

sem invocar as defesas do corpo parasitado. Em determinado momento da história, quando avista a Terra pouco antes de se lançar na busca de um novo hospedeiro, um dos casais protagonistas conjectura sobre a possibilidade de um dia retornar para casa. “Não podemos contar com isso, não podemos sequer sonhar com isso”, ele responde; a Terra de onde vieram não existe mais. “Acho que você tem razão”, ela conclui, depois de observar um grupo de crianças neo-humanas que passava rindo e brincando; “nós temos que fazer o máximo com a vida que temos”.

Para que os eventos apresentados no início deste artigo não se consolidem como distopias, busquei numa outra história – essa sim de ficção científica – inspiração para imaginar as artes adaptativas que precisamos desenvolver no Antropoceno. Fazer o máximo com o mundo que herdamos, criando modos novos de habitá-lo e prestando atenção às forças e seres com quem precisamos aprender a coexistir; Talvez essa seja a lição mais valiosa que o vírus – essa forma tão simples, e ao mesmo tempo tão tenaz de existência – pode nos ensinar nessa época tão saturada de fins, mas também repleta de possibilidades de começos.

Referências

- Amezdroz, S., D'Arcy, M., Hayes, T., Miller, G., e Mitchell, D. (produtores) e Ogilvie, G. e Miller, G. (diretores). (1985). *Mad Max 3: Além da cúpula do trovão* [produção cinematográfica]. Austrália: Kennedy Miller Productions.
- Berman, B., Burke, G., DeFaria, C., Hofmeyr, G., Miller, G., Mitchell, D., et al. (produtores) e Miller, G. (diretor). (2015). *Mad Max: Estrada da fúria* [produção cinematográfica]. Austrália, Estados Unidos (EUA) e África do Sul: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Kennedy Miller Productions e RatPac-Dune Entertainment.
- Berman, B., Cracchiolo, D., Hughes, C., Mason, A., Mirisch, R., Osborne, B. M., et al. (produtores) e Wachowski, L. e Wachowski, L. (diretores) (1999). *Matrix* [produção cinematográfica]. Estados Unidos: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Groucho Film Partnership, Silver Pictures e 3 Arts Entertainment.
- Chuang (29 de fevereiro de 2020). Outras fitas: Contágio social – coronavírus, China, capitalismo tardio e o “mundo natural”. *A fita*. Disponível em: <http://afita.com.br/outras-fitas-contagio-social-coronavirus-china-capitalismo-tardio-e-o-mundo-natural>
- Di Filippo, P. (1989). Phylogenesis. Em G. Zebrowski (ed.), *Synergy: New science fiction* (vol. 3). Nova York: HBJ/Harvest.
- Kennedy, B. (produtor) e Miller, G. (diretor). (1981). *Mad Max*

2: *A caçada continua* [produção cinematográfica]. Austrália: Kennedy Miller Productions.

Kennedy, B., Miller, B. (produtores) e Miller, G. (diretor). (1979). *Mad Max* [produção cinematográfica]. Austrália: Kennedy Miller Productions e Crossroads.

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1991).

Latour, B. (2015). *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.

Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A requiem for late liberalism*. Durham e Londres: Duke University Press.

Shaviro, S. (30 de junho de 2008). Paul Di Filippo, “Phylogenesis” (1988). *The Pinocchio theory*. Disponível em: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=644>

Tarde, G. (2001). *Les lois de l'imitation*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1890).

Calibán - RLP, 18(1) - Volume 18-1, 209-217 · 2020

Felipe F. Vander Velden*

Natureza/cultura: Descentramento, crítica e desafios das ontologias não dualistas

As fronteiras entre o que chamamos de *cultura* – domínio dos fenômenos humanos, do construído, adquirido, intelectual ou artefactual, espaço do sujeito e do conhecimento – e aquilo que se denomina de *natureza* – reino do dado, do inato, do inerte, lócus do objeto que se pode e deve conhecer – vem sendo continuamente desafiadas por variados fenômenos, eventos e processos em desenvolvimento no mundo contemporâneo, sobretudo a partir de 1980. Avanços na inteligência artificial (IA) e nos campos da cibernética, da computação e da robótica, assim como as descobertas da etologia e das neurociências – aliadas às mudanças climáticas severas e a outras alterações ambientais de grande monta de origem antropogênica, que sustentam a proposição de que a humanidade entrou numa nova era geológica, o antropoceno – a explosão das identidades de gênero, e as novas tecnologias reprodutivas, entre vários outros fenômenos, tudo isso aponta às dificuldades crescentes para separar o que é putativamente cultural-humano do que é entendido como natural, ou não humano.

Nada que outros povos e comunidades não ocidentais mundo afora, assim como os

antropólogos que os estudam, já não soubessem há tempo; como parece ficar claro em monografias clássicas como as de Evans-Pritchard (1940/2013) sobre os nuer sudaneses, em que humanos e bovinos não podem ser compreendidos separadamente. Ou, como escreveu Marcel Granet (1997) sobre a China “o Homem e a Natureza não constituem dois reinos separados, mas uma única *sociedade*” (p. 24). Assim, desde que Claude Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* (1962/1997) declarou que os animais antes de serem bons para comer são bons para pensar, a *relação entre natureza e cultura* instalou-se definitivamente no coração da disciplina antropológica, ainda que, separadamente, a ideia de *natureza* tenha uma longa história no pensamento filosófico (Collingwood, 1945); enquanto a história da *cultura* não estaria sendo tão profunda (Kuper, 2002/2009). Alguns anos antes, em 1949, o mesmo Lévi-Strauss já havia estabelecido em *As estruturas elementares do parentesco* (1949/1982) que a própria origem do fenômeno social estaria na passagem da natureza para a cultura, na superação (onto)lógica do caos desregrado do mundo biológico na di-

* Doutor em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas e pós-doutor em antropologia social pela Aarhus University.



reção das estruturas (regras) que subjazem ao pensamento e estruturam e organizam as dimensões sociocosmológicas das sociedades humanas. De fato, são as críticas antropológicas ao estudo do parentesco de 1960 e 1970 que seguem desestabilizando as fundações do par *natureza/cultura* (Brightman, Fausto e Grotti, 2016, p. 13).

Lévi-Strauss (1949/1982), contudo, argumentará que a oposição entre o natural e o cultural tem um valor puramente metodológico, um *instrumento de análise* (Lima, 1999) abrindo, então, a possibilidade da investigação de formas diferentes de construir esta relação, abolindo a necessidade de uma natureza única, dada e inata versus culturas construídas pelo esforço humano, ainda que não desafian-

do a existência e a pertinência da oposição: Tratou-se, pois, efetivamente de um descentramento do par *natureza/cultura*. Ao desestabilizar esta dicotomia, esvaziando os termos de seus conteúdos – em última análise “naturalizantes” (posto que a cultura é a “natureza” do humano) – e originados da forma ocidental contemporânea de construí-la e operá-la, o grande antropólogo francês inaugurou a possibilidade de que a relação pudesse ser tomada nas suas singularidades, a partir das evidências encontradas no trabalho etnográfico com diferentes sociedades.

A sugestão de Lévi-Strauss abalou, mas não liquidou por completo o que Descola e Pálsson (1996) chamaram de *paradigma dualista*, modelo de interpretação da realidade social e

novos caminhos surgiram para contornar esta limitação a partir da qual, principalmente nos anos 80, alteraram substantivamente as abordagens da diáde natural/cultural.

A importante obra etnográfica de Philippe Descola (1986) é uma das primeiras a engajar-se nesta desconstrução metódica do paradigma dualista, depois discutida teoricamente e apresentada por meio de vários casos etnográficos na influente coletânea organizada pelo próprio Descola e por Gísli Pálsson, sugestivamente intitulada *Nature and society* (1996). Ali, em uma abrangente introdução, os dois autores reconstituem, até aquele momento, a tradição intelectual do par *natureza/cultura*. Não obstante, desenvolvimentos posteriores em diferentes direções levaram a discussão a novas fronteiras a respeito da relação entre o natural (com seus correlatos: inato, dado, biológico, real) e o cultural (e suas associações com: aprendido, construído, ideológico, simbólico), criticando o *paradigma dualista* – que “evita uma adequada compreensão das formas locais de conhecimento ecológico e do saber-fazer”¹ (Descola e Pálsson, 1996, p. 4) – reconfigurando o campo e, em larga medida, radicalizando a proposta de dissolução da oposição, aparentemente pétrea, entre os dois domínios.

Desenvolvimentos, em especial, no tocante a dois movimentos cruciais alcançados a partir da relativização das noções de natureza e de cultura (na antropologia e em disciplinas afins), e ambos diretamente vinculados ao trabalho de Bruno Latour (1994, 2004; Latour e Woolgar, 1997). O primeiro deles através de um conjunto de pesquisas que passaram a questionar a própria objetividade da dicotomia nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas, especialmente desde leituras críticas da ciência; tais trabalhos partiram do posicionamento de Bruno Latour (1994) quanto ao que nós mesmos, ocidentais que

cultural caracterizado por uma notável resistência e durabilidade no interior da Antropologia (pp.1- 4). Por essa razão, muito do que se elaborou após as considerações teoricamente sofisticadas de Lévi-Strauss, tomaram-se algumas das vias sugeridas pelo autor quanto às formas de conhecimento não ocidentais; entretanto, não conseguiram criticar a oposição *natureza/cultura* como um construto cultural-ocidental e, portanto, apenas passível de ser uma ferramenta para a reflexão e nunca um objeto real; e, desta forma, ultrapassar a noção de uma natureza fixa e imutável sobre a qual se constroem incontáveis visões de mundo culturalmente diferentes. Contudo,

1. “prevents an adequate understanding of local forms of ecological knowledge and technical know-how”

“acreditamos” na existência da contraposição entre uma *natureza* natural versus uma *cultura* humana, “*jamais fomos*, neste sentido, *modernos*”. Latour, assim, revê a existência de uma noção de natureza como algo objetificado, fixo e imutável (ou seja, regido por *leis* gerais que poderiam ser descritas cientificamente) mesmo nas ciências mais “duras” e avançadas (como a física), ao destrinchar os mecanismos do que chamou de *máquina purificadora*: o conjunto de pressupostos político-sociológicos e ontológicos que operam, continuamente, na separação entre seres naturais e artefatos culturais no mundo ocidental, mascarando a impressionante e sempre-presente proliferação de híbridos natural-culturais que cortam fronteiras e funcionam indistintamente nesses dois domínios que nós, ideologicamente, separamos.

Uma consequência destes desenvolvimentos em que Latour (1994, 2004, 2005; Stengers, 1993/2002) avançou foi a revisão da arraigada concepção moderna de que a ciência e a tecnologia distanciam os homens da natureza ao fornecerem os aparatos simbólicos e materiais que autorizam e permitem o domínio e a exploração desta por aqueles. Com efeito, ao desvendar a *máquina purificadora*, Latour (1994) e outros, reintegraram a tecnologia na sociedade, demonstrando como humanos, não humanos (“animados” e “inanimados”, que ele denomina de *actantes*), saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sócio-técnicas. Nesse sentido, a ciência e a tecnologia estão profundamente inseridas na sociedade; mais do que isso, elas produzem não só a sociedade como a própria natureza: o mundo natural – incluindo-se aqui, o homem, lócus onde o natural e o cultural se encontram (Ingold, 1994) – é produto das interações entre seres (humanos e não humanos) diferentes, e seus incontáveis modos de *estar-no-mundo* ou de *habitá-lo – to dwell*, na definição de Tim

Ingold (2000), outro dos grandes autores da empreitada de repensar a oposição Natural/Cultural.

Os estudos sobre a ciência ocidental, assim, desvendaram o quanto a natureza é produto de redes sócio-técnicas, e o quanto o natural e o social/cultural não podem ser separados (senão com violência) seja no mundo, seja no humano e em seus produtos. Esta separação é ideológica, fruto da constituição de uma forma de estar no mundo (ocidental moderna), e do modo como essa dividiu seus modos de conhecimento (Hartigan Jr., 2014); e tais constatações tiveram enorme impacto na antropologia. Marilyn Strathern (1992)², por exemplo, demonstrou como as novas tecnologias reprodutivas redefiniram os modos como pensamos o parentesco e a própria constituição biológica do humano. Por sua vez, Donna Haraway (1990), para ficarmos com apenas mais uma teórica importante, não só proclamou que todos somos *ciborgues*, incluindo humanos e animais, mas também redefiniu, mais recentemente, as maneiras de tratarmos as relações entre humanos e animais ao falar em “coevolução” e “simbiose” na sua investigação às espécies que denomina de *companheiras* (Haraway, 2003, 2008). Haraway, por exemplo, recusa a dicotomia fundante do pensamento ocidental ao falar sempre em “naturezas-culturas” (*naturecultures*), tudo junto. Esses exemplos de duas grandes teóricas da antropologia contemporânea bastam para dar uma brevíssima mirada no que se tem feito na investigação das íntimas conexões entre ciência, sociedade, cultura e política e a posição crucial destes entrecruzamentos na ontologia ocidental contemporânea.

Outro desenvolvimento que se seguiu à re-avaliação de Descola e Pálsson (1996) refere-se também a uma radicalização dos questionamentos sobre a validade da distinção natureza e cultura – e que também deve muito a Bruno

Latour – inclusive pelo fato de que é da cosmologia *animista* dos Achuar (na Amazônia equatoriana), através da etnografia de Philippe Descola, que Latour (1994) pode desvelar alguns dos mecanismos obscuros da *máquina purificadora*. Com efeito, se o mundo habitado pelas sociedades ocidentais é coalhado de híbridos natural-culturais, assim também funcionam outros mundos, o que implica na necessidade de deixarmos de lado todo e qualquer pressuposto – importado das divisões disciplinares das ciências modernas e mesmo do senso comum ou, dito de outra forma, da ontologia nativa do ocidente – a respeito de onde ocorre a separação entre seres humanos e suas produções – isto é, a “cultura” – e não humanos – ou seja, a “natureza”.

Dessa forma, oposições como humano e animal, ser vivo e artefato, ou máquina, povo e paisagem perdem muito de seus sentidos originais podendo ser reconstituídas a partir das ontologias locais apenas por meio de investigação etnográfica. Há humanos debaixo de roupas animais, e animais que são pessoas (Brightman, 1993; Viveiros de Castro, 1996, 2002b; Knight, 2005; Willerslev, 2007), artefatos que revelam atributos de personalidade e agentividade (Gell, 1998; Henare, Holbraad e Wastell, 2006; Santos-Granero, 2009; Hallam e Ingold, 2014; Rivera Andía, 2019), e espaços e paisagens produzidos por ações, movimentos e rastros deixados por seres humanos e não humanos em interação, em engajamento (Ingold, 2000; Raffles, 2002; Lorimer, 2015; Kawa, 2016).

O humano (que se queria cultural) e o não-humano (que se supunha natural) explodem, deste modo, em uma miríade de *loci* de pesquisa e reflexão que nunca se esgotam (e nem podem se esgotar) no nosso habitual contraste *natureza/cultura*. O que é *cultura* ou *natureza* parece ser sempre contextual e talvez sejamos, afinal, todos nós, de um jeito ou de outro – mais ou menos animistas – borrando as fronteiras todo o tempo, quando focalizamos devires ou processos emergentes ligados

às práticas sociais e relacionais humanas (Rivera-Andía, 2019).

No tocante às investigações etnográficas acerca das relações entre a *natureza* e a *cultura*, entre povos não ocidentais, indígenas e tradicionais, se for verdade que Philippe Descola foi pioneiro – especialmente ao resgatar em sua obra monumental um velho conceito antropológico, o de *animismo* (que critica a rigidez da oposição humano/cultural versus não humano/natural) conferindo-lhe nova tração, realmente produtiva por sinal, no pensamento antropológico (Descola, 2005) –, deve-se reconhecer que o impacto do trabalho do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro parece ter lançado a reflexão para estratos ainda mais ambiciosos. Não por acaso Latour (2009) denominou o *perspectivismo ameríndio* – e seu correlato, o *multinaturalismo* – de Viveiros de Castro (1996, 2002b) como “uma bomba” na antropologia contemporânea.

Em estreito diálogo (mas nem sempre de acordo) com Descola, Viveiros de Castro e seus colaboradores têm estado na linha de frente da investigação da pluralidade de mundos humanos e não humanos em coexistência no ecúmeno terrestre. Sua teoria do *perspectivismo ameríndio* (-gestada em diálogo com Tânia Stolze Lima (1996)- foi bastante influente no modo como a crítica ao par *natureza/cultura* tem seguido seu rumo hoje, e a premissa básica é a de que, na Amazônia, todo ser que olha para si mesmo – ou seja, que se compreende como sujeito – enxerga a si mesmo como humano: a interioridade dos seres é sempre humana, apesar de suas distintas aparências, seus variados corpos. O que ressalta, em primeiro lugar, é a noção de que – para os povos indígenas – (certos) animais (e, às vezes, também plantas, formações geológicas, corpos d’água e outros entes não humanos) são seres sociais, e a sociabilidade de que desfrutam é humana: uma onça que vemos na floresta vê a si mesma como humana, e, em certas condições especiais, podemos vê-la tirar sua indumentária de onça ao chegar em casa,

2. Ver também: Carsten (2003).

revelando, por debaixo dos panos, uma identidade humana. A rigor, então, a “natureza” é uma questão de ponto de vista, da perspectiva do sujeito que olha: o que eu vejo como natural (por exemplo, as presas desta mesma onça) aparece como cultural da perspectiva do sujeito que vê a si mesmo (para a onça, o que eu, humano, vejo como seus dentes são suas armas de caça, arco e flechas)³.

Há um outro desdobramento crucial das formulações de Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b), cujo alcance vai para além dos mundos ameríndios. Pois, se o que distintos seres enxergam no mundo são coisas diferentes, mas todos os seres enxergam *como* seres humanos, segue-se que o que varia não são os olhares – a cultura, ou visão de mundo, por assim dizer – mas o próprio mundo, ou seja, a natureza. Assim, o chamado *multinaturalismo* aparece como derivação lógica do perspectivismo: ao passo que nós, no Ocidente moderno, temos *uma* natureza habitada por *muitas* culturas; Os povos amazônicos, ao contrário, possuem *muitas* naturezas (mundos) apreendidos sob *uma única* cultura (humana). Vê-se, com isso, que a naturalidade do par Natural/Cultural encontra um limite aqui. E, para muito além disso, estas reflexões, muito originais, inauguraram uma série brilhante de reflexões que acabaram por introduzir, na antropologia, a noção filosófica de *ontologia*, pluralizando definitivamente os mundos singulares em que distintos povos vivem (Viveiros de Castro, 2002a; Holbraad e Pedersen, 2017; Rivera Andía, 2019). Nem sequer pode-se falar, hoje, em um único mundo e, com isso, a própria natureza, enquanto um objeto do real, resta desprovida de uma caracterização uniforme. Se sentíamos algum (des)conforto com uma natureza partilhada por distintas culturas, agora temos de lidar com múltiplas naturezas; além disso, é claro, de um sem número de formações culturais.

Estes trabalhos renovadores abriram as portas para uma proliferação intensa dos “híbridos” latourianos na antropologia, questionando de maneira definitiva a fratura radical entre os domínios da natureza e da cultura, mesmo no ocidente contemporâneo.

Tal crítica, ao incidir sobre as “coisas”, dissolveu as definições usuais e canonizadas dos seres que povoam o planeta: o que é um humano, um animal, uma planta ou um objeto, e mesmo um “ser”, um “ente” ou uma “criatura”. Todas essas definições aparentemente estáveis, pedras angulares da metafísica ocidental, já não são mais dados, objetos fixos e imutáveis, mas devem ser buscadas por meio do escrutínio antropológico nos variados contextos socioculturais e naturais.

Tudo isso levou a um conjunto de teorias e metodologias antropológicas que vêm sendo denominadas do pós-sociais ou pós-humanas, mas que aparecem também em propostas específicas, como a “antropologia da vida” (Ingold, 2011), a “eto-etnologia/etno-etnologia” de Lestel, Brunois e Gaunet (2006), e a “antropologia além do humano” (Kohn, 2013) – em que a própria noção de “sociedade” como um conceito antropológico é recusado em nome das realidades nativas (Ingold, 1996; Wagner, 1975/2010) – para as quais o social não é exclusivamente humano. De fato, hoje em dia é difícil não aceitar a ideia corrente de que em nenhum lugar o social não seja composto de muitas mais criaturas, humanas e não humanas, animadas e inanimadas, do que supõem nossa (estreita) noção de sociedade (Haraway, 2008; Tsing, 2015; Kirksey e Helmreich, 2010).

Sem negar outros caminhos abertos e trilhados por essas teorias, cabe reconhecer que se a sociedade (ou, a cultura) fosse tão somente um construto teórico-metodológico de valor heurístico parcial – teoria nativa (ocidental) aplicada de modo algo indiscriminado

a coletivos não ocidentais – e, portanto, “conceito teoricamente obsoleto” (Ingold, 1996, pp. 55-98), o mesmo ocorreria, obviamente, com a natureza. Isso significa que não há uma natureza una, fixa, física, originária e imutável – e nem uma natureza das coisas, nos mesmos moldes – mas tantas “naturezas” quantas forem as culturas: não mais visões de um mundo, mas ontologias distintas, ou seja, muitos (outros) mundos. Mesmo nosso mundo hiper-moderno parece encarar a dissolução das fronteiras entre espécies – vide o fenômeno *pet* (Kulick, 2009) e outros com os quais este texto começou.

Se a *cultura* é (ou, talvez, foi) o objeto por excelência da antropologia (Sahlins, 1997a, 1997b), a *natureza* – e as tensões, em variados níveis, entre ambos os domínios – há muito tempo também ocupa um espaço privilegiado na reflexão antropológica. De início, como contraparte fixa, inerte e original na dinâmica das produções culturais humanas: cenário, território, contexto, material e recurso; depois, como artefato necessário para a construção de humanidades diversas a partir do contraste com construções de natureza diversificadas: visão de mundo, objetos do pensamento e matéria prima para a fabricação do social; atualmente, como parte integral do habitar o mundo, atriz-agente em simbiose e coevolução com seres humanos, estes cuja exclusividade em várias faculdades e diversos aspectos, e cuja centralidade no funcionamento e no destino do planeta, vêm sendo demolidas não apenas por uma antropologia atenta às ontologias nativas, como pelos estudos de ciências da vida e do comportamento – etologia, primatologia, neurobiologia, genética – que advogam com vigor, teórica e politicamente, aproximações mais e mais radicais entre humanos e não humanos.

O mundo e suas características naturais e culturais (*naturalculturais*) são feitos – ou, no caso, os variados mundos o são – pela ação conjunta, coreografada, coprodutiva ou coevolutiva de infinitos seres humanos e outros-

que-humanos. O que denominamos de meio ambiente se transformou, a partir do abandono da noção de uma natureza una e objetificada, deixando de se referir apenas ao suporte físico e materialmente objetivo das atividades humanas, seu cenário. Os espaços são históricos e há de se “desnaturalizar” o que é entendido como intocado pelas – e oposto às – ações humanas (Balée, 1993, 1999; Denevan, 1992; Fausto e Heckenberger, 2007; Kawa, 2016). Mais recentemente, a transição dos estudos sobre visão de mundo para aqueles focados nas ontologias – outros mundos – tem apostado em abordagens que tomam a interação entre humanos e não humanos como relações entre agentes, sendo a paisagem o resultado de um conjunto integrado de conexões históricas e socialmente desenvolvidas entre atores de diversos tipos, tal como sugere Tim Ingold (2000) e sua imagem do “emaranhado” (*meshwork*) entre os seres humanos e não humanos.

Gostaria de concluir com esta brevíssima discussão sobre o meio ambiente, uma das faces mais politicamente carregadas do conceito de *natureza*, porque todas essas alterações críticas que conduzem ao descentramento do par *natureza/cultura* colocam para todos nós uma série de desafios. Se compactuamos com a compreensão de interações não hierárquicas entre os diferentes seres e seus “ambientes”, e estas deslocam o sujeito cognoscente cartesiano, acabamos por desfazer – como espero já estar claro até aqui – a própria noção de ambiente como cenário inerte (isto é, natural), onde se desenrolam as ações (de seres culturais e naturais). O meio ambiente, as paisagens, os mundos, são produto das intenções e ações coordenadas de infinitas criaturas de todos os tipos, formas, estatutos, naturezas: humanos, animais, plantas, micróbios, fungos, objetos, máquinas, pedras, rios, lagos, ventos, chuva, montanhas, raios solares. O cosmos foi e é constantemente produzido por humanos e não humanos agindo juntos, e as parcerias se desdobram em múltiplas linhas

3. Ver: Viveiros de Castro (1996, 2002b); Lima (1996).

de complexidade inimaginável (Jara, 1996; Fijn, 2011; Kopenawa e Albert, 2016). Neste sentido, a própria noção de antropoceno é algo antropocêntrica: se nós, humanos ocidentais, somos os grandes responsáveis pelas enormes transformações ambientais pelas quais passa a Terra, nós, não obstante, nunca agimos solitariamente, no vácuo de nossa putativa excepcionalidade. A luta, portanto, é por muitos mundos, não um só, e deve se fazer em companhia de tantos e tantos seres que, como agentes ou atores sociais, recusam seu confinamento em um canto onde podemos deles usar e abusar, e mesmo tutelar ou proteger. Praticar uma *cosmopolítica*, como quer a filósofa belga Isabelle Stengers (2010, 2011; De la Cadena, 2015); não pode ser pura e simplesmente incorporar os não humanos nas arenas públicas; revisar a dualidade *natural/cultural* requer a fundação de toda uma nova política.

Referências

- Balée, W. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. Em M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro (org.), *Amazônia: Etnologia e história indígena* (pp. 385-393). São Paulo: NHII-USP-FAPESP.
- Balée, W. (1999). *Footprints of the forest: Kaapor ethnobotany. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Nova York: Columbia University Press.
- Brightman, M., Fausto, C. e Grotti, V. (2016). Introduction: Altering ownership on Amazonia. Em M. Brightman, C. Fausto e V. Grotti (ed.), *Ownership and nurture: Studies in native Amazonian property relations* (pp. 1-35). Nova York-Oxford: Berghahn.
- Brightman, R. (1993). *Grateful prey: Rock cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Carsten, J. (2003). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collingwood, R. G. (1945). *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practices across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Denevan, W. (1992). The pristine myth: The landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. e Pálsson, G. (ed.) (1996). *Nature and society: Anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E. (2013). *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva.

(Trabalho original publicado em 1940).

- Fausto, C. e Heckenberger, M. (ed.) (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Fijn, N. (2011). *Living with herds: Human-animal coexistence in Mongolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Granet, M. (1997). *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Hallam, E. e Ingold, T. (ed.) (2014). *Making and growing: Anthropological studies of organisms and artefacts*. Farnham: Ashgate.
- Haraway, D. J. (1990). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Londres: Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Nova York: Prickly Paradigm.
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hartigan Jr., J. (2014). *Aesop's anthropology: A multispecies approach*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (ed.) (2006). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M. e Pedersen, M. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (1994). Humanity and animality. Em T. Ingold (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life* (pp. 14-32). Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (ed.) (1996). *Key debates in anthropology*. Londres: Routledge
- Jara, F. (1996). *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.
- Kawa, N. (2016). *Amazonia in the anthropocene: Peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- Kirksey, S. E. e Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.
- Knight, J. (ed.) (2005). *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies*. Oxford: Berg.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Kopenawa, D. e Albert, B. (2016). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kulick, D. (2009). Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *Mana*, 15(2), 481-508.
- Kuper, A. (2009). *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 2002).
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1991).
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1999).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, 25(2), 1-2.
- Latour, B. e Woolgar, S. (1997). *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lestel, D., Brunois, F. e Gaunet, F. (2006). Etho-ethnology and

ethno-ethology. *Social Science Information*, 45(2), 155-177.

- Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus. (Trabalho original publicado em 1962).
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.
- Lima, T. S. (1999). O pássaro de fogo. *Revista de Antropologia*, 42(1-2), 113-132.
- Lorimer, J. (2015). *Wildlife in the anthropocene: Conservation after nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Raffles, H. (2002). *In Amazonia: A natural history*. Princeton: Princeton University Press.
- Rivera Andía, J.-J. (ed.), (2019). *Non-humans in Amerindian South-America: Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. Nova York/Oxford: Berghahn.
- Sahlins, M. (1997a). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1). 41-73.
- Sahlins, M. (1997b). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3(2). 103-150.
- Santos-Granero, F. (ed.) (2009). *The occult life of things: Native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Stengers, I. (2002). *A invenção das ciências modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1993).
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsing, A. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-148.
- Viveiros de Castro, E. (2002b). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-399). São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1975).
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press. (Trabalho original publicado em 1971).