarar e desmoralizar seus vis signatários, é preciso, não menos, contar com a distinção entre natural e social, mas devidamente processada, devidamente obtida, devidamente objetivada.

Quero com isso ressaltar que o inimigo ontológico e epistemológico não parece ser o par natureza/sociedade, sobretudo quando ele é devidamente situado em suas ecologias práticas, considerado à luz dos problemas e fenômenos que lhe dão inteligibilidade e

operacionalidade. Não é por si inimiga essa distinção, essa dupla câmara de apreensão e criação do real, responsável pelas descobertas e invenções científicas. Estou tentando defender e argumentar que a boa diferença entre desaterrados e aterrados – entre, digamos, os Trump-orientados e os Greta-orientados, para ficarmos entre os modernos – não é que uns aderem à distinção natureza/sociedade, e mesmo humanos e não humanos, e os outros não. Mas, sim, que uns honram e outros desonram os devidos procedimentos de obtenção, a cada vez operados, dessas ontologias.

Eis a diferença a fazer toda diferença: o que uns e outros fazem ou deixam de fazer com esse recurso epistemológico e metodológico que afinal nos constitui, a nós modernos. Por isso, já não sou amigo, como fui por tanto tempo, da crítica (tornada espécie de cacoete antropológico) que investe toda carga à própria existência dos modernos (ou ocidentais, para alguns), estes como reféns de seus pecados originais, para sempre irremissíveis e irredimíveis, condenados ao seu destino assombrado sob o signo da fatalidade⁸. Ou como se a cegueira que tanto acomete os modernos, tomada como congênita, não pudesse ser removida. Mas qual

⁸Se ponho o fígado de lado para pensar, com o devido realismo, os móveis do obscurantismo reacionário da atualidade, me parece muito plausível a hipótese (a ser etnograficamente testada) de que essa reação pode em boa medida se explicar como uma resposta (por terrível e inconsequente que é) à negação em bloco dirigida aos “modernos”, “ocidentais”, “colonialistas”. É como se nada de seu passado, presente e futuro pudesse ser salvo e servir à própria remissão. Pode ser que a crítica que se basta na denúncia, na acusação, na culpa e no ressentimento gere, *em reação*, o rol de negacionismos que ameaça ruir as bases do que conhecemos como civilização – bases da política, da democracia, das ciências.

outra possibilidade, crível e exequível, senão a que trabalhe por divisões, fissões, incluindo guerras internas, no seio mesmo da modernidade? Qual outro encaminhamento senão o das lutas, o dos choques e embates políticos que produzam divisões ali onde a denúncia fácil se limita a tomar o moderno como povo indistinto, homogêneo, um só? Mas sem marcar essas diferenças, trabalhar suas emergências, nada de outras alianças possíveis, outras ciências possíveis, outros futuros possíveis, outros mundos dentro do mundo. Apenas desventura, resignação, prostração. Destino de cartas marcadas, fechado. Digo a mim mesmo que é quase uma covardia ensinar à juventude entrante na universidade que nada de sua ancestralidade, de suas heranças e seus pertencimentos pode trabalhar contra injustiças sociais e ambientais, étnicas e éticas. Não posso me permitir, com minhas salvaguardas de classe, fazê-lo.

Acusar e denunciar os modernos por seus crimes sociais e ecológicos é tão importante quanto insuficiente. Se a isso nos limitamos, nosso pensamento crítico arrisca perder a própria vitalidade e se anestesiar. Ou ainda: bastar-se nas acusações e no denunciamento é receita para se colocar de fora dos problemas, não se situar neles para deles se purificar, como espécie de negacionismo mesmo. Soluções fáceis para problemas difíceis costumam não se co-

locar à altura dos imbróglios em causa. Aprendo com as filósofas Vinciane Despret e Isabelle Stengers a desdobrar, como tento aqui, alguns pressupostos e consequências dessa postura do dedo em riste, digo, essa que só sabe apontar e nisso pretende descansar⁹. Estou convencido de que restringir a crítica a denúncias é algo que a pequena, dela rouba a potência e a dilui em culpas e remorsos, tornando finalidade o que era meio, terminando ali onde era o começo. Tem ainda o péssimo condão de instalar aquele que denuncia num altar purificador transcendental que o aparta da imanência poluída e complexa onde vivemos. Não aceito mais acusar sem me imiscuir no problema. Tenho que encarar as heranças que me constituem – inclusive, e sobretudo, para tentar outra coisa com elas. Negá-las não é uma opção – nem digna, nem realista. Basta de negacionismos.

Afirmar os fundamentos do real baseados na distinção natural/social não implica negar os desastres e crimes socioambientais que se fizeram e se fazem em seu nome. Mas é no modo como herdar esses fundamentos que reside o busílis da coisa. Entendo ser falsa a opção de fazer *tabula rasa* de nossa ancestralidade. Seria mesmo um tiro no pé. Seria como ofender o que Stengers, se bem entendo ou se bem faço a derivação, chama de “restrição leibniziana”. Esta, já antes esposada por Alfred

⁹Ver, por exemplo, Despret (2015, s/p): “denunciar a mentira pode ser uma etapa necessária, mas parar aí é se recusar a pensar”.

Whitehead, conforme ela lembra, indica que “a filosofia não deve ter por ideal ‘subverter os sentimentos estabelecidos’” (STENGERS, 2002, p. 25). É restrição, ainda, que associa ao próprio âmago do empreendimento antropológico, como aqui tento em relação aos modernos, e assim evitando sistematicamente enunciar o moderno como categoria de acusação. É restrição, por fim, que aparece mesmo como um antídoto a todo ataque simplificador, generalista e em abstrato, seja vindo da direita e mesmo da esquerda, à produção moderna, científica, de objetividade. Eu entendo que a orientação por fatos, a orientação pela distinção natureza/sociedade, é entre nós um sentimento estabelecido. E que honrar esse sentimento é honrar a produção de fatos a partir de protocolos controlados e seus modos próprios de apuração, que incluem expor a objeções os candidatos a fatos, expô-los ao contraditório, a revisões, a modulações, a compartilhamentos em comunidades controladas, a rastreamentos, a toda sorte de verificação, às provas da refutabilidade e da reprodutibilidade etc.

5. Ontologias são obtenções metodológicas

Em favor de não reduzir a antropologia dos modernos à antropologia contra os modernos *tout court*, evoco Bruno Latour, ele que se denomina *antropólogo*

dos modernos. Não o Latour, frequentemente evocado, que simplesmente assentaria seu pensamento (senão ele mesmo, mas muitos de seus intérpretes) na pura recusa do bicameralismo natureza/sociedade. Reagir à inércia dessa corrente crítica é o principal do que tento neste artigo.

Para mencionar apenas um entre tantos exemplos importantes que integram essa corrente, não parece outra coisa o que se pode surpreender mesmo entre expoentes da inteligência contemporânea, como o tão abonado comentador da obra de Latour, o filósofo Patrice Maniglier. Em texto recente (MANIGLIER, 2021 – traduções minhas), ele insiste no mote (que aliás dá nome a uma obra magna do não menos abonado antropólogo Philippe Descola) de se “pensar para além da oposição entre natureza e cultura”. Maniglier aí afirma ser “quase intuitiva a inutilidade da distinção natureza-cultura” para se pensar, como no exemplo, a pandemia da Covid-19. Já pude, até aqui, argumentar contra semelhantes sentenças sumárias e generalizadoras. Trata-se, antes, de a cada vez perguntar: a distinção é útil ou inútil para qual imbróglio, qual situação, qual problema, para qual meio que para essa distinção se forma e a ela é associado? Se natureza e cultura são ontologias, eu agora me exijo saber, a cada vez, as ontogêneses dessas ontologias geradas, obtidas, extraídas, resultadas nas situações particulares, nas ecologias de pensamento e práticas

sempre próprias, feitas de constrangimentos próprios, e que, a meu ver, reclamam ser situados e considerados em suas particularidades.

Como indiquei, a pertinência ou não de se operar a distinção natureza/cultura, não humanos/humanos, na compreensão de fenômenos e experiências (como no acontecimento da Covid-19, flagrando aqui as continuidades e ali as descontinuidades entre os termos) depende do nível estratégico da pergunta e do que se espera obter, vencidas as objeções. Como apontei, a distinção terá rendimentos muito diferentes, por exemplo, no rastreamento epidemiológico e na identificação laboratorial de cepas. Num caso, pode ser muito crível, útil e produtivo reconhecer continuidades entre humanos e não humanos na emergência da zoonose. Ainda assim, claro, essa diferença entre humanos e não humanos segue vitalmente operativa. Noutro caso, é preciso focar nos métodos de separar entidades virais para o fito de caracterizá-las, quando se deve cortar e refazer as redes do vírus para se obter, não menos metodologicamente, uma ontologia laboratorial desse não humano. Daí ser no mínimo imprecisa a aposta em entendimentos peremptórios, segundo o qual, como em Maniglier (2021, s/p), “essa separação entre ‘dados naturais’, de um lado, e ‘decisões humanas’, de outro, ainda que, à primeira vista, pareça ser de bom senso, ela rapidamente se torna contra-produtiva”. Estou ar-

gumentando que tal produtividade é dependente de objetivos e métodos de obtenção. De suas ecologias práticas.

Claro, não desconheço que nosso tempo nos convida ou nos constrange a desconfiar da ontologia da natureza oposta à da cultura (isso que preside nosso esforço atual na figuração de Gaia, como dos terranos). Sim, estamos diante de reviravoltas que nos põem face a ontologias do devir e das metamorfoses, por assim dizer, abalando a evidência, já não mais tão evidente assim, que fixa, congela, paralisa e torna incomensurável a oposição entre ontologias da natureza, da ordem da matéria e do mecânico, e ontologias da cultura, da ordem da convenção e do intencional. Mas estou sugerindo que esse abalo no caráter transcendental da oposição não deve ter, como melhor resposta, outra transcendência, tal a que se assente na afirmação *prêt-à-porter* da continuidade entre os termos (assim tornando inútil, de uma vez por todas, a oposição natureza/cultura, não humanos/humanos). O que ganhamos trocando a transcendência da descontinuidade pela da continuidade? Se estou correto, uma antropologia dos modernos, em que a referência das ciências é central, deve evitar tais facilidades críticas, já que, ao fim e ao cabo, elas tendem ao esvaziamento metafísico e pragmático de nossas heranças. Simples ato de renegação em bloco. E que nos entrega impotentes ao reacionarismo negacionista. Um modo possível de con-

tornar tais falsos impasses na apreensão do real moderno (ontologia da continuidade ou ontologia da descontinuidade) é, sugiro, trazer o céu da ontologia moderna para o chão das práticas metodológicas científicas. Se bem aprendo com Latour (1991), não se trata, nem mesmo, de destronar a transcendência para entronar a imanência, mas, sim, de ligar uma à outra, e a cada vez.

E não é de fato assim, pergunto, que podemos compreender o trabalho da antropóloga e filósofa Annemarie Mol? Para me valer de seu vocabulário, direi que ontologias são “performadas”, são “políticas” porque há “escolhas” (mas não arbitrarias), e por isso a realidade e o corpo resultam “múltiplos” conforme emergem dos distintos agenciamentos técnicos, médicos e científicos compostos de exames, substâncias, máquinas, diagnósticos, sintomas, imagens, dados etc. Autora proeminente dos *Science Studies* e suas viradas ontológicas, Mol (1999, p. 75 – traduções minhas) já propunha, em fins dos anos 1990, a partir de seus estudos empíricos em medicina, que “a realidade não precede as práticas mundanas com as quais interagimos, mas em vez disso ganha forma nessas práticas”. Eis de novo, como bem me parece, outro suficiente ensejo para afirmarmos que métodos produzem ontologias, tais as das doenças investigadas pela autora. Conforme a seleção de agentes de interesse, seus alinhamen-

tos, os testes feitos, os equipamentos e mensurações utilizados, doenças e doentes variam ontologicamente, assim como diagnósticos e prognósticos. Daí a pertinência da concepção do “corpo múltiplo” (MOL, 2002).

Sem o artifício das estratégias metodológicas que separam o natural do social, o não humano do humano, não parece sequer possível conceber a atividade das ciências. Essas estratégias também dependem de figurações ontológicas (como aqui o humano, ali o não humano) que são, como todas, provisórias, pois a cada vez obtidas, extraídas, externalizadas. Mas não por isso menos verdadeiras ou operatórias. Ao contrário, elas ensinam as operações, conformam as condições de possibilidades das práticas científicas, produzem objetividade e realidades. Elas fundam ontologias a partir dos mais diversos modos de misturar e purificar agentes. E podem fazê-lo, acrescento, porque a distinção natureza/sociedade é o mais fundamental artigo garantido pela “Constituição moderna” (LATOURE, 1991), espécie de cláusula pétrea que libera as mais diversas operações, manipulações e experimentações, já que as livra de tabus e proibições que traçariam correspondências imediatas e indesejáveis entre ordem natural e ordem social, de modo a que a intervenção numa ordem implicaria consequências imediatas em outra¹⁰.

¹⁰Pude me demorar neste tópico em Marras (2018) e Marras (2021).

Sim, mas o ponto é que, se a distinção ou dualismo natureza/sociedade está na base do terrível estado de coisas que o Antropoceno anuncia, como ainda na emergência de zoonoses de potencial pandêmico (apenas para seguirmos com esses exemplos), também está na base das resistências possíveis. O combate às mudanças climáticas, como a imunização artificial contra a Covid-19, depende das ciências, que dependem da distinção sob ataque – seja o ataque ingênuo, seja o ardiloso. Plurais e prenes de possibilidades e alianças, as ciências podem jogar contra ou a favor do bem comum. Podem se deixar cooptar por ditames do mercado, da indústria ou do tirano de plantão. Mas também podem agir decisivamente contra tais cooptações. Politizar vários de seus partidos e escolhas, como várias das externalidades negativas dos desenvolvimentos técnicos e científicos, é tarefa bem diferente (bem mais lúcida, eficaz e consequente) do que simplesmente atacar ciência e tecnologia como um todo ou tentar reduzi-las a meras marionetes do poder econômico e político. Insisto que o objeto de uma antropologia dos modernos não equivale a uma detração pura e simples dos modernos. Idem para uma antropologia da ciência e da tecnologia.

Entendo ainda que um exame mais detido na obra de Latour nos leva a compreender que o autor nos diz bem mais (ou bem menos) do que o pronto exorcismo do dualismo natu-

reza/cultura do horizonte de concepções e práticas da modernidade. Não concorre para honrar a ancestralidade civilizatória o desprezo aos recursos, longamente urdidos na história, que dão pertinência e valor às operações destinadas a separar fatos de meras opiniões. Ora, sem subverter esse nosso amor aos fatos, Latour subverte, no entanto, a origem transcendental deles, sua ancoragem numa suposta essência natural ou social já dada. De novo: nada de transcendência, natural ou social, sem a imanência que leva a ela. Não se começa com natureza e sociedade já compostas, já agregadas, mas, entre nós modernos, se termina nelas. Pois é bem isso, conforme entendo, o que Latour denomina (ao longo de sua obra e desde pelo menos o seu *Jamais fomos modernos*) de “colocação em natureza” e “colocação em sociedade”. E é o que podemos acompanhar no *pari passu* etnográfico, o que podemos rastrear, tal o trabalho de abrir as caixas-pretas dos fatos científicos. É acompanhar o próprio caminho que vai das instáveis controvérsias sociotécnicas aos consensos científicos. Não me parece outro o projeto latouriano senão o de tornar visível, público, mais politicamente representativo, esse caminho das mediações na emergência dos fatos.

6. Onde o veneno, aí também o remédio

Já logo no prefácio que escreve para a compilação de alguns de seus artigos traduzidos para o português, a destacada antropóloga Anna Tsing (2019, p. 16) diz que “em minhas reflexões, juntei-me a muitos outros estudiosos que desafiam a separação analítica entre natureza e cultura no pensamento ocidental”. Donna Haraway, parceira intelectual de Tsing, é repetidamente citada na mesma chave, como nestes trechos de um célebre ensaio de sua obra:

As dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado estão, todas, ideologicamente em questão. (HARAWAY, 2009, p. 63).

Não existe, em nosso conhecimento formal, nenhuma separação fundamental, ontológica, entre máquina e organismo, entre técnico e orgânico (HARAWAY, 2009, p. 91).

Confesso certo desconforto em abrir ressalvas, como vou apontando aqui, em relação a autoras e autores que tanto

admiro, que tanto me ensinam a pensar e que me instruem sobre novas veredas na minha disciplina de formação, nas minhas atividades de docente, orientação, pesquisa. Levantar objeções, contudo, deve ser a melhor maneira de honrá-los, honrando o meio próprio, esse das ciências, em que nos instalamos. Sim, aprendi a reconhecer, desde pelo menos os últimos trinta anos, os ganhos da crítica que soube pôr em causa toda evidência de naturalização ou determinação essencialista de dicotomias ou dualismos que pretendam distribuir, de uma vez por todas, como numa vasta e exaustiva taxonomia biótica e abiótica, os seres do mundo em províncias ontológicas delimitadas. Ora, nada mais refratário à reflexão. Aprendi, então, a olhar para as mediações e, assim, desconfiar do imperialismo heurístico baseado em termos explicativos já polarizados, já cerradamente agregados ou compostos, doravante duros demais, intransitivos. São ganhos advindos, sobretudo, das noções de *rede*, de *linhas*, de *esferas*¹¹, da abordagem multiespécies¹² e outras. Hoje, porém, em favor de um refinamento ainda maior do realismo, e não menos para bem saber defender as ciências, a política e os meios civilizados de produção do real contra a pós-verdade e os negacionismos em curso, creio ser preciso apontar devidamente

¹¹Cf. entrevista que fizemos com Latour (2014).

¹²Como em Haraway e Tsing, para citar apenas duas proeminentes autoras dos estudos multiespécies, já referenciadas aqui.

os serviços – e não apenas os desserviços – prestados pelos recursos críticos que herdamos, tal a matriz dual assentada na diferença natureza/cultura¹³.

Noutras palavras, estou argumentando que a separação analítica entre natureza e cultura, tanto no pensamento quanto na prática do Ocidente ou da modernidade, não se resume a puro veneno. É também remédio contra esse mesmo veneno. E que saber herdar essa distinção, a cada vez, na crítica e nos procedimentos, é o nó da questão. Saber situá-la nas suas mais diferentes ecologias práticas é trabalho muito mais fidedigno, realista e auspicioso do que a crítica que, mal difundida, resta descuidada e se arrisca redutora, fácil e generalizante, muitas vezes avançando pouco além de uma vã iconoclastia – algo como: “abaixo os modernos” ou “abaixo o Ocidente” ou “a ciência é mero joguete do mercado”. Assim, assumo como falsa a acusação, já tão frequente, de que é falso o dualismo natureza/cultura. Acusação que julgo como particularmente inútil e imprecisa quando não se considera a referida distinção, devo insistir, como uma operação (incluindo aquela, daí derivada, que distingue humanos e não humanos, ou mesmo sujeito e objeto, fatos e opiniões etc.). Se grandes autoras e au-

tores podem resvalar para semelhantes acusações e denúncias sumárias, é certo que neles mesmos – como em Tsing, Haraway, Latour etc. – podemos extrair algo mais sutil e complexo, mais produtivo e mesmo crucial e estratégico, tanto no âmbito político, quanto no científico. De novo, é questão de saber pôr em marcha as devidas triagens, sempre em conformidade aos devidos campos de conhecimento e problemas eleitos, a partir da herança de nossa maquinaria de pensamentos e práticas.

Perguntaremos, noutro exemplo, sobre como herdar o par ou distinção natureza/cultura de um antropólogo rousseauniano da grandeza de Claude Lévi-Strauss. Se é verdade que ali e aqui na sua obra ele abriu caminho para certa reificação ontológica, certa transcendentalização do par natureza/cultura, nele mesmo, no entanto, encontramos as devidas hesitações a esse abstracionismo que operaria de uma vez por todas a partição ontológica do real, distribuindo propriedades fixas aos seres do mundo. É como já podemos flagrar no primeiro capítulo, justamente denominado “Natureza e Cultura”, de seu clássico livro de 1949, *As estruturas elementares do parentesco*. Logo na primeira página do capítulo (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 41),

¹³Não se trata de dar passos atrás, por exemplo, na promessa de simetriação e comparação antropológica avançada entre “coletivos” (nesta expressão de Latour). Podemos, senão devemos, proceder a tais comparações simétricas a partir de um mesmo diapasão, como sobretudo o do animismo. Meu ponto, neste particular, é que o animismo dos modernos (que podemos depreender da etnografia das ciências dos *Science Studies*, como da obra de Latour) não se explica sem a operação propiciada pela distinção entre natural e social. Mas precisarei de outra ocasião para desdobrar este tema.

ele próprio cuidava alertar para o “valor lógico” da “distinção entre estado de natureza e estado de sociedade”, isso que “justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna como instrumento de método”. Lévi-Strauss não abandonaria a hesitação sobre esse dualismo ao longo dos anos e da obra.

Não a abandonaria já nem mesmo neste seu monumental trabalho de 1949, em cujo “Prefácio da segunda edição”, publicado em 1966, o autor volta a perguntar-se sobre a, digamos, heurística da oposição entre natureza e cultura. De novo: se ele se valeu de certo naturalismo para afirmar as regras da exogamia e a proibição do incesto para, a partir daí, formular o “átomo” e as “estruturas” de parentesco, ele agora se apegaria à “fórmula célebre, que, para explicar as proibições do casamento, a etnologia não tem necessidade dessa hipótese” – esta da “causalidade biológica” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 26). Aí ainda (ou já), Lévi-Strauss reconhece o “aspecto paradoxal” que mais e mais se avizinhou do dualismo em questão. Diz que “apareceram diversos fenômenos que tornam a linha de demarcação [natureza/cultura], senão menos real, em todo caso mais tênue e conflituosa do que se poderia imaginar há vinte anos” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 26). Indica, assim, estudos sobre achados de sim-

bolização e uso de instrumentos entre animais (de insetos a chimpanzés) para admitir que “somos assim levados a perguntar qual é o verdadeiro alcance da oposição entre a cultura a natureza” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 26).

Como remate do argumento central do presente artigo, evoquemos por fim Eduardo Viveiros de Castro, renomado antropólogo e reconhecido herdeiro de Lévi-Strauss, que já lembrava em seu artigo inaugural do perspectivismo indígena, de 1996, o “valor sobretudo metodológico” que o mestre, ainda nos anos 1960, conferia ao dualismo natureza/cultura. Com seu estilo a um só tempo jocoso, provocador e instrutivo, Viveiros de Castro ali apontava o problema – esse da crítica imprecisa e, a meu juízo, perigosamente contraproducente – nos seguintes termos:

Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem). O ‘valor sobretudo metodológico’ que Lévi-Strauss lhe atribuiu¹⁴ é aqui entendido como valor sobretudo comparativo. A florescente indústria da crítica ao caráter ocidentalizante de todo dualismo tem

¹⁴Viveiros de Castro aqui se refere à nota 80, p. 275, de *O Pensamento Selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 1997 [1962]). Na íntegra: “A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual insistimos outrora (LÉVI-STRAUSS, 1949, cap. I e II), parece-nos, hoje, oferecer um valor sobretudo metodológico”.

advogado o abandono de nossa herança conceitual dicotômica, mas as alternativas até agora se resumem a desideratos pós-binários um tanto vagos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116).

Tomo como antevisão do autor essa espécie de crítica *avant la lettre* da crítica. Agora, um quarto de século depois, nos vemos diante da exigência de saber triar essa nossa “nossa herança conceitual dicotômica” segundo os constrangimentos próprios do tempo – tal como indiquei, apenas como exemplos flagrantes e urgentes, em relação aos acontecimentos Covid-19 e Antropoceno. Se a figuração Gaia é o nome da continuidade, as respostas às suas respostas não podem dispensar os recursos modernistas, científicos, estrategicamente baseados em descontinuidades e discretizações metodologicamente

obtidas. Defendo que não será uma opção à altura dos gravíssimos problemas que enfrentamos o rotundo desconhecimento da produtividade, do fazer mundo propiciado pela distinção natureza/cultura. Bastar-se em negá-la com um todo, por seus vícios e venenos, acarreta contudo algo que concorre a ser ainda mais deletério, pois de pronto perdemos contato com a nossa realidade – nos desaterramos bem ali onde urge aterrar¹⁵. Como exigir que os modernos aterrem tirando-lhes o chão, seus meios possíveis de ação e resistência, seus referenciais, sua potência? Criticar o chão não deve equivaler a negar esse chão. Não consigo prever chances de sucesso no combate ao negacionismo dos modernistas reacionários se nos valemos de outro negacionismo, este que pretende negar a modernidade em bloco. Dois imperativos simultâneos: instalar-se na confusão e não chafurdar nela. *Staying with this trouble*¹⁶.

Referências

- BISPO DOS SANTOS, A. “Entrevista a Thiago Mota Cardoso”. In: *Revista Coletiva. Dossiê 27. Emergência climática*. 2020. Disponível em [https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo]; acesso em [12/12/2021].
- CHAKRABARTY, D. “The Climate of History: Four Theses”. In *Critical inquiry* 35.2: pp. 197-222; 2009.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- DESPRET, V. “Entrevista com Isabelle Stengers e Vinciane Despret. Entrevista concedida a Oiara Bonilla e Tatiana Roque”. In: *Revista DR, Entrevista da Vez*, edição 1, março de 2015. Disponível em [http://revistadr.com.br/posts/entrevista-com-isabelle-stengers-e-vinciane-despret-2]; acesso em [21/12/2021].
- HARAWAY, D. “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX”. In: TADEU, T. (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

¹⁵Faço aqui uma livre referência a Latour (2017).

¹⁶Em referência e reverência a Haraway (2016b).

- HARAWAY, D. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes". In: *Revista ClimaCom – Vulnerabilidade*, Campinas, ano 3, n. 5, 2016a. Disponível em [<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>]: acesso em [12/12/2021].
- HARAWAY, D. *Staying With The Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham e Londres: Duke University Press, 2016b.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte Syrons, 1997 [1991].
- LATOUR, B. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999.
- LATOUR, B. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte, 2012.
- LATOUR, B. "Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour". In: MARRAS, S., PINHEIRO DIAS, J., SZTUTMAN, R. São Paulo, *Revista de Antropologia*, USP, 2014, v. 57 n° 1.
- LATOUR, B. *Cogitamus – seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- LATOUR, B. *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte, 2017.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- LÉVI-STRAUS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].
- LÉVI-STRAUS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus, 1997 [1962].
- MANIGLIER, P. "Apprendre à faire société avec les non-humains comme avec les humains – un moment latourien". In: *AOC.media*, 13/05/2021. Disponível em [<https://aoc.media/analyse/2021/05/12/apprendre-a-penser-global-et-pas-universel-un-moment-latourien-4-4/>]: acesso em [12/12/2021].
- MARRAS, S. "Recintos de Laboratório, Evolução Darwiniana e Magia da Obliteração Reflexões em Antropologia da Ciência e da Modernidade". In: *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 15, p. 7-33, 2014.
- MARRAS, S. "Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea". In: DOMINGUES, I. (Org.). *Bioteχνologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- MARRAS, S. "Outras ciências para outra política". In: *Revista 451*, São Paulo, 2020a. Disponível em [<https://www.quatrocinco.com.br/br/resenhas/c/outras-ciencias-para-outra-politica>]: acesso em [12/12/2021].
- MARRAS, S. "O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais". In: AMOROSO, M. et al. (Orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: UBU, 2020b.
- MARRAS, S. "O mundo desde o fim: desafios expiatórios da modernidade". In: COUTINHO, F., ALZAMORA, G., ZILLER, J. (Orgs.), *Dossiê Bruno Latour*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2021, (Coleção Debates Contemporâneos).
- MOL, A. "Ontological politics: a word and some questions". In: LAW, J., HASSARD, J. (Eds.). *Actor network theory and after*. Oxford England Malden, Massachusetts: Blackwell/Sociological Review, 1999, vol. 47, p. 75.
- MOL, A. *The Body Multiple: ontology in medical practice*. Durham e Londres: Duke University Press, 2002.
- SERRES, M. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- STENGERS, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2013.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, I. "Uma ciência triste é aquela em que não se dança". In: *Revista de Antropologia*. [s.l.], USP, v. 59, n. 2, 2016. Disponível em [<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937>]: acesso em [12/12/2021].
- STENGERS, I. *Civiliser la modernité? Whitehead et les ruminations du sens commun*. Dijon: Les presses du réel, 2017.
- TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 115-144, 1996.
- WALLACE, R. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Elefante, 2020.

Recibido: 27/09/2021
Aprobado: 13/10/2021
Publicado: 31/12/2021

