

# Pensar a natureza na época do Antropoceno

**Davide Scarso**

Um dos projectos mais ambiciosos do Turner Endangered Species Fund<sup>1</sup> liga-se à noção de «recolonização pleistocénica», ou seja, a exploração da possibilidade de restabelecer em algumas zonas da América do Norte os ecossistemas que ficaram comprometidos com a colonização humana do continente<sup>2</sup>. Em particular, considera-se que a chegada do ser humano provocou a extinção dos animais de grande porte (a megafauna: mamutes, tigres-dente-de-sabre e preguiças gigantes, por exemplo), e que seria portanto recomendável, se pretendermos restaurar os antigos níveis de biodiversidade, favorecer a recolonização de espécies evolutivamente próximas (elefantes africanos e asiáticos, leões e chimpanzés). Turner, segundo maior proprietário de terras do país, entusiasmou-se com a ideia e, por agora, reintroduziu a imponente tartaruga-de-bolson nos seus *ranches* do Novo México<sup>3</sup>. A recolonização pleistocénica originou um grande debate entre os biólogos da conservação. Alguns consideram que nem mesmo a Fundação Turner estaria disposta a gastar a quantidade de dinheiro necessária para edificar quilómetros e quilómetros de cercas à prova de elefante<sup>4</sup>. A questão é sem dúvida complexa, mas é difícil fugir à sensação de

que, no final, não sabemos muito bem o que a natureza seja. Como dizia numa entrevista Neil Evernden, um dos mais sagazes autores na área dos *environmental studies*: «Natureza é uma palavra perigosa. Nunca é exactamente o que pensamos que seja»<sup>5</sup>.

Há provas cada vez mais sólidas de que as actividades humanas, e de modo cada vez mais acelerado desde o início da industrialização, alteraram de maneira radical e provavelmente irreparável os ciclos físicos e químicos mais determinantes para a conservação e o desenvolvimento da vida biológica no nosso planeta, a começar pelo clima<sup>6</sup>. Por esta razão, alguns defendem que, pelo menos a partir do século XVIII, entrámos numa nova época geológica que deveríamos designar por «Antropoceno», a nova era do Homem<sup>7</sup>. A intenção daqueles que sugeriram a adopção do termo era chamar a atenção da opinião pública para os riscos que a vida no planeta está a correr. No entanto, de acordo com os adeptos do neo-ambientalismo<sup>8</sup>, não há razões para desespero. Em várias intervenções públicas, Peter Kareiva – vice-presidente e cientista-chefe de The Nature Conservancy, uma das mais influentes organizações internacionais de defesa do ambiente – tem vindo

nos últimos anos a promover uma redefinição profunda do ambientalismo, para que esteja à altura da época em que vivemos<sup>9</sup>. É verdade, já não resta nenhum canto da Terra em que seja possível encontrar um ambiente natural incontaminado. A natureza parece ser toda-via mais «resiliente» do que pensamos, basta pensar que «[e]m volta do estabelecimento nuclear de Chernobyl» – e, de facto, poucos territórios podem competir com Chernobyl quanto a degradação ambiental – «a vida selvagem abunda, não obstante os elevados níveis de radioactividade»<sup>10</sup>. Um ambientalismo eficaz e *up-to-date* deverá portanto deixar cair os seus velhos mitos – a defesa da suposta fragilidade dos (igualmente supostos) equilíbrios da natureza<sup>11</sup>, em primeiro lugar, mas também as amenidades reformistas do desenvolvimento sustentável – e encarar a dura realidade: «[n]ão é preciso ser-se um pós-modernista para perceber que o conceito de Natureza, enquanto oposto aos processos químicos e físicos dos sistemas naturais, sempre foi uma construção humana»<sup>12</sup>. Se não há nenhuma natureza selvagem à qual regressar, é preferível então seguir em frente, procurar uma parceria com o capitalismo industrial e contribuir para o desenho de novos sistemas em que humanos e não humanos possam colaborar de forma eficaz para uma economia pujante: «A natureza poderia ser um jardim»<sup>13</sup>.

Perante esta «nova visão», o mundo ecologista dividiu-se, ou melhor, aprofundou as suas divisões. Por um lado, exclamações de entusiasmo por uma tão esperada *realoekologie*. Por outro, gritos horrorizados por parte do ambientalismo mais «clássico» que considera a ideia de uma natureza definitivamente antropizada, no mínimo contraproducente – porque vai fornecer novas armas às indústrias –, senão até uma autêntica estratégia neoliberal

para metabolizar e neutralizar definitivamente o ambientalismo<sup>14</sup>. Procurando contrastar as argumentações dos neo-ambientalistas, alguns fizeram o inventário das zonas do mundo onde ainda é possível encontrar ecossistemas intactos: afinal, algures ainda será possível encontrar uma natureza «natural»<sup>15</sup>.

A ideia de que a natureza possa ser o resultado de uma construção social não é nova. Foi a partir do fim dos anos 1980, com a difusão daquela atmosfera intelectual que costumamos resumir muito grosseiramente sob a etiqueta de «pós-modernismo», que surgiu toda uma literatura relativa ao carácter construído de coisas que se pensava serem «naturais» (como por exemplo, e talvez em primeiro lugar, a identidade étnica e de género)<sup>16</sup>. O objectivo fundamental era tirar o tapete de baixo dos pés do «essencialismo» e mostrar que aquele plano sólido e imutável que tantas vezes serve de quadro referencial a políticas conservadoras, quando não abertamente discriminatórias, é na realidade uma textura opaca de contextos narrativos e relações de poder (e a história testemunha que quando a política procura uma fundação mais sólida invocando o «natural» contra o «inatural», geralmente a coisa não corre nada bem).

Quando se tratou de passar às questões ambientais<sup>17</sup>, porém, tudo se complicou. Para defender a natureza pode de facto tornar-se útil saber-se primeiro o que ela seja. Se para a grande maioria de quem luta contra a discriminação étnica ou de género se trata de um ponto de partida que nem vale a pena discutir, a questão da construção social (ou cultural, histórica, política, etc.) da natureza dividiu profundamente os militantes ambientalistas. Logo se estabeleceu uma acérrima oposição entre «construtivistas», geralmente oriundos das ciências sociais (sobretudo

geógrafos e historiadores do ambiente), e «anticonstrutivistas», uma peculiar coligação de ecologistas «profundos» e biólogos da conservação<sup>18</sup>. Um destes últimos, Michael E. Soulé, num texto particularmente contundente, afirmava que a natureza estava a ser objecto de um duplo assédio<sup>19</sup>. Não só, claro, o progressivo avançar da exploração industrial, da desflorestação e da poluição a nível global, o ataque físico. Mas, menos visível e mais insidioso, o «assédio social»: a redução da própria ideia de natureza a processos sociais, políticos ou históricos por parte dos «pós-modernistas»<sup>20</sup>.

A novidade literalmente epocal que o termo «Antropoceno» de certa forma anuncia é que assédio físico e assédio social (para não sairmos da metáfora bélica de Soulé) se fundiram e a questão já não é apenas a construção social da noção de natureza mas sim a construção da natureza em si mesma, por assim dizer. A nível global, 50 por cento dos fluxos de água não salgada são captados para o uso humano; entre 25 a 40 por cento do produto da fotossíntese (segundo os critérios de medição) é apropriado pelos seres humanos; em média, cerca de 40 por cento das proteínas presentes na nossa alimentação foram obtidas graças ao uso de fertilizantes artificiais<sup>21</sup>. Quem está convencido que o futuro do planeta depende da tutela da inviolabilidade da natureza não pode senão resvalar para o desespero. O escritor e jornalista Paul Kingsnorth<sup>22</sup>, até há poucos anos um dos militantes ecologistas mais activos do Reino Unido, viu-se obrigado a admitir a falência da luta ambientalista e a inexorabilidade da progressiva destruição da natureza. Num texto recente<sup>23</sup>, admite que o único ambientalismo adequado para estes «tempos obscuros» poderá talvez buscar inspiração nas obras de Theodore J. Kaczynski<sup>24</sup>, que ficou mais conhecido como

«Unabomber». Atendendo a como as coisas correram até aqui, não é razão para grandes entusiasmos que a natureza se tenha tornado um subsector da indústria humana; no entanto, o «niilismo activo» dos neo-ambientalistas pode parecer uma alternativa viável ao ecoterrorismo ou a uma angustiada desistência.

Que tudo se reduza a ter que escolher entre Ted Turner e Ted Kaczynski não é lá muito animador. Talvez seja então melhor dar um passo atrás ou, para sermos mais precisos, ao lado. Apesar do mito do «bom selvagem» já ter sido desmascarado há algum tempo, a tentação de olhar para o que resta das comunidades ameríndias em busca de outras maneiras, menos brutais e autodestrutivas, de se relacionar com o mundo natural é forte. Estou convencido que, de facto, a antropologia tem alguma coisa a dizer e que nos pode ajudar a sair da encruzilhada. Não porque possa descobrir no coração da selva uma ideia extraordinária que permita encontrar uma nova conexão com a natureza mas, pelo contrário, porque nos obriga a uma profunda revisão da nossa forma de pensar o mundo (e até da maneira de pensar a própria «imagem do pensamento», para utilizar uma expressão deleuziana).

O ponto de partida não é uma grande novidade: existem grupos humanos – ou para utilizar termos mais espinhosos, há «sociedades» e «culturas» – que parecem não fazer uma clara distinção entre mundo natural e a esfera das relações sociais, entre natureza e cultura. Desde a sua fundação que a antropologia se deparou com o que ficou tradicionalmente conhecido como «animismo», uma certa tendência presente em muitos povos para atribuir animação e vontade «muito para além dos limites modernos»<sup>25</sup>. Para os membros do grupo Ojibwa das florestas do Norte do

Canadá, por exemplo, é perfeitamente plausível (ou pelo menos assim era nos anos 1930, quando foi registada) a conversa relatada pelo antropólogo americano Alfred I. Hallowell entre um homem e a mulher, sentados na sua tenda durante uma forte trovoadas. Logo a seguir a um estrondo fragoroso e prolongado, o homem vira-se de repente para a mulher e pergunta: «Ouviste o que ele disse?», referindo-se ao trovão que acabava de sacudir o ar. Ao que ela responde «Não, estava distraída»<sup>26</sup>. Para dar outro exemplo, segundo as observações do antropólogo francês Philippe Descola, os achuar da região amazónica na fronteira entre Peru e Equador postulam (ou, mais uma vez, postulavam nos anos 1970) um *continuum* entre os seres humanos e os seres da natureza, sendo todos regidos por normas de carácter social: «[o]s homens e a maioria das plantas, dos animais e dos fenómenos atmosféricos são pessoas (...) dotadas de uma alma (...) e de uma vida autónoma»<sup>27</sup>. Para as mulheres da comunidade achuar é portanto perfeitamente normal tratar as plantas que cultivam como se fossem seus filhos, só que com um semblante diferente dos outros. E não se trata apenas de força de expressão, como quando dizemos que um adulto ocidentalizado fala com as plantas do seu apartamento, por exemplo. Os filhos imprevisíveis e «desnaturados» que são as plantas de mandioca tendem a entrar em competição com os seus irmãos duma maneira bastante literal e podem atentar à sua saúde sugando-lhe o sangue<sup>28</sup>.

A convicção que este tipo de raciocínios «animistas» fosse o vestígio de uma fase «primitiva» da mentalidade humana foi sendo progressivamente abandonada a partir do início do século XX, e os antropólogos passaram então a considerá-los como a expressão simbólica de relações entre coisas mais «reais».

Tratava-se no fundo de representações metafóricas que uma interpretação racional, a partir de um profundo conhecimento do povo em questão, podia reconduzir ao seu sentido «verdadeiro», remetendo, de acordo com a orientação teórica do observador, a dimensões sociais, económicas, políticas, etc. Depois de ser considerado por algum tempo fora de moda, o dossiê do animismo foi reaberto recentemente, em particular a partir de Bird-David<sup>29</sup>, e a questão foi colocada mais uma vez: como levar a sério este esbatimento da fronteira entre sociedade e mundo natural?<sup>30</sup> Como poderemos, ao mesmo tempo, entender discursos que aparentemente reconhecem como «agentes» tanto seres humanos como plantas, animais e entidades abstractas, sem os considerar apenas uma capa ideológica cobrindo estados de coisas mais «concretos» e inteligíveis? E não será por acaso que a discussão em volta do animismo – por excelência lugar da indiscernibilidade entre natureza e mundo social – retorne num momento em que, perante as provas incontestáveis das profundas alterações provocadas pela industrialização nos «equilíbrios ambientais», parece que, como já referi, não conseguimos muito bem dizer o que é a natureza.

Questionando a própria distinção entre natureza e cultura, a antropologia coloca-se numa posição de vanguarda *malgré soi*: não por possuir uma qualquer qualidade especial, mas justamente por ser mais vulnerável enquanto mais exposta à antinomia de mundo natural e mundo humano. Ao discutir a definição de natureza, a antropologia está a ser puxada aos seus mais extremos limites epistemológicos, que são também no fundo os limites de todas as ciências sociais e humanas. Decerto, os termos «natureza» e «cultura» eludem qualquer redução a uma definição unívoca, mas nem por isso deixam de traçar uma certa ma-

**Pensar de forma radical a não universalidade da distinção entre mundo natural e mundo social impõe uma profunda reconceptualização que deverá colocar em causa a noção de natureza, evidentemente, mas também o que entendemos por relações sociais, elaborações culturais e processos históricos (e talvez questionar o próprio pensamento como algo que acontece «dentro da cabeça dos indivíduos»).**

triz de contrastes: dum lado, a esfera do que é físico, objectivo, necessário e universal; e do outro, tudo o que pertence à dimensão social, subjectiva, contingente e eminentemente pluralista. Como poderá então uma disciplina como a antropologia, que de certa forma é o resultado da distinção entre um plano natural unívoco e um plano cultural múltiplice, descrever os modos de viver de grupos que não recorrem a esta oposição?

Há uma resposta que é hoje quase óbvia: a tendência em pensar que a distinção entre natureza e cultura anime também outros contextos culturais, e que até possa ser um binómio conceptual universal, depende inteiramente da nossa maneira, de adultos modernos ocidentais, de encarar o mundo, e em particular o que chamamos de natureza. Pessoas de outras tradições culturais pode-

rão não fazer esta distinção. Enfim: a cada cultura a sua natureza. A questão é que nós, ocidentais modernos<sup>31</sup>, não temos grandes problemas em conceder aos povos não ocidentais uma cultura própria, mas esta não é mais do que uma variação sobre um mesmo e único tema: «a natureza tal como nós a percebemos»<sup>32</sup>. A cultura dos outros, diferentemente do que acontece no nosso caso com a oposição entre natureza e cultura, não corresponde deste modo a um «sistema total de conceptualização»<sup>33</sup>. Reconhecemos a cada povo o seu valor, a sua particularidade, o seu direito a preservar as suas tradições, a sua língua e os seus rituais, mas ao mesmo tempo consideramos que a sua vida cultural, social e política é, tal como a nossa, uma actividade simbólica que se aplica a um mundo natural objectivo e universal que permanece, na sua silenciosa solidez, igual para toda a gente<sup>34</sup>.

Dizer que cada «cultura» possui a sua própria ideia de natureza é por consequência um gesto elegante, mas insuficiente. Como é igualmente insuficiente reconhecer que a ideia de natureza, enquanto oposta aos processos físicos e químicos «naturais», é uma construção humana. Aqui, paralelamente ao que acontece com a crise ambiental, não há volta atrás, não há realismo a bom mercado que nos possa tirar da obscuridade. É necessário avançar e procurar pensar o impensável: que a natureza, não apenas como ideia mas como esfera dos processos físicos e químicos, como plano objectivo universal, é o produto de uma construção social e histórica. O aspecto mais interessante da impensabilidade desta ideia não reside porém, *pace* Alan Sokal, no facto de que o plano da realidade física não parece particularmente interessado nas nossas lucubrações (e que, se estiver com fortes dores de cabeça, também o mais radical dos rela-

tivistas toma um comprimido). A raiz desta impensabilidade reside no facto de que realidade objectiva e mundo social se definem reciprocamente, só existe um plano objectivo enquanto distinto de um plano subjectivo, só existe a esfera da natureza porque existe uma esfera da cultura, e vice-versa. Pensar de forma radical a não universalidade da distinção entre mundo natural e mundo social impõe uma profunda reconceptualização que deverá colocar em causa a noção de natureza, evidentemente, mas também o que entendemos por relações sociais, elaborações culturais e processos históricos (e talvez questionar o próprio pensamento como algo que acontece «dentro da cabeça dos indivíduos»<sup>35</sup>).

A partir daqui, podem ser trilhados vários percursos, diferentes e não raramente incompatíveis. Pode-se tentar desfazer a oposição entre natureza e sociedade procurando desvelar um terceiro plano em que aquela distinção deixe de fazer sentido, como fazem por exemplo Tim Ingold<sup>36</sup> e Bruno Latour<sup>37</sup>, porém segundo direcções divergentes<sup>38</sup>. Ou pode-se então, pelo contrário, procurar esgotar o dualismo «do interior», aprofundando ao máximo o fosso entre natureza e mundo humano, como de certa forma fazem, e mais uma vez de maneiras distintas, Slavoj Žižek<sup>39</sup> e Giorgio Agamben<sup>40</sup>. Por sua vez, a classificação ontológica de Philippe Descola<sup>41</sup> propõe uma «relativa relativização» da oposição entre natureza e cultura, tornando-se apenas uma das possíveis distribuições das entidades que populam o mundo<sup>42</sup>. Eduardo Viveiros de Castro<sup>43</sup>, ao explorar a pregnância conceptual daquilo que designou como «perspectivismo amazónico», põe em causa a distinção entre natureza e cultura não já demonstrando a sua relatividade mas, vice-versa, multiplicando-a vertiginosamente.

Segundo um diagnóstico que já foi repetidamente formulado, sem por isso deixar de ser actual, encontramos-nos numa situação em que o velho aparelho categorial se revelou definitivamente inadequado, sem contudo ter ainda alcançado unanimidade quanto às novas categorias. Até seria fácil demais tomar por garantido o facto de podermos algum dia «ultrapassar» o antigo regime conceptual, revelando-se assim a questão da destituição das categorias de natureza e cultura como uma espécie de «superação da metafísica» para cientistas sociais. É ingénuo pensar que este questionamento represente uma novidade absoluta e que os pensadores que mencionamos trabalhem fora da atmosfera terrestre. Contudo, devido à indistinção entre plano social e plano natural que distingue a nossa época, esta «velha» questão assume uma consistência e uma urgência sem precedentes. Muitas vozes se levantaram para denunciar o carácter antropocêntrico do «Antropoceno»<sup>44</sup>, algo que a própria palavra não faz um grande esforço para ocultar. Podemos de facto estar perante a irrevogável antropização do mundo, mas é difícil pensar que, ao fazer-se mundo, o *anthropos* continue igual a si próprio. E, parafraseando o filósofo italiano Roberto Esposito<sup>45</sup>, conseguir-se vislumbrar – na sombra da definitiva subjectivação do planeta e do seu extremo assujeitamento – a possibilidade simétrica e contrária de uma «mundanização do sujeito» será talvez a tarefa mais premente do nosso tempo<sup>46</sup>. ●

Davide Scarso é licenciado em Filosofia pela Universidade de Verona (Itália) e pós-graduado em Antropologia Cultural e Social na Universidade de Pádua (Itália). É doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa, com a tese «Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: reconstrução de um diálogo entre filosofia e ciências humanas».

## Notas:

1 A Ted Turner Foundation, que financia o Turner Endangered Species Fund, surgiu em 1990 pela vontade do homónimo magnata norte-americano de trabalhar com os seus cinco filhos para «criar um mundo melhor». Desde então financiou projetos na área da tutela do ambiente por 350 milhões de dólares (a citação e as restantes informações foram retiradas de [www.turnerfoundation.org/frequently-asked-questions/](http://www.turnerfoundation.org/frequently-asked-questions/)).

2 Donlan, Josh; Greene, Harry W; Berger, Joel; Bock, Carl E.; Bock, Jane H.; Burney, David A.; Estes, James A.; Foreman, Dave; Martin, Paul S.; Roemer, Gary W.; Smith, Felisa A. e Soulé, Michael E. (2005), «Re-wilding North America», *Nature*, 436(18), pp. 913-914. Martin, Paul S. (2007), *Twilight of the Mammoths: Ice Age Extinctions and the Rewilding of America*, Berkeley: University of California Press.

3 Que é todavia uma espécie nativa da América do Norte (*Gopherus flavomarginatus*), o que faz com que a sua reintrodução pertença ao lado menos obscuro da ideia de recolonização pleistocénica.

4 Caro, Tim (2007), «The Pleistocene re-wilding gambit», *Trends in Ecology and Evolution*, 22(6), pp. 282-283.

5 Evernden, Neil (2004), entrevista a Neil Evernden em Jensen, Derrick, *Listening to the Land: Conversations about Nature, Culture, and Eros*, White River Junction: Chelsea Green Publishing, pp. 112-121.

6 Mas não só: profundas alterações antropogénicas, ou seja, de origem humana, tiveram lugar também nos ciclos hidrológicos e do nitrogénio (Vitousek, Peter M.; Mooney, Harold A.; Lubchenco, Jane e Melillo, Jerry M. (1997), «Human Domination of Earth's Ecosystems», *Science*, 277(5325), pp. 494-499, ao qual retornamos mais à frente). Quanto à definição da data de início do «Antropoceno», não se trata na verdade de um detalhe irrelevante: há quem considere que coincide com o aparecimento do ser humano ou pelo menos com a invenção da agricultura e da criação de animais. Sem podermos aqui aprofundar muito, reenviamos a Bonneuil, Christophe e Fressoz, Jean-Baptiste (2013),

*L'événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*, Paris: Seuil e a Chansigaud, Valérie (2013), *L'homme et la nature: Une histoire mouvementée*, Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé.

7 O termo «*Anthropocene*» foi cunhado pelo ecólogo Eugene Stoermer e sucessivamente popularizado pelo químico da atmosfera Paul J. Crutzen, prémio Nobel da Química pelos seus estudos sobre o «buraco do ozono» (Crutzen, Paul J., Stoermer, Eugene (2000), «The "Anthropocene"», *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17-18) Porém, já em 1992 o escritor ambientalista Andrew Revkin propunha o termo «*Anthrocene*» (Revkin, Andrew C. (1992), *Global warming: understanding the forecast*, Nova Iorque: Abbeville Press. Steffen, Will; Grinevald, Jacques; Crutzen, Paul e McNeill, John (2011), «The Anthropocene: conceptual and historical perspectives», *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369(1938), pp. 842-867, disponível online em <http://dx.doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>).

8 A paternidade espiritual deste movimento é geralmente atribuída a Stewart Brand (Brand, Stewart (2005, Maio), «Environmental Heresies», *MIT Technology Review*, publicação online, em [www.technologyreview.com/featuredstory/404000/environmental-heresies](http://www.technologyreview.com/featuredstory/404000/environmental-heresies). Brand, Stewart (2009), *Whole Earth Discipline: An Eco-pragmatist Manifesto*, Nova Iorque: Viking).

9 Kareiva, Peter (2011, Novembro), *Failed Metaphors and A New Environmentalism for the 21st Century*, comunicação no âmbito do programa «Distinctive Voices», da National Academy of Sciences, dos Estados Unidos, Beckman Center – Irvine (vídeo disponível no Youtube, em [www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=4BOEQkvCook](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=4BOEQkvCook)). Kareiva, Peter; Marvier, Michelle e Lalasz, Robert (2012), «Conservation in the Anthropocene: Beyond Solitude and Fragility», em Schellenger, Michael e Nordhaus, Ted (eds.), *Love your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*, (n.p.): Breakthrough Institute, agora disponível no website de The Breakthrough Institute, em <http://thebreakthrough.org/index.php/journal/past-issues/issue-2/conservation-in-the-anthropocene/>. Kareiva, Peter; Marvier, Michelle e Lalasz, Robert (2012), «An-

thropocene Revisited», disponível no *website* de The Breakthrough Institute, em <http://thebreakthrough.org/index.php/journal/debates/conservation-in-the-anthropocene-a-breakthrough-debate/anthropocene-revisited/>.

10 Kareiva, *et al* (2012), «Conservation in the Anthropocene: Beyond Solitude and Fragility».

11 Para uma crítica recente da ideia de «equilíbrio da natureza», que não implica necessariamente a adopção de uma visão neo-ambientalista, reenvio a Kricher, John (2009), *The balance of nature. Ecology's enduring myth*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

12 Kareiva, *et al.* (2012), «Conservation in the Anthropocene: Beyond Solitude and Fragility».

13 *Id.*, *ibid.*. Sobre a ideia da natureza como jardim, cf. Marris, Emma (2011), *Rambunctious Garden: Saving Nature in a Post-Wild World*, Nova Iorque: Bloomsbury USA. Para uma resenha da literatura recente, cf. Proctor, James D. (2013), «Saving nature in the Anthropocene», *Journal of Environmental Studies and Sciences*, 3(1), pp. 83-92 (uma versão ligeiramente reduzida, com o título «We have never been natural», está disponível em livre acesso no *website* de The Breakthrough Institute, em <http://thebreakthrough.org/index.php/programs/conservation-and-development/we-have-never-been-natural/>).

14 Kingsnorth, Paul (2013, Janeiro/Fevereiro), «Dark Ecology. Searching for truth in a post-green world», *Orion Magazine*, publicação *online*, em [www.orion-magazine.org/index.php/articles/article/7277](http://www.orion-magazine.org/index.php/articles/article/7277). Kingsnorth, Paul (2012, Agosto), «The new environmentalism: where men must act 'as gods' to save the planet», *The Guardian*, publicação *online*, em [www.theguardian.com/commentisfree/2012/aug/01/neogreens-science-business-save-planet](http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/aug/01/neogreens-science-business-save-planet). Crist, Eileen (2013), «On the Poverty of Our Nomenclature», *Environmental Humanities*, 3, publicação *online*, em [www.environmentalhumanities.org/arch/vol3/3.7.pdf](http://www.environmentalhumanities.org/arch/vol3/3.7.pdf).

15 Caro, Tim; Darwin, Jack; Forrester, Tavis; Ledoux-Bloom, Cynthia e Wells, Caitlin (2011), «Conservation

in the Anthropocene», *Conservation Biology*, 26 (1), pp. 185-188.

16 Há um óbvio precursor em Berger, Peter L. e Luckman, Thomas ([1966] 1991), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nova Iorque: Doubleday and Co, mas são os anos 1990 o momento de maior sucesso académico do construtivismo social (a publicação de *An Introduction to Social Constructionism* (Burr, Vivien (1995)), pela editora Routledge, talvez represente algo como uma «consagração oficial»). Para uma brilhante apreciação crítica, reenvio a Hacking, Ian (1999), *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. O facto de falarmos hoje mais facilmente de «etnia» do que «raça» e de «género» em vez de «sexo» revela no fundo como a ideia de construção social tem sido amplamente incorporada pelo discurso comum.

17 Para uma das primeiras formulações, cf. Bird, Elizabeth Ann R. (1987), «The Social Construction of Nature: Theoretical Approaches to the History of Environmental Problems», *Environmental Review*, 11 (4), pp. 255-264.

18 Fez história o debate em torno de duas recolhas de textos de teor oposto: Soulé, Michael E. e Lease, Gary (eds.) (1995), *Reinventing Nature? Responses to Post-modern Deconstruction*, Washington, DC: Island Press e Cronon, William (ed.) (1995), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, Nova Iorque: W.W. Norton. A elaboração mais intrigante permanece todavia, a meu ver, Evernden, Neil (1992), *The Social Creation of Nature*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

19 Soulé, Michael E. (1995), «The social siege of nature», em Soulé, Michael E. e Lease, Gary (eds.) (1995), *Reinventing Nature?*, pp. 137-160.

20 O alvo crítico principal de Soulé é Haraway (Haraway, Donna J. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nova Iorque: Routledge), emblema de toda uma tendência de pensamento. No entanto, Haraway distingue entre a sua posição, que define como «saber situado», e o construtivismo social.

- 21 Vitousek, Peter M.; Ehrlich, Paul R.; Ehrlich, Anne H.; Matson, Pamela A. (1986), «Human Appropriation of the Products of Photosynthesis», *BioScience*, 36(6), pp. 368-373. Vitousek, *et al.* (1997), «Human Domination of Earth's Ecosystems». Galloway, James N., Cowl- ing, Ellis B. (2002), «Reactive nitrogen and the world: 200 years of change», *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 31(2), pp. 64-71.
- 22 Kingsworth, Paul (2010), «Confessions of a recovering environmentalist», em Hine, Dougal e Kingsnorth, Paul (eds.), *Dark Mountain 1*, disponível online em [www.paulkingsnorth.net/journalism/confessions-of-a-recovering-environmentalist/](http://www.paulkingsnorth.net/journalism/confessions-of-a-recovering-environmentalist/).
- 23 Kingsnorth (2013, Janeiro/Fevereiro), «Dark Ecology. Searching for truth in a post-green world».
- 24 Kaczynski, Theodore J. (2010), *Technological Slavery: The Collected Writings of Theodore J. Kaczynski, a.k.a. "The Unabomber"*, Port Townsend: Feral House.
- 25 Tylor, Edward Burnett ([1871] 1920), *Primitive culture, researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, Nova Iorque: Brentano's.
- 26 *Apud* Ingold, Tim (2000), «A circumpolar night's dream», em *The perception of the environment*, Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 89-110.
- 27 Descola, Philippe (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Fondation Singer-Polignac – Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- 28 *Id.*, *ibid.*
- 29 Bird-David, Nurit (1999), «'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology», *Current Anthropology*, 40(S1), Special Issue: *Culture—A Second Chance?*, pp. S67-S91.
- 30 Sobre as implicações do «levar a sério» o pensamento nativo, ver Castro, Eduardo Viveiros de (2002), «O nativo relativo», *Mana*, 8(1), pp. 113-148, disponível online em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.
- 31 Vamos fingir por um instante que a expressão «nós, ocidentais modernos» esteja livre de qualquer dificuldade de definição. A literatura a considerar é infindável, pelo que me limito a reenviar a Ingold (2000), *The Perception of the Environment*, pp. 6-7, 13ss, e, para uma análise mais extensa e ainda mais problemática, a Esposito, Roberto ([1993] 2011), «Occidente», em *Dieci pensieri sulla politica*, Turim: Einaudi, pp. 225-250.
- 32 Strathern, Marilyn (1980), «No nature, no culture: the Hagen case», em MacCormack, Carol e Strathern, Marilyn (eds.), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, pp. 174-222.
- 33 Wagner, Roy ([1975] 1981), *The invention of culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 34 Chamaram a atenção para este aspecto profundamente aporético Tim Ingold ([1996] 2000, «Hunting and gathering as ways of perceiving the environment», em *The perception of the environment*, pp. 40-60) e, mais recentemente, Martin Holbraad (2012, *Truth in motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 35ss).
- 35 Não, não me refiro a fenómenos do género telepatia, mas a coisas como a cognição «*embodied, embedded and extended*» (para uma atenta apreciação, cf. Clark, Andy (2012), «Embodied, embedded, and extended cognition», em Frankish, Keith e Ramsey, William (eds.), *The Cambridge Handbook of Cognitive Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 275-291, mas também Ingold, Tim (2010), «The Man in the Machine and the Self-Builder», *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4), pp. 353-364). A questão do «lugar do pensamento» foi recentemente abordada, num âmbito mais estritamente filosófico, em Esposito, Roberto (2013), *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Turim: Einaudi.
- 36 Ingold (2000), *The perception of the environment*.
- 37 Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte. Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social – An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.

38 Em Ingold, Tim (2008), «When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods», em Malafouris, Lambros e Carl Knappett (eds.), *Material Agency*, Dordrecht: Springer, pp. 209-215, sublinha-se a diferença num tom bastante entretido.

39 Žižek, Slavoj (2007, 3 de Outubro) *Ecology without Nature*, comunicação na Panteion University, disponível no Youtube, em [www.youtube.com/watch?v=CGB7g2g9fLw](http://www.youtube.com/watch?v=CGB7g2g9fLw). Žižek, Slavoj (2008), *Nature and its Discontents*, Substance, Special Issue: *The political animal*, 117, 37(3), pp. 37-72.

40 O interesse que *O Aberto. O homem e o animal* tem suscitado entre pensadores «animalistas» não acontece então *apesar de*, mas *por causa* da, relação de alteridade radical (uma não-relação) que Agamben procura instituir entre homem e animal. A ideia de «esgotar» a oposição de natureza e cultura «do interior» surgiu a partir das minhas conversas com André Dias, entre outras coisas autor do blogue de cinefilia política Ainda não começámos a pensar (<http://aindanaocomecemos.blogspot.pt>). Agamben, Giorgio ([2002] 2011), *O Aberto. O homem e o animal*, trad. André Dias e Ana Bigotte Vieira, Lisboa: Edições 70.

41 Descola, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard. E, numa abordagem mais ágil, Descola, Philippe (2011), *L'écologie des autres: L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles: Quae éditions.

42 Questões de espaço impedem-nos aqui de aprofundar a temática, pelo que nos limitamos a sublinhar que a relativização é relativa (pretendendo assim evitar a falácia construtivista que evidenciámos acima), porque as ontologias possíveis não são em número indefinido, mas sim quatro, segundo o antropólogo francês.

43 Castro, Eduardo Viveiros de (2002), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac & Naify. Castro, Eduardo Viveiros de (2002), «O nativo relativo». Castro, Eduardo Viveiros de (2004), «Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena», *O que nos faz pensar*, 18, publicação online, em [www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo\\_e\\_multipluralismo\\_na\\_america\\_indigena/n18EduardoViveir](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multipluralismo_na_america_indigena/n18EduardoViveir)

os.pdf (trata-se de uma versão ampliada do oitavo capítulo de *A inconstância da alma selvagem*).

44 Crist (2013), «On the Poverty of Our Nomenclature».

45 Esposito, Roberto (2010), *Pensiero Vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Turim: Einaudi.

46 Acerca da conexão de subjectivação e assujeitamento, Esposito remete obviamente a Michel Foucault. A perspectiva da «mundanização do sujeito» está estritamente ligada à noção de impessoal, tal como articulada em Esposito, Roberto (2006), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turim: Einaudi.