

MUNDO HUMANO E NATUREZA: NOTAS SOBRE ANTI ANTI-DUALISMO¹

Davide Scarso

INTRODUÇÃO

Para muitos dos que, como eu, trabalham na área das ciências sociais e das humanidades, a proposta do Antropoceno parece implicar, de maneira quase que necessária, uma profunda revisão da distinção entre os processos naturais que caracterizam a vida na Terra e a esfera das relações humanas. Se o objetivo é combater os efeitos adversos das profundas alterações nos mecanismos de regulação do clima e de muitos outros ciclos vitais terrestres (VITOUSEK *et al.*, 1997), o dualismo de natureza e mundo humano, considerado um dos eixos fundamentais do pensamento moderno (CHAKRABARTY, 2009; LATOUR, 2010, entre muitos outros), deverá ser reavaliado, criticado e, possivelmente, suprimido. Como sabemos, a proposta do Antropoceno tem levantado objeções e gerado resistências que, pelo seu número e pela sua diversidade, são difíceis de resumir de forma eficaz (HARAWAY, 2015; HARTLEY, 2015; MOORE,

SCARSO, Davide. "Mundo humano e natureza: notas sobre anti anti-dualismo." In *Antropoceno, Biopolítica e Pós-Humano*, editado por Atilio Butturi, Davide Scarso, José Luís Câmara Leme, 57-82. Campinas: Pontes Editores, 2020.

¹ Este texto retoma e desenvolve argumentos avançados em *Resistance in the Garden: Nature and Society in The Anthropocene* (SCARSO, 2019). Agradeço Maria Paula Diogo e José Luís Câmara Leme pelos comentários feitos em ocasião das comunicações apresentadas no Minicurso *História, ambiente e conhecimento no Antropoceno* (Fundação Oswaldo Cruz, Maio de 2019) e nas duas edições do *Colóquio Antropocénico, Biopolítica e Pós-Humano*, que ajudaram a esclarecer pontos importantes. Um agradecimento sincero também a Lucas Piccinin Lazzaretti, não só pela preciosa ajuda na revisão linguística, mas também pelas observações e sugestões, sempre acertadas e pungentes, que muito contribuíram a melhorar este texto (cujas limitações são, naturalmente, da minha inteira responsabilidade).

2016; SUCKLING, 2014; CRIST, 2013). Neste texto, pretendemos discutir não tanto a rejeição da noção de Antropoceno, mas de forma um pouco mais específica, a rejeição da necessidade de revisar a distinção entre natureza e mundo humano, e faremos isso a partir de dois livros recentes: *Half-Earth*, do biólogo estadunidense Edward O. Wilson (2016) e *The Progress of this Storm*, do historiador sueco Andreas Malm (2018).

As duas posições, contra a proposta do Antropoceno e contra o anti-dualismo entre vida natural e vida social, se bem que muitas vezes relacionadas, não devem ser confundidas. Podemos perfeitamente, por exemplo, acreditar que a oposição de natureza e mundo humano precisa ser criticada e desconstruída, pelo menos nas suas encarnações mais tradicionais, e sermos ao mesmo tempo críticos e até opositores da ideia de Antropoceno (BONNEUIL; FRESSOZ, 2016; MOORE, 2016). Ou, ainda, podemos apoiar de maneira convicta a proposta do Antropoceno defendendo, ao mesmo tempo, de maneira mais ou menos explícita, a noção geral de que há uma esfera de processos naturais que são inerentemente – ou, como dizem os filósofos, ontologicamente – distinta das interações sociais (ou, para colocar as coisas de outra forma, que a vida social é inerentemente humana). Iremos então levar em consideração duas maneiras de recusar a revisão ou superação da distinção entre natureza e sociedade que, pela sua sofisticada articulação, nos parecem particularmente interessantes. Interessantes também por serem bastante diferentes, tanto que, para além de partilharem uma clara repulsa pelas teorias que pretendem pôr em causa o dualismo de natureza e mundo humano, não poderiam estar mais distantes uma da outra.

1 A CÉSAR O QUE É DE CÉSAR

Edward Wilson, que é mais conhecido pelo seu trabalho na área da sociobiologia (BARKER; WILSON, 1975) e se define um “humanista científico”, tem construído uma proposta bastante elaborada e ambiciosa para a defesa da biodiversidade global com o “Half-Earth Project”, apresentada no website (<https://www.half-earthproject.org/>), em numerosos artigos e entrevistas (WILSON, 2016c, 2016a) e em um livro (WILSON, 2016b). A ideia essencial pode ser resumida numa frase: “[...]

consagrar metade da superfície do planeta à natureza” (WILSON, 2017, p. 7). Para que a biodiversidade seja devidamente tutelada, é o raciocínio do biólogo, precisamos de áreas muito extensas em que a natureza possa exprimir-se sem entraves (*untrammelled*), áreas bem maiores que os parques e reservas naturais a que estamos habituados. Talvez seja preciso até mais do que cinquenta por cento, mas seguramente não menos do que isso (e, aliás, é desde pelo menos Aristóteles que o meio caminho parece um compromisso razoável). Para termos a certeza de que vamos deixar um planeta habitável às futuras gerações, pelo menos cinquenta por cento do planeta Terra deverá ser dedicado à natureza selvagem ou, mais exatamente, transformado em um território em que “a biodiversidade deverá ser reconduzida ao nível de extinção que existiu antes da difusão da humanidade” (WILSON, 2016a, p.167). Porém, Wilson está longe de defender um retorno nostálgico a uma organização social pré-industrial e a uma forma de divinação da natureza. Porque, muito pelo contrário, na outra metade do planeta – a metade que caberia a nós humanos – o progresso tecnológico viria a ser vivamente encorajado e potenciado, precisamente com o objetivo de alcançar “uma ciência da ecologia que seja autêntica e preditiva”. De forma a atingir este “Éden sustentável”, segundo o biólogo, a humanidade não deveria hesitar face às possibilidades plásticas da biologia sintética, prática que, caso haja dúvidas, implica “[...] a manufatura de organismos e partes de organismos”. Apenas ao promover inovações radicais na investigação biológica poderemos finalmente decretar o triunfo da razão sobre a superstição: “o objetivo é praticável porque os cientistas, sendo cientistas, vivem segundo uma determinação intransigente: puxar a descoberta até ao limite” (WILSON, 2016b).

De certa forma, poderíamos ver o projeto *Half-Earth* como uma solução salomônica à anosa controvérsia que opõe abordagens biocêntricas e antropocêntricas às questões ambientais. A proposta de Wilson, de fato, corta o nó Górdio em dois, reservando metade da superfície do globo, tanto terrestre como marinha, a um empreendimento radicalmente centrado na biodiversidade enquanto guarda a outra metade para o livre desenvolvimento das ocupações humanas: políticas, história, ciência, tecnologia, artes etc. Uma espécie de cessar fogo unilateral, e quiçá definitivo, depois do secular assédio humano ao mundo natural.

Não deverá então ser uma surpresa que, de acordo com Wilson, a ameaça mais insidiosa não venha, por exemplo, da globalização do capitalismo neoliberal ou de uma industrialização cada vez mais ubíqua ou do constante avanço da urbanização, mas sim do raciocínio pelo qual “[...] a natureza virgem já não existe, e uma verdadeira natureza selvagem (*wilderness*) sobrevive apenas na nossa imaginação” (WILSON, 2016b, p. 74). No capítulo intitulado *A visão mais perigosa*, Wilson ataca com dureza a “nova ideologia do Antropoceno” que, ao certificar que o mundo natural está hoje irremediavelmente misturado com as humanas vicissitudes, fomenta um delírio de onipotência essencialmente suicida. Dos ideólogos do Antropoceno, Wilson menciona em particular Peter Kareiva, “farol da filosofia da ‘nova conservação’” e “líder dos que contestam a existência da natureza selvagem” (WILSON, 2016b, p. 77). No entanto, de uma certa forma o plano *Half-Earth* não está assim tão afastado do ecomodernismo defendido por Kareiva e outros (KAREIVA *et al.*, 2012), não fosse pelo fato da parte “eco” e a parte “moderna” estarem claramente separadas e distribuídas em territórios distintos. O que incomoda mais o biólogo norte-americano é que os ecossistemas possam ser considerados objetos de intervenção de acordo com necessidades humanas específicas e negociáveis caso a caso. Como todo bom cientista, é o primeiro a reconhecer que estamos longe de saber tudo acerca dos processos naturais, que as “teias da vida” continuam em grande parte desconhecidas e que, portanto, é preciso investigar mais. É por isso que ele recusa a noção de uma gestão sustentável que seja articulada em nível global, porque não se pode gerir de maneira eficiente algo cujo funcionamento interno não é completamente conhecido. O seu objetivo é o de haver áreas tão amplas quanto possível em que os dinamismos vitais da natureza possam desenrolar-se não tanto sem a presença ou a intervenção dos seres humanos, mas como se não tivesse havido qualquer intervenção ou presença humana nunca. Nesse sentido, Wilson reconhece sem hesitações que o programa *Half-Earth* requer uma dose significativa de intervenção humana, cujo único objetivo, porém, é o de desfazer as alterações de que as atividades humanas se tornaram responsáveis ao longo da sua história (e, pelo menos em parte, da sua pré-história). Mas isso, para Wilson, não pode ser concebido em termos de gestão, coisa que acabaria por introduzir uma grande discussão em torno de fins,

objetivos e políticas, questões que parecem invariavelmente centradas na esfera das vidas humanas.

Todo o projeto *Half-Earth* assenta-se, no fundo, na recusa de qualquer possibilidade de compromisso entre mundo natural e mundo humano, de toda tentativa de vislumbrar “[...] um lugar em que possamos encontrar a natureza a meio caminho” (POLLAN, 1993, p. 77). Isto porque considera que a natureza seja, por definição, tudo aquilo que não é humano, que não é criado – ou, de qualquer forma, modificado – por seres humanos. Se na perspetiva da jornalista ambiental Emma Marris, autora de *Rambunctious Gardens* (de orientação, digamos, “ecomodernista moderada”), o melhor que podemos fazer é criar jardins meio selvagens um pouco por todo lado, o biólogo, como vimos, pretende restaurar e proteger uma metade selvagem do planeta Terra. Sendo a proteção da biodiversidade essencial para a sobrevivência da humanidade, não pode haver espaço para discutir opções, prioridades ou escolhas que não sejam meramente técnicas: “[...] lutar contra todas as adversidades pelo bem de tudo que é vida seria a humanidade na sua máxima nobreza” (WILSON, 2016b, p. 4). Acaba sendo difícil, de fato, encontrar argumentos que possam contrariar algo como a proteção de “tudo que é vida”.

O *web site* do projeto *Half-Earth*, que nos informa que o músico norte-americano Paul Simon tem arrecadado fundos para iniciativa de Wilson, pede aos seus visitantes, qualificados como “cidadãos globais”, para subscrever a uma declaração de apoio. Não há informação relativamente a quantas pessoas assinaram, porém, o conhecido site de “ativismo *online*” Avaaz lançou uma petição análoga no fim de 2016, que no mês de julho 2020 tinha sido assinada por mais de 2.3 milhões de pessoas². A petição, que convida os “líderes mundiais” a ativar-se para “proteger metade do nosso planeta, começa com uma passagem entre aspas e em itálico, como a reproduzir um discurso direto:

Nós, cidadãos globais, vemos com preocupação os avisos dos cientistas relativamente ao fato de que ecossistemas cruciais para sustentar a vida na terra poderiam colapsar dentro de algumas décadas. Pedimos que se comprometam a alcançar os objetivos estabelecidos para a proteção da biodiversidade, a forjar um novo

2 A petição do site Avaaz não é datada, mas uma pesquisa na *Wayback Machine* do *Internet Archive* (<https://archive.org/web/>) sugere que tenha sido publicada em novembro de 2016.

acordo de forma a que pelo menos 50% das nossas terras e oceanos sejam protegidos e restabelecidos, e a assegurar que o nosso planeta seja gerido de forma completamente sustentável. Isto deverá ter em consideração as necessidades de desenvolvimento humano e ter o apoio ativo dos povos indígenas. Este objetivo a longo prazo pode restabelecer a harmonia com a nossa casa. (AVAAZ, 2016, o destaque é no original)

Os restantes parágrafos, agora sem as aspas, elaboram um pouco mais: “Até 2020 dois terços dos animais selvagens terão desaparecidos”, porque, com uma metáfora bastante gráfica, “[...] a humanidade atacou a árvore da vida com uma motosserra”. Nem tudo está perdido, todavia, dado que “[...] cientistas de ponta estão apoiando um plano ambicioso que coloca metade do planeta sob proteção” e dizem que “[...] se fizermos isto de forma sábia, de maneira que os povos indígenas sejam protegidos da exploração e do furto de terras, podemos salvar 80-90% de todas as espécies!” (AVAAZ, 2016).

A referência implícita, no que diz respeito ao possível desaparecimento de dois terços “dos animais selvagens” é como toda probabilidade *The Living Planet Report* do WWF publicado nesse mesmo ano (McRAE *et al.*, 2016). E, de maneira igualmente implícita, é também bastante evidente que E. O. Wilson seja o “cientista de ponta” que inspirou o abaixo-assinado do Avaaz pedindo que metade do planeta seja colocado “sob proteção”. Com a sua curiosa homenagem aos “povos indígenas”, sobre a qual voltaremos, vale a pena observar como a petição está estruturada como um discurso entre “cidadãos globais”, de um lado, e “líderes globais”, do outro, sem mais nenhuma qualificação relativa a possíveis mediações institucionais nem a qualquer questão política que possa surgir. É um número enorme de indivíduos que partilham apenas a sua qualificação de cidadão globais (além do fato de terem assinado a mesma petição) que se dirigem aos seus líderes, sejam eles quem forem e estejam eles onde estiverem. Mas o caráter, digamos, pós-democrático deste discurso não acaba aqui. O objetivo da petição não é tanto o de pressionar estes “líderes globais”, mas antes de “[...] tornar esta solução [ou seja, a do 50%] tão famosa que os nossos líderes não vão poder ignorá-la” (AVAAZ, 2016). Noutras palavras, os grandes líderes do planeta deveriam chegar a adotar o projeto não porque muitas pessoas lhe estão pedindo que o façam, mas porque uma vez que tenham tido a ocasião de o conhecer, não poderiam deixar de

ver que é inerentemente bom para todos – ao ponto que questões acerca de como e por quem seria implementado são praticamente irrelevantes.

O *Half-Earth* de Wilson partilha muito desta abordagem “pós-democrática”. Com efeito, a palavra ‘política’ no livro homônimo nunca aparece, enquanto o adjetivo ‘político’, nove vezes em dez, ocorre na expressão ‘líderes políticos’. Para Wilson, como para muitos outros, tendo a distinção entre fenômenos naturais e mundo social como pano de fundo, a proteção do ambiente – ou, numa tentativa de definição mais rigorosa, da biodiversidade – é por definição independente de qualquer consideração partidária e não apenas pode, mas deve transcender os manejos da negociação política. As ações que visam tutelar o ambiente, especialmente quando se trata do ambiente “global”, visam o bem-estar de todos, sendo guiadas apenas por considerações de cariz científico e tecnológico e gozam portanto de atribuições de racionalidade e neutralidade³. O escritor Michael Pollan que, no livro *Second Nature*, não poupou críticas à ideia de natureza selvagem ou virgem, que constituiria um “tabu” e uma noção “profundamente alienante”, reconheceu, porém, que muitas vezes pode funcionar como “[...] freio à nossa inclinação a dominar e devastar a natureza” (POLLAN, 1993, p. 214). É precisamente por essa razão que muitos biólogos da conservação e ecologistas “profundos” partilham uma mesma abordagem biocêntrica – ou, o que dá no mesmo, anti-anthropocêntrica – ao ambientalismo. O valor sagrado, intrínseco, da natureza reside precisamente no seu ser não-humana, e tanto os assuntos humanos são contingentes e no fim das contas sempre abertos à discussão quanto a natureza é inteiramente contida em si mesma e alheia a qualquer consideração moral. Será isto então que leva Wilson, no que há de mais próximo a uma consideração de âmbito político, a dizer que o sistema *Half-Earth* veria a sua sede institucional “natural” no *World Heritage Fund* da Unesco⁴, instituição cuja autoridade é reconhecida precisamente na medida em que se mantém supostamente apolítica, como prova o fato que, no fim de 2017, o presidente Trump tenha retirado o apoio dos EUA à Unesco, na base de uma suposta parcialidade anti-Israel – precedido por Ronald Reagan, que nos anos oitenta fez o mesmo por causa de um suposto enviesamento pró-soviético. Em ambos os casos, complexas redes

³ Sobre esta suposta “base racional e neutral”, ver, por exemplo, Armiero (2015).

⁴ O nome completo é *The Fund for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage of Outstanding Universal Value* e foi criado em 1976.

de interesses nacionais e internacionais foram decisivas, mas não deixa de ser revelador o fato de que as duas decisões tenham sido apresentadas como reações face a uma alegada não-neutralidade das ações da Unesco. A questão é que, na realidade, tanto no caso de áreas culturais como naturais, a sua proteção e conservação nunca são socialmente e politicamente neutras (SILBERMAN, 2013).

Ainda mais intrigante é a referência, por parte da petição promovida por Avaaz, à necessidade de ter “o apoio ativo dos povos indígenas”. Se considerarmos que na proposta do Wilson os indígenas são referidos de maneira bastante superficial e que esse aspeto foi bastante criticado, isso parece ser uma tentativa de ajustar o tiro. No livro de 2016, o biólogo menciona os povos nativos apenas uma vez quando escreve que “[...] a natureza selvagem (*wilderness*) incluiu muitas vezes populações humanas dispersas (*sparse populations of people*)” (WILSON, 2016b, p. 77). Estas “populações dispersas” são então definidas precisamente pelo fato de terem conseguido de alguma forma viver uma vida humana sem expropriar a natureza da sua essência selvagem. Alguns críticos do projeto *Half-Earth* lembraram como, no caso do Parque da Gorongosa, em Moçambique, por exemplo – muitas vezes citado por Wilson como exemplo do que seria uma conservação da natureza bem sucedida –, a existência de uma forte oposição por parte das comunidades locais foi completamente desconsiderada (BÜSCHER; FLETCHER, 2016). Se tivermos em consideração que “[...] a maior parte dos parques ‘selvagens’ implicaram a remoção ou a severa restrição dos seres humanos ao interior do seu perímetro” (BÜSCHER; FLETCHER, 2016, on-line), a ausência de qualquer atenção às implicações sociais, políticas e até militares, no plano *Half-Earth* é gritante⁵.

Deste ponto de vista – *pace* Wilson – os “jardins turbulentos” do Antropoceno parecem oferecer mais espaço a uma discussão política que leve em consideração o profundo entrelaçamento que existe entre ecossistemas e formações sociais. Tirar da mesa a possibilidade de definir de maneira neutra o que a natureza é tem a vantagem política de abrir uma discussão em torno das razões e dos objetivos que animam a proteção de uma determinada área ambiental ou de um determinado ecossistema. Nas palavras de Emma Marris, “[a] sociedade deve decidir quais são os seus

⁵ Quanto à questão dos “refugiados da conservação”, a referência essencial é o trabalho de Mike Dowie (2005, 2009), para uma introdução às implicações políticas da ecologia, ou seja, à ecologia política, ver Robbins (2019).

objetivos numa multiplicidade de escalas, e daí destinar os terrenos mais indicados a estes diferentes objetivos e seguir em frente, sem, uma vez ou outra, hesitar perante uma experimentação mais arrojada” (MARRIS, 2011, p. 170). Não há dúvida que enquadrar as questões ambientais em termo de opções e objetivos dá lugar a questionamentos mais produtivos do ponto de vista político (e será talvez por isso que, mediantemente, investigadores mais próximos à ecologia política ou às ciências sociais mostraram mais abertura na discussão sobre Antropoceno do que, por exemplo, os biólogos da conservação). Por outro lado, quando defendemos que “a sociedade deve decidir” ou que é necessário distribuir os recursos, a prioridade deve ser dada à proteção dos ecossistemas “que nos beneficiam” (MARRIS, 2011, p. 3), estamos de certa forma sugerindo a ideia de que as relações sociais formam uma unidade orgânica que tende naturalmente a tomar decisões que beneficiam todos os seus membros, ou pelo menos a sua maioria. Tudo isso não apresenta problemas apenas se adotarmos uma concepção da vida política essencialmente deliberativa e bastante ingênua, em que, por um lado, todos os envolvidos participam de uma mesma esfera racional e podem vir a ser devidamente representados e, por outro, em que todas as diferentes opções são claramente definidas e igualmente acessíveis⁶.

2 QUEBRAR A INFRAESTRUTURA

É aqui, numa resposta duramente crítica à fé “parlamentarista” – mais ou menos sincera – dos adeptos do mercado e da democracia liberal, que tem origem outra enérgica defesa da distinção entre mundo humano e mundo natural, a que o historiador Andreas Malm, autor de um brilhante ensaio sobre a história do capitalismo fóssil (2016), articula em *The Progress of This Storm* (2018). Como sabemos, o clima está aquecendo porque muitas pessoas queimaram e continuam a queimar grandes quantidades de combustíveis fósseis, coisa que, devido ao efeito

⁶ O *Breakthrough Journal* tem vindo a mostrar uma preocupação acrescida, e muito bem-vinda, para com as implicações políticas do ambientalismo, chegando a declarações como “a natureza é política” e “[...] o impulso de naturalizar [...] é um instrumento de poder” (BRUSH; NORDHAUS 2018, online). No entanto, o número dedicado à “Democracia no Antropoceno” persiste numa leitura processual e deliberativa da participação democrática, pelo que ainda valem as observações de Callon (2009).

serra das suas emissões, é incompatível com a relativa estabilidade do clima do Holoceno, a época geológica que vigora há pouco menos de doze mil anos. Além disso, o clima não muda de forma linear, sendo que a existência de vários processos de *feedback* tende, pelo contrário, a produzir mudanças abruptas e, segundo alguns, poderiam até conduzir a uma aceleração descontrolada das temperaturas (GOLDBLATT; WATSON, 2012). Uma redução faseada dos combustíveis fósseis em nível global parece improvável ou, na melhor das hipóteses, demasiado lenta, o que leva Malm a defender que a única maneira de evitar níveis de aquecimento que seriam catastróficos para as sociedades humanas é a ação direta, isto é, “quebrar a infraestrutura fóssil” (MALM, 2018, p. 155). Porém, segundo o historiador, as tendências intelectuais contemporâneas que trabalham para o enfraquecimento da distinção entre natureza e sociedade (ou seja: o Antropoceno mas também – e de maneira mais específica – o construtivismo social, a teoria ator-rede, o novo materialismo), com toda a sua áurea de radicalidade *fashionable*, confundem as ideias e criam um obstáculo para a passagem à ação direta. A qual, pelo contrário, resultaria maximamente incentivada por uma adoção generalizada do materialismo dialético marxista, que, para Malm, assenta numa nítida distinção entre natureza e sociedade considerados como os polos opostos de uma relação de reciprocidade: “[...] o trabalho é o pai da riqueza material, a natureza é a mãe” (Karl Marx *apud* MALM, 2018, p.159). As diferentes variantes do “hibridismo”, querendo esbater a distinção entre fenômenos naturais e vida social, acabam sempre perdendo um dos dois polos, ou reduzindo tudo a uma construção social, ou então retirando dos seres humanos o atributo que os define, isto é, a agência. Tudo isso não passaria de um inócuo passatempo intelectual, continua o historiador, não estivessem em questão as mudanças do clima. Uma abordagem “hibridista” ao aquecimento global implica: ou que a mudança climática, sendo uma construção social, pode ser simplesmente evacuada com um esforço conceitual; ou então que, dado que os processos naturais possuem sua própria agência, qualquer tentativa de se opor a eles ou de os combater seria completamente fútil⁷.

Malm tem razão quando chama atenção ao fato de que professar o fim da distinção entre natureza e sociedade, ou a necessidade de a

7 Quem estiver com pressa, encontrará nas páginas 149-156 um bom resumo da argumentação central do livro.

ultrapassar, tornou-se algo próximo de um clichê e de um gesto vazio⁸. De fato, na maioria dos casos significa que, nas ciências humanas, a natureza vem a ser englobada na esfera dos significados e das interações sociais, bem como se dá o oposto nas ciências naturais. Ele, porém, generaliza esse argumento e defende que qualquer hesitação acerca do caráter universal e trans-histórico da distinção entre natureza e sociedade implica necessariamente uma posição pela qual qualquer diferença que possa existir entre as entidades que povoam a realidade é eliminada, o que seria aliás o intuito declarado daquilo que alguns chamam de “ontologia plana”. Parece-nos uma generalização abusiva que não esconde uma certa má fé interpretativa, especialmente no caso de Bruno Latour, alvo central das flechas críticas de Malm e considerado o inspirador de todo o tipo de hibridismo.

Defender que a “natureza” dos elementos que compõe um determinado estado de coisas não pode ser definida *a priori* e sem tomar em consideração o próprio estado de coisas em que estes estão envolvidos é sutilmente, mas radicalmente, diferente de acreditar que tais componentes são perfeitamente equivalentes quando não até indistinguíveis. Dizer que duas coisas não são *necessariamente* diferentes não é a mesma coisa do que dizer que duas coisas são *necessariamente* equivalentes.

Para mostrar como algo pode resultar da combinação de elementos pertencentes a categorias diferentes sem que isso implique a irrelevância ou inexistência de tais categorias, o historiador dá como exemplo a religião Drusa, “[...] em que doutrinas de proveniência hinduísta, xiita, platônica, gnóstica, cristã, pitagórica e judaica, entre outras, combinam-se” (MALM, 2018, p. 48). Que todas essas diferentes fontes venham a ser incorporadas numa nova síntese não faz com que o especialista da religião Drusa deixe de utilizar termos como platonismo, xiismo, gnosticismo etc., conclui o autor.

O que o exemplo implica é que o “sistema de crença” druso não partilha da mesma originariedade e autonomia – digamos, do mesmo estatuto ontológico – das fontes que nele se combinam. Platonismo e xiismo são, portanto, núcleos de significado bem definidos que não

8 Tim Ingold (2000) chamou a atenção a esse risco já faz tempo. A esse propósito permitimo-nos reenviar também a Scarso (2013).

derivam a sua existência de nada que lhe seja externo ou, noutros termos, que são substâncias. O mesmo não acontece com a religião Drusa, que é pelo contrário um fenômeno essencialmente derivativo e acidental que, embora venha a produzir uma combinação inédita, não constitui uma nova substância.

Essa leitura parece-nos um bocado unilateral. Por um lado, poderíamos dizer que resulta de um certo enviesamento historicista: sendo que as crenças dos drusos vieram depois do Platonismo, Cristianismo, Xiismo etc., então não passam de uma colagem de tradições anteriores. Indo mais a fundo, porém – e não tendo qualquer conhecimento específico relativamente à história das religiões do Oriente Médio, trata-se de pura especulação –, talvez não possamos excluir a hipótese que o pensamento religioso druso tenha revelado afinidades e influências recíprocas, ou até núcleos teológicos comuns, que já existiam antes que os diferentes percursos viessem a ser formalizados como tradições distintas. Especulações à parte, para Malm existem entidades que pertencem a determinadas categorias, e essas entidades podem combinar-se e dar lugar a novas entidades compostas. O historiador chega a conceder que as combinações de elementos naturais e sociais, não tivesse o termo já sido capturado por Latour e os seus acólitos, poderiam muito bem ser chamadas “híbridos”, porém não sem algumas advertências. Esses compostos poderiam ser chamados híbridos desde que a sua existência não coloque em causa a distinção dos elementos que os compõem, como pelos vistos os “híbridistas” contemporâneos teimam em fazer. De resto, explica Malm, a existência de burros não constitui prova de que jumentos e cavalos não pertençam a espécies distintas⁹. Mais concretamente, a maioria do que existe pode ser distribuído em dois grupos reciprocamente exclusivos, a natureza e a sociedade, sendo que tudo o que sobrar resulta da interação entre elementos diferentes destes dois conjuntos

9 Seria aqui interessante levar à letra a metáfora animal e, por exemplo, observar como Malm exclua qualquer possibilidade de especiação híbrida e, mais em geral, assuma a ideia de espécie como evidente e não problemática. Sem podermos aqui aprofundar muito (e cientes que a literatura sobre a noção de espécie é imponente), nos limitamos a reenviar a Clark (1999), em particular o capítulo 3, por apresentar a questão de forma particularmente penetrante. Para evitar confusões devidas a usos diferentes nas variantes do português, vale a pena lembrar que na variante europeia burro é sinónimo de asno e jumento (*Equus africanus asinus*), enquanto na variante brasileira burro é a cria, de sexo masculino, resultante do cruzamento de um jumento com uma égua (*Equus ferus caballus*), mula quando de sexo feminino (um sincero agradecimento a Lucas Piccinin Lazzaretti por ter chamado atenção a este possível equívoco).

fundamentais. Como o próprio Malm admite procurando preventivamente desviar o golpe, cheira a dualismo cartesiano, o ódio de estimação de muitos pensadores ecologistas ou “pós-modernos”. Porque, apesar de partilhar do sentimento segundo o qual o dualismo ontológico de Descartes poderá ser a raiz do distanciamento radical entre os assuntos humanos e os dinamismos naturais que os englobam, o autor defende que a recusa do cartesianismo não implica uma rejeição de qualquer forma de distinção entre mente e mundo material.

Na opinião do historiador, ao neutralizar as diferenças entre fenômenos mentais e substratos materiais ou, mais em geral, entre natureza e vida social, acabamos por eliminar a especificidade da agência humana e, logo, por nos condenar à impotência política. É por isso que a abordagem adotada por Malm é dualista no que concerne às propriedades, mas monista quanto à substância (*substance monist property dualism*) (MALM, 2018, p. 53), uma posição metafísica bastante engenhosa que, enquanto admite uma comum pertença de tudo o que existe a uma mesma e única substância – isto é, a matéria –, ao mesmo tempo reconhece que parte disto tudo é dotada de propriedades que lhe são exclusivas. Sem hesitar em se colocar na senda de uma gloriosa tradição de excepcionalismo humano, que tem vindo a perder apoios em tempos mais recentes, Malm defende que os seres humanos possuem uma capacidade de experiência mental que lhes é única e que os distingue de qualquer outro tipo de entidade “natural”. Ainda que a mente não seja uma espécie de dom divino caído do céu mas sim propriedade emergente de certos processos orgânicos¹⁰, é por termos mente que nós humanos somos capazes de plasmar nossas ações de forma intencional. O gênero humano tem, portanto, uma relação paradoxal com a natureza, sendo que pertence a ela sob todos os efeitos – os humanos possuem obviamente corpos orgânicos e vivem num mundo material – ao mesmo tempo que, porém, a natureza é “[...] aquilo de que parece estar excluído no preciso instante em que reflete tanto acerca da sua alteridade como da sua pertença” (SOPER *apud* MALM, 2018, p. 67). Com o objetivo de traçar uma distinção inequívoca entre fenômenos naturais e ações humanas, Malm,

10 Para citar o advogado que, na comédia hollywoodiana *Ted 2* de Seth MacFarlane, é encarregado de demonstrar que o protagonista, um urso de pelúcia, é apenas uma mercadoria ou se deve ser considerado um ser humano, sendo essa qualidade “um dom outorgado por Deus apenas a uma espécie: nós” (numa paródia de debates que foram, na verdade, bem menos divertidos).

examinados alguns dos debates recentes na área da filosofia da mente e da natureza, adota a definição proposta pela filósofa britânica Kate Soper: a natureza é a soma “[d]aqueles processos e estruturas materiais que são independentes da atividade humana (no sentido em que eles não são produtos criados por humanos), e cujas forças e poderes casuais são as condições necessárias de toda prática humana, e determinam as formas possíveis que esta pode ter” (SOPER *apud* MALM, 2018, p. 28). É por isso que, por exemplo, as mudanças climáticas não são uma construção social. Se construir algo é “[...] inaugurar um produto que anteriormente não existia” (novamente SOPER *apud* MALM, 2018, p. 38), é óbvio que nenhum ser humano participou na criação da corrente do Golfo do México ou fez com que o CO₂ retivesse o calor na atmosfera. Ao queimar quantidade enormes de combustíveis fósseis, alguns humanos (não todos, como justamente sublinha com força Malm) influenciaram e alteraram estes mecanismos, mas não participaram na sua criação. Noutras palavras, alguns processos naturais foram radicalmente modificados por outros, distintos, processos de caráter social, mas não foram construídos nem criados.

Apesar de parecer evidente, a distinção não deixa de ser bastante problemática. O corpo humano, por exemplo, é de fato uma entidade natural e, aliás, é muitas vezes apresentado como o elemento que melhor comprova a pertença dos seres humanos ao mundo natural. É por isso que, geralmente, quando alguém fala de “construção social” do corpo está a referir-se, na maioria dos casos, apenas à sua interpretação cultural ou “simbólica”, não ao seu funcionamento ou à sua estrutura anatômica. Considere-se, porém, o bipedismo humano. A capacidade de deslocar-se por meio das suas duas pernas é um atributo essencial dos seres humanos e teve um impacto crucial na sua história evolutiva. O bipedismo, no entanto, não pode ser considerado propriamente um atributo inato ou “natural”. Como casos dramáticos de negligência infantil em instituições para órfãos mostraram, crianças que não sejam guiadas e apoiadas por um cuidador com quem tenham uma ligação afetiva nas suas primeiras tentativas de andar de pé não desenvolvem a locomoção bípede (TARDIEU, 2012). E se não “aprende” a andar dentro de uma certa idade, a estrutura esquelética da criança irá se desenvolver de uma forma que tornará o andar nos dois pé fisicamente impossível (TARDIEU,

2012). Isso significa que o percurso evolutivo do corpo do ser humano moderno, no desenvolvimento do que vieram a ser os seus atributos fundamentais, teve uma contribuição fundamental por parte de cuidados infantis intensos e prolongados que implicam a presença de vida social, por quanto mínima possa ser. Poderíamos então dizer que uma certa forma de comportamento social, no seu sentido mais propriamente “humano”, coexistiu com o desenvolvimento de um aspeto considerado essencialmente natural, como a estrutura e o funcionamento atuais do corpo humano¹¹. Isto para dizer que categorias como “sociedade” e “relações sociais” podem não constituir necessariamente um conjunto coerente e bem delimitado de fenômenos que certo dia, algumas dezenas de milênios atrás, teriam pulado para fora dos processos naturais mantendo inalteradas, desde então, as suas propriedades gerais sob inúmeras manifestações exteriormente diferentes.

Além disso, a abordagem essencializante de Malm implica considerar que sim, há variabilidade histórica e social (não fosse ele um historiador...), mas depois há conceitos como “social” e “sociedade” – mas também “humano”, “mente”, a própria noção de “história”, etc. – que são de alguma forma isentos de qualquer implicação ideológica como também de toda consideração histórica, coisa bastante surpreendente em alguém que reivindica a sua proximidade a um suposto “cânone marxista”. Os grupos humanos originários viviam provavelmente “[...] ligado[s] de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante” – como diz Nietzsche (2003) a propósito do rebanho na *Segunda consideração intempestiva* –, porém, mal abandonam a sua “bem aventurada cegueira” que logo ganham para todo o sempre o dom imarcescível de uma vida social e histórica. O renovado materialismo dialético de Malm, num mesmo gesto teórico, reconhece a intrínseca variabilidade das configurações sociais e históricas enquanto “naturaliza” as próprias categorias de sociedade e de história. Longe de serem conceitos inócuos e transparentes, porém, a ideia pela qual é relativamente fácil delinear uma esfera autônoma e circunscrita de “relações sociais” está profundamente

11 O argumento da coevolução biossocial aplica-se a muitos outros aspectos da história evolutiva do corpo humano (o tamanho do crânio, as dificuldades no parto, a infância prolongada, etc.). Ver, por exemplo, Dunbar (2003).

enraizada na genealogia da modernidade, no âmbito da qual cumpriu (e continua cumprindo) funções político-ideológicas essenciais.

Deixando de lado as sutilezas metafísicas do “dualismo de propriedades”¹², a naturalização do social é o alicerce do militantismo intransigente e “negativo” de Malm.

De certa forma, poderíamos dizer que é precisamente a impossibilidade de um distanciamento crítico face às categorias de sociedade ou de história que fornece a motivação “dialética” inabalável à constituição de uma ação direta contra a “infraestrutura fóssil”. Como vimos, para o historiador, o hibridismo implica a dissolução da distinção entre natureza e sociedade, e isto é ruim porque embaralha as ideias acerca do que está ou não ao alcance da nossa intervenção. Se o objetivo é formular uma teoria que promova e sustente uma militância, então é necessário adotar alguns axiomas essenciais: “A natureza é real; a natureza e a sociedade formam uma unidade de opostos; a sociedade é construída” (MALM, 2018, p. 156). Sempre seguindo Soper: a natureza é aquilo que é independente da ação dos seres humanos, que não é um produto seu. É por isso que os processos naturais são inalteráveis e ninguém pode mudar o fato que a água congela a zero graus celsius. A sociedade, portanto, será mais ou menos tudo o que sobrar, ou seja, tudo aquilo que depende da ação humana, que é indissolúvel da intervenção dos seres humanos. Os substratos naturais ditam algumas regras gerais que, porém, deixam muito espaço livre para que os humanos possam configurar as suas vidas coletivas de muitas formas diferentes. As mudanças climáticas são o resultado de uma específica formação histórica, o capitalismo, e mais precisamente o capitalismo fóssil, que infringiu algumas dessas regras gerais acabando por perturbar os mecanismos de regulação climática que caracterizaram, até há não muito tempo atrás, o Holoceno. Sintetizando um pouco a sua posição, Malm (2018, p. 156) escreve que “[...] a agência não será encontrada na matéria inanimada mas poderá ainda fazer a sua comparência junto das coletividades humanas,

12 É particularmente difícil acompanhar Malm quando, depois de ter defendido ao longo de várias páginas que o comportamento humano é distinto dos processos naturais em virtude do seu caráter intencional ou mental, conclui que toda a questão da interação causal é no fundo indecível “[...] porque as propriedades sociais não são mais imateriais ou mentais do que as naturais” (MALM, 2018, p. 65-66, *itálico do autor*).

que podem, potencialmente, atingir a tecnologia que presentemente encarna o poder social – estas são algumas das premissas necessárias para uma teoria ativista”.

As mudanças do clima não são apenas uma ameaça futura, elas já estão a colocar em causa a subsistência das comunidades mais pobres da periferia do mundo capitalista e poderão, num prazo mais longo, causar problemas dramáticos aos modos de existência da grande maioria das pessoas. Por isso, o apelo à intervenção direta de Malm é sem dúvida uma posição nobre. A questão é que, face à insistente referência ao “cânone marxista” e a um certo “jargão marxista”, o argumento geral não parece ter muito a ver com o marxismo e menos ainda com o materialismo dialético. Claro que podemos considerar o marxismo (e talvez por definição até) como um laboratório múltiplo constantemente aberto ao acontecimento, que só o equívoco da ortodoxia procurou fechar em fórmulas inteiriçadas. Mesmo assim, acreditar que o capitalismo fomenta a desigualdade e que uma perspectiva de crescimento econômico ininterrupto é incompatível com a vida num mundo finito; dizer que uma mudança radical de paradigma é urgente e necessária, sem, porém, depositar grande esperança no poder transformador da democracia representativa não parece chegar, por si só, a constituir uma posição particularmente “marxista”. O fato que Malm indique *Isso muda tudo: capitalismo vs clima* de Naomi Klein (2014) e *A morte da natureza* de Carolyn Merchant (1980) como títulos essenciais num suposto cânone marxista ecologista é bastante revelador. Os dois livros são contribuições incontornáveis, respectivamente, para o ativismo climático e para a história das ideias concernentes a natureza e ao gênero, que se sustentam pelos seus próprios méritos e aos quais não parece que o selo de aprovação marxista acrescente muita coisa. O ativismo ecologista e o ativismo anticapitalista, e ainda mais o trabalho de quem procura cruzar os dois, constituem não apenas posicionamentos éticos louváveis, mas sim lutas essenciais. Porém, do ponto de vista teórico, se não forem acompanhados por uma cuidadosa análise das forças em jogo e talvez até de alguma indicação de como as contradições atuais contribuem a criar as condições para uma renovada configuração da vida coletiva que aponte ao fim da exploração humana e natural, não parecem ter um perfil especificadamente marxista. Apelos a “quebrar [...] a infraestrutura” e

a “[...] expropriar o 1%” com base na raiva e pânico causados por um clima em aquecimento, em que “uma franja de tipologias de personalidade mais ou menos desviantes prontas a *agir*” (MALM, 2018, p. 137, o itálico é do autor) irá um dia “combinar” a sua ação com as massas expropriadas pelas mudanças climáticas, não passam de voluntarismo vanguardista. O anseio que possa um dia ser possível alavancar a revolta social provocada pelos desastres climáticos para uma intervenção revolucionária contra a economia fóssil como oportunidade para implementar “[...] um programa consciente finalizado a criar ou remodelar inteiras estruturas sociais” (ANDERSON *apud* MALM, 2018, p. 118), garantido aparentemente apenas pela boa vontade é – aqui sim, literalmente – o mais puro construtivismo social. Mesmo que admitamos que “do ponto de vista objetivo [...] a libertação da natureza é uma demanda de classe global” (MALM, 2018, p. 208), a não ser que a classe daqueles que são expropriados pelas mudanças climáticas traga consigo as condições, mesmo potenciais, da vindoura sociedade libertada (e isto não apenas “do ponto de vista objetivo”), o ativismo revolucionário não passa de voluntarismo.

Bastante interessante é também o fato de que Malm (2018, p. 227) conceda que, caso as coisas fiquem ainda mais feias do que o previsto quanto ao clima, “[...] um desvio de luta em favor de um plano a termo de gestão da radiação solar” pode fazer parte do “projeto revolucionário pelos próximos dois ou três séculos”. É justo que todas as possibilidades sejam discutidas, sem tabu nenhum, inclusive uma ideia espinhosa como a “gestão da radiação solar” (mais conhecida pelo nome, bem menos atrativo, de geo-engenharia). Porém, a discussão deve necessariamente ter em conta não apenas os objetivos, os riscos, os meios técnicos, mas sobretudo quais poderes, movimentos, instituições ou configurações sociais poderiam suportar, acompanhar ou resistir a este projeto “a termo”.

Acredito que poucos (tirando os suspeitos de costume, naturalmente) discordariam da afirmação que um mundo sem combustíveis fósseis e sem mudanças climáticas seria de longe melhor que o atual, mas nada garante que seria inerentemente não-capitalista, menos injusto ou dotado de maior consciência ambiental. A não ser que se considere, como Malm faz citando Klein, que “[...] a energia (*power*) do sol, do vento e das ondas pode ser aproveitada, claro, mas diferentemente dos

combustíveis fósseis, estas forças nunca podem ser *inteiramente possuídas*” (KLEIN *apud* MALM, 2018, p. 228, grifos meus). Noutras palavras, dado seu caráter “inapropriável”, uma transição para fontes de energia renováveis implicaria por si mesma uma mudança nas relações de força entre a natureza e a sociedade humana e – presumivelmente, dado que este aspeto fica nas entrelinhas tanto em Malm como em Klein – também entre classes sociais. Trata-se no fundo de determinismo tecnológico, mais propriamente energético, ou seja, de um discurso baseado no pressuposto de uma relação casual e linear entre infraestruturas energéticas e estruturas sociais¹³. Não será por acaso que, no trecho citado por Malm, não parece estar incluída a energia hidroelétrica, que representa a maior percentagem das energias renováveis, mas que tem sido elemento central de muitas políticas de tipo nacionalista e imperialista ao longo do século passado (PRITCHARD, 2012). Acreditar que as energias renováveis sejam *naturaliter* anunciadoras de uma sociedade mais justa é mais do domínio da esperança do que da análise política.

3 CONCLUSÃO

Como vimos, tanto Wilson como Malm são da opinião que não manter devidamente policiada a fronteira entre sociedade e natureza pode ser fatal para o futuro da humanidade. O primeiro, para clarificar, sente a necessidade de dizer que isto “[...] não significa dividir o planeta em duas metades hemisféricas” (WILSON, 2016b, p. 189), podem ser áreas espalhadas de forma assimétrica, desde que sejam extensas e que no total perfaçam cada uma o 50% da superfície do globo. E, num curioso paralelismo, o segundo explica que isto não significa “[...] como é óbvio que um planeta em aquecimento pode literalmente ser cortado em dois” mas sim que “a sua *análise* deve executar uma operação desse tipo” (MALM, 2018, p. 75-76, o itálico é do autor).

Apesar das diferenças, que são profundas, ambos partilham da ideia que, mesmo que categorias tão amplas sejam difíceis de fixar, natureza e sociedade definem-se na sua mútua exclusão. Exclusão recíproca que deve

13 Que talvez possa ser visto como versão empobrecida do velho debate marxista acerca da distinção entre estruturas e superestruturas e da sua relação.

ser mantida, como vimos, de forma analítica por Malm e de maneira bem mais prática por Wilson. Para ambos, é natural aquilo que não é humano assim como é especificamente humano aquilo que não é natural, é assim deve continuar a ser. Não surpreende que ambos não prestem grande atenção, nos seus respetivos projetos, às comunidades indígenas. Isso não porque seja obrigatório prestar sempre homenagem aos povos nativos, ou porque toda iniciativa que inclua essa homenagem seja necessariamente boa, mas porque revela-se aqui também um curioso paralelismo. Vimos como o projeto *Half-Earth* essencialmente ignora o fato que a sua realização implicaria a remoção e o deslocamento forçado de inúmeras comunidades que vivem atualmente nas áreas que deveriam ser colocadas “sob proteção”. A metade “não-natural” do planeta deveria portanto acolher, sempre hipoteticamente, milhões de “refugiados da conservação”¹⁴. Segundo o jornalista ambiental Jeremy Hance (2016), em entrevista Wilson teria afirmado que as comunidades nativas “[...] são muitas vezes os melhores protetores” das suas próprias terras, logo, na sua opinião, reservar metade do planeta à natureza “não significaria simplesmente banir as pessoas de metade da superfície terrestre, mas manter estas áreas não-desenvolvidas”. Por um lado, o biólogo parece não considerar relevante o valor ambiental de atividades como as queimadas, a caça, a horticultura e até a contribuição na dispersão de sementes (ver, por exemplo, KAWA, 2016). Mas, e sobretudo, isso significa que mal um índio tivesse a ideia de usar uma serra a motor, uma espingarda ou um smartphone, perderia imediatamente o seu estatuto de indígena. Porque, como vimos, os povos indígenas são os grupos humanos que de alguma forma conseguem habitar a natureza sem que esta perca a sua própria essência “inumana”.

O caráter dialético da relação entre natureza e sociedade, na abordagem de Andreas Malm, alicerça-se numa definição recíproca dos dois polos, como acontece em Wilson: um é o que o outro não é. E aqui também os povos indígenas parecem motivo de algum embaraço. Talvez, escreve o historiador, “culturas” em que “não existem fronteiras entre o social e o natural” ocorreram com frequência na história humana, mas isto “não chega a as ratificar” (MALM, 2018, p. 173). Aceitar a diversidade cultural

14 Mike Dowie (2005) estima ter havido de 20 a 50 milhões de pessoas deslocadas forçosamente, a nível global, para proceder à criação de áreas protegidas. Uma pesquisa anterior (GEISLER; DE SOUSA, 2001), focada apenas no caso de África coloca o número de “refugiados ambientais” no continente nos 15 milhões.

por ela própria nos faz deslizar “[...] pela encosta em que tudo e nada é verdadeiro e falso ao mesmo tempo” (MALM, 2018, p. 173). O polo social é intrinsecamente subjetivo e polimorfo, não há nada que não seja contingente, exceto o fato de que não é natural. Poderíamos então dizer que, para Malm, a distinção entre o natural e o social não pertence, portanto, à ordem da cultura, mas é a condição transcendental de uma ação humana eficaz (se não *tout court*, pelo menos “num planeta em aquecimento”). Assim sendo, as coletividades indígenas podem perfeitamente seguir com suas “ontologias animistas” podendo talvez vir a ser bons “companheiros de viagem”, mas o verdadeiro compromisso deve ser uma “prática ecológica revolucionária” (MALM, 2018, p. 174).

Como já dissemos, profissões de fé anti-dualistas são muitas vezes pouco mais do que slogans abstratos e complacentes, mas o mesmo poderia talvez ser dito das declarações abstratamente “incendiárias” e não menos complacentes de Malm. Mas tentar trabalhar prescindindo de uma definição prévia do que é humano (social, histórico) e o que não é, não implica necessariamente mergulhar para todo o sempre na noite em que todos os gatos são pardos¹⁵. Num diagnóstico que já tem sido formulado muitas vezes noutros contextos (mas que não perde valor por isso), o emaranhado de questões políticas e ambientais a que alguns chamam de Antropoceno decreta o caducar das ferramentas analíticas da modernidade, como as evidentes insuficiências das posições de Wilson e Malm, com tudo aquilo que as separa, mostram claramente. Cabe-nos assim a tarefa de analisar os acontecimentos que nos envolvem sem podermos contar com fórmulas pré-constituídas, venham elas da aparente neutralidade de um certo cientificismo ou de uma igualmente aparente sofisticação dialética¹⁶.

As alterações climáticas, os desastres ambientais e, como hoje sabemos, as pandemias, obrigam-nos, precisamente para que haja espaço para a ação política, a traçar o percurso e as linhas de força de diferentes *assemblagens* de entidades humanas e não humanas. A crítica da “grande

15 Ou na noite em todas as vacas são pretas, como dizia o papa da dialética (Hegel) atacando o grande bruxo do anti-dualismo (Schelling).

16 A crítica pela qual deixar as águas seguras da exceção humana e de uma política “pura” para adentrar-se na vertigem dos fluxos híbridos teria alguma correspondência com a fluidificação das relações propalada pelo neoliberalismo colhe um ponto importante. O tema mereceria um desenvolvimento que aqui não é possível, mas sobre isso reenviamos a Braun (2015).

divisão” (LATOUR, 1993) entre natureza e sociedade, no seu sentido mais produtivo, tem como objetivo a multiplicação das diferenças, não a sua redução, a fim de estudar as composições que sustentam determinados processos e estados de coisas, os seus pontos de força e as suas fraquezas. As entidades que correspondem às categorias tradicionais de natureza e sociedade não desaparecem assim num estalar de dedos nem ficam simplesmente misturadas numa papa informe, mas podem ser decompostas e redistribuídas de acordo com critérios diferentes e contextuais (LATOUR, 2014). Como observa o historiador e teórico político Timothy Mitchell, a agência é sempre híbrida, o que não significa que é indiferenciada e distribuída por todo o lado em partes iguais. Muito pelo contrário, os seres humanos precisam sempre apoiar-se em forças e fluxos não humanos para obter os seus objetivos, forças e fluxos que nunca são neutros nem dóceis: “A assim chamada agência humana tira a sua força da tentativa de desviar ou anexar-se a outros tipos de energia ou de lógica” (MITCHELL, 2002, p. 29). Corolário essencial dessa abordagem é que a adoção de uma ontologia relacional não equivale a “escolher” uma certa teoria sobre a realidade para substituir outra que agora consideramos menos válida. Se assim fosse, continuaríamos presos ao mesmo regime representacional que anima todas as categorias tradicionais no preciso momento em que as pretendemos abandonar. Posicionamentos teóricos, relações de poder e processos biológicos, sem perder suas lógicas peculiares, entrelaçam-se em diferentes complexos, apoiando-se ou resistindo uns aos outros. Isto significa que adotar uma nova ontologia não é apenas resultado de uma opção, mas exige que procuramos acompanhar de perto todas as situações em que estas *assemblagens* surgem, são renegociadas ou perdem a sua força. Muitos são os lugares onde a distinção entre natureza e mundo humano é posta em causa, com implicações e intensidades diferentes, questionando os efeitos de poder do *expertise* tecno-científico e das categorias políticas modernas: os projetos de renaturalização, as lutas de comunidades contra a poluição nos seus territórios, as medidas de combate às epidemias, para mencionar apenas alguns. É preciso seguir com atenção estas margens de fricção e deslocamento, porque é lá que poderão se forjar novos conceitos, novas configurações coletivas e novas perspectivas políticas.

REFERÊNCIAS

- ARMIERO, M. R. Naturalmente. In: NEBBIA, G. (ed.). *La contestazione ecologica: storia, cronache e narrazioni*. Nápoles: La scuola di Pitagora, 2015. p. 10-26.
- AVAAZ. (2016). Avaaz – World Leaders: Protect half our planet. *Avaaz*. Disponível em: https://secure.avaaz.org/campaign/en/protect_half_our_planet_loc_sus. Acesso em: 26 set. 2020.
- WILSON, E. O. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.
- BONNEUIL, C.; FRESSOZ, J.-B. *The shock of the anthropocene : the earth, history, and us*. Londres: Verso, 2016.
- BRAUN, B. New materialisms and neoliberal natures. *Antipode*, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/anti.12121>. Acesso em: 26 set. 2020.
- BRUSH, E; NORDHAUS, T. Nature Wars. *Breakthrough Journal*, 2018. Disponível em: <https://thebreakthrough.org/journal/no-9-summer-2018/from-the-editors2>. Acesso em: 26 set. 2020.
- BÜSCHER, B.; FLETCHER, R. Why E O Wilson is wrong about how to save the Earth. *Aeon*. 2016. Disponível em: <https://aeon.co/ideas/why-e-o-wilson-is-wrong-about-how-to-save-the-earth>. Acesso em: 26 set. 2020.
- CALLON, M.; LASCOUMES, P.; BARTHE, Y. *Acting in an uncertain world*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- CHAKRABARTY, D. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, n. 35, 2009.
- CLARK, S. *The Political animal : biology, ethics, and politics*. Londres: Routledge, 1999.
- CRIST, E. On the Poverty of Our Nomenclature. *Environmental Humanities*, v.3, p. 129-147, 2013. Disponível em: <http://www.environmentalhumanities.org/arch/vol3/3.7.pdf>. Acesso em: 26 set. 2020.
- DOWIE, M. Conservation Refugees. *Orion Magazine*, 2005. Disponível em: <https://orionmagazine.org/article/conservation-refugees>. Acesso em: 26 set. 2020.
- DOWIE, M. *Conservation refugees : the hundred-year conflict between global conservation and native peoples*. Cambridge: MIT Press, 2009.

DUNBAR, R. I. M. The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective. *Annual Review of Anthropology*, v.32, p. 163-181, 2003.

GEISLER, C.; DE SOUSA, R. From refuge to refugee: the African case. *Public Administration and Development*, v.21, n.2, p. 159-170, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/pad.158>. Acesso em: 26 set. 2020.

GOLDBLATT, C.; WATSON, A. J. The runaway greenhouse: implications for future climate change, geoengineering and planetary atmospheres. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, v.370, p. 4197-4216, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1098/rsta.2012.0004>. Acesso em: 26 set. 2020.

HANCE, J. Could we set aside half the Earth for nature? *The Guardian*, Londres, 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/radical-conservation/2016/jun/15/could-we-set-aside-half-the-earth-for-nature>. Acesso em: 26 set. 2020.

HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making Kin. *Environmental Humanities*, v.6., n.1, p. 159-165. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>. Acesso em: 26 set. 2020.

HARTLEY, D. Against the anthropocene. *Salvage*, 2015. Disponível em: <http://salvage.zone/in-print/against-the-anthropocene/>. Acesso em: 26 set. 2020.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment – from trust to domination: an alternative history of human-animal relations. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000. p. 40-60.

KAREIVA, P. M.; MARVIER, M.; LALASZ, R. Conservation in the Anthropocene: beyond solitude and fragility. *The Breakthrough Journal*, 2012. Disponível em: <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/conservation-in-the-anthropocene>. Acesso em: 26 set. 2020.

KAWA, N. C. *Amazonia in the anthropocene: people, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press, 2016.

KLEIN, N. *This changes everything: capitalism vs. the climate*. New York: Simon & Schuster, 2014.

LATOUR, B. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

LATOUR, B. An attempt at a Compositionist Manifesto. *New Literary History*, v.41, p. 471-490, 2010.

LATOUR, B. Agency at the time of the anthropocene. *New Literary History*, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>. Acesso em: 26 set. 2020.

MALM, A. *Fossil Capital: the rise of steam-power and the roots of global warming*. Londres: Verso, 2016.

MALM, A. *The progress of this storm: nature and society in a warming world*. Londres: Verso, 2018.

MARRIS, E. *Rambunctious garden: saving nature in a post-wild world*. Londres: Bloomsbury, 2011.

MCRAE, L.; FREEMAN, R.; MARCONI, V. *Living Planet Report 2016: risk and resilience in a new era*. Gland: WWF International, 2016.

MERCHANT, C. *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*. Nova Iorque: Harper & Row, 1980.

MITCHELL, T. *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.

MOORE, J. W (ed.). *Anthropocene or capitalocene*. Nature, history and the crisis of capitalism. Oakland: Pm Press, 2016.

POLLAN, M. *Second nature: a gardener's education*. Nova Iorque: Delta Trade Paperbacks, 1993.

PRITCHARD, S. B. From hydroimperialism to hydrocapitalism: “French” hydraulics in France, North Africa, and beyond. *Social Studies of Science*, v.42, n.4, p. 591-615, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0306312712443018>. Acesso em: 26 set. 2020.

ROBBINS, P. *Political ecology: a critical introduction*. Nova Iorque: Wiley-Blackwell, 2019.

SCARSO, D. Beyond nature and culture? *Limes: Borderland Studies*, v.6, n.2, 91-104, 2013. <https://doi.org/10.3846/20297475.2012.753475>. Acesso em: 26 set. 2020.

SCARSO, D. Resistance in the garden: nature and society in the anthropocene. In: DIOGO, M. P. et al. *Gardens and human agency in the anthropocene*. Londres: Routledge, 2019. p. 143-158.

SILBERMAN, N. A. Heritage interpretation as public discourse: Towards a new paradigm. In: ALBERT, M.-T.; BERNECKER, R.; RUDOLFF, B. (eds.). *Understanding Heritage: Perspectives in Heritage Studies*. Berlim: De Gruyter, 2013. p. 21-33.

SUCKLING, K. *Against the anthropocene*. Immanence: Ecoculture, Geophilosophy, Mediapolitics (Blog), 2014. Disponível em: <https://blog.uvm.edu/aivakhi-v/2014/07/07/against-the-anthropocene>. Acesso em: 26 set. 2020.

TARDIEU, C. *Comment nous sommes devenus bipèdes: le mythe des enfants-loups*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2012.

VITOUSEK, P. M. *et al.* Human domination of Earth's ecosystems. *Science*, v.277, n.5325, p. 494-499, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1126/science.277.5325.494>. Acesso em: 26 set. 2020.

WILSON, E. O. A Biologist's Manifesto for preserving life on Earth. *Sierra*, p.1-5, 2016a.

WILSON, E. O. *Half-earth: our planet's fight for life*. Nova Iorque: Liveright, 2016b

WILSON, E. O. The global solution to extinction. *The New York Times*, New York, 2016c. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/03/13/opinion/sunday/the-global-solution-to-extinction.html>. Acesso em: 26 set. 2020.