



Alyne de Castro Costa

**Guerra e paz no Antropoceno:
Uma análise da crise ecológica
segundo a obra de Bruno Latour**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Déborah Danowski

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2014



Alyne de Castro Costa

**Guerra e paz no Antropoceno:
Uma análise da crise ecológica
segundo a obra de Bruno Latour**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Déborah Danowski
Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Felipe Sussekind

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Marco Antonio Valentim

Departamento de Filosofia - UFPR

Prof^a. Denise Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de
Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Alyne de Castro Costa

Graduou-se em Comunicação Social, habilitação Relações Públicas, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-graduou-se na Especialização em Filosofias da Diferença pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2011.

Ficha Catalográfica

Costa, Alyne de Castro

Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour / Alyne de Castro Costa ; orientadora: Déborah Danowski. – 2014.
133 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Crise ecológica. 3. Antropoceno. 4. Guerra dos mundos. 5. Latour. I. Danowski, Déborah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Rodrigo, o meu Row

Agradecimentos

À orientadora Déborah Danowski, pela generosidade e disponibilidade demonstradas antes mesmo de meu ingresso no mestrado; pelo interesse e apoio dados à pesquisa que deu origem ao presente trabalho; e pelo carinho com que sempre acolheu minhas inquietudes. Sua importância na jornada da qual este trabalho é uma etapa excede, e muito, o que se poderia esperar de um orientador de pesquisa.

À Coordenação Central de Pós-Graduação da PUC-Rio e, especialmente, ao professor Paulo César Duque-Estrada, pelo apoio que me proporcionou a oportunidade de assistir às Conferências Gifford em Edimburgo em 2013, as quais são uma referência fundamental para esta dissertação.

Aos demais professores e colegas, por compartilharem seu conhecimento e pelas discussões enriquecedoras em sala de aula, em especial ao Edgar Lyra e ao Felipe Sússekind. Também aos funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pela solicitude demonstrada ao longo desses dois anos do mestrado.

Ao Alexandre Costa, pela atenção e paciência nos esclarecimentos e indicações de leitura na área de climatologia tão importantes para esta pesquisa.

A todos os amigos e familiares que acompanharam, apoiaram e contribuíram tanto para a realização deste trabalho quanto para as mudanças que o interesse por essa pesquisa causou na minha vida, em especial: Rodrigo, Carla, Ronaldo, Maikel, Gabriel, Eric, Ana Maria, Juliana Ramos, Juliana Fausto e Rodrigo Aidar.

À mãe Mariângela, à irmã Amanda e ao irmão francês Jérémie, pelo amor, carinho e incentivo de sempre.

Resumo

Costa, Alyne de Castro; Danowski, Déborah. **Guerra e paz no Antropoceno: Uma análise da crise ecológica à luz da obra de Bruno Latour**. Rio de Janeiro, 2014. 133 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação tem por objetivo analisar a crise ecológica de nosso tempo à luz da obra do filósofo e antropólogo francês Bruno Latour, considerando especialmente seus estudos sobre a modernidade e seu conceito de “guerra dos mundos”. Em trabalhos recentes, Latour ampliou a noção de “guerra dos mundos”, apresentada originalmente em seu livro *War of the Worlds: What about Peace?*, de 2002, para se referir à disputa ontológica entre dois “povos” – os *Humanos* e os *Terranos* – que deve ser declarada para fazer frente à situação de grave desequilíbrio de diversos parâmetros ambientais que permitiram o florescimento das formas de vida existentes e que vinham se mantendo estáveis havia milhares de anos. Tal desequilíbrio, asseguram inúmeros cientistas, é causado pelo impacto da ação humana sobre a Terra, e acarretou a entrada do planeta em uma nova época geológica, o Antropoceno. Latour insiste que esta guerra precisa ser declarada para que se possa pensar a *paz*, entendida como a construção, por meio de um trabalho de *diplomacia*, de um *mundo comum* no qual diversas ontologias e cosmologias possam conviver. Este acordo de paz é exequível? Eis a pergunta que este trabalho se propõe a responder.

Palavras-chave

Crise ecológica; Antropoceno; guerra dos mundos; Latour.

Abstract

Costa, Alyne de Castro; Danowski, Déborah (Advisor). **War and peace at the Anthropocene: An analysis of the ecological crisis based on Bruno Latour's work**. Rio de Janeiro, 2014. 103 p. MA Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to analyze the ecological crisis of our time in the light of the oeuvre of French philosopher and anthropologist Bruno Latour, considering especially his writings on modernity and his concept of “war of the worlds”. In recent works, Latour has expanded the notion of “war of the worlds”, presented for the first time in his book *War of the Worlds: What about Peace?* (2002), referring to the ontological dispute between two “people” – the *Human* and the *Earthbound* – that must be declared for confronting the situation of deep unbalance of the planet environmental parameters that allowed the flourishing of the current forms of life, and that had been relatively steady for thousands of years. Such unbalance, most of scientists assure, is caused by the impact of human action upon the Earth, and brought about its entry in a new geological epoch, the Anthropocene. Latour insists that this war must be declared in order to think about the *peace*, understood as the composition, through a diplomatic work, of a *common world* in which diverse ontologies and cosmologies can coexist. Is this peace agreement feasible? That is the question this work seeks to answer.

Keywords

Ecological crisis; Anthropocene; war of the worlds; Latour.

Sumário

1. Introdução	9
2. A modernidade e a guerra dos mundos	19
2.1. A Constituição bicameral moderna	19
2.2. Os <i>matters of concern</i> e a ruína constitucional	27
2.3. A guerra dos mundos	36
3. A guerra dos mundos no território de Gaia e no tempo do Antropoceno	40
3.1. A crise ecológica: Gaia e o Antropoceno	40
3.2. Guerra de mundos e crise ecológica: Humanos <i>versus</i> Terranos	60
3.2.1. Humanos (ou modernos, ou Povo da Natureza)	66
3.2.1. Os Terranos ou o Povo de Gaia	69
4. A negociação da paz entre os povos beligerantes	80
4.1. A proposta diplomática de Latour	80
4.1.2. Investigação sobre os modos de existência	88
4.2. Um acordo de paz é possível?	99
5. Considerações finais	121
6. Referências bibliográficas	128

1

Introdução

Neste ponto de ameaças inimagináveis no horizonte, isto [a desobediência civil] é com que a esperança se parece. [...] Com incontáveis vidas em jogo, isto é com que o amor se parece, e só vai crescer. A escolha que você faz hoje é de que lado você está.¹

Tim DeChristopher, ativista por justiça climática

“E o que você faria se soubesse o que eu sei?”. É com esta pergunta que o renomado climatologista norte-americano James Hansen justifica, na palestra intitulada “Why I must speak out about climate change”,² sua participação em diversos protestos civis contra projetos da Casa Branca relacionados a combustíveis fósseis, participação esta que já lhe rendeu quatro prisões (até o momento). Em meio a um dos atos mais recentes, em oposição ao controverso projeto de construção do oleoduto Keystone XL³, devido a seu potencial de aumentar significativamente as emissões de dióxido de carbono na atmosfera (e agravar o quadro já dramático do aquecimento global em curso), Hansen, que dirigiu por 22 anos o Instituto Goddard para Estudos Espaciais da NASA (até 2013, quando se aposentou) e ficou conhecido por seu testemunho no Congresso americano, em 1988, o qual atraiu pela primeira vez a atenção pública para o fenômeno do aquecimento do planeta causado pela atividade humana, bradou aos demais manifestantes:

Nós atingimos uma bifurcação na estrada, e os políticos precisam entender que ou seguimos nesse caminho de exploração de todo combustível fóssil que temos – areias betuminosas, gás de xisto, exploração no Oceano Ártico –, mas a ciência nos diz que não podemos fazer isso sem criar uma situação sobre a qual nossos filhos e netos não terão controle, que é o sistema climático.⁴

¹ “At this point of unimaginable threats on the horizon, this is what hope looks like. [...] With countless lives on the line, this is what love looks like, and it will only grow. The choice you are making today is what side are you on”.

² HANSEN, 2012.

³ O projeto visa a construir uma extensão ao já existente oleoduto Keystone da empresa TransCanada para transportar diariamente 830 mil barris de petróleo bruto – a maior parte dele oriunda dos *tar sands* (campos de areia betuminosa) de Alberta, no Canadá – até a costa do Golfo americano (EILPERIN, 2014).

⁴ “We have reached a fork in the road, and the politicians have to understand we either go down this road of exploiting every fossil fuel we have — tar sands, tar shale, off-shore drilling in the

Hansen é um entre os diversos cientistas do clima que, aturdidos pelos resultados de suas pesquisas, não podem mais se contentar com apenas produzir conhecimento objetivo sobre esta que, tudo indica, é a maior ameaça já sofrida pela civilização atual – e que, por isso mesmo, vem sendo tratada por muitos como uma *crise*, ou catástrofe, ecológica:⁵ cada vez mais vemos especialistas engajados na disseminação de conhecimento sobre o risco que o aquecimento global representa para a espécie humana e para outras formas de vida sobre a Terra. Em seu livro intitulado *Requiem for a Species*, Clive Hamilton menciona que, durante a conferência *4 degrees and beyond: Implications of a global change of 4+ degrees for people, ecosystems and the Earth system*, realizada em setembro de 2009 em Oxford, na Inglaterra, era difícil encontrar entre os mais de cem climatologistas reunidos alguém com uma perspectiva otimista. Também pudera: à maioria deles parecia impossível, já àquela época, manter o aumento da temperatura global do planeta em até 2°C, limite “de segurança” acordado nas reuniões internacionais de negociação sobre a mudança do clima. Ao considerar a estonteante velocidade com que as emissões de CO₂ vêm se acumulando na atmosfera, a expectativa realista de aquecimento variava entre 3°C e 4°C até o final deste século, suficiente para causar inúmeras mudanças irreversíveis nos processos biofísicos da Terra; no cenário pessimista, o aumento giraria em torno de 5 a 6°C, e no alarmista, entre 7 e 8°C. Não seria absurdo, segundo algumas projeções realizadas, afirmar que o aumento pode chegar a 4°C já entre os anos de 2070 e 2080, ou mesmo na década de 2060, se os cortes nas emissões de gases de efeito estufa forem menores do que o estimado. É importante salientar que, mesmo nas projeções mais otimistas, o aumento de temperatura esperado é suficiente para provocar uma sucessão de transformações graves e irreversíveis nas condições ambientais do planeta, fazendo-o entrar em um novo estado de equilíbrio climático que, muito provavelmente, não será favorável à espécie humana (e a muitas outras formas de vida existentes). Diante de tal situação, um

Arctic — but the science tells us we can't do that without creating a situation where our children and grandchildren will have no control over, which is the climate system” (HANSEN apud EILPERIN; MUFSON, 2013).

⁵ A mudança climática é sem dúvida um dos sinais mais claros (e preocupantes) de tal crise, mas infelizmente não é o único: diversos outros processos biofísicos da Terra estão em vias de desmoronar irreversivelmente, como sinalizam muitos estudos sobre a taxa de perda de biodiversidade, a acidificação dos oceanos, a mudança no ciclo de nitrogênio (devido ao uso intensivo de fertilizantes para produção agrícola) e a escassez de água doce, só para citar alguns, como veremos de forma mais detalhada no capítulo 2 do presente trabalho.

dos cientistas presentes no evento afirmou que o que lhes restava era “bombardear os políticos com informação científica todos os dias”.⁶ Ou, quem sabe, até se engajar em protestos e arriscar serem presos, como tem feito seu colega Hansen.

Cientistas participando de protestos e discutindo os resultados de suas pesquisas com políticos? A Ciência se envolvendo com a Política? Tal situação é um tanto surpreendente: ora, não bastaria aos primeiros apresentar seus resultados como sendo verdades incontestáveis, decorrentes do uso de métodos objetivos de produção de conhecimento sobre os fatos, para que, em seguida, a comunidade política pudesse tratar de estabelecer medidas, leis e ações para integrar as descobertas científicas na vida pública? Afinal, a Ciência não é a instituição capaz de desvendar o mundo natural, que age em prol da objetividade e do desinteresse, o que garante confiabilidade ao conhecimento por ela produzido; enquanto a Política é o domínio próprio da dúvida, da incerteza, das disputas interessadas e que, por isso mesmo, precisa da solidez do conhecimento científico para fundamentar suas ações? Por que então as evidências científicas sobre a mudança climática não são elas mesmas suficientes para convencer os políticos a agir, resultando no engajamento dos próprios cientistas na Política?

Ao que parece, o apelo à verdade objetiva dos fatos, que por alguns séculos – mais precisamente, desde meados do século XVII, quando da ocorrência da chamada Revolução Científica na Europa, a qual marca o início da época histórica que se convencionou chamar “modernidade” – vinha conseguindo apaziguar as controvérsias políticas no Ocidente, não é mais suficiente para solucionar as questões relevantes de nosso tempo. Particularmente em relação ao aquecimento global, por exemplo, diante da magnitude tanto da ameaça que este fenômeno representa – suficiente para pôr fim à confiança (ou seria melhor dizer ilusão?) de que a humanidade está trilhando um caminho em direção à emancipação e ao progresso – quanto das transformações que teríamos de promover em nossos modos de vida e produção para reduzir seus efeitos (ao menos nos modos dos que vivem e produzem dentro da lógica capitalista, isto é, a grande maioria dos humanos), a constatação de sua gravidade e irreversibilidade suscita as reações mais variadas – desde medo, ansiedade, derrotismo e desespero, passando pela

⁶ HAMILTON, 2010, p. 197.

indiferença e chegando até à negação de que tal fenômeno esteja realmente acontecendo, e/ou que tenha sido causado por nós, humanos.

Em consequência disso, as opiniões a respeito do que se deve (ou não) fazer em relação ao assunto também se dividem: enquanto alguns (poucos) estão convencidos de que é preciso reduzir drasticamente o volume de emissões de CO₂ na atmosfera (o que exigiria uma considerável diminuição na atividade industrial e no consumo mundiais e, possivelmente, uma reavaliação dos pressupostos de crescimento econômico e material que sustentam nosso ideal de “civilização”, entre outras mudanças), outros apostam na chamada “economia verde” – isto é, a criação de parâmetros de produção e consumo mais “sustentáveis” para reduzir os danos ambientais e estimular a adoção de práticas inovadoras e menos predatórias – para dar conta do problema, entre outras propostas. Há também, certamente, os que pensam que nada deve ser feito, seja porque “o aquecimento global não é real”, ou porque “o homem não pode alterar o clima do planeta”, ou porque aceitam que o aquecimento está ocorrendo mas “já iria acontecer de qualquer maneira”, ou, finalmente, porque “vamos todos morrer mesmo, então, devemos apenas aproveitar o presente”, só para citar algumas das justificativas dadas. Neste sentido, muito mais do que um fato “frio” e distante introduzido “de fora” em uma sociedade que simplesmente o aceita, vemos que a crise ecológica de que somos testemunhas pode ser compreendida como uma “questão de *preocupação*” (*matter of concern*)⁷ – conforme a expressão cunhada pelo filósofo francês Bruno Latour, cuja obra será a principal referência para esta dissertação – isto é, um assunto que envolve a disputa de diversos interesses e que, por isso mesmo, exige uma postura *política*⁸ para ser tratado.

⁷ Optei por manter, neste trabalho, a expressão *matters of concern* em língua inglesa, na medida em que me parece que a tradução ao português aqui proposta – “questões de preocupação” – não mantém o mesmo sentido de disputa que a expressão em inglês carrega.

⁸ As diferentes formas de grafar a palavra “política”, neste trabalho, têm um propósito: seguindo o padrão adotado por Latour, “Política” (com inicial em letra maiúscula) denota a concepção epistemológica do termo, associada ao domínio das coisas humanas, da subjetividade dos valores, e, por isso, das representações. Os entes pertencentes à Política, neste sentido, são todos humanos, e têm a propriedade de agir sobre os “objetos” (isto é, são “sujeitos agentes”) e conhecê-los. Já a palavra “política” grafada com inicial em minúscula se refere à tarefa de “compor progressivamente o mundo comum”, segundo a expressão de Latour; isto é, de tomar decisões a respeito da saída e entrada de integrantes em nosso círculo político (ou coletivo). No caso da mudança climática, por exemplo, a tarefa é decidir se “aceitamos” ou não tal fenômeno como um existente entre nós, já que não podemos apelar a um árbitro “de fora” para definir isso em nosso lugar; como podemos ver, nesta concepção, a “política” não abarca apenas assuntos “humanos”, mas sim trata da associação entre “humanos e não-humanos” que postulam habitar nosso mundo. Assim, a “Política” é o domínio das coisas exclusivamente humanas, e a “política” é o ato de

Assim, em lugar dos fatos, nos vemos às voltas com a proliferação de questões controversas que não podem ser solucionadas recorrendo simplesmente à objetividade do conhecimento científico: tal diagnóstico não se aplica apenas à mudança climática, mas também à questão dos alimentos transgênicos, das pesquisas com células-tronco, às ações de preservação de animais selvagens e áreas ambientalmente sensíveis... Para cada uma destas questões, entendimentos diversos, argumentos opostos, fundamentos diferenciados; a mistura irreversível entre fatos e valores. Decerto, isto não significa, ou, ao menos, não deveria significar, a invalidação do trabalho científico, como se tudo não passasse de uma questão de relativismo, o que poderia levar a afirmações do tipo “se não há fatos, então a ciência não produz conhecimento sólido e tudo é relativo, uma mera questão de ponto de vista, incluindo o aquecimento global”: na verdade, a ciência⁹ é efetivamente a instituição melhor preparada (em termos de equipamentos e instrumentos de medição, procedimentos, produção, comparação e revisão de dados) para gerar conhecimento sobre o assunto (que, por sinal, já é um dos mais bem documentados da história da ciência); portanto, o abalo que a profusão de *matters of concern* causou à concepção epistemológica da Ciência como “produtora de verdades inquestionáveis” não deveria afetar a confiabilidade do conhecimento científico produzido. Segundo Latour, o que tal proliferação denuncia, de fato, é uma crise da noção de *objetividade* como ela foi pensada ao longo de toda a modernidade. Em outras palavras, é a rigidez mesma da separação entre “fato” e “valor”, ou mesmo entre “sujeito” e “objeto” – separação esta inventada pelos “modernos” – que está em xeque diante da multiplicidade de “associações” entre fatos e valores de nossa atualidade.

aceitar proposições de associações entre humanos e não-humanos como existentes. Veremos mais sobre este tema ao longo desta dissertação.

⁹ Assim como no caso de “Política” e “política”, optei por grafar propositalmente a palavra “ciência” de maneiras distintas: “Ciência” (com inicial em letra maiúscula) denota a concepção epistemológica do termo, associada a uma suposta produção de verdades incontestáveis, construída ao longo da modernidade para submeter as controvérsias sociais e políticas: é esta concepção epistemológica que não se sustenta mais diante da proliferação dos *matters of concern* na atualidade. De forma distinta, grafo “ciência” com inicial em letra minúscula para nos referir às práticas de produção de conhecimento científico, por meio da qual os cientistas eles mesmos lidam com questões controversas, que envolvem a perplexidade diante de possíveis novos agentes não-humanos (“será isto uma bactéria? Um vírus?”) e a decisão sobre “aceitá-los” ou não como um agente antes que tal “descoberta” se institucionalize como um fato. Assim, a “ciência” mantém à vista a “construção” dos fatos objetivos, enquanto a “Ciência” só apresenta o resultado final desta construção, o fato já “estabilizado”, como se fosse fruto de uma revelação sobrenatural feita apenas aos cientistas. Também trataremos deste tema mais detalhadamente no decorrer deste trabalho.

Porém, é diante da possibilidade iminente de uma catástrofe ecológica em escala planetária que esta crise da objetividade se faz sentir de forma mais dramática: na busca por progresso e desenvolvimento, materializada em avanços tecnológicos, científicos e econômicos que permitiram o crescimento e a consolidação da atividade capitalista industrial, os humanos¹⁰ vêm causando modificações significativas na superfície do planeta, a ponto de, como afirma Dipesh Chakrabarty, sua ação poder ser comparada à de uma força geológica que influencia a Terra e seus sistemas, incluindo o clima.¹¹ Aqui, pode ser interessante refletirmos sobre tal mudança de papéis: a desumanização do “humano”, que se torna força “natural”; a “animação” da natureza, que se torna um agente que responde a “estímulos fisiológicos”.¹² Não é sem razão, portanto, que alguns cientistas postulam que adentramos uma nova época geológica, marcada pela intensa atividade humana no globo: a aceitação do *Antropoceno*, termo escolhido para designar esta nova época, ainda está sob a análise dos geólogos, mas sua simples proposição sinaliza a profundidade com que o mundo natural e o humano encontram-se, na atualidade, imbricados. Desta forma, a mudança climática não é apenas o marco de uma crise de ordem ambiental (e este “apenas” não retira de forma alguma sua gravidade): ela é talvez a evidência mais contundente da falência do “sistema de coordenadas”, isto é, da ontologia estabelecida durante a modernidade para conceber o mundo e se referir aos seres que nele habitam; em outras palavras, a crise ecológica denuncia, também, uma crise epistemológica.

Deste modo, se o recurso a um conhecimento objetivo sobre a realidade, produzido pela Ciência, não é mais capaz de dirimir controvérsias, não podemos mais “terceirizar” a decisão sobre em que acreditar – isto é, a decisão política sobre *que posição escolher*: na falta de um veredicto universal, é preciso decidir, entre as diversas disciplinas, entre os inúmeros especialistas, entre os indivíduos na sociedade que defendem os interesses mais diversos, a que ou a quem iremos nos aliar. Ainda conforme Latour:

¹⁰ Mais especificamente, os indivíduos empenhados em expandir o *front* modernizador; certamente não se trata, aqui, de todos os membros da espécie humana. Todavia, optei por manter o termo “humano” para nos referir ao potencial que, enquanto espécie, temos de alterar as condições biofísicas planetárias.

¹¹ CHAKRABARTY, 2013.

¹² LOVELOCK, 2010, p. 24.

O ponto importante aqui é perceber que a decisão sobre os fatos relacionados a esse assunto não pode ser delegada a uma autoridade unificada superior que teria feito a escolha por nós. Controvérsias – não importa quão espúrias elas possam ser – não são uma desculpa para postergar a decisão sobre que lado representa *melhor* nosso mundo. Com efeito, temos de lidar com aqueles conflitos, *horresco referens*, de forma muito parecida com a que nos acostumamos, no passado, a fazer com os partidos “políticos”. Nós não acreditamos nem confiamos neles, mas, como Walter Lippmann disse, nos aliamos àqueles que podem parecer menos parciais que os outros!¹³

Sem um árbitro para resolver as controvérsias para nós, não há opção: elas precisam ser disputadas; voltemo-nos, então, à ação política. A mudança climática, assim como outros *matters of concern*, divide grupos de indivíduos e expõe os diferentes conhecimentos e interesses que mobilizam cada uma das partes. Neste sentido, espero não soar excessivamente dramáticos ao afirmar, concordando com Latour, que diante de tal proliferação de polêmicas, resultantes da crise de objetividade de nosso tempo, adentramos um estado de guerra generalizado: todo o conhecimento dito “objetivo” sobre as coisas ditas “reais” – ou, em outras palavras, a própria composição da realidade – está sob disputa; afinal, as diferentes posições a respeito do aquecimento global podem ser pensadas como disputas por sua aceitação ou rejeição como um *fenômeno real*, isto é, como algo que *existe* entre nós.

Escolhamos, portanto, nossos aliados e nomeemos os inimigos: a *guerra dos mundos* está instalada – embora ainda haja quem não o admita. No contexto da crise ecológica, Latour imagina tal guerra disputada por dois coletivos com ontologias, ou visões de mundo, bastante diferentes: de um lado do conflito, podemos reconhecer um povo bastante familiar, que alega propriedade para falar sobre Razão, Natureza e Ciência (conceitos cujo caráter supostamente indisputável exige que sejam grafados com iniciais maiúsculas). Estes são, segundo o autor, os *modernos* ou *Humanos* (ou, ainda, o *Povo da Natureza*), os promotores de uma ontologia marcada pela divisão entre Natureza e Cultura, em que a primeira seria o mundo objetivo dos fatos, acessado apenas pela Ciência,

¹³ “The important point here is to realize that the decision about the facts of the matter cannot be delegated to a higher unified authority that would have done the choice *in our stead*. Controversies — no matter how spurious they might be — are no excuse to delay the *decision* about which side represents our world *better*. In effect, we have to deal with those conflicts, *horresco referens*, much like we have been used to do in the past with ‘political’ parties. We don’t believe nor trust them, but, as Walter Lippmann said, we align ourselves behind those who might appear less partisan than the others!” (LATOUR, 2013f, p. 3).

enquanto a outra reúne as crenças, os mitos e as representações humanas, e por isso constitui o domínio da subjetividade e dos valores. Para este coletivo, é difícil compreender a existência de *matters of concern*: ora, ou as coisas são naturais ou são sociais, pensam; acreditar que estes domínios se confundem é resvalar na irracionalidade, no primitivismo, é voltar a um passado em que confundíamos erroneamente fatos com valores. Tal compreensão bicameral pode estar entre as razões pelas quais vemos tantos integrantes deste povo negando a existência de uma crise ambiental de origem antropogênica ou, quando a admitem, oferecerem soluções paliativas e claramente insuficientes para lidar com a ameaça que tal fenômeno representa; ou, pior ainda, admitindo a existência e a gravidade da crise, mas propondo ou planejando soluções que a agravarão.

Já seus oponentes, por sua vez, sabem que não há princípio superior que defina de antemão a composição de nosso mundo. Antes, reconhecem que nossa existência se sustenta sobre uma teia magnífica e muito complexa de interações entre organismos vivos e elementos inorgânicos, nas quais os entes agem uns sobre os outros sem uma intenção, ordem ou direção previsíveis. Neste sentido, tal coletivo possui uma visão distinta dos modernos quanto à distribuição de agência no mundo, que não se restringe apenas ao domínio das coisas humanas: os entes não-humanos (orgânicos e inorgânicos) são capazes de agir e modificar seu entorno, e por isso a dicotomia entre sujeito (agente humano) e objeto (receptor não-humano da ação humana) não tem sentido em sua ontologia. Assim, por não se orientarem segundo uma distinção restrita como a que existe entre a Natureza e a Cultura dos modernos, os Terranos sabem que a estabilidade ambiental de que vínhamos desfrutando resulta das sucessivas relações contingentes entre os diversos agentes que compõem o sistema climático da Terra, e por isso não só conseguem reconhecer que a presente crise ecológica foi suscitada pelo impacto da ação humana sobre o planeta como também são capazes de aceitar melhor que seus inimigos a necessidade de agir para impedir os efeitos mais danosos da mudança climática; em outras palavras, estão dispostos a lutar pela possibilidade mesma de existência destes agentes e de suas formas próprias de existir. Nem natural, nem cultural: o aquecimento global é, antes de tudo, um *fenômeno histórico*, já que o clima é um produto das interações destes agentes ao longo do tempo. Tal concepção do planeta como uma espécie de sistema autorregulador das condições da vida na Terra, graças às interações que não cessam de acontecer

entre mundo orgânico e inorgânico, é expressa por meio do conceito de *Gaia*, que dá nome à teoria científica elaborada por James Lovelock nos anos 1980 e também ao coletivo que disputa a composição do mundo com os modernos: eles são o *Povo de Gaia* ou, ainda, os *Terranos*.

Mesmo com as partes em conflito nomeadas, ainda restam dúvidas sobre esta guerra: quem exatamente compõe os coletivos de Humanos e Terranos? Existentes não-humanos podem se alistar? Como as batalhas se dão? Estas são algumas das perguntas que buscarei analisar ao longo deste trabalho, em especial a que, penso, mais interessa a Latour: é possível estabelecer a paz entre os grupos beligerantes? Será que Humanos e Terranos aceitariam abandonar a disputa entre mundos para se engajar no trabalho de *composição de um mundo comum*, em que haja espaço tanto para os valores dos Humanos quanto para os que os Terranos reconhecem e estimam? E, mais importante: tal acordo de paz pode nos ajudar a encontrar uma saída à crise ecológica de nosso tempo? Veremos que o autor se esmerou no desenvolvimento de uma proposta de *diplomacia*, tanto interessante quanto inovadora (e um tanto complexa), que neste trabalho examinarei com detalhe; resta saber se tal proposta é exequível, aceitável e mesmo desejável.

Ao longo das próximas páginas, portanto, analisarei as razões pelas quais a crise ecológica instaura, de forma definitiva, uma profunda ruptura com a narrativa moderna que orienta(va) nossa concepção de mundo, sinalizando uma crise ainda mais ampla – a saber, da própria noção de objetividade – e nos lançando em uma espécie de estado de “guerra de todos contra todos”. Tentarei também identificar os possíveis desdobramentos desta guerra, em especial tentando responder à seguinte pergunta: podemos esperar a celebração de um acordo de paz entre Humanos e Terranos? Para dar conta dessa jornada, no capítulo 1 descrevo as principais características daquilo que Latour chamou de “Constituição” moderna, isto é, a ontologia (baseada na distinção entre os domínios da natureza e da cultura) própria ao Ocidente, e apresento os argumentos que nos permitem afirmar estar em meio a uma guerra dos mundos. No capítulo 2, trato das evidências científicas que apontam a gravidade da crise ecológica de que nosso tempo é testemunha e explico a forma como Latour situa a questão ambiental em sua formulação da “guerra dos mundos”, com seus dois coletivos beligerantes, os Humanos e os Terranos. Já no capítulo 3, abordo a

proposta de diplomacia ofertada por Latour para, em seguida, empreender uma análise sobre se um acordo de paz pode (e deve) efetivamente ser estabelecido.

Hansen e alguns outros cientistas empenhados em tentar impedir uma catástrofe ambiental não estão sozinhos: assim como milhares de indivíduos e grupos ao redor do mundo, eles sabem que o que está em jogo nesta guerra são as condições mesmas de existência do mundo como o conhecemos. Um grande exército Terrano, ousamos afirmar, adiantando uma hipótese defendida no presente trabalho; por isso, se dispõem a “resistir à barbárie que vem”,¹⁴ para usar a expressão cunhada por Isabelle Stengers, lutando como podem para promover mudanças e instaurar novos modos de vida e produção mais condizentes com Gaia, a única Terra que temos, ao mesmo tempo sob nossos pés e ao redor de nós.¹⁵ Espero, ao final desta dissertação, haver contribuído para uma reflexão filosófica (e, por que não, antropológica) sobre tal crise, a qual demanda o despertar de um senso de urgência coletivo para que tenhamos alguma chance de, se não mais interromper, ao menos reduzir os efeitos da catástrofe e impedir a barbárie... antes que seja tarde demais.

¹⁴ Cf. o livro de Isabelle Stengers *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*.

¹⁵ LATOUR, 2013e, p. 23. Ligeiramente modificado.

2

A modernidade e a guerra dos mundos

2.1

A Constituição bicameral moderna¹⁶

A Natureza não é uma coisa, um domínio, um reino, um território ontológico. Ela é (ou melhor, era, durante o curto parênteses modernista) uma forma de organizar a divisão (o que Alfred North Whitehead chamou de Bifurcação) entre aparências e realidade, subjetividade e objetividade, história e imutabilidade.¹⁷

Bruno Latour, “An Attempt at a ‘Compositionist Manifesto’”

Por cerca de três séculos, o projeto da modernidade, de berço europeu, se expandiu vertiginosamente por todo o globo: parecia que o destino de toda a humanidade era se modernizar. Afinal, como não se maravilhar com as descobertas científicas que prometiam nos livrar dos infortúnios causados pelo caráter imprevisível do mundo natural? Como recusar o conhecimento objetivo sobre as leis universais que regem a realidade que nos cerca, produzido pela ciência? Como não desejar o progresso e a prosperidade que decorreriam inexoravelmente do aumento da riqueza material trazido pelo aperfeiçoamento dos sistemas de produção e avanços tecnológicos? Entusiasmados pelas promessas de emancipação e pela pujança com que o *front* modernizador avançava, os modernos pensavam a si mesmos como os precursores de uma trajetória que, mais cedo ou mais tarde, toda a humanidade iria seguir, já que, como seres racionais, todos reconheceriam que modernizar é fazer bom uso das

¹⁶ No presente trabalho, optei por citar todas as obras que nos serviram de referência no idioma em que foram originalmente publicadas, exceto quando houver edições em português ou nos casos em que só tive acesso a uma edição em outra língua.

¹⁷ “Nature is not a thing, a domain, a realm, an ontological territory. It is (or rather, it was during the short modern parenthesis) a way of organizing the division (what Alfred North Whitehead has called the Bifurcation) between appearances and reality, subjectivity and objectivity, history and immutability”.

nossas faculdades intelectuais e morais; qualquer oposição a tal projeto era, assim, considerada um ato de irracionalidade ou de instrução insuficiente. Como embaixadores da razão empenhados em banir as irracionalidades do mundo, teriam seu empenho recompensado num futuro de paz e prosperidade, com a união de todos os humanos em torno dos ideais modernos, que lhes pareciam universais. David Harvey descreve a modernidade da seguinte forma:

Embora o termo “moderno” tenha uma história bem mais antiga, o que Habermas chama de projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”. A ideia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas.¹⁸

Porém, nas últimas décadas, muito se fala sobre o fim da modernidade e a entrada da humanidade em um suposto novo período histórico. É grande a variedade de termos usados para designar esta época – “pós-modernidade”, “modernidade líquida” e “hipermodernidade” são algumas das expressões mais conhecidas. Em comum a elas, há o reconhecimento de que os valores que orientavam a vida e a produção política, econômica e cultural não são mais suficientes para nos guiar na atualidade: enquanto a modernidade foi marcada por uma confiança irrestrita no conhecimento científico e tecnológico como a chave para o alcance do bem-estar, do desenvolvimento e do progresso, em nosso tempo as críticas ao que se considerou um otimismo exagerado em relação ao projeto moderno ganham cada vez mais espaço.

Certamente alguns eventos marcantes do século XX contribuíram para o esvaziamento deste entusiasmo: as duas guerras mundiais, os campos de concentração nazistas, a corrida armamentista e a ameaça nuclear, a proliferação de regimes totalitários de poder, as sucessivas crises econômicas, a desigualdade social e econômica, a concentração de riqueza e poder nas mãos de alguns setores

¹⁸ HARVEY, 1992, p. 23.

industriais e os evidentes sinais de esgotamento ecológico (que são o tema principal do presente trabalho), só para citar algumas das graves consequências em escala global acarretadas pelo sonho racionalista do Ocidente, levaram a inúmeros questionamentos da visão de mundo (e da ontologia) construída ao longo da modernidade. As “metanarrativas” modernas, como Terry Eagleton chama as formulações teóricas de aplicação pretensamente universal, características da aspiração ocidental a verdades absolutas, não se sustentam mais; ele prossegue, afirmando que

Estamos agora no processo de despertar do pesadelo da modernidade, com sua razão manipuladora e seu fetiche da totalidade, para o pluralismo retornado do pós-moderno, essa gama heterogênea de estilos de vida e jogos de linguagem que renunciou ao impulso nostálgico de totalizar e legitimar a si mesmo... A ciência e a filosofia devem abandonar suas grandiosas reivindicações metafísicas e ver a si mesmas, mais modestamente, como apenas outro conjunto de narrativas.¹⁹

Especificamente no que se refere à questão ambiental, a escala sem precedentes de utilização dos chamados “recursos naturais” – principalmente a partir da Revolução Industrial, no século XIX, e mais acentuadamente a partir da década de 1950, com a expansão populacional e industrial do período pós-guerra e a consolidação do que alguns autores chamam de “sociedade do consumo” – conduziu a uma situação calamitosa de depleção e esgotamento ecológico, que se manifesta por meio de efeitos devastadores sobre a biodiversidade, a estabilidade do clima, o estoque de água potável e a qualidade do ar e do solo. A busca contínua por crescimento econômico e acumulação material, que se baseia no argumento de satisfação das necessidades humanas, aumento do bem-estar e estímulo ao desenvolvimento está conduzindo todo o planeta (porque os efeitos desta crise são também globais) a uma situação de desequilíbrio sem precedentes na história humana. São as condições mesmas de existência de nossa espécie (e, claro, de outras espécies que dividem a Terra conosco) que o modelo civilizatório moderno capitalista coloca gravemente em risco.

Não parece mais ser possível, portanto, acalentar a ambição de expandir o *front* modernizador para todo o globo; ainda assim, a grande maioria das pessoas segue vivendo e agindo motivada pelo *leitmotiv* do crescimento econômico e

¹⁹ EAGLETON apud HARVEY, op. cit., p. 19-20.

material que alimenta a crença no progresso e desenvolvimento obtido por meio da ciência, como se fosse esta a única opção racional válida para a humanidade. Clive Hamilton cita o conceito de “dissonância cognitiva”, cunhado pelo psicólogo Leon Festinger, para caracterizar este hiato entre o saber e o agir: diante do sentimento desconfortável que temos quando algo que julgamos verdadeiro é contradito por evidências, tendemos a ignorar as informações destoantes de nossa crença, evitando assim o desconforto.²⁰ Desta forma, sabemos, ou já deveríamos saber, que modernizar não é mais possível; mas não sabemos que outros valores perseguir, de que outro jeito viver.

Mas afinal, o que terá sido, então, esta modernidade que aparentemente deixamos para trás, mas para a qual ainda não conseguimos encontrar um conjunto de valores substituto? O que há de tão caro na modernidade que impede os “modernos” de buscar um novo “sistema de coordenadas” mais compatível com os novos tempos? Que condições propiciaram sua ampla aceitação como modelo civilizatório a ser perseguido e implantado? Para responder estas perguntas, acredito ser preciso dedicar algumas páginas à análise do projeto da modernidade, de forma a tentar compreender as razões de seu fracasso e, quem sabe, vislumbrar novas possibilidades de pensar, agir e existir num mundo que não mais se assemelha àquele concebido durante o sonho modernista.

Nossa principal referência para empreender esta análise é a obra do filósofo e antropólogo francês Bruno Latour, que há três décadas se dedica a investigar os fundamentos da modernidade e de suas principais “instituições”, como a política, a ciência, o direito e a religião. Segundo o autor, o projeto modernizador se caracteriza por uma tentativa de estabelecer bases sólidas (fornecidas pela objetividade do conhecimento científico) para o pensamento dito “racional” que permitissem escapar a confusões de julgamento e, dessa forma, distinguir corretamente, entre as coisas do mundo, o que é real e o que é apenas representação.

Para Latour, a concepção de “racionalidade” que alicerça tal empreendimento foi estabelecida ao longo do século XVII na Europa, quando a Revolução Científica modificou profundamente a forma de produzir conhecimento autêntico sobre as coisas: por meio da realização de experimentos controlados conforme determinado método (o chamado método científico), tornou-se possível

²⁰ HAMILTON, op. cit., p. 96.

reproduzir fenômenos naturais em laboratório, os quais tinham como resultado *atos (matters of fact)*²¹ que, por não dependerem da agência humana, poderiam ser considerados “o espelho da natureza”, ou “o resultado passivo [da ação de] segurar um espelho para ver a realidade”.²² É como se os cientistas pudessem conduzir a aparição de “corpos inertes, incapazes de vontade e de preconceito, mas capazes de mostrar, de assinar, de escrever e de rabiscar sobre os instrumentos de laboratório testemunhos dignos de fé”²³. Assim, por meio da prática científica, os modernos acreditavam ter acesso às coisas como elas realmente são, à realidade objetiva do mundo, driblando as confusões e eventuais distorções que o julgamento humano poderia causar.

Estabelece-se, com isso, a separação que, de acordo com o autor, é o traço mais marcante da modernidade: aquela entre o domínio da *natureza*, que abriga os entes não-humanos,²⁴ os fatos incontestáveis que são objetos da investigação científica, e o domínio da *cultura* (ou *política*, ou *sociedade*), que reúne as coisas humanas e, por conseguinte, as representações subjetivas e disputas por sentidos que lhes são características. A separação entre estes dois domínios assegura a natureza como instância de *realidade*, a qual é convocada para pôr fim às disputas humanas, e a política como o espaço da *representação*, ao qual fica interdita qualquer interação legítima com os não-humanos que são objetos de estudo da ciência. Cabe salientar que tal distinção entre cultura e natureza, ou entre humanos e não-humanos, tem íntima relação com outra dicotomia característica da modernidade, qual seja, a estabelecida entre “sujeito” (o agente humano capaz de conhecer e empreender ações) e “objeto” (a coisa não-humana, que é conhecida pelo sujeito e sofre sua ação), e por essa razão, pode-se afirmar que se trata de um

²¹ Expressão corrente nos séculos XVII e XVIII, com sentidos variáveis, porém designando de maneira geral a esfera dos fatos ou das questões de fato, em oposição ao domínio das meras ideias ou das opiniões (MATTERS OF FACT. OXFORD English Dictionary). A expressão é retomada por Steven Shapin e Simon Schaffer no livro *Leviathan and the Air Pump* (1985) e por Bruno Latour na obra *Nous n'avons jamais été modernes* (1991). Neste trabalho, optei por traduzir *matter of fact* por “fato”.

²² SHAPIN; SCHAFFER, 1985, p. 23.

²³ LATOUR, 1994, p. 29. Uso como referência a edição brasileira da obra *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, lançada em francês em 1991 (ver Latour 1994).

²⁴ A bem da verdade, o domínio da natureza pode abarcar humanos também, quando estes são pensados por ciências como a biologia ou a neurofisiologia, por exemplo: o homem como um “ser natural”. Mas mantenho a referência a “não-humanos” e “objetos” para ressaltar que, quando normalmente os indivíduos se referem ao domínio da natureza, adotam um ponto de vista que retira o poder de agência daquilo que é observado, tornando-o “objeto”.

fundamento crucial da ontologia estabelecida ao longo da modernidade: “De um lado, a falação das ficções; do outro, o silêncio da realidade”, afirma Latour.²⁵

Esta maneira bicameral de conceber o mundo, que constitui aquilo que o autor chama de *Constituição moderna* (isto é, o acordo por meio do qual se definiu ontologicamente a separação entre “humanos e não-humanos, suas propriedades e suas relações, suas competências e seus agrupamentos”),²⁶ é também o que distingue os modernos de seus antepassados arcaicos e das outras culturas tidas como “primitivas” e “bárbaras”: esses outros povos, por carência de conhecimento científico, não conseguiriam discernir entre os fatos naturais e as questões sociais e políticas, e por isso não teriam acesso à realidade, presos que estariam em suas representações do mundo.²⁷ Isto ocorre porque, entre si mesmos e os outros povos e entre si mesmos e seu passado, os modernos instauraram uma Grande Divisão: de um lado, estão os homens sem clareza sobre o que é real e o que é representação social; e, do outro, estão aqueles capazes de distinguir, graças às descobertas científicas sobre o mundo natural, o que é um fato real e o que é valor subjetivo, e que são motivados pela promessa de uma ainda maior purificação no futuro. A modernidade, assim, inventa a *flecha do tempo* que aponta para o futuro e rompe definitivamente com o passado. Sua ontologia cria um tipo específico de historicidade em que os modernos estão separados de seus antepassados não por alguns séculos, mas por “revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou nada mais deste passado dentro deles”:²⁸ ser moderno é não conseguir enxergar nenhuma conexão entre o antes e o depois de um fato científico, atribuindo sua irrupção a uma revolução. Dessa forma, tudo o que acontece vai sendo inserido em sua teoria do progresso como novidade, como inovação, pois apagam-se os rastros de *fabricação* dos objetos da natureza (já que a ciência parece apenas desvendá-los) e nega-se, assim, uma história às coisas. Por essa razão, pode-se dizer que a temporalidade moderna é um reflexo da separação constitucional entre aquilo que pode ter história (os humanos) e aquilo que não pode (os não-humanos), e sua compreensão de “progresso” está vinculada a essa separação. Nas palavras de Latour, “a assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma

²⁵ LATOUR, 2004, p. 15.

²⁶ Idem, 1994, p. 21.

²⁷ Idem, 2002, p. 9.

²⁸ Ibidem, p. 68.

assimetria entre passado e futuro”.²⁹ Neste sentido, modernizar é deixar um passado de trevas e confusão e seguir em direção à clareza para distinguir o que é natural do que é social.

Se a grande novidade moderna é a organização do mundo conforme estes dois “poderes” – Natureza e Cultura –,³⁰ a grande engenhosidade de sua ontologia reside na invenção da noção de Natureza como instância superior, à qual as divagações humanas devem se submeter, o árbitro último ao qual os modernos recorrem para decidir o que é real – e, portanto, interditado à discussão, já que este é revelado pela ciência, que opera no campo da objetividade – e o que é representação – e, por isso, aberto à discussão na sociedade. Neste sentido, mais do que um domínio ontológico, *a Natureza é a instância de distribuição de poder* na Constituição moderna: trata-se não apenas de uma forma de normalizar a *divisão entre subjetividade e objetividade* (ou aparências e realidade), mas também de uma forma de legislar sobre *quem pode falar sobre o que e quem deve permanecer em silêncio*. Os *matters of fact* foram uma invenção política, legal, religiosa e epistemológica baseada na noção de “matéria” ou *res extensa* como componente primeiro da realidade, constituída por entidades completamente silenciosas, destituídas de agência ou interesse, mas que, por meio da intervenção da Ciência, passam a “falar por si mesmas”. Segundo Latour,

[...A Natureza é] uma forma totalmente política de distribuição de poder naquilo que eu chamei de Constituição Moderna, um tipo de pacto não-escrito sobre o que pode e o que não pode ser discutido. [...] Sem dúvida que é uma manobra fabulosamente útil, inventada no século XVII, para estabelecer uma epistemologia política e decidir quem terá permissão de falar sobre o que, e que tipos de seres irão permanecer em silêncio. Este foi o tempo da grande invenção política, religiosa, legal e epistemológica dos *matters of fact*, imersos numa *res extensa* desprovida de qualquer sentido, exceto o de ser a realidade última, feita de entidades completamente silenciosas, mas capazes de, por meio da intervenção misteriosa da Ciência (com C maiúsculo), “falar por si mesmos” (mas sem a mediação da ciência, com c minúsculo, e dos cientistas – também com c minúsculo!).³¹

²⁹ Ibidem, p. 70.

³⁰ Em alguns textos, Latour opta pela grafia da palavra “natureza” com N maiúsculo para destacar que se trata de uma categoria epistemológica que tem como função distribuir as capacidades de discurso e representação entre dois domínios rigidamente distinguidos, diferenciando-a da noção de “natureza” relacionada à prática científica de construir pontes entre humanos e não-humanos. Com o mesmo sentido, ele optará pela grafia da palavra “ciência” com C maiúsculo (diferenciando a epistemologia da prática do dia-a-dia dos cientistas). Deste momento em diante, utilizarei a grafia adotada pelo autor quando me referir às concepções epistemológicas de ambos os termos.

³¹ “[...Nature is] a fully political way of distributing power in what I have called the Modernist Constitution, a sort of unwritten compact between what could be and what could not be discussed. [...] But no doubt that it is a fabulously useful ploy, invented in the seventeenth century, to

Para que a Natureza funcione como instância suprema de separação entre fatos mudos e valores ruidosos – isto é, para que a função política da Natureza seja exercida –, ela precisa ser uma categoria unificada: *só pode haver uma Natureza*, cujas leis são indisputáveis e desvendadas pela Ciência, para que ela possa apaziguar os conflitos entre as inúmeras representações, entre as diversas culturas, entre a pluralidade de interesses dos humanos. É essa Natureza unificada que dirime as dúvidas, que funciona como bússola para o caminho guiado pela razão e pelo conhecimento objetivo que os modernos acreditam trilhar. E é o acesso privilegiado a esta Natureza unificada que permite aos modernos *tolerar* as “crenças irracionais” das outras culturas: eles podem aceitar uma pluralidade de representações do mundo, já que essa pluralidade não ameaça o conhecimento objetivo das leis naturais que regem a realidade desvendada por sua Ciência. Os outros seriam “povos” e “culturas”, mas “nós”, os Ocidentais, seríamos apenas “metade” cultura, afirma Latour citando o antropólogo Roy Wagner.³² O *multiculturalismo*, assim, é o outro lado da moeda do *mononaturalismo*.³³ Porém, podemos nos perguntar: é possível empreender esta categorização rígida dos seres entre naturais e culturais? A Natureza inventada pelos modernos para silenciar as controvérsias sociais pode ainda arbitrar nossos conflitos?

establish a political epistemology and to decide who will be allowed to talk about what, and which types of beings will remain silent. This was the time of the great political, religious, legal, and epistemological invention of matters of fact, embedded in a *res extensa* devoid of any meaning, except that of being the ultimate reality, made of fully silent entities that were yet able, through the mysterious intervention of Science (capital S) to ‘speak by themselves’ (but without the mediation of science, small s, and scientists—also small s!)” (LATOUR, 2010, p. 476).

³² WAGNER apud LATOUR, 2002, p. 13.

³³ LATOUR, 2002, p. 14-15.

2.2

Os *matters of concern* e a ruína constitucional

Nós, modernos, nos acostumamos à ideia de que podemos modificar nosso ambiente para acomodar nossas necessidades e temos agido dessa forma por aproximadamente 300 anos. Estamos agora descobrindo que nossa crença intoxicante de que podemos conquistar tudo se deparou com uma força maior, a Terra mesma. A perspectiva de uma mudança climática incontrollável desafia nossa *hubris* tecnológica, nossa fé iluminista na razão e todo o projeto modernista. A Terra pode em breve demonstrar que, em última instância, não pode ser domada e que a compulsão humana em dominar a natureza apenas despertou uma fera adormecida.³⁴

Clive Hamilton, *Requiem for a Species*

Vimos que, por meio da prática científica, os modernos acreditam ter acesso à realidade dos fatos, preservando-os das confusões inerentes às representações que fazemos desta realidade. Mas tal afirmação suscita algumas dúvidas: se os cientistas são os porta-vozes dos fatos, quem fala quando os cientistas falam, os fatos ou seus representantes? Fala a natureza ou falam os homens? Os sujeitos ou os objetos? A situação se complica ainda mais quando os "fatos" de que se fala são entes como bebês de proveta, pesquisas com células-tronco, soja geneticamente modificada, onças com sensores implantados, o buraco na camada de ozônio ou o aquecimento global; eles pertencem à esfera social, cultural e política, dos sujeitos e das representações (todos estes termos se aplicando ao domínio dos "humanos") ou à da natureza, das coisas inanimadas, dos objetos, da realidade (várias formas de designar o domínio dos "não-humanos")? Ao que parece, as coisas que existem no mundo não podem mais ser concebidas da forma como os modernos propuseram: mais do que naturais ou sociais, estes entes assumem a forma de "híbridos" de natureza e cultura, os quais não são nem puramente sujeitos nem totalmente objetos; ou, para usar a expressão que Latour vem empregando mais recentemente, eles existem sob a forma de "associações

³⁴ "We moderns have become accustomed to the idea that we can modify our environment to suit or needs and have acted accordingly for some 300 years. We are now discovering that our intoxicating belief that we can conquer all has come up against a greater force, the Earth itself. The prospect of runaway climate change challenges our technological hubris, our Enlightenment faith in reason and the whole modernist project. The Earth may soon demonstrate that, ultimately, it cannot be tamed and that the human urge to master nature has only roused a slumbering beast".

entre humanos e não-humanos”³⁵, as quais não podem ser compreendidas na lógica da restrita ontologia bicameral moderna, que confere estatuto de realidade apenas aos entes classificados sob o domínio da Natureza. É por essa razão que Latour afirma que estamos vivendo uma *crise da objetividade* tal qual ela vem sendo pensada desde meados do século XVII: o que está em questão atualmente é a validade desta maneira de conceber o mundo e os critérios para atribuir caráter de realidade aos diversos entes que o povoam.³⁶

Desta forma, se o que caracteriza a modernidade é a suposta clareza na distinção entre as coisas não-humanas e as humanas – clareza que os povos pré-modernos ou “primitivos” não possuiriam –, então *jamais fomos modernos*, porque nunca foi possível efetivar na prática a separação que se pensou haver instituído. Mas se esta separação nunca ocorreu na prática, o que explica a eficácia da Constituição moderna? Em *Nous n'avons jamais été modernes*, o autor explica que ela se sustenta sobre o empreendimento simultâneo de duas práticas opostas: o trabalho de *purificação*, por meio do qual se dá a separação dos entes em distintas zonas ontológicas e que está diretamente relacionado à imagem que os modernos fazem de si mesmos; e o trabalho de *mediação* ou *tradução*, que não é explícito nesta constituição, mas que produz as inevitáveis associações entre humanos e não-humanos que compõem o coletivo moderno. Nas palavras do autor,

O ponto essencial desta Constituição moderna é o de tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos. Seria isto capaz de interromper este trabalho? Não, pois o mundo moderno pararia imediatamente de

³⁵ No seu famoso livro *Nous n'avons jamais été modernes*, Latour usa o termo “híbridos” para se referir aos entes que podem ser melhor compreendidos como “quase-objetos, porque não ocupam nem a posição de objetos que a Constituição prevê para eles, nem a de sujeitos, e porque é impossível encurralar todos eles na posição mediana que os tornaria uma simples mistura de coisa natural e símbolo social” (LATOUR, 1994, p. 54). Oito anos depois, em *Politiques de la Nature* (1999), o autor passa a chamar, com o mesmo sentido, os híbridos de “associações”, “proposições” ou até simplesmente de “humanos e não-humanos”, expressões que ele continua adotando em suas obras e textos mais recentes, em alternância com “quase-objetos e quase-sujeitos”, que ele usa especialmente na obra *Enquête sur les modes d'existence* (2012). Porém, em uma nota sobre o termo “híbridos” disponível no site dedicado ao projeto *Enquête*, Latour diz que parou de empregar esta palavra, pois seu uso no campo da biologia denotava um cruzamento entre duas espécies distintas de coisas – uma pertencente à natureza e a outra à sociedade –; assim, tal palavra acabava por reforçar a divisão que ele desejava superar (AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE). Por essa razão, neste trabalho, não usarei mais o termo “híbridos”, mas sim alternarei as diversas expressões empregadas por Latour nos textos mais recentes, sempre usando-as com o mesmo sentido de se referir às articulações entre humanos e não-humanos que habitam a realidade.

³⁶ LATOUR, 2004, p. 20.

funcionar, uma vez que ele vive da mistura, como os outros coletivos.³⁷ [...] A Constituição moderna permite, pelo contrário, a proliferação dos híbridos cuja existência – e mesmo possibilidade – ela nega.³⁸

Um exemplo citado por Latour no artigo “Which language shall we speak with Gaia?” pode ajudar a esclarecer a afirmação acima. Ele faz referência a um texto em que Simon Schaffer mostra que, para descrever o fenômeno chamado “atração” – essencial para a formulação de sua teoria sobre a gravitação universal –, o físico inglês Isaac Newton precisou recorrer a elementos de sua cultura, mais especificamente às características dos anjos: afinal, que agente conhecido à sua época era capaz de transportar movimento instantaneamente, senão os anjos? Dito de outro modo, para esboçar as propriedades da recém-descoberta/criada “força de atração”, que se consolidaria como um ente puramente objetivo, Newton pegou emprestado, por assim dizer, as características de um agente sobrenatural:

Uma força “puramente objetiva”? Sim, é claro, mas ainda assim alimentada, no fundo, por milhares de anos de meditação sobre o “sistema de mensagens instantâneas” dos anjos. Atrás da força, as asas dos anjos ainda estão batendo de forma invisível.³⁹

Latour prossegue argumentando que, na história da ciência, é difícil encontrar um conceito científico que não tenha sido esboçado sobre traços culturais que permitem aos cientistas primeiro animá-lo – isto é, tratá-lo como um agente – e depois, mas apenas depois, desanimá-lo (embora a filosofia da ciência só registre este último movimento como racional e significativo). E sustenta:

[A]nimação é o fenômeno essencial; in-animação, um [fenômeno] superficial, auxiliar, polêmico e, muito frequentemente, ratificador. Um dos principais enigmas da história Ocidental não é que “haja pessoas que ainda acreditam em animismo”, mas a crença um tanto ingênua que muitos ainda têm em um mundo inanimado [formado] de meras coisas; e isso justo no momento em que elas [as pessoas]

³⁷ Latour usa o termo “coletivo”, distinguindo-o de “sociedade”, para se referir à mistura entre os entes humanos e não-humanos que povoam o mundo, apesar da tentativa obsessiva dos modernos de enquadrá-los no domínio ou da natureza ou da sociedade: “[...] the term refers not to an already-established unit but to a procedure for *collecting* associations of humans and nonhumans.” (Ibidem, p. 238)

³⁸ Idem, 1994, p. 40.

³⁹ “A ‘purely objective’ force? Yes of course, but still powered, from behind, by thousands of years of meditation on angels’ ‘instant messaging system’. Behind the force, the wings of angels are still invisibly flapping” (idem, 2013d, p. 8).

mesmas multiplicam as agências com as quais elas estão, a cada dia, mais profundamente imbricadas.⁴⁰

A Constituição moderna escondeu dos olhos ocidentais a mistura entre humanos e não-humanos que os constitui enquanto coletivo, restringindo a propriedade de “agência” aos primeiros e a de “realidade” aos últimos. O pretenso isolamento em distintas zonas ontológicas, decorrente do trabalho de *purificação*, é posterior à inevitável mistura entre entes humanos e não-humanos que compõem nosso mundo, interação esta que se dá por meio da prática de *mediação* ou *tradução*. Esta última designa o que Latour chama de *redes*, enquanto a purificação se refere ao que o filósofo chama de *crítica*. Recorro ao exemplo citado no livro *Jamais fomos modernos*, em que o autor analisa o tema das mudanças climáticas segundo as práticas de mediação e de purificação, para entender melhor como cada uma delas funciona: a primeira é a que “conectaria em uma cadeia contínua a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações dos chefes de Estado, as angústias dos ecologistas”, enquanto a segunda “estabeleceria uma partição entre um mundo natural que sempre esteve aqui, uma sociedade com interesses e questões previsíveis e estáveis, e um discurso independente tanto da referência quanto da sociedade”.⁴¹ O trabalho das redes é, portanto, aquele que reúne os actantes⁴² humanos e não-humanos e provoca uma mudança no estado das coisas por meio dessa relação entre eles; o da crítica, por sua vez, é decantar, nessa mistura, o que pertence ao domínio “natureza” e o que integra o domínio “sociedade”, criando a ilusão de que se está desvendando o que realmente acontece por trás dos fenômenos sociais.⁴³

É importante nos determos um pouco mais neste ponto, já que a noção de “rede” é indispensável para compreender melhor as articulações entre os diversos entes humanos e não-humanos e a análise que Latour faz da época moderna: por meio da “teoria ator-rede” (conhecida pela abreviatura ANT, de Actor-Network

⁴⁰ “[A]nimation is the essential phenomenon; de-animation a superficial, ancillary, polemical and more often than not a vindictory one. One of the main puzzles of Western history is not that ‘there are people who still believe in animism’, but the rather naive belief that many still have in a de-animated world of mere stuff; and this, just at the moment when they themselves multiply the agencies with which they are more deeply entangled every day” (ibidem, p. 9).

⁴¹ Ibidem, p. 16.

⁴² O autor afirma preferir o termo “actantes” a “agentes”, justificando que este último está muito contaminado com sua associação a humanos.

⁴³ LATOUR, 1994, p. 16.

Theory), desenvolvida pelo próprio autor e por Michel Callon para pensar a cooperação entre os agentes que povoam a existência, o autor afirma ser possível identificar a cadeia de relações que compõem as instituições ocidentais e demonstrar que elas são feitas de muito mais componentes do que os modernos pensam. Por exemplo, pensemos na “instituição” Ciência. Se formos mapear a rede que sustenta a prática científica, perceberemos que nem tudo nela é apenas ciência: encontraremos, só para citar alguns componentes, pesquisadores, jalecos brancos, bactérias, equipamentos, patentes, artigos científicos, financiamentos, políticos, grandes empresas e líderes religiosos... todos estes ingredientes – completamente *materiais e heterogêneos entre si* – sustentam a prática do que se costuma pensar, de forma abstrata, como “Ciência”. Este mesmo mapeamento pode ser feito para outras instituições: em todas elas, é possível identificar como a prática de cada uma se exerce, a despeito do que se diz sobre tal prática. Pode-se, assim, apresentar uma descrição do termo *rede*: trata-se da série de associações entre elementos descontínuos e diversos entre si pelas quais é preciso passar para obter uma certa continuidade de ação (no exemplo acima citado, vimos que para se fazer Ciência é necessário que diversos elementos “não-científicos” estejam em relação).⁴⁴ Como explica Patrice Maniglier em seu artigo “Un tournant métaphysique”:

O que existe não é de um lado os seres falantes – ou os espíritos tentando se representar o mundo – e, do outro, os seres falados – as coisas que esperam ser “descobertas” –, mas um conjunto de atores agindo igualmente uns sobre os outros, e que se distribuem num dado momento entre aquilo que representa os meios do saber (Pasteur, seus cachimbos, suas folhas de papel etc) e aquilo que representa as coisas sabidas (os micróbios). Em lugar do dualismo do conhecimento, encontramos uma rede de atores.⁴⁵

Retomarei este tema no capítulo 3; por ora, basta compreender que é por meio do estabelecimento das redes – isto é, destas cadeias infinitas com elos humanos e não-humanos – que as alterações no estado das coisas acontecem, e

⁴⁴ Idem, 2013e, p. 33.

⁴⁵ “Ce qu’il y a, ce sont non pas d’un côté des êtres parlants – ou des esprits tâchant de se représenter le monde –, et de l’autre des êtres parlés – des choses qui attendent d’être ‘découvertes’ –, mais un ensemble d’acteurs également en train d’agir les uns sur les autres, et que l’on distribue à un moment donné entre ce qui relève des moyens du savoir (Pasteur, ses pipettes, ses feuilles de papier, etc.) et ce qui relève des choses sues (les microbes). En place du dualisme de la connaissance, nous trouvons un réseau d’acteurs” (MANIGLIER, 2012, p. 922).

que por “coisas” é preciso entender tanto as mudanças que ocorrem na “Natureza” como na “Cultura”, apesar do que instituiu a ontologia bicameral moderna.

Assim, enquanto pensavam separar claramente os fatos dos valores, apoiados na Natureza como árbitro para decidir que ente pertence a que domínio e quem fala sobre o que, os modernos não cessaram de proliferar redes de sociabilidade entre humanos e não-humanos, a ponto de estes se tornarem tão numerosos que a Constituição moderna não pode mais escondê-los. O trabalho de mediação ao mesmo tempo aceito e condenado produziu tantas associações entre agentes que acabou por fazer desabar os dois pilares de sustentação ontológica do Ocidente, impedindo que a prática de purificação funcionasse normalmente. Desta forma, se os fatos naturais se misturaram aos valores humanos, como a Natureza pode exercer sua função apaziguadora, orientar a política e silenciar as controvérsias?

Digamos que os modernos foram vítimas de seu sucesso. [...] tudo acontece como se a amplitude da mobilização de coletivos tivesse multiplicado os híbridos a ponto de tornar impossível, para o quadro institucional que simultaneamente nega e permite sua existência, mantê-los em seus lugares. A Constituição moderna desabou sob seu próprio peso, afogada pelos mistos cuja experimentação ela permitia, uma vez que dissimulava as consequências desta experimentação no fabrico da sociedade. O terceiro estado se tornou numeroso demais para se sentir fielmente representado pela ordem dos objetos ou pela dos sujeitos.⁴⁶

Para dar conta dessa situação, Latour propõe substituir a noção de “fatos” (*matters of fact*) pela de “preocupações” (*matters of concern* ou *states of affairs*),⁴⁷ ou seja, questões controversas incapazes de serem resolvidas pelo apelo a leis naturais:

Uma das formas de resumir esta maré de mudanças é dizer que a modernidade, que havia sido concebida como o preenchimento do mundo com ainda mais *matters of fact*, está agora repleta daquilo que eu gostaria de chamar *states of affairs*. *Matters of facts* supostamente trariam acordos por meio do apelo à natureza objetiva lá fora; mas, em vez disso, muitos dos antigos fatos se tornaram questões controversas que criam mais dissenso que acordos, requerendo assim novos procedimentos quase-legais ou quase-políticos para serem encerradas. Fatos não são mais a

⁴⁶ LATOUR, 1994, p. 53.

⁴⁷ Nossa proposta de tradução para os termos em parênteses. Latour alterna o uso destas expressões em seus textos, mas ambas possuem o mesmo sentido.

alternativa que traz o silêncio à política, mas, ao contrário, o que precisa ser estabilizado.⁴⁸

Tal proposta fica mais clara quando, no livro *Politiques de la Nature*, o autor descreve as diferenças entre os *matters of facts*, ou objetos livres de risco (*risk-free objects*), e os *matters of concern*, objetos enredados (*tangled objects*), com conexões arriscadas. Os primeiros teriam quatro principais características:

1. Limites bem-definidos, isto é, sabia-se o suficiente sobre sua essência e propriedades: pertenciam ao mundos das coisas, feito de “entidades persistentes e inertes definidas por leis rígidas de causalidade, eficácia, lucratividade e verdade”.
2. Invisibilidade dos técnicos, pesquisadores, engenheiros e empreendedores que concebiam e produziam estes objetos, depois que estes eram finalizados.
3. As consequências (esperadas e não esperadas) da “entrada” destes objetos no mundo eram percebidas como impactos em um *universo diferente* do deles, a saber, o “social”, com entidades mais difíceis de delimitar, como é evidenciado pelas expressões comumente empregadas “dimensões políticas” e “aspectos sociais”.
4. Mesmo as consequências mais catastróficas da entrada destes objetos no mundo não eram capazes de modificar sua definição original, seus limites e sua essência: fatos só poderiam continuar sendo fatos.

Latour cita como exemplo de fato – talvez um dos últimos objetos que puderam ser pensados sob a lógica da Constituição moderna – o asbesto (que, em sua raiz etimológica grega, significa indestrutível, imortal, inextinguível), também conhecido como amianto (do grego *αμίαντος*, puro, sem sujidade, sem mácula).⁴⁹ Se, por um tempo, foi uma substância muito apreciada por suas propriedades úteis à produção industrial, após algumas décadas, seus efeitos nocivos à saúde foram

⁴⁸ “One way to sum up this sea of change is to say that modernity, which had been conceived as the filling up of the world with ever more matters of fact, is now full of what I would like to call *states of affairs*. Matters of fact were supposed to bring agreement by appealing to the objective nature out there; but instead many of the former facts have become controversial issues that create more dissent than agreements, thus requiring another quasi-legal or quasi-political procedure to bring closure. Facts are no longer the mouth-shutting alternative to politics, but what has to be stabilized instead” (LATOUR, 2002, p. 20-21).

⁴⁹ ASBESTO. WIKIPEDIA.

reconhecidos, o que alterou a percepção pública quanto às suas propriedades: “once an ideal inert material, it became a nightmarish imbroglio of law, hygiene and risk”.⁵⁰

Já os *matters of concern* possuem as seguintes características:

1. Não têm limites nem essência bem definidos: não há uma separação precisa entre seu núcleo e seu ambiente. É por essa razão que eles possuem a forma de objetos emaranhados, formando, como já foi mencionado, redes de relação.
2. Seus produtores não são mais invisíveis, fazendo-se ver por meio de seus instrumentos, laboratórios, oficinas e fábricas.
3. Eles não *causam impactos* (como faziam os fatos, que pareciam objetos exógenos que aterrissavam sobre um mundo diferente do deles, o mundo do “social”): todos os elos de sua extensa cadeia de relações pertencem a um mesmo mundo real, e por isso sua existência não pode ser compreendida com base na separação entre natureza-realidade e cultura-representação.
4. Eles não podem ser desconectados das consequências que podem ocasionar no longo prazo, sobre as quais aceitam a responsabilidade e das quais aprendem lições que podem modificar sua própria definição e os entes que compõem suas redes.

Como exemplo destes novos objetos, o autor cita os príons, agentes infecciosos causadores da encefalopatia espongiforme bovina, vulgarmente conhecida como “doença da vaca louca”: quando da aparição da doença, não se podia afirmar com certeza se os príons eram responsáveis por ela, já que não se sabia muito a respeito destas proteínas não-convencionais. Para se chegar a produzir conhecimento sobre elas, foi preciso rastrear a rede que permitiu que se fizessem presente: além dos cientistas que as pesquisavam, foi preciso recorrer a veterinários, fazendeiros, açougueiros, empregados do governo, além das vacas, bezerros, ovelhas, carneiros. Assim, os príons não apareceram já como um ente “natural” ou pertencente ao reino da realidade: sua proposta de existência teve de ser aceita aos poucos, antes de eles serem completamente internalizados por nós e estabilizados como entes reais; foi preciso que o coletivo do qual eles propuseram

⁵⁰ LATOUR, 2004, p. 23.

fazer parte os aceitasse, se permitisse transformar por eles, antes que eles pudessem ser institucionalizados como entidades existentes, passando a contar com uma definição expressa em manuais e livros científicos. Por essa razão, Latour afirma que o que estamos testemunhando com o fim do parênteses modernista é “the progressive transformation of all matters of facts into disputed states of affair, which nothing can limit any longer to the natural world alone – which nothing, precisely, can *naturalize* any longer”.⁵¹

Desta forma, à medida que a função organizadora da Natureza perde o sentido, constatamos que tanto a capacidade de agência não pode ser atribuída exclusivamente aos entes humanos (já que os príons estão conectados numa grande rede de actantes que provocam transformações na realidade, assim como os micro-organismos que vivem nas rochas participam da rede de interações que regula o equilíbrio climático do planeta, por exemplo), nem o status de realidade pode ser concedido apenas a entes não-humanos. Desse modo, dicotomias tipicamente modernas, como as estabelecidas entre sujeito e objeto e entre representação e realidade, se dissolvem. Sem a proteção da Natureza e a ilusão causada pelo trabalho de purificação, é tempo de reconhecer as múltiplas associações entre humanos e não-humanos que eles permitiram proliferar, em escala muito maior que os outros coletivos criticados pelos modernos.

Uma vez que a Natureza sai de cena, percebemos o quão frágil é a divisão que separa os modernos das outras culturas: a partir de então, todos, modernos e pré-modernos, passam a mobilizar numerosos contingentes de humanos e não-humanos associados, reconhecimento que esvazia de sentido a separação entre os dois poderes da Constituição moderna e abre espaço para uma ontologia pluralista, capaz de conferir estatuto de realidade a uma gama maior de actantes. A realidade portanto, não está mais sob a guarda dos modernos, como estes pensavam; sua composição há de ser disputada, negociada e construída de forma progressiva.

⁵¹ Ibidem, p. 25.

2.3 A guerra dos mundos

Se a Constituição que garantia aos modernos o suposto acesso imediato à realidade ruiu; se a Natureza não pode mais funcionar como árbitro e mediador das disputas; se, com a impossibilidade de separação entre Natureza e Sociedade, a Política deixa de ser exclusivamente o reino das coisas humanas e a Natureza, o domínio exclusivo dos não-humanos, de que forma podemos conceber a existência das coisas? Segundo Latour, é preciso, antes, reconhecer que o fim da Natureza nos coloca novamente num estado de “guerra de todos contra todos”. O filósofo retoma a expressão usada por Thomas Hobbes na obra *Leviatã*, já que, à semelhança do que este último vivenciou no século XVII, os homens da modernidade têm à sua frente a tarefa de buscar uma forma mais adequada de organizar a composição de seu coletivo, ou, como Latour costuma dizer, de *construção do mundo comum*.

Em seu livro *War of the Worlds: what about peace?*, publicado em 2002, Latour afirma que a certeza quanto a uma Natureza unificada conduziu os modernos a uma verdadeira *guerra dos mundos*, que eles, porém, não reconhecem. Pode-se estranhar esta afirmação num primeiro momento, porque todos sabemos que a época moderna é marcada por inúmeros conflitos nos quais o Ocidente esteve envolvido; não se trataria de guerras? O filósofo argumenta, contudo, que estas disputas aconteceram, aos olhos dos modernos, como consequência da tarefa de disseminação dos valores que lhes pareciam universais e inquestionáveis: a verdade da Ciência, a unidade da Natureza, a supremacia da Razão.

Diferentes culturas existiam, com suas muitas idiossincrasias, mas ao menos havia apenas uma natureza com suas leis necessárias. Os conflitos entre humanos, não importa quão longe fossem, permaneciam limitados às representações, ideias e imagens que diversas culturas poderiam ter de uma única natureza biofísica. Para ser mais exato, diferenças de opinião, desacordos e conflitos violentos permaneciam, mas eles todos tinham sua fonte na subjetividade da mente humana sem sequer se engajar no mundo, sua realidade material, sua cosmologia e ontologia, que por construção – não! Precisamente, por natureza –, permaneciam intangíveis.

[...] Mesmo que a humanidade fosse marcada por divergentes religiões, direitos, costumes e artes, ela poderia sempre buscar conforto neste refúgio de unidade e

paz oferecido pela ciência, tecnologia, economia e democracia. Paixões podem nos dividir, mas podemos confiar na razão para nos reunir.⁵²

Por essa razão, os conflitos em que os modernos se envolveram não poderiam ser compreendidos como guerras entre mundos, já que eles tinham certeza absoluta de que só havia *um único* mundo. Quanto aos que não compartilhavam sua visão, havia duas atitudes possíveis: convencê-los, por bem ou por mal (estratégia que abarcou, por exemplo, os projetos de colonização), ou trancafiá-los no campo condescendente da *diversidade cultural*, ou seja, tratá-los como os *outros*, com direito a suas próprias *crenças*, as quais não ofereciam nenhuma ameaça à *objetividade do mundo* protegida sob a guarda dos modernos. Ainda segundo Latour:

Como uma metafísica tão controversa [a Constituição Moderna] pôde exercer alguma influência em nossas formas de pensar? Porque ela tem a grande vantagem de garantir a continuidade do espaço e tempo ao conectar todas as entidades através de concatenações de causas e consequências. Assim, para esse arranjo, nenhuma composição é necessária. Em uma concepção como essa, a natureza é sempre já composta, já que só acontece o que vem antes. É suficiente ter as causas, as consequências as seguirão, e elas não têm nada próprio a não ser o fato de levarem adiante o mesmo conjunto indisputável de características. Deixemos essas cadeias causais automáticas fazer seu trabalho, que elas construirão a jaula da natureza. Qualquer um que negue sua existência, que introduza descontinuidades, que deixe as agências proliferarem ao apontar muitas lacunas interessantes entre causas e consequências será considerado um excêntrico, um louco, um sonhador – em todo caso, não um ser racional.⁵³

⁵² “Different cultures existed, with their many idiosyncrasies, but at least there was only one nature with its necessary laws. Conflicts between humans, no matter how far they went, remained limited to the representations, ideas and images that diverse cultures could have of a single biophysical nature. To be sure, differences of opinion, disagreements and violent conflicts remained, but they all had their source in the subjectivity of the human mind without ever engaging the world, its material reality, its cosmology or its ontology, which by construction—no! precisely, by nature—remained intangible.

[...] Even if humanity featured divergent religions, rights, customs and arts, it could always seek solace in this haven of unity and peace offered by science, technology, economics and democracy. Passions may divide us, but we can rely on reason to reunite us” (idem, 2002, p. 6-7).

⁵³ “How could such a contradictory metaphysics have the slightest bearing on our ways of thinking? Because it has the great advantage of ensuring the continuity of space and time by connecting all entities through concatenations of causes and consequences. Thus, for this assembly no composition is necessary. In such a conception, nature is always already assembled, since nothing happens but what comes from before. It is enough to have the causes, the consequences will follow, and they will possess nothing of their own except the carrying further of the same indisputable set of characteristics. Let these automatic causal chains do their work and they will build up the cage of nature. Anyone who denies their existence, who introduces discontinuities, who lets agency proliferate by pointing out many interesting gaps between causes and consequences, will be considered a deviant, a mad man, a dreamer — in any event, not a rational being” (idem, 2010, p. 482).

Ora, se a objetividade e a unificação do mundo nunca estiveram sob disputa, ou, em outras palavras, se a Natureza desvelada pela Razão funcionava como árbitro dos conflitos, *o projeto de modernização, na percepção dos modernos, estaria mais para uma operação de polícia do que para uma guerra*. Latour cita o teórico político Carl Schmitt para lembrar que uma guerra só é declarada quando não há um árbitro neutro a quem os dois lados possam recorrer; porém, quando se assume a presença de um mediador que observa de fora o conflito, então não há guerra, só a atuação da polícia pondo ordem na casa. Diante do mediador, não há inimigos, só amigos se desentendendo. Nas palavras de Latour: “[e]nviados ao trabalho pelo ‘chamado da natureza’, os modernistas então simplesmente policiaram o mundo e puderam dizer com orgulho que nunca estiveram em guerra com ninguém”.⁵⁴

É por essa razão, dizia ainda Latour no mesmo texto, que é preciso reconhecer, antes tarde do que nunca, que estamos em meio a uma *guerra dos mundos*: sem a Natureza para legislar sobre o que é real e o que não é, os modernos não podem mais perceber a si mesmos como a *polícia* enviada por um árbitro superior para ensinar ao resto do mundo, de uma vez por todas, como se portar como um ser racional. Não, eles não podem mais achar que o destino inescapável de toda a humanidade é se modernizar, como se tal projeto fosse a única forma possível de fazer jus à faculdade da razão de que fomos dotados;⁵⁵ tornam-se, assim, um coletivo que *disputa a composição da realidade* com outros coletivos – não mais percebidos como “outras culturas”, como eram vistos quando o conhecimento sobre a Natureza estava sob sua “guarda”. O fim do mononaturalismo decreta o fim simultâneo do multiculturalismo, e o que passa a ocupar o lugar do par “diversas culturas – uma natureza” é a constituição de cosmologias, cosmogonias, mundos diferentes na forma de organizar a interação entre humanos e não-humanos.

A ruína da Constituição moderna abre espaço novamente para disputas pela ordenação do mundo; ou melhor, obriga os modernos a encarar essas disputas de frente, já que, pelo menos para os povos não-ocidentais, as intervenções modernas

⁵⁴ “Sent to work by the ‘call of nature’ the modernists thus simply policed the world and could say with pride that they had never been at war with anybody” (idem, op. cit., p. 26).

⁵⁵ Cf. Latour: “To realize that we are in the midst of a war might take us out of the complacency with which so many people imagined an ever more peaceful future, with all the nations converging toward fuzzy modernist ideals. No, Westerners might not be able to modernize the whole planet after all”. (Ibidem, p. 2).

já soam há muito como declaração de guerra. Serão os modernos capazes de reconhecer a guerra e respeitar seus inimigos, sem considerá-los seres irracionais ou mal-educados? Como se darão as batalhas desta guerra? Qual será o desfecho de tal conflito? Latour acredita que, diante da falência de sua Constituição e da impossibilidade de seguir modernizando o mundo todo, os ocidentais têm, pela primeira vez, a oportunidade de perceber que jamais foram modernos; podem agora reconhecer a existência de novos entes que constituem sua realidade e pensar a si mesmos de uma forma mais condizente com as práticas de mediação que eles permitem ao mesmo tempo em que condenam. Mas, sublinha o autor – e este é um ponto crucial no presente trabalho –, trata-se apenas de uma oportunidade: nada garante que os homens do Ocidente serão capazes ou sequer desejarem olhar para si mesmos e para o mundo de forma diferente, reconhecendo o fracasso de sua Constituição.

Parece-nos perfeitamente possível que os modernos não desejem fazê-lo, na medida em que não vemos sinais contundentes de revisão de seus valores, principalmente diante da crise ecológica de nosso tempo: esta é, possivelmente, o sinal mais claro (e ameaçador) de que não é possível avançar com o *front* modernizador, e ainda assim imperam as invocações à necessidade de crescimento econômico e acumulação material como receitas para o progresso e bem-estar da humanidade. A gravidade da situação concede à guerra dos mundos uma nova dramaticidade: é tanto o mundo dos modernos quanto o de outros povos (além do das outras espécies vivas) que pode deixar de existir, ou ao menos se modificar tão drasticamente que tornará as condições de vida no planeta muito mais severas. Veremos a seguir, no capítulo 2, como Latour amplia este conceito de guerra dos mundos para pensar a crise ambiental e a disputa que ela suscita entre povos com ontologias e cosmologias distintas, que já vêm travando as batalhas pela construção do novo mundo comum e a reorganização nele dos entes humanos e não-humanos.

3

A guerra dos mundos no território de Gaia e no tempo do Antropoceno

3.1

A crise ecológica: Gaia e o Antropoceno

A natureza era uma referência, para o direito antigo e para a ciência moderna, porque não existia nenhum sujeito no seu lugar: o objetivo no sentido do direito bem como no sentido da ciência emanava de um espaço sem homens, que não dependia de nós e do qual nós dependíamos de fato e por direito; ora, ele depende agora de tal modo de nós que se agita, e nós inquietamo-nos com esse afastamento dos equilíbrios previstos. Inquietamos a Terra e a fazemos estremecer! E ela possui de novo um sujeito.

Michel Serres, *O Contrato Natural*

Em setembro de 2013, o Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês),⁵⁶ que reúne mais de 800 cientistas do mundo todo para produzir conhecimento científico sobre o aquecimento global, divulgou o relatório

⁵⁶ O IPCC foi criado no âmbito da Organização das Nações Unidas em 1988 com o objetivo de elaborar avaliações sobre todos os aspectos da mudança climática e seus impactos, com vistas a contribuir para a formulação de estratégias realistas de enfrentamento do mesmo por parte dos governos. Porém, foi só a partir da divulgação do *Fourth Assessment Report*, em 2007, que o painel ganhou visibilidade, ocasião em que suas projeções de aumento da temperatura repercutiram com mais vigor junto à imprensa e ao grande público (cf. INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE). Tal notoriedade repentina, contudo, não representou uma tomada de consciência generalizada quanto à gravidade da mudança climática, já que indivíduos e organizações intitulado a si mesmos “céticos do clima” não tardaram a se manifestar afirmando não existir aquecimento global, quanto mais de origem antrópica. Este ceticismo desconsidera o fato de que a mudança do clima conta com 97 a 98% de consenso entre os especialistas, de acordo com pesquisa realizada pelo site Skeptical Science (cf. SKEPTICAL SCIENCE) – por isso, é também chamado de “negacionismo”, expressão que, no contexto científico, se refere à rejeição de conceitos acordados por consenso em favor de ideias radicais e/ou controversas. Ainda assim, os céticos ou negacionistas conseguiram criar a impressão de haver uma polêmica quanto à veracidade do aquecimento global (comumente chamada pela imprensa de “controvérsia climática”) e influenciar a opinião pública. Entre os efeitos desta campanha negacionista, estão o aumento de espaço na mídia para questionamentos à credibilidade do IPCC e da ciência do clima como um todo – da qual o episódio conhecido como “Climategate”, de 2009, é o maior exemplo (cf. CARRINGTON, 2011) – e a postergação da adoção de medidas políticas efetivas para tentar conter as consequências do aquecimento global.

“Summary for Policymakers”,⁵⁷ primeiro de três volumes que compõem o Quinto Relatório de Avaliação *Climate Change 2013* ou AR5 – sigla em inglês para *Fifth Assessment Report* –, como é mais conhecido. O documento afirma, com um grau ainda maior de certeza em relação ao AR4 (divulgado seis anos antes), ser “extremamente provável”⁵⁸ que a influência humana seja a causa dominante do aquecimento global observado desde meados do século XX”. Essa influência, informa o relatório, “foi detectada no aquecimento da atmosfera e do oceano, nas mudanças no ciclo global da água, nas reduções de neve e gelo, no aumento global do nível do mar e em mudanças climáticas extremas”, e se dá principalmente por meio do “aumento antrópico da concentração de gases de efeito estufa e de outras forçantes antrópicas juntas”.⁵⁹

Em todas as projeções elaboradas pelo IPCC, as concentrações de dióxido de carbono na atmosfera serão bem maiores em 2100, como resultado do aumento das emissões cumulativas durante o século XXI, o que ocasionará um aumento maior da temperatura e mudanças em todos os componentes do sistema climático. A estimativa para o aumento na temperatura global da superfície do planeta até o fim deste século varia entre 0,3°C e 1,7°C no cenário mais otimista e entre 2,6°C e 4,8°C no pior cenário, em relação à média de temperatura observada no período de 1850 a 1900. É importante ressaltar, contudo, que o limite máximo de aquecimento global considerado tolerável pelo IPCC é de 2°C; se a temperatura subir mais que isso, os efeitos estimados serão devastadores – principalmente porque muitos deles sequer podem ser estimados com algum grau de precisão, já que uma alteração no estado de equilíbrio climático pode desencadear os chamados “pontos de ruptura” (*tipping points*), isto é, alterações irreversíveis e não-lineares do clima provocadas por determinadas alterações no ambiente natural que, por sua vez, provocam outras mudanças nesse ambiente. Por essa razão, o relatório afirma, ainda, que limitar a mudança do clima requererá uma redução substancial e contínua do nível de emissão destes gases.⁶⁰ A tabela a seguir aponta

⁵⁷ Em português, o título é comumente traduzido como “Resumo para Tomadores de Decisão”. Optei por manter o nome em inglês, que é como o documento é mais frequentemente mencionado.

⁵⁸ É importante mencionar que os resultados de investigações científicas são, via de regra, expressos por meio de graus de probabilidade. Segundo o IPCC, o termo “extremamente provável” se refere a uma probabilidade de 95 a 100%. (INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE, 2013, p. 2)

⁵⁹ Ibidem, p.21. A publicação completa do Fifth Assessment Report *Climate Change 2013* acontece em outubro de 2014.

⁶⁰ Ibidem, p. 17-18.

os cenários elaborados pelo IPCC e a variação provável de temperatura e de nível do mar projetada em cada um deles:

		2046–2065		2081–2100	
	Scenario	Mean	Likely range ^c	Mean	Likely range ^c
Global Mean Surface Temperature Change (°C) ^a	RCP2.6	1.0	0.4 to 1.6	1.0	0.3 to 1.7
	RCP4.5	1.4	0.9 to 2.0	1.8	1.1 to 2.6
	RCP6.0	1.3	0.8 to 1.8	2.2	1.4 to 3.1
	RCP8.5	2.0	1.4 to 2.6	3.7	2.6 to 4.8
	Scenario	Mean	Likely range ^d	Mean	Likely range ^d
Global Mean Sea Level Rise (m) ^b	RCP2.6	0.24	0.17 to 0.32	0.40	0.26 to 0.55
	RCP4.5	0.26	0.19 to 0.33	0.47	0.32 to 0.63
	RCP6.0	0.25	0.18 to 0.32	0.48	0.33 to 0.63
	RCP8.5	0.30	0.22 to 0.38	0.63	0.45 to 0.82

Tabela 1: Projeção de mudança na temperatura média global do ar na superfície e da elevação média global do nível do mar para meados e fins do século XXI, em relação ao período de referencia 1986-2005.⁶¹

Entre as consequências previstas para este aumento de temperatura, o relatório cita a maior intensidade e frequência de chuvas extremas nas áreas de latitude média e em regiões tropicais úmidas; maior incidência de secas devido à perda de umidade do solo; o aumento da temperatura dos oceanos, que irá afetar a circulação dos fluxos das correntes oceânicas, principalmente nas regiões subtropicais do hemisfério norte; a redução de volume e extensão da cobertura de gelo do mar Ártico e do volume glacial global, com provável diminuição da cobertura de neve durante a primavera no Hemisfério Norte; o aumento do nível do mar causado pelo aquecimento dos oceanos e uma maior perda de massa glacial e de mantos de gelo; e a interferência nos processos de ciclo de carbono, que aumentará a concentração de dióxido de carbono na atmosfera e nos oceanos, contribuindo para aumento em sua acidificação. Muitos aspectos da mudança

⁶¹ Ibidem, p. 21. Sobre os cenários estipulados, o relatório afirma: “These four RCPs [Representative Concentration Pathways] include one mitigation scenario leading to a very low forcing level (RCP2.6), two stabilization scenarios (RCP4.5 and RCP6), and one scenario with very high greenhouse gas emissions (RCP8.5). The RCPs can thus represent a range of 21st century climate policies, as compared with the no-climate-policy of the Special Report on Emissions Scenarios (SRES) used in the Third Assessment Report and the Fourth Assessment Report. For RCP6.0 and RCP8.5, radioactive forcing does not peak by year 2100; for RCP2.6 it peaks and declines; and for RCP4.5 it stabilizes by 2100. Each RCP provides spatially resolved data sets of land use change and sector-based emissions of air pollutants, and it specifies annual greenhouse gas concentrations and anthropogenic emissions up to 2100. RCPs are based on a combination of integrated assessment models, simple climate models, atmospheric chemistry and global carbon cycle models. While the RCPs span a wide range of total forcing values, they do not cover the full range of emissions in the literature, particularly for aerosols.” (Ibidem, p. 27)

climática persistirão por um longo período de tempo na atmosfera mesmo se as emissões de CO₂ forem interrompidas.⁶² Estas mudanças já vêm afetando drasticamente as condições físicas, químicas e biológicas mantidas pelo planeta há milhares de anos, as quais permitiram o desenvolvimento tanto de inúmeras espécies como daquilo que convencionamos chamar “civilização” humana.⁶³

Há que se ter em mente, contudo, que, por se tratar de um painel de âmbito intergovernamental instituído para prover os governos de informações que subsidiem a formulação de políticas públicas sobre mudança do clima, e por ser composto por um número relativamente grande de cientistas, as projeções de aumento da temperatura apontadas pelo IPCC são, muitas vezes, consideradas conservadoras, já que seus relatórios precisam refletir a ampla gama de estimativas feitas pelos diversos autores.⁶⁴ Além disso, o processo de consenso por meio do qual os resultados são acordados favorece o conservadorismo e a subestimação dos efeitos do aquecimento global.⁶⁵ De fato, não é exagerado supor, ao considerar sua função, que ao IPCC não interessa correr o risco de ser acusado de alarmista: o painel precisa ser reconhecido como fonte confiável de informação sobre o assunto para reduzir sua suscetibilidade às ofensivas de céticos e dos chamados “negacionistas” do clima, que insistem em tentar desacreditar as evidências de que o aquecimento global tem origem antrópica.⁶⁶ Portanto, o aumento da temperatura e o impacto dele decorrente sobre as formas de vida existentes pode ser muito maior do que o painel projeta.

A postura conservadora do IPCC é confirmada pela relativa abundância de estudos climáticos que apontam para situações bem mais severas de aquecimento. Entre eles, pode-se citar o artigo “Spread in model climate sensitivity traced to atmospheric convective mixing”, de Sherwood, Bony e Dufresne, em que os

⁶² Ibidem, p. 18-25.

⁶³ Isto porque, embora tenha surgido enquanto espécie há aproximadamente cem mil anos – vivendo quase 90% deste tempo em pequenos grupos nômades de caçadores-coletores –, há cerca de 12 mil anos o *Homo sapiens* começou a prosperar. Isto se deveu graças à sua capacidade de adaptação ao Holoceno, época geológica iniciada após a última glaciação, na qual a temperatura se fez mais amena. Ao longo deste período, tornou-se a única espécie do gênero *Homo* sobrevivente e passou a cultivar plantas e criar animais, o que lhe permitiu se estabelecer em moradias permanentes, estocar e comercializar alimentos, dividir o trabalho, criar estruturas sociais complexas, estabelecer grandes civilizações. Pode-se dizer, portanto, que o caminho até o desenvolvimento da civilização humana se deu em condições climáticas e fluxos biogeoquímicos mais ou menos estáveis ao longo destes 12 mil anos de Holoceno.

⁶⁴ Cf. COSTA, 2013.

⁶⁵ HAMILTON, op. cit., p. 3.

⁶⁶ Sobre este tema, ver nota 56.

autores afirmam haver desenvolvido um método para analisar com mais precisão a contribuição das nuvens baixas à sensibilidade climática de equilíbrio, expressão que se refere à mudança média da temperatura global que ocorrerá caso as concentrações mundiais de dióxido de carbônico dobrem em relação às observadas antes da Revolução Industrial; ou seja, se a concentração de CO₂ saltar de 280 partes por milhão (ppm) para 560 ppm (o nível atual está em torno de 395 ppm). Nas previsões do IPCC, a sensibilidade climática varia entre 1,5°C e 4,5°C,⁶⁷ uma faixa considerada muito abrangente; o estudo de Sherwood e seus colaboradores, no entanto, demonstra que uma variação entre 3°C e 4°C é a mais provável, restringindo a estimativa do IPCC e mostrando que há poucas chances de o aquecimento global se limitar aos 2°C estabelecidos como limite seguro.⁶⁸

Em um outro texto, intitulado “When could global warming reach 4°C?”, Richard Betts e seus colaboradores apresentam uma estimativa de aumento de 4°C na temperatura global já na década de 2070, com base em simulações que consideraram o curso atual das emissões de CO₂ e as incertezas quanto aos *feedbacks* do ciclo de carbono climático (isto é, as mudanças que um aumento da concentração de CO₂ pode causar no ciclo biogeoquímico por meio do qual o carbono circula entre seus quatro diferentes reservatórios – atmosfera, litosfera, hidrosfera e biosfera).⁶⁹ Porém, afirmam os autores, se estes *feedbacks* forem mais fortes do que o estimado – o que parece ser menos provável, mas ainda assim possível –, este aquecimento de 4°C pode acontecer já no início da década de 2060.⁷⁰

Destaco, ainda, o artigo “Climate sensitivity, sea level and atmospheric carbon dioxide”, que tem entre seus autores James Hansen, considerado uns dos climatologistas mais proeminentes da atualidade, no qual se demonstra que,

⁶⁷ Intergovernmental Panel on Climate Change, 2013, p. 20.

⁶⁸ SHERWOOD; BONY; DUFRESNE, 2014, p. 37-50.

⁶⁹ A respeito dos *feedbacks* do ciclo de carbono, Clive Hamilton escreve: “For nearly three million years the natural carbon cycle has ensured the atmosphere has contained less than 300 parts per million (ppm) of CO₂, just the right amount to keep the planet at a temperature suited to the flourishing of a rich variety of life. But human industrial activity over the last two or three centuries has disturbed this balance. [...] Climate scientists now know that increases of atmospheric greenhouse gases raise the heat-trapping potential of the atmosphere, which in turn interferes with the natural carbon cycle in ways that tend to amplify the greenhouse effect. This is known as a positive-feedback effect.” (HAMILTON, op. cit., p. 8-9)

⁷⁰ BETTS et. al. 2011, p. 67. O artigo foi publicado em um número especial do periódico *Phil. Trans. R. Soc.*, chamado “Four degrees and beyond: the potential for a global temperature increase of four degrees and its implications”, que contém mais 12 artigos abordando um possível aquecimento global acima de 4°C.

considerando o volume de carbono estimado em todas as reservas de combustíveis fósseis existentes – incluindo fontes não-convencionais, como o petróleo de xisto e o gás de xisto, e os reservatórios de gás que poderão ser explorados por meio de tecnologias já em desenvolvimento –, a concentração de dióxido de carbono na atmosfera pode alcançar, ao longo dos próximos séculos, um nível até 16 vezes mais alto que o observado em 1950. Tal situação representaria um aquecimento global médio de até 25°C; tratar-se-ia, sem dúvida alguma, de um planeta praticamente inabitável para a espécie humana.⁷¹

Ainda a respeito do dito conservadorismo do IPCC, o cientista britânico James Lovelock, autor da teoria de Gaia (sobre a qual falarei mais adiante), já afirmava em seu livro *The Vanishing Face of Gaia: A final warning*, de 2008,⁷² existir uma grande diferença entre as projeções feitas pelo painel e o que efetivamente acontece na realidade: a história da Terra e as projeções obtidas com modelos climáticos diferentes dos usados pelo IPCC sugerem que o mais provável é que aconteçam mudanças súbitas no clima, que não obedeceriam ao aumento gradual projetado pelo painel.

Não espere que o clima siga o caminho lento e suave de aumento da temperatura, previsto pelo IPCC, em que a mudança avança gradualmente e deixa muito tempo para manter as coisas funcionando como sempre [Lovelock se referia às projeções do AR4, já que o AR5 só foi divulgado em 2013]. A Terra real se altera intermitentemente com períodos de constância, até ligeiros declínio, entre os saltos para um calor maior.⁷³

Na verdade, mesmo se nos ativermos às estimativas consideradas conservadoras do IPCC, há grandes razões para nos preocuparmos. Em um texto bastante esclarecedor (e estarrecedor), o ambientalista e jornalista Bill McKibben cita James Hansen para classificar como “muito branda” a meta proposta pelo painel de manter o aquecimento global abaixo dos 2°C de aumento na temperatura: “The target that has been talked about in international negotiations for two degrees of warming is actually a prescription for long-term disaster”, diz Hansen. Tal conclusão se justifica pelo fato de que, até o momento, a temperatura média do planeta subiu 0.8°C, e tal aumento causou muito mais danos ambientais

⁷¹ HANSEN et al., 2013.

⁷² O título do livro em língua portuguesa é *Gaia: alerta final*. Todas as citações à obra se referirão à sua versão em português (ver LOVELOCK, 2010).

⁷³ LOVELOCK, 2010, p. 20.

do que os cientistas previram (como o derretimento de um terço do gelo do mar Ártico durante o verão, o aumento de 30% na acidificação dos oceanos, entre outros sinais de desequilíbrio físico e químico). Diante de tal quadro, McKibben afirma, taxativo, que a aceitação do aumento de 2°C como meta é a evidência de que o “realismo político venceu os dados científicos”.⁷⁴ Os pesquisadores Kevin Anderson e Alice Bows compartilham de tal percepção: no artigo “Beyond ‘dangerous’ climate change: emission scenarios for a new world”, eles alegam que, além de haver pouca ou nenhuma chance de conter o aquecimento global em até 2°C, tal limite deveria ser reavaliado, já que estudos mais recentes mostram que os impactos associados a este nível de aumento de temperatura haviam sido subestimados: é preciso, portanto, revisar a fronteira do grau de aquecimento global considerado seguro (proposta que, os autores reconhecem, não encontra muita ressonância política e recebe pouco apoio da academia).⁷⁵ De forma semelhante, Alexandre Costa afirma, em um dos posts de seu blog *O que você faria se soubesse o que eu sei?*, que o limite de aquecimento deveria ser estabelecido em até 1°C acima do observado no final do século XVIII, devido ao risco de um aumento da temperatura global acima disso desencadear mudanças irreversíveis nos sistemas biofísicos da Terra:

É fácil perceber também que os 0,8°C de aquecimento global já verificados não são condizentes com um estado de equilíbrio com as atuais concentrações de CO₂. [...] Na verdade, se quiséssemos manter o clima como está hoje, [...] deveríamos retornar à concentração de CO₂ equivalente ao valor de 337 ppm (ultrapassado em meados da década de 1980). O valor de 350 ppm é o limite para um estado de equilíbrio um grau acima da era pré-industrial. Todos esses números são indicativos de que devemos reduzir rapidamente as emissões.⁷⁶

Como se já não fosse grave o suficiente, o aquecimento global não é a única modificação preocupante que a espécie humana vem causando na superfície da Terra. Em um artigo publicado na revista *Nature* em 2009, um grupo de cientistas afirma haver identificado nove processos biofísicos, que propõem chamar de “limites planetários”, os quais não podem ser ultrapassados se a humanidade deseja “operar de forma segura”; transgredir um ou mais destes limites pode ter um efeito catastrófico, na medida em que acarretaria mudanças abruptas e não-

⁷⁴ MCKIBBEN, 2012.

⁷⁵ ANDERSON; BOWS, 2011, p. 40.

⁷⁶ COSTA, 2012.

lineares nos sistemas ambientais em escala planetária. Os limites são: mudança climática, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química e taxa de aerossóis atmosféricos. O estudo mostra que, dos nove processos essenciais, três já podem ter sido ultrapassados – perda da biodiversidade, ciclo de nitrogênio (a taxa com que este gás é removido da atmosfera e convertido em nitrogênio reativo para uso humano) e as mudanças climáticas –, e que estamos próximos de ultrapassar outros três: uso de água doce, mudança no uso da terra e acidificação dos oceanos.⁷⁷ É por todas essas razões que podemos afirmar que estamos em meio a uma crise ecológica sem precedentes para a civilização como a conhecemos.

Apesar disso, a resposta dada a esta crise é, de uma forma geral, bastante tímida: os esforços internacionais até agora envidados para o estabelecimento de acordos entre países para limitar a emissão de gases de efeito estufa na atmosfera não têm sido efetivos, como evidenciam os poucos resultados do Protocolo de Kyoto⁷⁸ e o fracasso das negociações das Conferências das Partes (COPs) para a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima, realizadas anualmente desde 1992 – na sua última edição, conhecida como COP-19, realizada em novembro de 2013 na cidade de Varsóvia, na Polônia, cerca de 800 membros de organizações da sociedade civil deixaram o evento, desapontadas com o rumo das negociações;⁷⁹ as indústrias dos setores extrativista e de agronegócio, especialmente as que atuam em países em desenvolvimento, não só estão submetidas a insuficientes restrições ambientais e sociais, como também recebem subsídios econômicos de alguns governos, sob a forma de abatimento de impostos, para realizar suas atividades; o investimento financeiro em inovações

⁷⁷ ROCKSTRÖM et al., 2009, p. 1.

⁷⁸ O Protocolo de Kyoto é um acordo internacional estabelecido em 1997 no âmbito da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima que compromete as partes a definir metas obrigatórias de redução nas emissões de gases de efeito estufa (GEE). Por meio do princípio das “responsabilidades comuns, porém diferenciadas”, o Protocolo prevê metas de redução mais desafiadoras aos países desenvolvidos, devido à sua maior responsabilidade pelos altos níveis de concentração de GEE na atmosfera, resultantes de mais de 150 anos de atividade industrial (United Nations Framework Convention on Climate Change). Porém, o acordo não alcançou resultados efetivos: além de não ter sido ratificado pelos Estados Unidos e de o Canadá ter retirado sua assinatura, as metas de redução são consideradas bastante modestas e insuficientes para reduzir a concentração de dióxido de carbônico na atmosfera, principalmente considerando as crescentes emissões dos países em desenvolvimento. Com o fim do primeiro período de compromisso do Protocolo em 2012, decidiu-se estendê-lo até 2020 e desenvolver, até 2015, o acordo que o sucederá e deverá ser implantado a partir de 2020.

⁷⁹ BERNSTEIN, 2013.

tecnológicas que colaborem para a produção de energia oriunda de fontes não-fósseis ainda é baixo na maior parte do mundo, e são poucas as iniciativas no âmbito das cidades para modificar aspectos da infraestrutura diretamente ligados ao modelo econômico baseado em combustíveis fósseis e agronegócio intensivo, como o sistema de transportes urbanos e a logística para abastecimento de alimentos; e o debate sobre as medidas de mitigação e adaptação às mudanças climáticas ainda é demasiadamente restrito e atrai pouco interesse, não tendo alcançado a sociedade em geral. A respeito da insustentabilidade do modo de vida e produção da grande maioria da população no mundo hoje, Geraldo Mário Rohde aponta, no artigo “Mudança de paradigma e desenvolvimento sustentado”:

Mesmo dentro da estreita visão economicista atual é perfeitamente possível discernir quatro fatores principais que tornam a civilização contemporânea claramente insustentável a médio e longo prazo; crescimento populacional humano exponencial; depleção da base de recursos naturais; sistemas produtivos que utilizam tecnologias poluentes e de baixa eficácia energética; sistema de valores que propicia a expansão ilimitada do consumo material. Os cientistas que estudam o meio ambiente podem apontar fatos ainda bem mais graves e profundos sobre o sistema atual, insustentado, decorrente do dogma fundamental da teoria econômica vigente, a saber, o crescimento econômico a qualquer custo: o crescimento contínuo e permanente em um planeta finito; a acumulação, cada vez mais rápida, de materiais, energia e riqueza; a ultrapassagem de limites biofísicos; a modificação de ciclos biogeoquímicos fundamentais; a destruição dos sistemas de sustentação da vida; a aposta constante nos resultados da tecnociência para minimizar os efeitos causados pelo crescimento.⁸⁰

Bill McKibben, por sua vez, recorre a números para esboçar um panorama da situação atual:

Com apenas uma pausa de um ano em 2009, no auge da crise financeira, continuamos a despejar quantidades recordes de carbono na atmosfera, ano após ano. No mês de maio último, a Agência Internacional de Energia (AIE) publicou suas projeções mais recentes – as emissões de CO₂ no último ano aumentaram para 31.6 giga toneladas, mais 3,2% em relação ao ano anterior. Os Estados Unidos tiveram um inverno quente e converteram mais plantas de geração de energia movidas a carbono para gás natural, assim suas emissões tiveram uma pequena queda; a China seguiu crescendo, portanto sua produção de carbono (que recentemente ultrapassou a dos Estados Unidos) aumentou 9,3%; os japoneses desativaram seus reatores nucleares após Fukushima, então suas emissões aumentaram em 2,4%. “Esforços vêm sendo feitos para usar mais energia renovável e melhorar a eficiência energética”, afirmou Corinne Le Quéré, que dirige o England's Tyndall Centre for Climate Change Research. “Mas o que isso mostra é que até agora os efeitos têm sido marginais”. De fato, um estudo após o

⁸⁰ RHODE, 1998, p. 21.

outro prevê que as emissões de carbono vão seguir crescendo por aproximadamente 3% ao ano – e, nessa taxa, ultrapassaremos nosso limite de 565 giga toneladas [de CO₂ equivalente na atmosfera] em 16 anos, mais ou menos quando as crianças que estão hoje na pré-escola estarão terminando o ensino médio. “Os novos dados fornecem ainda mais evidências de que a porta para mantermos uma trajetória [de aquecimento] de dois graus [Celsius] está quase fechando”, disse Fatih Birol, economista-chefe da AIE. Na verdade, ele continua, “quando olho para esses dados, a tendência está perfeitamente em linha com o aumento de temperatura de cerca de seis graus”. Isso é quase 11 graus Fahrenheit, o que criaria um planeta diretamente saído da ficção científica.⁸¹

Diante de tantas evidências de que o futuro que nos aguarda, graças à ação predatória humana (mais especificamente capitalista industrial) sobre os sistemas da Terra, não se assemelha em nada com o ideal de progresso e emancipação acalentado pelos modernos, por que seguimos insistindo em tal projeto civilizatório? Clive Hamilton atribui esta incapacidade de se preparar para o pior ao hábito que temos de *esperar* sempre pelo melhor: a maioria das pessoas prefere acreditar que o aquecimento global não é tão severo assim, e que pequenas mudanças individuais (como as ações associadas ao que se convencionou chamar de “consumo consciente”) e maiores investimentos em tecnologia (incluindo energias renováveis, técnicas de captura e armazenamento de carbono e até opções cujos efeitos são ainda mais incertos, como a geoengenharia) vão dar conta do problema e permitir uma adaptação suave dos seres humanos às novas condições climáticas do planeta. Há ainda aqueles que pensam que o planeta não está aquecendo, ou que se há mudança do clima, ela não teria sido causada pela ação humana. Assim, é a esperança, prossegue o autor, que nos impede de encarar a dura realidade sobre o futuro próximo: esperar que seja possível evitar um grande distúrbio no clima é uma ilusão, e este exagerado otimismo arrisca

⁸¹ “With only a single year's lull in 2009 at the height of the financial crisis, we've continued to pour record amounts of carbon into the atmosphere, year after year. In late May, the International Energy Agency published its latest figures – CO₂ emissions last year rose to 31.6 gigatons, up 3.2 percent from the year before. America had a warm winter and converted more coal-fired power plants to natural gas, so its emissions fell slightly; China kept booming, so its carbon output (which recently surpassed the U.S.) rose 9.3 percent; the Japanese shut down their fleet of nukes post-Fukushima, so their emissions edged up 2.4 percent. ‘There have been efforts to use more renewable energy and improve energy efficiency’, said Corinne Le Quéré, who runs England's Tyndall Centre for Climate Change Research. ‘But what this shows is that so far the effects have been marginal’. In fact, study after study predicts that carbon emissions will keep growing by roughly three percent a year – and at that rate, we'll blow through our 565-gigaton allowance in 16 years, around the time today's preschoolers will be graduating from high school. ‘The new data provide further evidence that the door to a two-degree trajectory is about to close’, said Fatih Birol, the IEA's chief economist. In fact, he continued, ‘when I look at this data, the trend is perfectly in line with a temperature increase of about six degrees’. That's almost 11 degrees Fahrenheit, which would create a planet straight out of science fiction” (MCKIBBEN, 2012).

transformar a esperança em fantasia. Uma vez que encarássemos a realidade de um mundo sob aquecimento, com todos os seus horrores, poderíamos começar a fazer planos e agir com base nessa nova realidade.⁸²

Com o mesmo sentido, Latour afirmou recentemente que a humanidade parece se encontrar numa situação de *desconexão* no que se refere à crise ecológica e civilizacional de nosso tempo. Por que nossas ações coletivas não refletem o conhecimento que possuímos? Segundo o autor, esta desconexão decorre em grande parte do fato de que parece impossível que nós, meros humanos que ocupamos o planeta durante uma fração de tempo ínfima em comparação com o tempo de existência da Terra, que nada podemos contra as forças supremas da natureza, tenhamos alguma responsabilidade sobre a situação de colapso ambiental que já começamos a vivenciar. Em outras palavras, somos incapazes de conceber que nossas ações enquanto humanos – as quais julgamos insignificantes e efêmeras, se comparadas à magnitude dos fenômenos naturais e analisadas à luz do tempo geológico do planeta – possam ter alguma interferência na situação de crise ecológica em que nos encontramos. E, ainda pior, no caso de sermos afetados emocionalmente pelas evidências da crise e de sua origem antrópica, é preciso acrescentar, também como consequência dessa desconexão, a *angústia* por saber que “nós somos responsáveis”, porém sem nos sentirmos responsáveis individualmente (o que exatamente *eu* fiz de errado?) e sem tampouco sabermos apontar *quem* é esse “nós” que seria o causador de tudo isso.⁸³

Essa desconexão talvez seja a marca mais relevante do *Antropoceno*, nome proposto em 2000 pelo cientista vencedor do Prêmio Nobel Paul Crutzen e pelo ecologista Eugene Stoermer para designar a época geológica que adentramos, possivelmente desde o início da Revolução Industrial, quando a produção e reprodução humanas adquiriram escalas sem precedentes, causando um impacto gigantesco no sistema biogeofísico do planeta.⁸⁴ É importante destacar a escala da mudança que motiva a discussão no âmbito da geologia: em pouco mais de dois

⁸² HAMILTON, op. cit., p. 132.

⁸³ LATOUR, 2011, p. 3.

⁸⁴ Ainda há discussões quanto ao período em que teria começado o Antropoceno, mas a hipótese mais influente é a de que ele teve início há cerca de 250 anos, com a Revolução Industrial, dando fim ao Holoceno, a era geológica ainda vigente segundo a ciência tradicional: “A Comissão Internacional de Estratigrafia, que determina a divisão do tempo geológico, formou um grupo para decidir se estamos mesmo no Antropoceno. Seu diretor, o geólogo inglês Jan Zalasiewicz, diz que ainda é cedo para dizer se o termo será formalmente aceito, mas que não há dúvida: vivemos em um planeta moldado pela ação do homem.” Cf. ZALASIEWICZ, s.d.

séculos, estamos alterando as condições químicas e biológicas da Terra e afetando a estabilidade climática que se mantinham por ao menos cerca de dez mil de anos, além de que o atual padrão de aquecimento global pode levar à estabilização da temperatura do planeta em níveis mais altos que os observados durante a época do Mioceno médio, entre 15 e 20 milhões de anos atrás, quando os humanos nem sonhavam em existir.⁸⁵ Nas palavras de Crutzen e Stoermer:

Considerando estes e muitos outros impactos importantes e crescentes das atividades humanas sobre a terra e atmosfera, e de forma geral, incluindo escalas globais, nos parece mais que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e ecologia ao propor usar o termo “antropoceno” para a época geológica atual. Os impactos das atividades humanas correntes continuarão por longos períodos. De acordo com o estudo de Berger e Loutre, devido às emissões antropogênicas de CO₂, o clima pode mudar significativamente seu comportamento natural nos próximos 50 mil anos.

Definir uma data mais específica para o início do “antropoceno” parece um tanto arbitrário, mas propomos o período do final do século XVIII, embora estejamos cientes de que propostas alternativas podem ser feitas (alguns podem até querer incluir o holoceno todo). Todavia, escolhemos esta data porque, durante os últimos dois séculos, os efeitos globais das atividades humanas se tornaram claramente notáveis.⁸⁶

Um sentimento semelhante de desconexão é apontado pela filósofa Isabelle Stengers, ao afirmar, em seu livro *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*, que vivemos hoje como se estivéssemos suspensos entre duas histórias. A primeira, ditada nos termos muito familiares da “competição”, do “crescimento” e do “progresso”, é uma história clara quanto àquilo que exige e promete (“Não temos outra opção senão cerrar os dentes e seguir em frente”), mas obscura quanto às suas consequências ecológicas; por sua vez, a segunda história é bastante clara quanto à catástrofe ambiental que está em vias de se concretizar,

⁸⁵ Cf. “Study finds ancient warming greened Antarctica” (NASA, 2012) e “Last Time Carbon Dioxide Levels Were This High: 15 Million Years Ago, Scientists Report,” (SCIENCE DAILY, 2009).

⁸⁶ “Considering these and many other major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and at all, including global scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term ‘anthropocene’ for the current geological epoch. The impacts of current human activities will continue over long periods. According to a study by Berger and Loutre, because of the anthropogenic emissions of CO₂, climate may depart significantly from natural behavior over the next 50,000 years.

To assign a more specific date to the onset of the ‘anthropocene’ seems somewhat arbitrary, but we propose the latter part of the 18th century, although we are aware that alternative proposals can be made (some may even want to include the entire holocene). However, we choose this date because, during the past two centuries, the global effects of human activities have become clearly noticeable” (CRUTZEN; STOERMER, 2010).

mas é obscura quanto ao que é exigido de nós para lidar com a situação. Neste sentido, torna-se essencial sermos capazes de nos preocupar com aquilo que sabemos que vai acontecer e questionar o *leitmotiv* do crescimento econômico e material que, a esta altura, já deveríamos ter entendido que nos levará “de encontro ao muro”.⁸⁷ Se a experiência de viver na *suspensão* entre duas histórias já é desnorteadora, que dirá a da *colisão* entre histórias mencionada pelo historiador indiano Dipesh Chakrabarty, segundo o qual o Antropoceno é a época em que três histórias que antes caminhavam em ritmos diferentes se chocam: a dos sistemas planetários, a biológica (da vida na Terra, incluindo a humana) e a do modo de vida industrial (para muitos, a história do capitalismo).⁸⁸ Desconexão, suspensão, colisão: parece que os ideais que nos serviam como orientação no mundo durante a modernidade – progresso, desenvolvimento, crescimento econômico e material – precisam ser revistos à medida que a atividade humana, que antes *moldava* a Terra apenas de forma simbólica, começa a fazê-lo em caráter literal.⁸⁹

Como nota ainda Latour, nesta nova época geológica, muitas características da Natureza e da Cultura parecem ter trocado de lado: palavras como “aceleração”, “ritmo acelerado”, “revoluções” e “sublevações” têm sido usadas para se referir, agora, ao que acontece com a antiga Natureza inerte e eterna, enquanto termos como “indiferença”, “rigidez”, “irreversibilidade” e até “necessidade inelutável” passam a se referir ao antigo domínio da Cultura ou da Política. É como se a capacidade de invenção e de causar surpresa tivesse se transferido dos humanos para os não-humanos, o que faz com que permaneçamos impassíveis e imóveis enquanto aquilo que antes era o “meio ambiente”, o suposto *décor* estável, desaparece rapidamente diante de nossos olhos: “[o] que é certo é parece que os glaciares declinam mais rápido, o gelo derrete mais rápido, as espécies desaparecem a uma maior velocidade do que o lento, gigantesco, majestoso, inerte ritmo da política, da consciência e das sensibilidades”.⁹⁰

Com o Antropoceno, somos lançados num tempo, num espaço e numa história muito diferentes daqueles em que pensávamos estar imersos desde a

⁸⁷ STENGERS, 2009, p. 9; 12.

⁸⁸ CHAKRABARTY, 2013.

⁸⁹ LATOUR, 2011, p. 5.

⁹⁰ “What is sure is that glaciers appear to slide quicker, ice to melt faster, species to disappear at a greater speed, than the slow, gigantic, majestic, inertial pace of politics, consciousness and sensibilities” (idem, 2013b, sexta palestra).

modernidade – quando acreditávamos que ainda poderia haver distinção entre época histórica e época geológica; nossa percepção do mundo, baseada durante pelo menos toda a modernidade na separação entre o humano e o não-humano, não pôde acompanhar a *reconexão* destes domínios no âmbito desta nova época “geo-histórica” (expressão que Latour prefere grafar com minúsculas, para se referir às diversas narrativas científicas que permitem compor progressivamente uma compreensão sobre o Antropoceno). Não podemos mais, deste modo, pensar a nós mesmos como os humanos insignificantes subjugados pela natureza, nem como os únicos seres capazes de se elevar acima dela pelo uso da razão, mas sim como um gigante coletivo que, em termos de *terawatts*, cresceu tanto que se tornou a principal força geológica influenciando a Terra.⁹¹ Por essa razão, não podemos mais sustentar os mesmos valores adquiridos em nossa passagem pela modernidade, nem manter suas rígidas divisões intactas: natureza e cultura, sujeito e objeto, fatos e valores... Nas palavras de Latour:

Mas o Antropoceno não acaba com essa Divisão [entre social e natural]: ele a ignora inteiramente. Forças geo-históricas não são mais como as forças geológicas. Onde quer que você lide com um fenômeno “natural”, encontra o “anthropos” – ao menos neste nosso domínio sublunar –, e onde quer que você aborde o humano, descobrirá tipos de ligações que se instalaram antes no domínio da natureza. Ao acompanhar o ciclo do nitrogênio, onde você situaria a biografia de Franz Haber e a química da [simbiose entre] bactéria e planta? Ao traçar o círculo do carbono, quem poderia afirmar quando os humanos entram e quando eles deixam esse carrossel? [A situação] se assemelha a uma fita de Mobius que requereria de nós pensar segundo uma forma um tanto enigmática de continuidade, contanto que você redistribua inteiramente o que costumava ser chamado natural e o que poderia se chamar social ou simbólico. A divisão entre as ciências naturais e sociais – vocês lembram da separação entre geografia “física” e “humana” ou entre antropologia “física” e “cultural”? – se tornou questionável. Nem a natureza nem a sociedade podem adentrar o Antropoceno intactas, esperando para serem silenciosamente “reconciliados”.⁹²

⁹¹ Idem, 2011, p. 3.

⁹² “But the Anthropocene does not close this Divide: it ignores it entirely. Geostorical forces are no longer the same as geological forces. Wherever you deal with a ‘natural’ phenomenon you encounter the ‘anthropos’ — at least on this sub lunar domain of ours — and wherever you tackle the human you discover types of attachments that had been lodged before in the purview of nature. In following the nitrogen cycle, where would you put the biography of Franz Haber and where the chemistry of plant bacteria? In drawing the carbon cycle, who would be able to tell when humans enter and when they leave this merry go round? It looks much more like a Mobius strip that would require us to think through a rather puzzling form of continuity provided you entirely *redistribute* what used to be called natural and what could be called social or symbolic. The divide between the natural and the social sciences — remember the gap between ‘physical’ and ‘human’ geography, or the one between ‘physical’ and ‘cultural’ anthropology? — has become moot. Neither nature nor society can enter the Anthropocene intact waiting to be quietly ‘reconciled’” (idem, op. cit., quarta palestra).

O Antropoceno como evidência incontestável do fim da separação entre natureza e cultura instituída na modernidade também é abordado por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro em seu artigo “L'arrêt de monde”:

Essa súbita colisão dos Humanos com a Terra, a terrificante (ou Terra-ficante) comunicação do geopolítico com o geofísico, contribui de maneira decisiva para o desmoronamento da distinção fundamental da *episteme* moderna — a distinção entre as ordens cosmológica e antropológica, separadas desde sempre (quer dizer, desde pelo menos o século XVII; lembremo-nos do Leviatã e da bomba de ar) por uma dupla descontinuidade, de essência e de escala: a evolução da espécie e a história do capitalismo, a termodinâmica e o mercado de ações, a física subatômica e o parlamentarismo, a climatologia e a sociologia — em outras palavras, Natureza e Cultura.⁹³

Para Latour, a importância do conceito do Antropoceno transcende o campo da geologia e alcança a filosofia, a religião, a antropologia e a política, na medida em que se constitui como uma alternativa às noções de “moderno” e “modernidade”.⁹⁴ É por isso que, diante a ruína da Constituição ocidental e da catástrofe ecológica por vir, Latour propõe um novo conceito para substituir o da antiga Natureza: *Gaia*. Na teoria elaborada por James Lovelock na década de 1980,⁹⁵ Gaia é o nome dado à complexa rede de relações entre os organismos, os oceanos, a atmosfera e as rochas de superfície, os quais compõem uma espécie de sistema que regula as condições físicas e químicas para favorecer ao máximo a manutenção das formas de vida existentes.⁹⁶ O planeta, neste sentido, se comportaria como um sistema autorregulador, cujo funcionamento depende da interação entre agentes orgânicos e inorgânicos. Essa visão se opõe à noção epistemológica tradicional de que a Terra seria um espaço inerte onde a vida se desenrola: em vez disso, ela age como um ser dinâmico capaz de responder fisiologicamente aos estímulos, e cuja estabilidade climática depende das relações estabelecidas entre as partes que a compõem.⁹⁷ Desta forma, não é possível ter uma total previsibilidade sobre seu comportamento diante dos diversos fatores

⁹³ DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014. Este trecho foi retirado de uma versão anterior do texto, ainda em português, a que tive acesso.

⁹⁴ LATOUR, 2013b (quarta palestra).

⁹⁵ Apesar de ter sido apresentada por Lovelock e Lynn Margulis como hipótese no início dos anos 1970, foi só na década de 1980 que ela se tornou o que hoje é a teoria de Gaia (LOVELOCK, 2010, p. 243).

⁹⁶ Ibidem, p. 244.

⁹⁷ Ibidem, p. 24.

que nela influem, nem sobre os pontos de ruptura que eventuais mudanças no estado de equilíbrio do clima poderiam ocasionar.

Apesar de ser capaz de se ajustar a mudanças climáticas em busca de estabilidade, em caso de alterações muito severas Gaia pode mudar o ambiente, encontrando estabilidade em outras condições – por exemplo, um estado mais quente e, conseqüentemente, com uma biosfera reduzida e menos diversa.⁹⁸ Sua “busca” por estabilidade transcende qualquer cuidado privilegiado em relação à nossa espécie – somos um dos componentes de seu sistema de autorregulação e, por isso mesmo, nada impede que o novo estado de equilíbrio climático encontrado seja desfavorável aos humanos.⁹⁹ Segundo Isabelle Stengers, só fomos capazes de ignorar Gaia porque entendíamos como garantida a estabilidade do clima de que vimos dispor ao longo dos últimos milênios.¹⁰⁰ Do mesmo modo, Latour afirma que, enquanto os humanos da modernidade eram apenas “humanos-na-natureza”, isto é, quando os domínios da Natureza e da Cultura pareciam rigidamente separados, eles poderiam ignorar os limites de Gaia, a qual se confundia com um “segundo plano”, um pano de fundo, a silenciosa e inerte Natureza. Porém, no Antropoceno, Gaia não pode mais ser confundida com a Natureza: a crise ecológica é uma das consequências deste engano.

Por meio de uma completa reversão dos temas mais estimados da filosofia ocidental, as sociedades humanas se resignaram a fazer o papel do objeto surdo, enquanto a natureza adotou inesperadamente [o papel] do sujeito ativo! Tal é o sentido assustador do “aquecimento global”: por meio de uma inversão surpreendente entre pano de fundo e primeiro plano, é a história humana que se tornou congelada e a história natural que recebeu um ritmo frenético.¹⁰¹

A grande contribuição do conceito de Gaia para compreender o estado de coisas no mundo no Antropoceno é que ele torna “ativo e móvel” tudo aquilo que antes era considerado ambiente ou pano de fundo para o desenrolar dos ciclos da natureza. Em termos de agência, a distinção entre um ente e seu ambiente se dissolve, na medida em que o primeiro age sobre “seus vizinhos” e sofre a ação

⁹⁸ Ibidem, p. 175.

⁹⁹ LATOUR, 2011, p. 9.

¹⁰⁰ STENGERS, 2011.

¹⁰¹ “Through a complete reversal of Western philosophy’s most cherished trope, human societies have resigned themselves to play the role of the dumb object while nature has unexpectedly taken that of the active subject! Such is the frightening meaning of ‘global warming’: through a surprising inversion of background and foreground, it is human history that has become frozen and natural history that is being given a frenetic pace” (LATOUR, 2013d, p. 15).

destes, num movimento que constitui “ondas de ação” sem uma ordem, direção ou limite previsíveis.¹⁰² Por essa razão, em Gaia, não há sentido em se pensar o mundo não-humano como desprovido de *agência*, como era o caso da Natureza inventada pelos modernos, nem restringir a História apenas aos entes humanos – já que o clima pode ser entendido como o resultado histórico das interações entre os elementos existentes no planeta. Neste sentido, mais que ter uma História, Gaia é a própria “geo-história”:

Se é verdade que a distribuição de agência por historiadores homens sobre figuras históricas masculinas ignoraram muitos dos atores femininos, é também verdadeiro que houve uma grande inequidade na distribuição das forças ativas quando humanos – homens e mulheres – caminhando altivamente sobre um palco feito daquilo que não tem história. Se não quisermos usar “Gaia-história”, poderíamos usar a palavra “geo-história” – melhor que geo-História – para capturar sobre o que “geo-historiadores” como Lovelock estão falando, qual seja, uma forma de narração dentro da qual todos os antigos suportes e agentes passivos se tornaram ativos, sem, para isso, tomar parte de uma grande trama escrita por alguma entidade superior.¹⁰³

Ainda segundo Latour, em Gaia nenhum agente é apenas sobreposto ao outro, como seria o caso se vivêssemos em um planeta inerte; cada um deles age para modificar os que estão à sua volta, buscando garantir sua sobrevivência. Neste sentido, mais do que representar uma espécie de “ser unificado” em que “todas as partes são um pedaço do todo” (como alguns ramos da ecologia profunda costumam se referir à relação de interdependência entre os entes do planeta), o conceito de Gaia se refere ao reconhecimento da capacidade de agência de todos os entes que modificam seu entorno a fim de fazê-lo servir melhor às suas necessidades. Não se trata aqui, portanto, de um antropomorfismo, isto é, atribuir a seres inanimados características que seriam humanas: trata-se de

¹⁰² Cf. Latour: “But where it adds something to them is that, taking things literally, there is *no environment* any more. Since all living agents follow their intentions all the way by modifying their own neighbors as much as possible, it is quite impossible to tell apart what is the environment to which an organism adapts and what is the point where action starts.” (Ibidem, terceira palestra)

¹⁰³ “If it is very true that the distribution of agency by male historians about male historical figures ignored most of the feminine actors, it is also true that there has been a great inequality in the distribution of active forces when having human — males and females — strutting on a stage made of what had no history. If we don’t want to use ‘Gaiastory,’ we could use the word ‘geostory’ — better than geohistory — to capture what ‘geostorians’ such as Lovelock are talking about, that is, a form of narration inside which all the former props and passive agents have become active without, for that, being part of a giant plot written by some overseeing entity” (ibidem, terceira palestra).

distribuir o poder de agência entre os mais diversos entes, concebê-lo como “uma propriedade do próprio mundo”,¹⁰⁴ e não apenas como um recurso de linguagem sobre ele.

Para todos os agentes, agir é ter sua existência, sua subsistência, vindo do futuro para o presente; eles agem contanto que corram o risco de superar o hiato de existência – ou desaparecer completamente. Em outras palavras, existência e significado são sinônimos. Conquanto ajam, agentes têm significado. É por isso que tal significado pode ser continuado, perseguido, capturado, traduzido, transformado em discurso. O que não significa que “todas as coisas no mundo são uma questão de discurso”, mas sim que qualquer possibilidade de discurso decorre da presença de agentes em busca de sua existência.¹⁰⁵

Gaia, assim, não guarda nenhuma semelhança com a Natureza da modernidade, que possuía níveis e camadas ordenadas; ela subverte ordens e não há nada nela que seja inerte ou benevolente, tampouco nada que lhe escape.¹⁰⁶ Ao mesmo tempo, o ato de atribuir protagonismo a elementos que estavam confinados a um segundo plano não deve criar a ilusão de uma harmonia com a natureza: Gaia é feita de contínuas relações contingentes entre eventos imprevisíveis que se expandem ou não conforme o movimento de outras agências. Por essa razão, junto com a “irrupção de Gaia” – para usar a expressão cunhada por Latour – que se faz explícita no Antropoceno, findam simultaneamente a paz e a unidade oferecidas pela Natureza dos modernos, bem como a própria concepção de “espécie humana” como um povo unificado. Isto tanto porque não se pode responsabilizar todos os humanos igualmente pelo ultrapassamento dos limites planetários que estamos experimentando – teriam os povos indígenas, por exemplo, ou os grupos humanos com renda abaixo da linha da pobreza o mesmo peso sobre Gaia que as grandes indústrias poluentes ou os habitantes dos países desenvolvidos? – quanto porque a crise ecológica acirra a disputa entre os diferentes interesses, valores e visões de mundo de coletivos que, desde a modernidade, sob a égide do compartimento da Cultura, vinham sendo reunidos sob a mesma denominação de “humanos”. A

¹⁰⁴ Idem, 2013d, p. 16.

¹⁰⁵ “For all agents, acting is to have their existence, their subsistence, coming from the future to the present; they act as long as they run the risk of bridging the gap of existence — or disappear altogether. In other words, existence and meaning are synonymous. As long as they act, agents have meaning. This is why such a meaning may be continued, pursued, captured, translated, morphed into speech. Which does not mean that ‘every thing in the world is a matter of discourse’, but rather that any possibility for discourse is due to the presence of agents in search of their existence” (ibidem).

¹⁰⁶ Idem, 2013b (terceira palestra).

Natureza foi uma invenção que os modernos tentaram impor aos outros povos, e agora que ela se mostra falha para dar conta do mundo no Antropoceno, é de se esperar que outras ontologias e outras formas de compreender a relação entre humanos e não-humanos ganhem espaço.

Se você considerar a disputa mundial sobre os organismos geneticamente modificados, o cálculo dos estoques pesqueiros, o desenvolvimento das turbinas eólicas, o redesenho das linhas costeiras, a fabricação de roupas, de comida, de drogas, de carros, o redesenho de cidades, a transformação de práticas agrícolas, a proteção da vida selvagem, a mudança no ciclo de carbono, o papel do vapor d'água ou manchas solares, ou o monitoramento das calotas polares – em cada caso você encontra *matters of concern* que reúnem dentro de suas muitas dobras contraditórias grupos variados de pessoas que estão em desacordo e vastas quantidades de conhecimento que estão sempre necessariamente em disputa.¹⁰⁷

É por essa razão que não se pode esperar que um apelo à ameaça que a crise ambiental representa à civilização possa unir a humanidade em prol da busca por uma solução: as questões ecológicas, afirma Latour, não podem reunir todas as pessoas de forma pacífica. Em Gaia, não há mais árbitro a que se recorrer, não há mais unidade que possa calar as disputas humanas.

[...É] o “humano” como agência unificada, como uma entidade política virtual, como um conceito universal que deve ser repartido em muitos *povos* diferentes com interesses contraditórios, cosmos opostos e que estão convocados sob os auspícios de entidades beligerantes – sem mencionar divindades beligerantes. O *anthropos* do Antropoceno? É a Babel *depois* da queda da Torre gigante. E é provavelmente inútil reclamar que a escala da ameaça é tão grande e sua expansão tão “global” que ela agirá misteriosamente como um ímã unificado para tornar todas as pessoas dispersas da Terra em um ator político ocupado com a reconstrução da Torre da Natureza.

[...N]o período do Antropoceno, se foram todos os sonhos acalentados pelos ecologistas profundos de que os humanos poderiam ser curados de suas lutas políticas se apenas pudessem ser convencidos a direcionar sua atenção à Natureza. Nós adentramos de uma vez por todas uma época pós-natural. Questões ecológicas não existem para reunir as partes interessadas pacificamente.¹⁰⁸

¹⁰⁷ “Whether you take the world dispute over genetically modified organisms (GMOs), the calculation of fish stocks, the development of wind turbines, the redesign of coast lines, the making of clothes, of food, of drugs, of cars, the redesign of cities, the transformation of agricultural practices, the protection of wild life, the change in carbon cycle, the role of water vapor or sun spots, or the monitoring of ice packs — in each case you find matters of concern that gather within their many contradictory folds varied groups of folks that are in disagreement and vast amounts of knowledge that are always necessarily in dispute” (ibidem, quinta palestra).

¹⁰⁸ “[...]It is the human as a unified agency, as one virtual political entity, as a universal concept that have to be broken down in many different *people* with contradictory interests, opposite cosmos and who are summoned under the auspices of warring entities — not to say warring divinities. The *anthropos* of the Anthropocene? It is Babel *after* the fall of the giant Tower. And it

Sem a Natureza para apaziguar os conflitos e organizar de que lado estão as coisas naturais e as culturais, prossegue o autor, o Antropoceno pode ser concebido como um “estado generalizado de guerra”, no qual testemunharemos inúmeras “batalhas pela organização do espaço e também do clima”.¹⁰⁹ Em outras palavras, é nesta época que a *guerra de mundos* deve ser finalmente declarada, e o que está em disputa são as diferentes ontologias e cosmologias, isto é, as visões sobre que entes humanos e não-humanos compõem a realidade. Se, como vimos, a Natureza foi uma invenção de cunho político, a ausência do árbitro moderno exige a adoção de novas atitudes políticas ou, como diz Latour, *geopolíticas*, na medida em que este conceito deixa de se referir à política dos homens se desenrolando sobre o plano estático da Terra e passa a abarcar as “visões e aspectos contraditórios sobre a Terra e seus humanos rivais”.¹¹⁰ Veremos mais sobre esta guerra na próxima seção.

is probably useless to claim that the scale of the threat is so great and its expansion so ‘global’ that it will act mysteriously as a unified magnet to turn all the scattered people of the Earth into one political actor busy rebuilding the Tower of Nature.

[...A]t the period of the Anthropocene, are gone all the dreams entertained by deep ecologists that humans could be cured from their political strives if only they could be convinced to turn their attention to Nature. We have entered for good a post-natural epoch. Ecological questions are not there to assemble stakeholders peacefully” (ibidem, quarta palestra).

¹⁰⁹ Ibidem (quinta palestra).

¹¹⁰ Idem, 2013f, p. 2.

3.2

Guerra de mundos e crise ecológica: Humanos *versus* Terranos

Se Gaia pudesse falar, Ela diria como Jesus: “Não pense que eu vim para trazer paz sobre a Terra: eu vim não para trazer paz, mas sim uma espada” (Mateus: 10, 34)¹¹¹

Bruno Latour, *Gifford Lectures*

Como vimos no capítulo 1, o livro *War of the Worlds* de Latour trata sobre o estado de guerra que os homens da modernidade adentraram sem perceber enquanto buscavam impor a outros povos sua certeza quanto à unidade da Natureza. Porém, diante da impossibilidade de sustentar sua Constituição baseada nos compartimentos distintos da Natureza e da Cultura, recorrendo à primeira como instância de realidade e árbitro para as controvérsias humanas, é hora de os modernos finalmente declararem esta guerra dos mundos e aceitarem que a composição da realidade está sob disputa.

Em uma palestra intitulada “War and peace in an age of ecological conflicts”, Latour oferece uma explicação que ilustra bem a mudança de paradigma epistemológico que estamos vivendo. Segundo o filósofo, o procedimento mais comum diante de qualquer questão nova e potencialmente perigosa no âmbito da sociedade – como uma epidemia, uma contaminação ou uma alarmante notícia, como a de um governante atacando seu próprio povo – é tentar estabelecer primeiro os fatos para, apenas em seguida, formular uma política para tratar a questão. Se os fatos não podem ser verificados, medidas serão tomadas para identificá-los (como a instauração de comissões de investigação e a criação de programas de pesquisas científicas específicos) e o grupo mobilizado em torno do tema esperará os resultados antes de agir; se houver disputas sobre os dados, o grupo aguardará o fim da controvérsia e a estabilização do resultado. Assim, de acordo com o senso comum, primeiro se obtém um acordo quanto aos fatos que, por natureza, são objetivos e indisputáveis; depois, haverá muitos desacordos sobre as políticas a serem adotadas, já que estas, por natureza, se baseiam em

¹¹¹ “If Gaia could speak, It would say like Jesus: ‘Think not that I am come to send peace on earth: I came not to send peace, but a sword’ (Matt: 10, 34)”.

valores múltiplos e controversos. Nesta visão, fatos dividem somente os especialistas e apenas provisoriamente, enquanto a pesquisa está em curso, já que, ao final desta, se espera o fim do debate e um entendimento único; mas após esta etapa, abrem-se novamente as discordâncias e buscam-se novas tentativas de entendimento quanto à política (seja por consenso, por acordo ou voto). No caso dos fatos, o fechamento é objetivo e final, baseado na natureza das coisas mesmas; no caso da política, o fechamento é um tanto provisório e apenas ele é compreendido como uma “decisão” – afinal, de acordo com a ontologia moderna, se um fato científico é decidido, então ele deve ser considerado ilegítimo e arbitrário, uma “intrusão da Política na Ciência”, uma mistura indevida.

Porém, o que para Latour constitui um paradoxo impressionante é que, se esta lógica fosse aplicada à questão da mudança climática de origem antrópica, não haveria aquilo que tem sido chamado pela imprensa de “controvérsia climática”; pois se há “consenso científico” quanto ao tema (ao menos entre os climatologistas), então já deveríamos estar no estágio da discordância esperada quanto às políticas, com ênfase sobre o estabelecimento de acordos para lidar com os interesses divergentes dos diversos grupos e indivíduos; teríamos deixado a etapa de “estabelecimento dos fatos” e adentrado a de “estabelecimento das políticas”. Todavia, o que presenciamos hoje é o movimento oposto: quanto mais os fatos sobre a mudança climática antropogênica se acumulam, menos as decisões políticas refletem a urgência em mitigar seus efeitos e consequências. Testemunhamos uma constante regressão em direção à inação; um retrocesso no qual a necessidade de agir dá lugar à postergação, em que a certeza fundada em evidências científicas sobre o fenômeno perde espaço para o que o autor chama de “quietismo climático”.¹¹²

Dentre as inúmeras razões para tal regressão, Latour enfatiza o caráter fantasioso da teoria racionalista para explicar a conexão entre o que fazemos e o que sabemos. A separação hierárquica entre fatos e valores nunca funcionou para balizar nossas decisões: não esperamos estar de posse de um conhecimento indisputável antes de decidir nos casar ou fazer um investimento, nem o governo americano, durante a Guerra Fria, esperou por informações completas sobre a ameaça soviética para investir bilhões de dólares em armamentos nucleares. Tal

¹¹² Ibidem, p. 5.

separação é ainda mais inconsistente no Antropoceno, a época em que a geologia e a ação humana se misturam, e é justamente por essa confusão entre fatos e valores que a guerra dos mundos se torna evidente: não podemos recorrer a nenhum “solo objetivo” para decidir se estamos ou não vivendo no tempo do Antropoceno, na medida em que a própria noção de “objetivo” e de “solo” passa a estar sob disputa.

No livro *Politiques de la Nature*, de 1999,¹¹³ Latour já afirmava que os outros coletivos (vistos pelos modernos como “outras culturas”) adotam princípios diferentes de organização do mundo em relação ao Ocidente: eles agrupam numa mesma ordem entes que os modernos insistem em separar nos domínios da Natureza ou da Cultura. Ora, quando surgem, no âmbito do coletivo moderno, *matters of concern* (como as mudanças climáticas) que misturam os domínios da natureza e da cultura de tal modo que sua Constituição bicameral não pode mais ser sustentada, há uma inversão de perspectivas: os “outros povos” não são mais aqueles que misturam erroneamente coisas e pessoas; os modernos é que encontram dificuldades para organizar sua ontologia de modo a conceder a cada agente seu espaço adequado. A invenção do par mononaturalismo-multiculturalismo foi uma tentativa de solucionar (sem sucesso até o momento, *et pour cause*) essa construção de um mundo comum. Mas se a Natureza unificada não pode mais ser convocada como árbitro para dirimir as divergências, então não há escapatória: estamos em meio a uma guerra dos mundos, sem mediador a que recorrer e sem um conhecimento pré-estabelecido quanto aos agentes que compõem o mundo.

Se a guerra dos mundos se torna inadiável e incontornável quando o projeto ocidental de modernizar o mundo inteiro se mostra um fracasso, é no contexto da crise ecológica que ela ganha os contornos mais dramáticos. Tal crise pode ser pensada como uma das consequências da irrupção de Gaia, que trouxe consigo a constatação de que as inúmeras associações entre agentes humanos e não-humanos que compõem nosso cotidiano não podem mais ser ignoradas; neste sentido, considerando sua gravidade, não só ela constitui o imperativo mais urgente para que a guerra de mundos seja finalmente declarada, como também o resultado desta guerra – isto é, a forma como os entes humanos e não-humanos

¹¹³ Título original da obra. No presente trabalho, citarei sua tradução para a língua inglesa, intitulada *Politics of Nature* (ver LATOUR, 2004).

serão organizados no mundo comum que está em disputa – será determinante para a sobrevivência na época do Antropoceno, ou em outras palavras, na relação com/em Gaia. É por essa razão que, em textos mais recentes, e explicitamente na série de conferências Gifford intituladas *Facing Gaia: A new enquiry into Natural Religion*, ministradas em 2013 na cidade de Edimburgo, Latour retomou o conceito de “guerra dos mundos” para se referir à disputa acirrada pela irrupção de Gaia. Mas afinal, quem são as partes envolvidas neste conflito?

Como vimos anteriormente, o *anthropos* do Antropoceno não pode ser compreendido como significando a “espécie humana”: para cada assunto relacionado à crise ecológica, haverá inúmeras discordâncias e disputas de conhecimento entre grupos com percepções distintas – pensemos nos casos já citados dos transgênicos e das medidas de proteção à vida selvagem, por exemplo. Neste sentido, pensar a humanidade como unificada é ainda um reflexo da separação Natureza-Cultura moderna, um desejo de que um princípio superior submeta as divergências e diferenças (além de ser um procedimento questionável, na medida em que distribui a responsabilidade sobre a catástrofe ambiental igualmente, quando há grupos humanos mais responsáveis do que outros). Por essa razão, afirma Latour, é preciso “aceitar a divisão de uma raça humana, unificada prematuramente, em coletivos em conflito uns com os outros”.¹¹⁴ Latour propõe, assim, uma forma de reunir coletivos que não derive do par mononaturalismo-multiculturalismo: ele sugere que os povos se reúnam e se identifiquem conforme à entidade que os convoca e as regras para distribuição de agência entre humanos e não-humanos em sua concepção de mundo.

[...]Agora, por fim, podemos ver todos operando sob sua própria bandeira, definindo a forma, dimensão, limites, conteúdo e composição de suas cosmologias. Agora que há um estado de guerra reconhecido, é possível para todas as partes beligerantes serem explícitas quanto a seus objetivos. Não há necessidade de se esconder atrás de qualquer apelo à objetividade do Conhecimento, aos valores indisputáveis do desenvolvimento humano, ao bem público. Diga-nos quem você é, quem são seus amigos e inimigos, e quem mais você deseja destruir – e sim, nos diga claramente por qual divindade você se sente convocado e protegido. Nós não perdemos tudo (sim, é claro que perdemos a esperança) por não ser mais capazes de confiar em alguma terceira parte desinteressada, já que, para cada uma das questões ecológicas, tal apelo a um árbitro final não fez mesmo nenhuma diferença

¹¹⁴ LATOUR, 2013b (quinta palestra).

e não pôde assentar as disputas. Isso é o estado de exceção. Temos de decidir. É por isso que precisamos da política.¹¹⁵

De acordo com esta proposta de reunião de coletivos, Latour define os dois povos em disputa: de um lado estão os *Humanos*,¹¹⁶ que são os representantes da modernidade ou os que poderiam chamar a si mesmos “povo da Natureza” e distribuem os humanos e não-humanos conforme à Constituição baseada na divisão rígida entre Natureza e Cultura. Do outro, estão os *Terranos* ou o “povo de Gaia”,¹¹⁷ coletivo que difere de seus oponentes por reconhecer, principalmente diante da iminência da catástrofe ecológica de nosso tempo, que todos os entes que povoam a existência são dotados de agência e que são as múltiplas associações entre eles que constituem o mundo em que vivemos (e que provocam as ondas de ação, ou *feedback loops*, que podem levar o planeta a se estabilizar em um novo estado de equilíbrio). Dessa forma, não recorrem à Natureza como árbitro; Gaia é a entidade que os reúne. Assim, no contexto da crise ecológica, Humanos e Terranos estão em guerra para estabelecer uma ordenação do mundo mais condizente com suas concepções ontológicas.

Trata-se de uma luta radical, ela coloca uns contra os outros os que dizem: “É claro que não, devemos nos comportar como humanos normais dentro de uma moldura natural que pode reagir de forma um pouco mais surpreendente que o esperado, mas sobre a qual a teoria de ação racionalista normal se aplica completamente: os agentes com os quais estamos lidando são tão distantes e despreocupados com nossas ações que primeiro devemos apurar os fatos relativos ao assunto da forma mais desapaixionada possível e então será a hora de discutir política” e aqueles que dizem: “Tarde demais, estamos falando objetivamente e, *por isso*, apaixonadamente, sobre temas que são tão pouco distantes de nós e tão pouco indiferentes ao que fazemos que estamos envolvidos em um circuito de retroalimentação assustador e um tanto frenético, ao mesmo tempo em que

¹¹⁵ “[...N]ow, at last, we can see everyone operating under their own flag, defining the shape, dimension, limits, content and composition of their cosmologies. Now that there is a recognized state of war, it is possible for every one of the warring parties to be explicit about their war aims. No need to hide behind any appeal to the objectivity of Knowledge, to the undisputable values of human development, to the public good. Tell us who you are, who are your friends and foes, and who else you want to destroy — and, yes, tell us clearly by which divinity you feel summoned and protected. We have not lost anything (yes of course we have lost hope) by no longer being able to rely on any third disinterested party since, for every one of the ecological issues, such an appeal to a final arbiter made no difference anyway and could not settle the disputes. That’s the state of exception. We have to decide. That’s why we need politics” (ibidem, quinta palestra).

¹¹⁶ Do mesmo modo que Latour, para diferenciar o povo chamado por Latour de “Humanos” dos outros sentidos que a palavra “humanos” pode receber, optei por grafar o primeiro com H maiúsculo.

¹¹⁷ Nos textos em francês, Bruno Latour se refere a “Humains” e “Terriens”; na tradução para o inglês, ele usa os termos “Humans” e “Earthbound”. A palavra “Terranos”, assim, é a tradução ao português de “Terriens” e “Earthbound” que me foi sugerida por Déborah Danowski.

permanecemos na profunda ignorância a respeito dos exatos mecanismos de suas reações, assim como a respeito das políticas”. Para resumir: *business as usual* de um lado; total subversão do outro. Ou, como eu esbocei a cena em outro lugar: de um lado “Humanos” e do outro “Terranos”.¹¹⁸

Sem mais estar submetidos à unidade provida pela Natureza, os dois lados da disputa podem declarar quem são, pelo que lutam e como é o mundo que desejam construir, sendo finalmente capazes de diferenciar aliados de inimigos. Somente após o reconhecimento desta guerra entre mundos – isto é, quando as disputas políticas finalmente não se submetem mais à função pacificadora da Natureza – é que um verdadeiro acordo de paz duradouro pode ser buscado.

Guerra é o estado no qual nos encontramos quando somos forçados – pela presença de um inimigo que quer a nossa destruição – a decidir como sobreviveremos quando não há Estado, Deus, Natureza nem conhecimento para nos proteger. Portanto, pode ser melhor dizer, no fim, que o “Povo de Gaia” se encontra, se reúne, se comporta de uma maneira que não é conciliável, por exemplo, com aqueles que chamam a si mesmos de “Povo da Natureza” ou com aqueles que se orgulham de ser simplesmente “Humanos”. Esses vários povos podem se reunir no futuro, mas somente depois da guerra, depois da diplomacia, depois de acordos de paz temporários. Não no início. Há muitos *matters of concern*, muitas questões “nos” dividindo – um “nós”, para começar, que não existe.¹¹⁹

Vejamos mais detalhadamente quem são os coletivos que disputam a guerra dos mundos no contexto da irrupção de Gaia tornada evidente no Antropoceno.

¹¹⁸ “The fight is a radical one, it pits against one another those who say: ‘Of course not, we should behave like normal humans inside a natural frame that might react a bit more surprisingly than expected, but about which the normal rationalist theory of action fully applies: the agents about which we are dealing with are so distant and unconcerned by our actions, that we should first get the facts of the matter as dispassionately as we can and then it will be time to argue about policy’ and those who say: ‘Too late, we are talking objectively and *thus* passionately about matters which are so little distant from us, and so little indifferent to what we do that we are engaged in a frightening and somewhat frenetic feedback loop while remaining in deep ignorance about the exact mechanisms of their reactions as well about policies’. To sum up: business as usual on one side; total subversion on the other. Or, as I sketched the scene elsewhere: on one side ‘Humans’ and on the other ‘Earthbound’” (LATOUR, 2013f, p. 8-9).

¹¹⁹ “War is the state in which we find ourselves when we are forced — by the presence of an enemy who wants our destruction — to decide how we will survive when there is no State, no God, no Nature, no Knowledge to protect us. Thus, it might be better to say, in the end, that ‘People of Gaia’ meet, assemble, behave in a manner that is not reconcilable, for instance, with those who call themselves ‘People of Nature’ or with those who pride themselves in being just ‘Humans.’ Those various people might assemble in the future, but only after war, after diplomacy, after makeshift peace settlements. Not at the beginning. There are too many matters of concern, too many issues dividing ‘us’ — an ‘us,’ to begin with, that does not exist” (idem, 2013b, quinta palestra).

3.2.1

Humanos (ou modernos, ou Povo da Natureza)

É possível que a descrição das características dos modernos – agora chamados de Humanos ou povo da Natureza – realizada no capítulo 1 seja suficiente para compreender o perfil deste coletivo. A título de recapitulação, apresento uma breve síntese delas:

1. Invenção da separação entre natureza e cultura: A modernidade nasce com a invenção (um tanto exótica e, certamente, inédita) de uma separação ontológica entre *dois polos*: o dos *não-humanos* – que contempla os fatos naturais que compõem a realidade exterior e se torna atribuição e objeto de estudo da Ciência – e o dos *humanos* – domínio da subjetividade, das representações e das disputas por interesse e, por isso, dos assuntos restritos ao campo da Política, da Cultura e/ou da Sociedade.
2. Invenção da separação entre fatos e valores: É uma concepção específica de “ciência” que inaugura a produção dos *matters of fact* e, com isso, assegura aos modernos que é possível livrar-se do costume dogmático e arcaico de misturar leis naturais a valores sociais, sujeitos a objetos, natureza à política e à cultura.
3. Visibilidade da purificação e invisibilidade da mediação: A separação entre os polos se dá por meio do trabalho de purificação garantido pela Constituição moderna, que supostamente oferece a possibilidade de transitar entre um domínio e outro sem correr o risco de misturá-los. Porém, a Constituição não evidencia as inevitáveis associações entre humanos e não-humanos, ou quase-sujeitos e quase-objetos, que constituem o mundo. Quanto mais acreditam purificar, mais os polos se misturam.
4. Recurso à Natureza como forma de organizar a política: É a invenção da Natureza que permite calar as disputas no campo social e orientar o caminho em direção ao progresso com base na razão. A Natureza, portanto, não apenas institui a divisão entre o que é humano e o que é não-humano, como também define quem fala e quem deve se calar no coletivo moderno.

5. Invenção do progresso e da flecha irreversível do tempo: Como a noção de “história” é relegada exclusivamente aos entes considerados “sujeitos”, os modernos não reconhecem as trajetórias de constituição dos ditos “objetos da natureza”, concebendo-as como “revoluções” ou “rupturas” operadas pela Ciência que os desvenda. Ser moderno é abandonar um passado em que se misturava a natureza com a sociedade em direção a um futuro em que distinguiremos cada vez mais as coisas humanas das naturais. A definição moderna de progresso contempla esta concepção de um presente separado do passado por cortes irreversíveis e a promessa de ainda maior clareza no futuro.
6. Saturação da Constituição moderna pela proliferação dos *matters of concern*: No momento em que a realidade é invadida por associações de agentes que não são nem sujeitos, nem objetos, o apelo à Natureza como árbitro solucionador de conflitos perde a eficácia. A diferença entre os modernos e os outros também fica menos marcada, na medida em que, quando a prática de purificação não permite mais segregar os entes em domínios distintos, torna-se necessário reconhecer as misturas de humanos e não-humanos comuns a todos os coletivos.

Segundo Latour, é por insistir na separação rígida entre os domínios da Natureza e da Política que os Humanos experimentam uma “total *desconexão* entre a extensão, a natureza e a escala dos fenômenos e o conjunto de emoções, hábitos de pensamentos e sentimentos que seriam necessários para lidar com esta crise [a crise ecológica]”.¹²⁰ Esta separação implausível os torna incapazes de reconhecer as redes por meio das quais os entes humanos e não-humanos agem uns sobre os outros; por isso, os Humanos acreditam poder seguir sempre em frente, indiferentes às “ondas de ação” – isto é, as sequências de ações sobrepostas umas às outras que não respeitam domínios nem acontecem conforme a uma ordem, e que, como vimos na seção anterior, compõem a “face” de Gaia –¹²¹ resultantes dessas incessantes associações. Tais ondas de ação são o que garante as condições mesmas de existência, manutenção e habitação do planeta; todavia, seguros de uma Natureza já unificada, os Humanos não apenas são incapazes de buscar conservar estas condições, como também destroem, nas palavras de Latour

¹²⁰ Idem, 2011, p. 2.

¹²¹ Idem, op. cit. (terceira conferência).

citando o filósofo alemão Peter Sloterdijk, “os envelopes protetores necessários para a função imunológica da vida”,¹²² agindo como se fossem astronautas que pairam no espaço sem precisar de nenhum equipamento.

Apesar de acreditarem olhar sempre para a frente, os Humanos são os que olham para trás, fugindo desesperadamente daquilo que consideram seu passado arcaico, provinciano e local. Pensam que o futuro lhes reserva o universal, o “ponto de vista de lugar nenhum”, como se não precisassem se estabelecer sobre um território. Ocupados em fugir do horror dos tempos idos, eles não prestaram muita atenção em para onde estavam indo; sem se preocupar com limites, bastava a eles seguir em frente, com os olhos vidrados naquilo que iam deixando para trás no caminho, orgulhosos por abandonar o passado obsoleto e confiantes de que o que viesse no futuro seria melhor, já que inevitavelmente distinguiriam mais propriamente os fatos dos valores. E, assim, não puderam reconhecer que Gaia os esperava mais à frente: é isso que, segundo Latour, explica sua reação de surpresa e negação à irrupção de Gaia, aos limites que ela traz consigo e à constatação de que não podem modernizar todo o planeta.

[...] Humanos não são completamente confiáveis porque você nunca sabe onde eles vão, nem qual é o princípio que delinea os limites de seu povo. [...] Em ambos os casos, eles parecem incapazes de pertencer a nenhum cosmos. Devido a essa falta de localização, eles parecem permanecer indiferentes às consequências de suas ações, empurrando tudo adiante, indiferentes a onde os circuitos de retroalimentação que poderiam torna-los sensíveis e responsáveis vão acabar falando.¹²³

Os Humanos também são aqueles que terceirizam suas decisões a uma entidade unificada superior, como se esta fizesse as escolhas em seu lugar e só restasse a eles (e só a eles) acatá-las. É assim que funciona o apelo à Natureza ou à Ciência: a crença no caráter indisputável do fato natural/científico retira dos Humanos a responsabilidade por suas próprias decisões, na medida em que, se o fato é indisputável, não aceitá-lo configura uma irracionalidade. É por essa razão que Latour sustenta que, durante a modernidade, os Humanos abriram mão do agir

¹²² Ibidem (quarta conferência).

¹²³ “[...] Humans are not to be completely trusted because you never know where they go, nor what is the principle that delineates the boundaries of their people. (...) In both cases, they seem unable to belong to any cosmos. Because of this lack of localization, they seem to remain indifferent to the consequences of their actions, pushing everything forward, indifferent to where the feedback loops that could render them sensitive and responsible will end up falling” (ibidem, quinta palestra).

político, já que só os que têm inimigos fazem política: é apenas por meio do sofrimento e das lutas durante a guerra que a autoridade pode ser decidida, a depender de quem ganha ou perde. A autoridade não pode ser previamente estabelecida em um lugar fora da disputa, mas deve ser definida batalha após batalha.¹²⁴

Em síntese, os Humanos são o povo que, mesmo diante da impossibilidade de manter a separação entre Natureza e Cultura evidenciada pelo Antropoceno, insiste na invocação de um princípio superior para orientar suas decisões e ações, o qual os exime da necessidade da ação política – isto é, a nomeação de inimigos e a disputa de batalhas – para estabelecer os elementos que devem compor a realidade. Como a noção de Natureza implica a existência de fatos indisputáveis estabelecidos previamente de forma imparcial, os Humanos têm dificuldade de vislumbrar a irrupção de Gaia e a dimensão da guerra que estão travando.

3.2.2

Os Terranos ou o Povo de Gaia

Se os Humanos são um povo já constituído, o qual se pode reconhecer por suas atitudes e pelos valores que os orientam, os Terranos ou povo de Gaia são a tentativa de Latour de empreender uma *demogênese*, isto é, a constituição de um coletivo, mesmo que imaginário ou composto artificialmente,¹²⁵ cuja ontologia o prepararia melhor para viver em Gaia e no Antropoceno, tempo e espaço que podemos dizer pós-naturais e pós-epistemológicos. Enquanto os Humanos buscam submeter a política por meio da noção de Natureza, os Terranos, cientes do perigo de que seu solo – isto é, as condições mesmas de existência sobre a Terra – desapareça sob seus pés,¹²⁶ estão dispostos a expandir seu *círculo político*¹²⁷ para

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Cf. Latour: “I hope you understand that I am drawing here the picture of a completely imaginary collective, one that would be able to equip itself to survive in the Anthropocene by taking seriously what it means to be post-natural as well as post-epistemological” (ibidem, quarta palestra) e “What I have been doing in this lecture series, is thus a sort of thought experiment in ‘demogenesis’: an attempt at creating artificially a people out of those who suffer under the universal” (ibidem, sexta palestra).

¹²⁶ Idem, 2011, p. 139.

acomodar outros agentes, abrindo espaço para ontologias radicalmente diferentes da dos seus oponentes, que forneçam mais chances de superar/reduzir os efeitos desta mudança abrupta nas condições do planeta e mesmo de viver sob essas novas condições.¹²⁸

Diferentemente do que acontece com os Humanos – que depositam na Ciência a responsabilidade por decidir de antemão o que é fato e o que é valor –, as controvérsias quanto às questões ecológicas não impedem os Terranos de *escolher o lado que representa melhor sua visão de mundo*. Mais adeptos à prática política, estão dispostos a lidar com estes conflitos sem necessariamente acreditar ou confiar em uma das partes, mas sim se alinhando junto àqueles que representam melhor seus interesses. Neste sentido, Latour afirma que a postura política dos Terranos é mais razoável que a dos Humanos, na medida em que a decisão sobre o que é o mundo em que vivemos está nas mãos deles e não pode ser delegada a nenhuma entidade externa e superior. É por essa razão que Latour enumera três tarefas primordiais que os Terranos precisam realizar para se engajar no trabalho difícil da política aplicada às questões ecológicas: definir qual é a ameaça, quem são os inimigos e que tipo de geopolítica será necessária para viver em/com Gaia.

Para compreender a escala e a magnitude do que os ameaça, Latour afirma que os Terranos tiveram de realizar uma metanoia, isto é, uma drástica mudança na forma de conceber o mundo em comparação com os Humanos. Estes últimos, ao fugir de seu passado, mantiveram os olhos vidrados naquilo que iam deixando para trás e negligenciaram a necessidade de se restabelecer novamente sobre um território, como se pudessem prescindir das condições mesmas que lhes garantem a existência (isto é, a estabilidade física, química e climática do planeta). Por isso, não conseguem perceber a dimensão da catástrofe que os espera em Gaia, o

¹²⁷ O “círculo político” dos Terranos não deve ser compreendido com base na concepção moderna de política, a qual compreende somente os entes da subjetividade e representação humanas: trata-se de uma noção ampliada de política, capaz de ultrapassar o binômio natureza-cultura, que permite a “composição progressiva do mundo comum” (expressão que Latour usa para substituir a definição clássica de “política”). Nas palavras do autor: “[T]he common world is not established at the outset (unlike nature and society) but must be collected little by little through diplomatic work done to verify what the various propositions have in common” (idem, 2010, p. 247). Veremos mais sobre este “trabalho diplomático” no capítulo 3.

¹²⁸ Esse é o sentido do neologismo *Earthbound* criado por Latour para definir os Terranos: “bound” significando tanto “limite” quanto “ir em direção a um lugar”, designando assim “the joint attempt to reach the Earth while being unable to escape from it, a moving testimony to the frenetic immobility of those who live on Gaia”. (Idem, 2013b, quinta palestra)

território onde, sem saber, acabaram chegando. Já os Terranos são o povo que criou coragem para finalmente tirar os olhos do passado e vislumbrar o que os espera adiante: a terra que os Humanos pensavam ter abandonado para prosseguir com o projeto de modernização aparece sob a forma de Gaia, a Terra que vem ao nosso encontro – e não há nada de redentor ou esperançoso neste movimento.

Os Terranos possuem uma concepção diferente do que seja pertencer a um território: para eles, não se trata de uma amarra do passado superada pela modernidade, mas sim o futuro do qual não podemos escapar. Isto porque sabem que não se pode abandonar um território sem se restabelecer em outro; não podemos prosseguir agindo como se, para viajar pelo espaço sideral, pudéssemos prescindir dos equipamentos que manterão nossas funções vitais estáveis. Como diz Latour: “[o] que Gaia fez foi forçar todos nós a tornar explícitas as condições que nos são necessárias para respirar: partir do passado arcaico sufocante, correr em direção a um também sufocante futuro!”¹²⁹

Neste sentido, o movimento de Gaia em direção a nós deve ser visto como uma ameaça, porque é a única maneira de chamar a atenção para aquilo que foi negligenciado ao longo da empreitada modernista e nos tornar sensíveis à “dificuldade de ser desta Terra, de nos tornar tragicamente cientes, como Sloterdijk diria, da imensa dificuldade de explicitar nossa imunologia, nossa condição para respirar”.¹³⁰ A compreensão de que não somos mais os “humanos-na-Natureza” está intimamente relacionada à capacidade de fazer visíveis as “voltas” ou circuitos (*loops*) que podem nos tornar sensíveis ao caráter sensível de Gaia e, com isso, nos motivar a agir.

É disso que se trata o Antropoceno. Não é que de repente a minúscula mente humana deva ser transportada para um esfera global que seria, de qualquer forma, muito grande para sua minúscula escala. É que temos de tecer a nós mesmos, nos encasular em tantas voltas que, progressivamente, trama após trama, o conhecimento de onde nós vivemos e do que dependemos para [manter] nossa condição atmosférica poderia tomar grande relevância e ser sentido como mais urgente. Essa lenta operação de ser envolto em sucessivos laços é o que significa ser “desta Terra”. E [isso] não tem nada a ver com ser humano-na-natureza ou humano-sobre-um-globo. É antes uma fusão progressiva lenta e dolorosa de virtudes cognitivas, emocionais e estéticas, devido às maneiras com que os laços se tornam mais e mais visíveis por meio de instrumentos e de formas artísticas de

¹²⁹ “What Gaia has done is to have forced every one of us to render explicit the breathing conditions we require: out of the suffocating archaic past, running toward an otherwise suffocating future!” (ibidem, quinta palestra).

¹³⁰ Ibidem.

todo tipo. Por meio de cada laço nos tornamos *mais sensíveis* aos frágeis envelopes que habitamos.

Quantas mais laços precisamos dar em volta da Terra antes de o “conhecimento” adquirir um sentimento incisivo que transforme este *anthropos* sem forma em uma agência real e um ator político plausível? [...] Quantas mais voltas você precisa para sentir a esfericidade da Terra de uma vez? Quantas mais instituições, quantas mais burocracias você precisa [...] para sentir que é realmente responsável por algo tão distante quanto a composição química da atmosfera?¹³¹

Ciente da dificuldade de tornar a ameaça visível, Latour cita a noção de uso “profilático” do Apocalipse sugerida pelo filósofo Günther Anders, o conceito de “catastrofismo esclarecido” (*catastrophisme éclairé*) do também filósofo Jean-Pierre Dupuy e a ideia de “abandono da esperança” proposta por mais um filósofo, Clive Hamilton, todos entendidos como possuindo uma função semântica semelhante: os três conceitos tratam da necessidade de nos projetarmos do presente para o futuro, de nos transportarmos para o tempo do fim, tornando-nos sensíveis à catástrofe e à nossa responsabilidade tanto pela desordem que provocamos quanto pelo que devemos fazer para evitar sua materialização completa. Latour cita também Hans Jonas, lembrando que, segundo este último, deveríamos estimular em nós mesmos o medo que poderia fazer surgir o que ele chamava de “consciência ecológica”. Em outras palavras, os Terranos precisam pensar no Apocalipse como uma possibilidade real porque isso constitui uma chamada à racionalidade, um lembrete sobre a fragilidade mesma das condições que permitem nossa existência e um recurso que pode nos ajudar a lidar com a ameaça e, finalmente, agir: [p]ara tornar-se sensível, isto é, sentir-se responsável, e portanto fazer as voltas retroalimentarem nossa própria ação, precisamos, por

¹³¹ “That’s what the Anthropocene is all about. It is not that suddenly the tiny human mind should be transported into a global sphere that would, anyway, be much too big for his or her tiny scale. It is that we have to weave ourselves, to cocoon ourselves into so many loops that progressively, thread after thread, the knowledge of where we reside and on what we depend for our atmospheric condition, could take greater relevance and feel more urgent. This slow operation of being wrapped in successive strips of loops is what it means to be ‘of this Earth.’ And it has nothing to do with being human-in-nature or human-on-a-globe. It is rather a slow and painful progressive merging of cognitive, emotional and aesthetic virtues because of the ways the loops are rendered more and more visible through instruments and art forms of all sorts. Through each loop we become *more sensitive* to the fragile envelopes we inhabit.

How many more loops do we have to circle around the Earth before the ‘knowledge’ gains enough of a mordant feel for this shapeless *anthropos* to become a real agency and a plausible political actor? [...] How many loops do you need to *feel* the rotundity of the Earth for good? How many more institutions, how many more bureaucracies do you need [...] to feel that you are really responsible for something so far away as the chemical composition of the atmosphere?” (ibidem, quarta palestra).

meio de um conjunto de operações totalmente artificiais, nos colocar como se estivéssemos no Fim dos Tempos [...]”.¹³²

Após se dar conta da ameaça, os Terranos se engajam na tarefa de reconhecer seus inimigos. Como mencionei anteriormente, a ideia de uma humanidade unificada é produto de uma concepção prematura dos modernos sobre um mundo também unificado e em paz; com a irrupção de Gaia, é preciso reconhecer que há povos em guerra disputando a composição do mundo comum. Por isso, em lugar de afirmar, como os Humanos, que não possuem inimigos, os Terranos conseguem designar seus oponentes e se engajar declaradamente na guerra dos mundos que terá como resultado a definição de que entes humanos e não-humanos compõem a realidade comum. É no âmbito deste conflito que a própria composição deste povo se configura, na medida em que os Terranos só podem emergir como coletivo quando lutam em defesa de uma melhor distribuição de agentes que pode garantir a manutenção das “condições materiais” (isto é, a estabilidade física, química e atmosférica) de sua existência. A identificação de aliados e inimigos não se dá fora da batalha nem pode ser delegada a uma instância superior: Terranos sabem que sua luta não é contra a irracionalidade, mas contra oponentes reconhecidos; estão cientes de que eles mesmos precisam decidir onde, com quem e com quais agências desejam viver, qual *oikos* desejam defender.

E, por fim, a geopolítica que os prepara para (co)existir em (com) Gaia. O território dos Terranos se define como o conjunto de agentes que são ao mesmo tempo condições para a sua sobrevivência, na medida em que é constituído de redes contraditórias, conflitantes e interconectadas que não podem ser estabilizadas prematuramente. Não se trata mais da demarcação de uma extensão específica de terra e a definição de seus limites num mapa: seu território precisa considerar os efeitos das relações entre agentes humanos e não-humanos das quais todos nós dependemos para existir:

Um território é tudo o que você precisa para sobreviver e o que pode de repente lhe faltar. Tal trama não é bem delineada, mas é feita de redes altamente surpreendentes de conexões inesperadas saltando abruptamente em sua direção – sejam elas peixes, aves, ar, solo, carbono, proteínas ou terras raras.

¹³² “To become sensitive, that is, to feel responsible, and thus to make the loops feed back on our own action, we need, by a set of totally artificial operations, to place ourselves as if we were at the End of Time [...]” (ibidem, quinta palestra).

[...O]s Terranos aprendem seus limites ao sentir as reações violentas àquilo que fazem para modificar suas formas de vida mais e mais desesperadamente.¹³³

Diferentemente dos Humanos, que acreditavam não haver limites à sua empreitada de seguir sempre adiante – seu lema sendo “Plus ultra”, segundo Latour –, reconhecer Gaia exige dos Terranos uma grande mudança na forma de ter e ocupar um solo, uma terra: na verdade, trata-se de se perceber apropriado por ela (a terra, ou Terra). Ele cita o termo jurídico *radical title* para se referir à constatação de que Gaia possui um direito inalienável de propriedade sobre todo o território, e que, por essa razão, Terranos estão mais preparados para esta súbita divisão de poder do que os Humanos, que pensam que podem administrar e manter sob controle a Natureza, como Atlas, carregando o planeta nos ombros.

Para identificar as redes que compõem seu território, os Terranos não podem prescindir de instrumentos que os ajudem a visualizar os circuitos que conectam este conjunto de ações às suas consequências: “Territories expand or shrink depending on the controversies that are raging over what is or what is not an item of the series and what is or what it is not an accepted way of distributing agencies. That is what makes this geopolitical map so difficult to stabilize”.¹³⁴ É por essa razão que o filósofo afirma que *a ciência* – com c minúsculo, para se referir às práticas do dia-a-dia dos cientistas, com seus instrumentos, redes e discussões – *é a nova estética capaz de nos tornar sensíveis ao lugar ao qual nós pertencemos*,¹³⁵ considerando o conceito de “estética” no sentido original de “estar apto a perceber e a se importar” (*to be concerned*).¹³⁶

Devido à dificuldade de definir precisamente o território dos Terranos – ao reconhecer a dificuldade de estabilização das redes que o compõem e a impossibilidade de se recorrer a algum árbitro superior que delibere sobre estes limites previamente –, Latour diz que cabe aos próprios Terranos decidir as fronteiras do território a que eles estão confinados, determinar por quais amarras eles se prendem. Trata-se de uma tarefa política, pois envolve a *decisão* (nunca

¹³³ “A territory is everything that you need to survive and that may suddenly fail you. Such a plot is not well delineated but made of highly surprising networks of unexpected connections suddenly jumping up at you — be they fish, fowl, air, soil, carbon, protein or rare earths. [...] [T]he Earthbound learn their limits by feeling the violent reactions of what they do to modify their ways of life more and more desperately” (ibidem, sexta palestra).

¹³⁴ Ibidem (quinta palestra).

¹³⁵ Ibidem (sexta palestra).

¹³⁶ Ibidem (quarta palestra).

definitiva) *sobre que agências* (humanas e não-humanas) *integrarão o Círculo político*, ou, em outras palavras, o mundo que os Terranos habitam. Este círculo se expande ou se reduz conforme a capacidade de identificar e dar voz, por meio de instrumentos científicos, às inúmeras agências que modificam umas às outras na dinâmica de Gaia. É por meio deste fazer político que os Terranos rompem com o reino da Natureza e começam a se organizar em torno do território de Gaia.

Identificar limites, porém, não significa necessariamente limitar seu potencial de inventividade, adotando uma atitude conformista ou reacionária, como podem pensar seus oponentes; trata-se de adotar um novo lema, “Plus intra”, que Latour define como “uma nova forma de habitar o velho mundo”¹³⁷ e que acredita constituir um chamado para criar novas possibilidades de se relacionar com Gaia:

Paradoxalmente, para determinar seus limites, os Terranos devem romper os limites daquilo que pensavam pensar como espaço: o estreito campo que eles tanto ansiavam deixar, assim como a utopia de espaço indefinido que eles tanto ansiavam alcançar.¹³⁸

Nas conferências Gifford, Latour se mostra bastante otimista quanto à capacidade criativa dos Terranos de redefinir suas fronteiras políticas prescindindo da noção de Natureza. Em uma conversa pessoal concedida após a quinta palestra, o autor me disse, adiantando um trecho da sexta conferência, que, em certo sentido, Gaia nos faz reviver as descobertas de território da época das grandes navegações, quando os europeus tiveram de inventar novas coordenadas para lidar com uma expansão inesperada de seu mundo:

[...]enso que estamos em uma era de grandes descobertas, como quando descobrimos vocês [referindo-se à “descoberta” do Brasil por um país europeu], se é que se pode dizer isso. Quero dizer, quando descobrimos o Brasil, tínhamos esta fabulosa nova confiança. Estávamos nos estendendo. Agora estamos descobrindo que não estávamos nos estendendo, mas sim nos intensificando. Então eu acho que é absolutamente essencial reaver todo o sentimento, energia e entusiasmo, que são as coisas boas dos modernos... Assim, temos que revisitar essa metáfora: de certa forma, é um momento muito interessante para pensar sobre a era das descobertas (informação verbal).¹³⁹

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ “Paradoxically, in order to determine their limits, Earthbound should break away from the limits of what they used to think of as space: the narrow countryside they were so eager to leave, as well as the utopia of indefinite space they were so eager to reach” (ibidem).

¹³⁹ “[...] I think we are in an age of great discoveries, like when we discovered you, if I can say that. I mean, when we discovered Brazil, we had a fabulous new confidence. We were extending

Cabe aqui, no entanto, notar que, à medida que o tempo passa, Latour parece estar se tornando menos otimista. Há alguns anos, por exemplo, podíamos encontrar textos seus elogiosos à ideia de superação de limites – como no prefácio que escreveu para o livro *Break Through* (2007), em que ele congratula os autores Michael Shellenberger e Ted Nordhaus (também presidentes do Breakthrough Institute, um *think tank* norte americano que se propõe, conforme a descrição do site, a “modernizar o pensamento liberal”, com o objetivo de “acelerar a transição para um futuro onde todos os habitantes do mundo possam desfrutar vidas seguras, livres, prósperas e plenas num planeta ecologicamente vibrante”)¹⁴⁰ por “romperem os limites da noção de limites, de forma a liberar o mesmo tipo de coragem, energia e entusiasmo moral que é necessário para superar as novas ameaças à sociedade democrática.”¹⁴¹ Cada vez mais, porém, o autor vem calibrando seu entusiasmo, como demonstram os usos frequentes das palavras “boundaries” and “limits” ao longo das conferências Gifford. Certamente, os limites que ele criticava no prefácio de *Break Through* não são exatamente os mesmos que ele defende como aquilo que os Terranos aprendem a identificar em sua relação com Gaia: estes últimos são detectados por meio das ondas de ação que constituem as condições de vida no planeta, enquanto os primeiros eram impostos pelos que falavam em nome da Natureza. Ainda assim, a incorporação da noção de limites no seu trabalho pode ser interpretada como uma mudança de postura em relação às chances de aproveitamento da “herança moderna” no território de Gaia (veremos no próximo capítulo o esforço que o autor vem empreendendo para recuperar – ou melhor, reformar; ou ainda, segundo as próprias palavras de Latour, “ecologizar” – essa herança).

Após a apresentação das tarefas políticas primordiais que o autor atribui ao povo de Gaia, é possível reconhecer algum coletivo a que se possa atribuir a identidade de Terranos? O próprio Latour analisa os possíveis candidatos, começando pelos Humanos; porém, a esta altura, já deve estar claro que eles são os oponentes dos Terranos na guerra dos mundos, já que sua ontologia não

ourselves. Now we are discovering that we were not extending ourselves, but that we are intensifying ourselves. So I think it is absolutely essential to regain all this feeling and energy and enthusiasm, which are the good things about the moderns. ...So we have to rework on this metaphor: in a way, it's a very interesting moment to think about the age of the discoveries" (LATOUR, 2013c).

¹⁴⁰ THE BREAK THROUGH.

¹⁴¹ LATOUR, 2007, p. 2.

reconhece a pluralidade de agentes associados que habitam o território de Gaia.¹⁴² A seguir, Latour se pergunta se a “espécie humana” poderia ser considerada Terrana e conclui que não, porque esta categorização não distinguiria, por exemplo, os grupos mais pobres e vulneráveis à catástrofe ecológica dos ricos e exploradores que nos empurraram e continuam empurrando em direção a ela – além de ainda se apoiar na Natureza, reino das coisas não-humanas, como referência. Latour apresenta ainda a candidatura dos povos devotos a Pachamama, a Mãe-Terra, e diz – de uma forma um tanto depreciativa – que talvez eles pudessem ser os representantes dos Terranos, se fossem capazes de provar que o que parece ser respeito pela Terra não se dá apenas por serem pouco numerosos e pela “relativa fraqueza de sua tecnologia”. Ele prossegue dizendo que estes povos chamados tradicionais, cuja sabedoria o Ocidente costuma admirar (de uma maneira um tanto idealizada – parece ser o que Latour quer dizer), não estão preparados para dar escala (*scale up*) a seus modos de vida, alcançando as gigantes metrópoles nas quais vive hoje mais da metade da humanidade.¹⁴³ Neste ponto, cabe observar que, apesar de fazer sempre referência aos povos não-ocidentais para criticar os modernos, a pesquisa de Latour se concentra principalmente sobre o modo de vida do Ocidente. Talvez seja por sua grande dedicação aos modernos que ele acredite que os povos tradicionais precisariam aumentar a escala de suas práticas até alcançar a escala do Ocidente, e não, justamente, que talvez seja o Ocidente que deveria adaptar (*scale down*) seu modo de vida para operar dentro dos limites planetários, como fazem os povos de Pachamama, entre outros coletivos não-modernos.

De qualquer forma, após ponderar sobre estes possíveis candidatos ao povo de Gaia, Latour sustenta que, em lugar de encontrar um povo cuja ontologia e forma de vida se encaixem perfeitamente na dos Terranos, faz-se necessária uma “multiplicidade de engajamentos e uma proliferação de maneiras de se comportar como humanos [com h minúsculo mesmo] sobre a Terra”,¹⁴⁴ pois essa seria a única forma de lidar com as também múltiplas redes interconectadas em Gaia. O irônico nesta situação, diz ele, é que a necessidade desta proliferação de formas de

¹⁴² No próximo capítulo, apresentarei as razões pelas quais, a nosso ver, Latour acredita na possibilidade de “conversão” de Humanos em Terranos; além disso, farei algumas problematizações sobre os critérios que diferenciam estes dois coletivos. Porém, por ora, sigamos com a afirmação de que os Humanos não podem ser bons integrantes do coletivo dos Terranos.

¹⁴³ LATOUR, 2013b (sexta palestra).

¹⁴⁴ Ibidem.

agir humanas acontece justamente quando, sob a noção de globalização, o Ocidente assumiu que um conjunto de definições sobre o que é “ser humano” pode ser aplicado a todas as pessoas do planeta, sob a forma de “leis econômicas”: supõe-se que todos compartilham da mesma concepção do que é ser um “indivíduo”, desejam os mesmos modos de vida, têm o mesmo apetite por consumo e se submetem às mesmas leis de propriedade, entre outras padronizações de comportamento e valores citadas por Latour. De acordo com esta “configuração unificada” de humanidade, os únicos instrumentos à disposição para lidar com Gaia são a gestão e a governança – notoriamente insuficientes para fazer frente à ameaça da catástrofe ecológica. É essa tentativa de universalizar uma definição específica de “humanos” que faz a busca por múltiplas formas de agir parecer impossível ou utópica, como se, com a saída de cena da primeira Natureza e suas leis invioláveis, tivesse entrado em seu lugar uma segunda Natureza, a Economia, com suas “leis de ferro” ainda mais inalienáveis.

Porém, considerando a gravidade da ameaça trazida pela crise ecológica e a necessidade urgente de reconhecer as agências humanas e não-humanas que compõem seu território (e, desta forma, seu círculo político) para além da distinção simplista entre Natureza e Cultura, Latour acredita que os Terranos não deixarão seu destino nas mãos de alguns chefes de estado e especialistas. É a capacidade dos Terranos de não se resignar e de reinventar que lhes garante a força necessária para lutar a guerra dos mundos e, batalha a batalha, constituir o solo que, a partir de agora, todos iremos habitar:

É em Gaia, afinal, que talvez possamos descobrir os “cinco planetas” que são necessários para nosso progresso e desenvolvimento: isto é, dentro dos próprios limites planetários, embrulhados em seus múltiplos mundos, e porque aprenderemos a manter nossa atividade naquele “espaço seguro para operar”. É onde a transcendência da religião repousa, nas profundezas das almas humanas; é onde as ciências e a tecnologia residem, dentro das muitas narrativas enredadas umas nas outras de todos os eventos de todas as agências em todas as torções e dobras de Sua história natural; é Nela que os recursos da política repousam, no âmago da indignação e da revolta daqueles que gritam ao ver seu solo desaparecer debaixo de seus pés. O que a máxima *Plus intra* designa é um caminho para o progresso e para a invenção, um caminho que conecta a história natural do planeta à história sagrada da Encarnação e à revolta daqueles que vão aprender a nunca aceitar permanecerem quietos simplesmente porque têm de obedecer às leis da natureza.¹⁴⁵

¹⁴⁵ “It is in Gaia, after all, that we might discover the ‘five planets’ which are necessary for our progress and development: that is, inside the planetary boundaries themselves, folded into their

Para concluir, pode-se afirmar que os Terranos são o povo capaz de uma concepção ampliada tanto de *política* quanto de *realidade*, as quais transcendem a divisão demasiadamente estreita estabelecida pelos domínios da Natureza e da Cultura. Para os Terranos, todos os entes humanos e não-humanos possuem, simultaneamente, cidadania e existência, contando com representação em nosso corpo político e “graus de realidades” equivalentes. Se, para Latour, a política é melhor descrita como a tarefa de compor progressivamente a realidade ou o mundo comum (e “comum” aqui significa tanto em comunhão com os povos não-modernos como com os não-humanos que haviam sido excluído da política pelos modernos), os Terranos são o povo que finalmente pode instituir uma verdadeira democracia ou *Res publica*, em que humanos e não-humanos tenham cidadania e *status* de realidade; para tanto, sabem da necessidade de estabelecer novas instituições, novas leis, novas formas de sentir, pensar e se orientar em Gaia.

Ao considerarmos as especificidades e diferenças que levaram os Humanos e os Terranos à guerra e a gravidade da ameaça que a crise ecológica representa a grande parte dos viventes do planeta, podemos constatar que não se trata de uma guerra metafórica: ela está acontecendo há pelo menos 250 anos e não há, ainda, indícios de que esteja perto do fim – e é o fim mesmo que está em jogo aqui. Porém, seria possível conceber um acordo de paz? É sobre esta possibilidade que trataremos no próximo capítulo.

multiple worlds, and because we will learn to maintain our activity in that ‘safe operating space.’ This is where the transcendence of religion lies, deep in the recess of human souls; that is where the sciences and technology reside, deep within the many entangled narratives of all the events of all the agencies in all the twists and folds of Its natural history; this is where the resources of politics lie, deep within the indignation and the revolt of those who scream at seeing their soil disappear from under their feet. What the maxim *Plus intra* designates is a path for progress and for invention, a path that links the natural history of the planet with the holy story of the Incarnation, and with the revolt of those who are going to learn never to accept remaining quiet simply because they have to obey the laws of nature” (ibidem).

4

A negociação da paz entre os povos beligerantes

4.1

A proposta diplomática de Latour

[...P]ode ser melhor, afinal, estar em guerra e, portanto, ser forçado a pensar no trabalho diplomático a ser feito do que imaginar que não há guerra alguma e seguir falando infinitamente sobre progresso, modernidade, desenvolvimento – sem perceber o preço que deve ser pego para alcançar objetivos tão grandiosos.¹⁴⁶

Bruno Latour, *War of the Worlds: How about Peace?*

Nos capítulos anteriores, vimos que, segundo o filósofo Bruno Latour, o período histórico chamado de modernidade se caracteriza pela invenção de uma ontologia baseada na distinção entre os domínios da Natureza e da Cultura, a qual marca a diferença entre os modernos e os demais povos. O primeiro destes domínios, habitado pelos entes não-humanos (ou simplesmente objetos), funcionaria como o reduto da realidade, na medida em que os seres que o compõem seriam mudos e inertes, destituídos de agência ou autonomia, e por isso mesmo evidências confiáveis sobre a composição do mundo. Já o segundo, povoado pelas questões humanas, seria o reino da subjetividade e das representações, as quais não teriam acesso imediato ao mundo real. Essa dicotomia é a base da Constituição em vigor desde meados do século XVII no Ocidente e se faz notar também na maneira como as ciências modernas apresentam os resultados de suas pesquisas: por meio do trabalho que Latour chama de "purificação", os modernos acreditam distinguir claramente as coisas que realmente são das que parecem ser.

¹⁴⁶ “[...]It might after all be better to be at war, and thus to be forced to think about the diplomatic work to be done, than to imagine that there is no war at all and keep talking endlessly about progress, modernity, development—without realizing the price that must be paid in reaching such lofty goals.

Porém, na prática, prossegue Latour, a separação entre estes domínios nunca existiu, na medida em que, para prosperar, os modernos (e suas ciências), como os outros povos, sempre mobilizaram em sua trajetória enormes contingentes de humanos e não-humanos associados, apesar de não serem capazes de reconhecê-lo. E é justamente esta proliferação de associações que não permite mais aos modernos organizar o mundo conforme aqueles dois compartimentos: sua Constituição desabou sob o peso destas misturas. Restaria a eles, com o fim do parênteses modernista, reconhecer que aquilo que lhes parecia um projeto para levar a razão às culturas atrasadas ou irracionais, uma operação de polícia levada a cabo em nome de um árbitro superior – a Natureza prematuramente unificada pelos modernos –, na verdade era uma *guerra entre mundos*, uma disputa entre distintas concepções ontológicas, na qual está em jogo o critério de realidade atribuído por cada coletivo aos entes humanos e não-humanos que o integram. E, considerando a crise ecológica em que nos encontramos – que pode ser pensada como o golpe derradeiro na dicotomia entre sujeito e objeto, uma reivindicação pela redistribuição da capacidade de agência sobre a Terra ou como a *irrupção de Gaia* em nossas vidas –, esta guerra precisa, mais do que nunca, ser explicitada.

Latour justifica sua insistência na declaração da guerra por seu interesse em pensar a *paz*: ele invoca a figura do *diplomata* para apresentar uma proposta que, acredita, pode levar a uma trégua entre as partes beligerantes, qual seja: se o mundo não pode mais ser concebido de acordo com a bicameral organização moderna, se não há mais a Natureza arbitrando sobre o que é real e o que é representação, o caminho que leva à paz envolve necessariamente a negociação sobre que agentes habitam nosso mundo, atribuindo a todos, igualmente, direito à existência. Na “República” ou “civilização por vir”, ambos termos usados por Latour para se referir ao novo estatuto ontológico¹⁴⁷ que pode suceder o estabelecido na modernidade, a distinção entre realidade e representação deve dar lugar a uma concepção de mundo em que *todos os entes existem e possuem representatividade política* (considerando que a noção de “política” não pode mais se restringir apenas aos assuntos humanos).

¹⁴⁷ Em sua resenha sobre o livro *Enquête sur les modes d'existence*, de Latour, Patrice Maniglier oferece uma definição de “ontologia” adequada ao sentido da palavra tal como é usada neste trabalho: o termo deve ser compreendido como se referindo não a uma teoria geral sobre o ser, mas às diversas maneiras de definir determinada coisa como existente. (MANIGLIER, op. cit., p. 919).

Como as entidades que chamamos não-humanos seriam se não estivessem usando o uniforme dos *matters of fact*, marchando juntas na conquista de subjetividades? Como os humanos seriam se não usassem mais o uniforme de guerrilheiros resistindo bravamente à tirania da objetividade? Se vamos tentar redesenhar as novas instituições da democracia [...], de agora em diante precisamos ter acesso à multiplicidade de associações humanas e não-humanas de que o coletivo é precisamente encarregado de coletar.¹⁴⁸

A tarefa diplomática, portanto, consiste naquilo que o autor chama de *composicionismo* ou *composição progressiva do mundo comum*: negociar quais entidades podem ou não compor a realidade, a qual passa a ser habitada por humanos e não-humanos com estatuto ontológico equivalente (isto é, sem que um tenha mais “*status* de realidade” que o outro). De acordo com Patrice Maniglier no já citado artigo “Un tournant métaphysique?”, tal posicionamento metafísico foi chamado por Manuel de Landa de “ontologia plana”, por “atribui[r] uma forma de subjetividade aos não-humanos: o objeto não é mudo, ele fala, age. Do mesmo modo, o sujeito não é um extra-ser: ele ‘conhece’ na medida em que é bem sucedido em ‘alistar’ outros actantes [...] na sua própria ação, em *traduzir* o interesse dos outros”.¹⁴⁹ Neste sentido, Latour emprega os termos “pluriverso” ou “multiverso”, ou mesmo “realidades externas”, para se referir à multiplicidade de existentes (ou “proposições”) que pleiteiam acesso ao nosso coletivo: a pergunta não é mais se os entes são *reais* ou não (e julgá-los segundo os critérios dos *matters of fact*), mas sim se podem ou não integrar nosso corpo político, usando como critério a qualidade da articulação de tais proposições.¹⁵⁰ O “mundo comum”, portanto, não pode mais ser confundido com o “mundo já dado” da modernidade, cuja composição está estabelecida de antemão; trata-se, antes, do resultado, sempre provisório, da tarefa de coletar associações de humanos e não-

¹⁴⁸ “What would the entities we have called nonhumans look like if they were not wearing the uniform of matters of fact marching in step in the conquest of subjectivities? What would humans look like if they no longer wore the uniform of partisans bravely resisting the tyranny of objectivity? If we are going to attempt to redraw the new institutions of democracy [...], from here on we need to have access to the multiplicity of associations of humans and nonhumans that the collective is precisely charged with collecting” (LATOUR, 2004, p. 42).

¹⁴⁹ MANIGLIER, op. cit., p. 922-923.

¹⁵⁰ De acordo com o glossário contido na edição de língua inglesa do livro *Politiques de la Nature*, o termo “pluriverso”, cunhado pelo filósofo americano William James e tomado emprestado por Latour, é “usado para designar proposições que são candidatas à existência comum antes do processo de unificação do mundo comum” (LATOUR, 2004, p. 246); neste sentido, “proposições” são todos os entes que podem vir a ser considerados no círculo político de um coletivo, na composição mesma da realidade (já que, como sabemos, não faz mais sentido enquadrar os entes sob a lógica da dicotomia Natureza-realidade *versus* Cultura-representação). Nas conferências Gifford de título *Facing Gaia*, Latour usa a expressão “multiverso” com o mesmo sentido, atribuindo-a também a William James (Idem, 2013b, segunda palestra).

humanos – ou entre “quase-sujeitos” e “quase-objetos”,¹⁵¹ expressões usadas pelo autor em seu projeto mais recente, chamado *Enquête sur les modes d'existence* (2012) –,¹⁵² para compor progressivamente uma unidade política.

O mundo comum que assumimos como dado deve, ao contrário, ser progressivamente composto, ele não está já constituído. O mundo comum não está atrás de nós e já pronto, como a natureza, mas à nossa frente, uma tarefa imensa que precisa ser realizada uma etapa de cada vez. Ele não está acima de nós, como o árbitro que media conflitos, é o que está em jogo nesses conflitos, o que poderia se tornar o termo de compromisso – caso a negociação aconteça. O mundo comum está agora ao alcance de quem quiser.¹⁵³

¹⁵¹ Já abordei brevemente destas expressões no capítulo 1 (ver nota 35), mas julgo importante destacar aqui a razão pela qual Latour as formula, no projeto *Enquête sur les modes d'existence*, nos termos de “quase-sujeitos” e “quase-objetos”: de acordo com o autor, a oposição entre sujeito e objeto só é problemática se estes dois termos forem compreendidos como zonas ontológicas inteiramente distintas. Afinal, existe sim uma ligeira diferença entre eles – alguns entes estão mais próximos daquilo que se convencionou chamar “sujeitos” (como os ligados ao direito e à sociedade), enquanto outros orbitam em torno do que os modernos imaginam como “objetos” (por exemplo, os ligados à tecnologia e à ciência) –, mas tal diferença não é capaz de isolar um domínio do outro, como se fossem “puramente” sujeitos ou objetos. Assim, para marcar essa espécie de afinidade dos entes com os aspectos que caracterizam a noção de subjetividade ou de objetividade, mas sem recair no erro de pensá-los como se pertencessem a esferas estanques, Latour sugere as expressões “quase-sujeitos” e “quase-objetos”, prevenindo, assim, o mau hábito moderno de trancafiar os entes completamente num domínio ou no outro. Nas palavras do autor: “For want of an appropriate metaphysics, perhaps the Moderns merely exaggerated, to the point of making an incontrovertible foundation out of something that should always have remained just a *convenience of organization*: some modes are more centripetal with respect to objects, others revolve more around subjects. Nothing to make a scene about; nothing that would make Nature begin to bifurcate!” (idem, 2013e, p. 290-291).

¹⁵² Latour chama o *Enquête* de “projeto” porque ele não é uma obra convencional: além do livro publicado nos idiomas francês e inglês (ao menos até o momento), há também uma plataforma virtual que funciona como uma “versão aumentada” do livro (onde estão disponíveis um glossário, notas explicativas que não constam do livro impresso e há espaço para a contribuição dos leitores, que se tornam “coinvestigadores”). O projeto prevê, ainda, a realização de encontros para discutir determinados modos de existência identificados. Iniciado em outubro de 2012 (apesar de seu manuscrito ter circulado entre alguns leitores antes disso) e dividido em três etapas – com a última prevista para iniciar em 2014 –, o projeto buscou primeiro familiarizar os leitores quanto aos procedimentos da investigação e aos modos de existência já identificados; em seguida, os leitores puderam fazer contribuições à investigação, tornando-a um empreendimento coletivo; e na última etapa, “a mais arriscada de todas”, como diz o próprio Latour, o objetivo é chegar a algumas conclusões que, se não ofereçam soluções, demonstrem um avanço na elaboração de proposições. Neste trabalho, optei por usar como referência a versão em língua inglesa tanto do livro quanto do site, chamadas *An Inquiry into Modes of Existence* (LATOUR, 2013e; AN INQUIRY INTO THE MODES OF EXISTENCE). Quando me referir ao livro, a nota de rodapé conterá o nome do autor, seguido do ano de publicação e da página citada; se a referência for o site, a grafarei com letras maiúsculas.

¹⁵³ “The common world we took for granted must instead be progressively composed, it is not already constituted. The common world is not behind us and ready made, like nature, but ahead of us, an immense task which we will need to accomplish one step at a time. It is not above us, like the arbiter who mediates conflicts, it is what is at stake in these conflicts, what could become the subject of compromise—should negotiation take place. The common world is now up for grabs” (LATOUR, 2002, p. 29).

Esta mudança de postura é necessária porque, antes, os modernos podiam se vangloriar por não ter inimigos, já que negavam aos entes da Cultura acesso à realidade, rotulando-os como ficções, mitos, crenças, irracionalidades, mentiras, ideologias, *nonsense*.¹⁵⁴ Seu erro, explica Latour, foi contar um pouco prematuramente que possuíam um princípio que poderia unificar o mundo todo, a saber, a razão manifesta sob a forma de conhecimento científico sobre a Natureza; agora que não podem mais policiar o mundo, quando o binômio mononaturalismo-multiculturalismo perdeu sua eficácia, a realidade não pode mais ser composta apenas por objetos, nem as questões políticas podem ser confinadas às representações culturais. A composição do coletivo, portanto, deve ser dar de forma progressiva, negociada, para que a paz tão desejada pelos modernos – ou, em outras palavras, a unidade que eles almejavam buscar ao instituir sua ontologia bicameral – possa finalmente ser acordada, e não mais imposta de antemão por um dos lados da disputa: “[a] unidade deve ser o resultado final de um esforço diplomático; ela não pode ser seu ponto de partida incontestado”.¹⁵⁵

O trabalho do diplomata, neste sentido, diz respeito não apenas à negociação com a outra parte da disputa para a composição de um mundo comum; simultaneamente, ele *ajuda seu próprio coletivo a reconsiderar sua ontologia*, diferenciando que valores devem ser mantidos e que outros podem ser dispensados para que ambas as partes cheguem a um acordo. É por essa razão que Latour usa a metáfora da diplomacia para definir seu trabalho: como *representante dos modernos* na mesa de negociação – apesar de não ter recebido nenhum mandato para ocupar tal posto, ele assinala –,¹⁵⁶ ele espera rerepresentá-los a si mesmos e aos outros coletivos, desta vez de uma forma mais realista. Afinal, acredita Latour, se os modernos jamais foram modernos, é possível que, ao se darem conta de que a devoção à Natureza não os ajudou a alcançar seus objetivos, repensem sua maneira de agir e pensar.¹⁵⁷ Para tanto, é preciso conduzi-los à mesa de negociação, mostrando que existe uma guerra de mundos e que, para se estabelecer a paz, eles não precisam necessariamente abrir mão do desejo

¹⁵⁴ Idem, 2004, p. 178.

¹⁵⁵ “Unity has to be the end result of a diplomatic effort; it can’t be its uncontroversial starting point” (idem, op. cit., p. 3).

¹⁵⁶ Idem, 2013e, p. 13.

¹⁵⁷ Idem, op. cit., p. 38.

pela universalidade (prematuramente estabelecida pela Natureza), mas devem construí-la de forma progressiva.¹⁵⁸ O trecho a seguir, extraído de seu livro *Politiques de la Nature*, corrobora a afirmação de que Latour se dispõe a servir de diplomata aos modernos:

No decorrer do presente livro, eu tive de propor esta solução usando termos obsoletos: “discurso”, “discussão”, “Constituição”, “Parlamento”, “casa”, *logos* e *demos*. Como estou bastante ciente, expressei apenas um ponto de vista particular, que não é apenas simplesmente europeu, mas francês, talvez até social democrata, ou pior ainda, logocêntrico. Mas onde alguém já viu um diplomata que não carregava os estigmas do lado que representa? Quem não veste o uniforme dos interesses poderosos a que escolheu servir e, portanto, trair?¹⁵⁹

Apesar de já mencionar a noção de diplomacia em textos mais antigos, a proposta de Latour para negociar a composição do mundo comum é apresentada detalhadamente no já citado projeto *Enquête sur les modes d'existence* (que chamarei a partir de agora simplesmente como *Enquête*). Por meio dele, o filósofo pretende investigar os valores¹⁶⁰ que os Ocidentais dizem estimar e, em seguida, oferecer versões alternativas àquelas inscritas na estrutura demasiadamente estreita da modernização – para, enfim, buscar estabelecer uma ontologia mais adequada à irrupção de Gaia e, ao mesmo tempo, conhecer o que efetivamente se pode herdar da passagem pela modernidade.¹⁶¹ Se, em *Nous n'avons jamais été modernes*, o autor apresentava uma abordagem negativa da questão, agora, mais de vinte anos depois, o autor se prepara para oferecer uma versão positiva daquela afirmação: se jamais foram modernos, o que afinal foram, são e serão? Latour deseja, assim, elaborar uma descrição mais realista da aventura modernista, baseando-se na reformulação dos valores caros aos modernos para compreender o que efetivamente eles podem oferecer durante a negociação da paz. Conforme

¹⁵⁸ Ibidem, p. 50.

¹⁵⁹ “Throughout the present book, I have had to propose this solution while using outmoded terms: ‘speech’, ‘discussion’, ‘Constitution’, ‘Parliament’, ‘house’, *logos*, and *demos*. As I am well aware, I have expressed only one particular viewpoint, one that is not simply European,¹⁵⁹ but French, perhaps even social democratic, or worse still, logocentric. But where has anyone seen a diplomat who did not bear the stigmata of the camp he represents? Who does not put on the livery of the powerful interests that he has chosen to serve and thus to betray?” (LATOUR, 2004, p. 221).

¹⁶⁰ No artigo “Will non-humans be saved? An argument in ecotheology”, Latour oferece uma definição de “valor” que é útil para a compreensão de sua proposta diplomática: “a value is what one is ready to die for, or, less militaristically, what makes life not worth living if one is deprived of it” (Idem, 2009, p. 461).

¹⁶¹ Idem, 2013e, p. 12-13.

suas palavras, na apresentação da versão em inglês da plataforma virtual do *Enquête*:

A metáfora que usamos é a de negociações diplomáticas. Essa expressão [tem uma conotação] frequentemente pejorativa, mas nós a levamos muito a sério porque negociações entram em cena quando não há princípio abrangente comum que permitiria um acordo. Então, a única solução é definir o mais precisamente possível a razão pela qual a interpretação dada a determinado valor é chocante, admissível, compatível ou incompatível com alguma outra interpretação. [...] O objetivo, ao mesmo tempo ambicioso e modesto, será propor uma alternativa para o termo “modernizar”, uma que seja mais compatível com a expressão “ecologizar” e que nós resumimos sob o termo “composição”. Aprender como compor o mundo comum, é isso que está em questão.¹⁶²

Aqui, vale a pena mencionar que a primeira vez em que Latour combina os termos “guerra”, “diplomacia” e “paz” para se referir à relação entre os modernos, os outros povos e a crise ecológica é no livro *War of the Worlds*, de 2002. Desde então, ele vem desenvolvendo estas ideias em diversos textos e livros. Entre eles, pode-se destacar o *Politiques de la Nature* (1999), em que ele apresenta uma nova definição de “política” que a liberta de sua subjugação à noção de Natureza – isto é, que considera as associações entre humanos e não-humanos como parte do nosso coletivo; a diplomacia consistiria, assim, em negociar a entrada e saída destes existentes em nosso círculo político. Porém, é no projeto *Enquête* que o autor se debruça efetivamente sobre a proposta de diplomacia, buscando oferecer novas descrições para os valores estimados pelos modernos. Também nas conferências Gifford *Facing Gaia*, Latour retoma a ideia de guerra dos mundos,

¹⁶² “The metaphor we use is that of diplomatic negotiations. This expression is often pejorative, but we take it very seriously because negotiations come into play when there is no common overarching principle that would allow for agreement. So the only solution is to set out as precisely as possible why the account given of such and such a value is shocking, admissible, compatible, or incompatible with some other account. [...] The aim, both ambitious and modest, will be to propose an alternative for the term ‘modernize’, one that is compatible with the expression ‘ecologize’ and which we sum up with the term ‘composition’. Learning how to compose the common world, this is what is at stake” (AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE). Em outro trecho do site (no item “Diplomacy”), no entanto, a intenção de representar diplomaticamente os modernos não é afirmada com tanta veemência: nele, é dito que o “poder” que o projeto *Enquête* representa é “provavelmente [grifo meu] os ex-Modernos, que devem agora reconhecer que nunca foram modernos e que a Natureza que eles imaginavam ser o árbitro final é insuficiente, primeiro como Conhecimento, segundo como Gaia. Todavia, a forma exata e variável das partes na negociação não está definida de antemão. Até o momento, o *Enquête* é uma proposta de paz que chega após o desaparecimento do estado de guerra. Isso não significa que a diplomacia irá realmente acontecer”. Uma proposta de diplomacia em que o diplomata não sabe exatamente quem representa? Discutirei o posicionamento ambíguo de Latour na guerra dos mundos na próxima seção.

desta vez delineando o conflito entre as duas partes beligerantes no contexto da crise ecológica: Humanos e Terranos. Estes temas seguem explorados pelo autor em textos mais recentes, como os das palestras intituladas “Which language shall we speak with Gaia?” (2013(d)), “War and peace in an age of ecological conflicts” (2013(f)) e “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene” (2013(g)).

Ainda sobre a guerra dos mundos, cabe um esclarecimento: os termos “Humans” e “Earthbound”, usados para nomear os coletivos beligerantes, foram apresentados pela primeira vez nas Gifford Lectures e desde então vêm sendo empregados nos artigos e palestras de Latour. Porém eles não aparecem no *Enquête*: nele, são usados os termos “Modernes” (agora com inicial maiúscula, para se referir ao povo da modernidade) e “les autres”, para denominar os coletivos não-modernos (antes chamados de culturas). Latour não explica por que razão mantém dois registros distintos para se referir às partes que disputam a guerra dos mundos; nossa aposta é que se trata apenas de recortes diferentes sobre o conflito, duas formas de conceber tal contenda. Porém, é importante ressaltar que, tanto na relação entre Humanos e Terranos quanto na entre Modernos e os Outros, o que o autor pretende com sua oferta diplomática é estabelecer uma nova ontologia (ou, segundo a expressão que ele usa com frequência, “sistema de coordenadas”) que seja compatível com o advento de Gaia e, por isso, constitua uma possível saída à crise ecológica. Dito isto, optei por descrever a oferta diplomática expressa no *Enquête* usando os mesmos termos designados por ele, “Modernos” e “os Outros”, para, na próxima seção, contextualizar a cena diplomática entre Humanos e Terranos.

O objetivo da proposta de diplomacia latouriana pode ser ainda melhor compreendido se recorrermos ao artigo “An attempt at a ‘Compositionist Manifesto’”, em que o autor apresenta o composicionismo como uma tentativa de mudar a maneira como os Modernos concebem a noção de *progresso*: não mais uma espécie de grito de guerra que os convoca a seguir adiante cegamente, mas sim como uma chamada à atenção para que não prossigam mais da mesma forma que antes. Neste sentido, a tarefa diplomática se baseia na possibilidade de conceber o progresso como algo *progressivo*, a se compor aos poucos durante o trajeto: “[é] como se tivéssemos que mover de uma ideia de progresso inevitável para uma de progressão precavida e tentativa. Ainda há um movimento. Algo

ainda está avançando. Mas [...] o curso é inteiramente diferente”.¹⁶³ Compor o mundo comum de forma progressiva e atenta, levando em consideração a pluralidade ontológica que nos permitirá expandir as estruturas estreitas da modernidade e criar novas formas de se orientar em Gaia: é disso que consiste a tarefa de diplomacia apresentada no *Enquête*.¹⁶⁴

4.1.2 Investigação sobre os modos de existência

Para compreender como Latour pretende levar adiante o projeto, é essencial esclarecer o que são os modos de existência mencionados no título do mesmo. Se, no senso comum, podemos falar de “modo de existência” de um indivíduo ou grupo para nos referirmos às suas formas de ser (o que inclui seus valores, hábitos, atitudes, ambiente, entre outras características), no contexto desta investigação empreendida pelo autor, a expressão designa uma forma de se perguntar sobre o que as coisas são, mas sem indagar sobre a essência destas mesmas coisas (pois perguntar sobre as essências das coisas é recair no pensamento tradicional que divide o mundo em essências-realidade e aparências-representação, que Latour quer contestar, por sua afinidade com o esquema *Natureza versus Cultura* da Constituição moderna). A investigação, portanto, visa a responder às seguintes perguntas: se não mais como meros sujeitos ou objetos, como elas podem existir; quais, justamente, são seus modos de existência? Quais seriam sua forma de ser e se expressar? Como esses modos interagem uns com os outros? Como reconhecê-los? Não irei neste trabalho, sob pena de comprometer seu objetivo principal, realizar uma análise minuciosa do *Enquête* e dos modos de

¹⁶³ “It is as if we had to move from an idea of inevitable progress to one of tentative and precautionary progression. There is still a movement. Something is still going forward. But (...) the tenor is entirely different” (LATOUR, 2010, p. 473).

¹⁶⁴ De acordo com a definição do termo “composition” apresentada no site do *Enquête*: “Linked to compromise and also to ‘compost’, the word composition defines very accurately the project of AIME [*An Inquiry into Modes of Existence*] because it takes up every notion that had been too quickly universalized (and for this reason had become narrowly ethnocentric). The new basis is that of a comparative anthropology made possible because the idea of a composition is an alternative to the modernizing front. What should be universalized to reach a common world may be composed, step by step. This is the justification of a diplomatic approach.” (AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE)

existência já identificados por Latour. Antes, abordarei alguns dos conceitos apresentados no projeto, os quais podem permitir uma melhor compreensão sobre sua proposta de acordo de paz.

A importância de investigar os modos de existência que compõem o coletivo moderno reside na constatação de que a forma de produção de verdade associada pelo Ocidente à razão – isto é, a produção de “conhecimento objetivo”, aquele estabelecido pela epistemologia moderna como a única maneira de conhecer a realidade – não faz jus à diversidade de modos com que os entes existem e se expressam no mundo. Trata-se de um “erro de categoria” – expressão que Latour toma emprestada, distorcendo-a de seu sentido original, da filosofia analítica tradicional (mais exatamente de Gilbert Ryle)¹⁶⁵ – julgar a verdade e a falsidade, por exemplo, de entes associados às esferas da Religião ou do Direito segundo os critérios de produção de verdade científica, pois cada modo de existência possui sua regra para distinguir verdades de inverdades (chamada pelo filósofo de “condições de felicidade e infelicidade”). Por essa razão, com o projeto *Enquête*, o autor pretende listar outras formas de *veridicção* (isto é, de dizer a verdade)¹⁶⁶ que não estejam calcadas no *modus operandi* do Conhecimento (que, veremos adiante, ele associa ao modo da “Referência” – [REF]): este último passa a ser *apenas um dos modos* como as coisas existem. Em suas palavras:

Acontece que, de fato, cada modo define, muito frequentemente com precisão espantosa, um modo de veridicção que não tem nada a ver com a definição epistemológica de verdade e falsidade e que, todavia, assegura os qualificadores “verdadeiro” e “falso”.¹⁶⁷

Eduardo Viveiros de Castro, em uma das aulas que ministrou sobre o *Enquête* no curso de Antropologia e Filosofia do Programa de Pós-Graduação do

¹⁶⁵ Latour chama de “erro de categoria” o equívoco de avaliar uma proposição de um modo específico segundo critérios de outro modo de existência: “it supposes that we question a situation in a key which we soon realize is not the right one and in which it will be pointless to persist. Better simply to change key.” (Idem)

¹⁶⁶ De acordo com o glossário disponível no site do *Enquête*, o termo “veridicção” é empregado “[t]o avoid the word ‘truth’ – too laden and more often than not linked to reference ([REF]) alone – [...] in order to remind ourselves that each mode has its own felicity and infelicity conditions, this term is used to refer to the true-false distinction in all the modes.” (Ibidem)

¹⁶⁷ “It turns out in fact that each mode defines, most often with astonishing precision, a mode of veridiction that has nothing to do with the epistemological definition of truth and falsity and that nevertheless warrants the qualifiers true and false” (LATOUR, 2013e, p. 53).

Museu Nacional/UFRJ em 2013, afirmou que é como se Latour desejasse reeditar as tábuas de categorias aristotélica e kantiana, mas com o objetivo de conferir espaço para os diversos entes existirem à sua maneira e não serem julgados e destituídos de valor segundo as regras de um único modo determinado.¹⁶⁸ Afinal, como bem assinala Maniglier, tanto a ideia de “cultura” quanto o privilégio atribuído à Ciência são de natureza metafísica, produtos de uma certa ontologia;¹⁶⁹ portanto, são passíveis de serem revistos caso uma nova ontologia se estabeleça.

Alguns podem se perguntar, como Maniglier sugere, se o projeto *Enquête* deve ser entendido como um empreendimento filosófico ou antropológico: em outras palavras, Latour quer investigar os modos de existência das coisas “em geral”, isto é, as diversas formas pelas quais o ser se expressa, ou os modos de existência entre os modernos?¹⁷⁰ Na verdade, o que Latour propõe seria uma *antropologia filosófica*: à semelhança dos métodos empregados por um antropólogo para produzir conhecimento sobre determinado povo – seus valores, costumes, cosmologia, entre outros aspectos –, sua intenção é fazer uso de métodos etnográficos para detectar, por meio da comparação entre as experiências narradas e vividas pelos modernos, os valores por eles estimados (são quinze identificados até o momento), os quais muitas vezes não correspondem exatamente às instituições criadas para os preservar.¹⁷¹ Em seguida, a tarefa é propor-lhes uma nova forma, mais verossímil, de serem concebidos e expressos, sugerindo novas instituições para estes valores. Assim, trata-se de esboçar uma *nova metafísica*, que considere a pluralidade ontológica, ou seja, a diversidade de maneiras de existir no mundo. É por essa razão que Viveiros de Castro definiu a diplomacia esboçada no *Enquête* como a tentativa de instaurar uma pluralidade de ontologias, e não uma ontologia pluralista.¹⁷² Com o mesmo sentido, Maniglier sustenta que a tarefa da metafísica, tal como pensada por Latour, não é mais a de propor *uma* ontologia (como é o caso da metafísica da tradição filosófica), mas sim evidenciar a *singularidade ontológica* tanto dos objetos técnicos como dos

¹⁶⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2013 (aula de 21 ago.).

¹⁶⁹ MANIGLIER, op. cit., p. 928.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 916.

¹⁷¹ Cf. o site do *Enquête*: “With the Moderns, it is difficult to respect institutions because there is no direct relationship between the values that need to be protected and institutions as they were drawn up. What is at stake in this inquiry is a reshaping of institutions, after a diplomatic process, so that there might be a better correspondence between values and institutions.” (AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE)

¹⁷² VIVEIROS DE CASTRO, op. cit. (aula de 25 set.).

valores econômicos, das coisas ordinárias, entre outros.¹⁷³ Ainda sobre a metafísica latouriana,

[...] Este sentido é diplomático: trata-se de negociar o encontro e a confusão das ontologias. A metafísica é, então, do início ao fim, antropológica, se podemos definir a antropologia como este saber que só se apoia sobre a experiência de diferenças de nossas evidências melhor assentadas para produzir não um saber sobre qualquer coisa, mas uma *nova descrição* de nós mesmos à luz da alteridade.¹⁷⁴

Para descrever como Latour pretende empreender a tarefa, é preciso, antes, retomar um tema já apresentado, a saber, a noção de *rede*. Como vimos no capítulo 1, ela é uma ferramenta útil para identificar a cadeia de relações que compõem os diferentes temas de interesse dos modernos: por meio dela, é possível saber que, quando estes falam em Ciência, por exemplo, estão na verdade apoiados em uma rede composta por uma grande diversidade de entes, que compreende desde pesquisadores, laboratórios e instrumentos até patentes, financiamentos, Deus e a Monsanto – a esta altura, já estamos familiarizados com o trabalho de mediação que os modernos empreendem quando pensam que estão organizando os entes em domínios rígidos (isto é, realizando a purificação), e não nos deve surpreender a quantidade e diversidade de componentes identificados neste exemplo. Apesar de não serem semelhantes entre si, a associação entre entes estabelece a continuidade que permite a um Moderno dizer que “está falando de Ciência”. Trata-se, portanto, de um recurso útil para compreender de que efetivamente os modernos falam quando acreditam se referir a determinado “domínio” de conhecimento: fazendo uso desta ferramenta, Latour pode transitar por entre os domínios de forma tão livre quanto seu objeto de estudo, reconhecendo as associações “impuras” que compõem o domínio “purificado” posteriormente pelos modernos. A rede, assim, constitui um dos modos de existência identificados pelo autor (denotado em francês pela sigla [RES], de “réseau”, e na tradução em inglês por [NET], de “network”), já que, em qualquer situação, é possível traçar os elementos descontínuos por meio dos quais os entes

¹⁷³ MANIGLIER, op. cit., p. 917; 928.

¹⁷⁴ “[...] Ce sens est diplomatique: il s’agit de négocier la rencontre et la confusion des ontologies. La métaphysique est donc de part en part anthropologique si l’on veut bien définir l’anthropologie comme ce savoir qui ne s’appuie que sur l’expérience des différences de nos évidences les mieux assises pour produire non pas un savoir sur quelque chose, mais une *redescription* de nous-mêmes à la lumière de l’altérité” (ibidem, p. 925).

precisam “passar” para seguir existindo; o movimento destes agentes, constituindo uma série de pequenos “saltos” por sobre os diversos componentes da cadeia, é o que traça a rede.

Porém, só a noção de rede não é suficiente para que Latour avance em sua enquete, pois não permite capturar as reais diferenças entre os domínios, aquilo que faz determinada rede diferir de outra: o que efetivamente existe de científico na rede da Ciência, de legal na rede do Direito, de econômico na rede da Economia e de religioso na rede da Religião, entre outras? Latour, então, afirma que, sob o nome de “rede”, comumente se confundem dois sentidos distintos – e portanto é preciso diferenciar aquilo que circula na rede quando esta última está funcionando do conjunto de elementos heterogêneos que permite a circulação acontecer. O filósofo ilustra esta afirmação com um exemplo esclarecedor: o gás natural que passa por quilômetros de dutos não pode ser confundido com a cadeia de elementos que permite a circulação funcionar, cadeia esta composta por tubulações de ferro, estações de bombeação, tratados internacionais, a máfia russa, torres ancoradas no *permafrost*, políticos ucranianos, entre outros.¹⁷⁵ Em outras palavras, deve-se atentar para não confundir o “produto” com a cadeia que permite sua circulação: “o Direito não é feito do ‘legal’, mas ‘algo legal’ circula nele ainda assim; a Ciência não é feita ‘de ciência’, mas algo ‘científico’ circula nela ainda assim.”¹⁷⁶ E este “alguma coisa legal” ou “científica” que circula nas redes são justamente os valores estimados pelo Ocidente que Latour quer rastrear.

Para fazê-lo, portanto, é necessário identificar, na sucessão de elementos que forma a estrutura de rede dos domínios de conhecimento modernos, um tipo especial de conexão, que Latour chama de *trajetória*, a qual permite traçar a continuidade que se instala em meio às discontinuidades entre um elemento e seu próximo. É por meio dessa trajetória que podemos determinar a continuidade entre, para usar um exemplo citado pelo autor, uma cultura de levedura, uma fotografia, uma tabela de figuras, um diagrama, uma equação, uma legenda, um título, um resumo, um parágrafo e um artigo: ela constitui uma espécie de ponte por sobre as transformações pelas quais os entes que compõem o modo de existência “cadeias de referência” (que ele denota como [REF] tanto em francês

¹⁷⁵ LATOUR, 2013e, p. 33.

¹⁷⁶ “Law is not made of ‘the legal’, but ‘something legal’ circulates in it nevertheless; Science is not made ‘of science’, but ‘something scientific’ circulates in it nevertheless” (ibidem, p. 40).

como em inglês, de “chaînes de référence” e “chains of reference”, respectivamente) – o qual representa a prática científica produtora do chamado “conhecimento objetivo ou retificado” – precisam passar para seguir existindo.¹⁷⁷ Neste sentido, traçar uma rede é detectar os *outros* pelos quais o ente tem de *passar* para *permanecer o mesmo*; esta passagem é chamada por Latour de *tradução*.¹⁷⁸ Assim, o modo de existência [RES] ou [NET] permite identificar as diversas associações entre os componentes heterogêneos das redes, mas é seu cruzamento com um outro modo, chamado pelo autor de “preposição” (e grafado tanto em inglês quanto em francês com a sigla [PRE], de “preposition” e “préposition”), que permite reconhecer, por meio da comparação entre as trajetórias dos diversos entes, o que persiste em meio às *alterações* pelas quais o ente passa em sua rede (isto é, reconhecer que, em meio aos inúmeros elementos de uma rede, estamos falando de Religião e não de Direito ou de Economia, por exemplo).

O cruzamento entre os modos [RES] (ou [NET]) e [PRE], diz Latour, é especial, já que é ele que permite toda a investigação pretendida por meio do *Enquête*. Ao comparar a multiplicidades de associações que constituem as redes com a pluralidade dos modos de existência, é possível para o diplomata descobrir que elementos são específicos de cada modo e, assim, “aprender a falar bem” com seus interlocutores – a bem dizer, os modernos – sobre o que eles estão fazendo e sobre o que eles estimam. Em síntese, as etapas da proposta diplomática apresentada por Latour são:

1. Descrever as redes no registro do modo [NET] (correndo o risco de que os “praticantes” destas redes – como os cientistas ou os advogados, por exemplo – não se identifiquem com tal descrição, já que não estão acostumados a pensar sobre si mesmos desta forma);
2. Verificar junto aos mesmos interlocutores se os elementos da rede identificados correspondem à prática (ou seja, se os cientistas reconhecem ser necessário, para o exercício de sua atividade científica, usar instrumentos, escrever artigos, negociar patentes etc);

¹⁷⁷ Ibidem, p. 39.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 41.

3. Explorar as razões para as incongruências existentes entre o que a “descrição etnográfica” revela e o que os praticantes postulam, com base nos conceitos de rede e preposição;
4. A etapa mais arriscada: propor uma formulação diferente para reduzir a discrepância entre teoria e prática, tornando possível redesenhar as instituições erigidas para “proteger” os valores dos modernos.¹⁷⁹

A proposta diplomática/metafísica de Latour começa a ficar mais clara: se baseia no pressuposto de que um ente deve se submeter, a cada momento, a uma provação (*trial*), na qual ele deve superar as descontinuidades ou hiatos, passando por uma série de “outros” para ter sua condição de felicidade satisfeita e, assim, continuar existindo no modo que lhe é próprio. A existência, assim, não pode ser compreendida como uma condição, como algo simplesmente dado; antes, é um processo que envolve um *custo*, isto é, demanda algum tipo de esforço do ente para resistir à prova e não se extinguir. Por essa razão, podemos afirmar que a metafísica latouriana pretende acabar com a dicotomia entre verdade e construção, entre *feito* e *fato*, pois nada está dado ou é *a priori*: tudo o que há precisa se refazer constantemente, tornando-se outro para se manter existindo.

Latour atribui a incapacidade de “contabilizar” o custo da existência – que tem relação direta com o trabalho de mediação, por meio do qual humanos e não-humanos se associam – ao modo de existência chamado por ele de “duplo clique” (grafado [DC] nas versões em francês e inglês do *Enquête*, como sigla de “double click”), em alusão ao movimento executado pelo usuário de computador com o *mouse* para acessar “diretamente” algum conteúdo. O termo designa a ilusão nutrida pelo Ocidente de que o conhecimento objetivo, produzido pela Ciência, tem acesso *imediato* à realidade. É esta ilusão de imediatismo, essa crença na possibilidade de *falar literalmente* (*speak straight*), que os leva a julgar como impura ou não-confiável qualquer evidência de transformação pela qual o ente, como vimos, deve obrigatoriamente passar em sua trajetória para seguir existindo; em outras palavras, o “gênio maligno” é um dos dispositivos responsáveis pela falta de razoabilidade demonstrada pela Constituição erigida pelos modernos para organizar o mundo, na medida em que as dicotomias que a sustentavam não

¹⁷⁹ Ibidem, p. 64-65.

guardam nenhum relação com o trabalho de transformação contínua desempenhado pelos entes para se manter existindo: só existe mediação e tudo o que existe é mediado.

Ainda a respeito do [DC], Latour aponta que ele é o principal responsável pela noção de “mundo material” ou simplesmente “matéria”, um dos conceitos que engendram a oposição entre realidade, de um lado, e representação do outro. A “matéria” não constitui um modo de existência, mas sim decorre de um cruzamento equivocado entre o modo chamado “reprodução” ([REP], na sigla em francês e em inglês) – que é o modo por meio do qual os entes buscam sua permanência na existência, sua persistência espaço-temporal – e o modo [REF], que, como vimos, é o modo por meio do qual se produz conhecimento objetivo. Este equívoco leva os modernos a confundir mundo e conhecimento, como se o primeiro fosse feito do último; dito de outro modo, a acreditar que a mente conhece o mundo imediatamente porque o mundo é feito de cognoscibilidade (no exemplo oferecido por Latour, é como se a montanha enquanto existente fosse *feita também* das formas geométricas que permitem representá-la num mapa).¹⁸⁰ Tais suposições desconsideram as alterações que permitem tanto a persistência dos entes no mundo quanto a continuidade das cadeias de referência que possibilitam a produção de conhecimento. A concepção epistemológica de “matéria”, assim, decorre de um idealismo que não faz jus à *materialidade* das incessantes transformações pelas quais os entes passam para seguirem existindo; nas palavras do autor, citando William James: “relations are in the world, not just in the mind”. Segundo Latour, a confusão entre estes dois modos é o erro de categoria mais evidente detectado por sua investigação, o qual governa todos os outros equívocos da ontologia moderna.

Por essa mesma razão, não há mais espaço para a distinção entre sujeito e objeto, já que ela deve agora ser concebida como um *resultado* do processo de estabelecimento das referências que compõem o conhecimento objetivo/científico.¹⁸¹ Maniglier explica que esta é a intuição que guia a obra de Latour desde o início: substituir a teoria de correspondência entre sujeito e objeto por uma da transformação ou tradução de uma inscrição na outra.¹⁸² Esta intuição,

¹⁸⁰ Ibidem, p. 113.

¹⁸¹ Ainda sobre a distinção entre sujeito e objeto, ver nota 151.

¹⁸² MANIGLIER, op. cit., p. 920.

pode-se dizer, se materializa no conceito de *instauração*, cunhado por Étienne Souriau e apresentado no *Enquête* em substituição à noção de “construtivismo” (tão comumente associada à ideia de um agente apenas “social”). O primeiro conceito denota

um caminho de instauração, ou anáfora, para designar a trajetória cujo resultado (não sua causa) será, eventualmente (embora provisionalmente), e se tudo ocorrer como deve, tanto um criador quanto uma obra. Mas estes dois resultados, como é o caso com o objeto conhecido e o sujeito que conhece, em relação à referência, aparecem mais tarde e não devem ser assumidos de antemão. Se esse fosse o caso, perderíamos, precisamente, a experiência do que eles fazem ou, mais exatamente, os seres que eles hospedam.¹⁸³

Neste sentido, prossegue Latour a partir de sua leitura de Souriau, um artista nunca é o criador, mas sim o instaurador de uma obra que vem até ele mas que, sem ele, nunca chegaria a existir. Isto porque

o ato de instauração tem que prover a oportunidade de defrontar-se com seres capazes de causar preocupação. Seres cujo estatuto ontológico ainda está aberto, mas que são, ainda assim, capazes de fazer você fazer algo, de o inquietar, insistindo, obrigando-o a falar bem deles.¹⁸⁴

Pode-se, ainda, identificar mais uma dicotomia moderna que Latour desfaz com sua metafísica: aquela entre *linguagem* e *realidade*, entre as palavras e as coisas. Ao defender que cada modo de existência tem sua maneira singular de se expressar, não se pode mais considerar que quem os expressa são os humanos por meio da linguagem; antes, a expressão de cada modo é justamente a maneira como eles existem no mundo. Tanto a ilusão, acalentada pelos epistemólogos, de falar literalmente sobre os entes como eles são (isto é, a ideia de uma linguagem permeável) quanto a crença, nutrida pelos estruturalistas, de que o mundo se faz na linguagem (ou seja, a linguagem sendo opaca) se baseiam na suposição de uma

¹⁸³ “[A] path of instauration, or anaphora, to designate the trajectory whose result (not its cause) will be, eventually (albeit provisionally), and if everything works as it should, both a creator and a work. But these two results, as is the case with the known object and the knowing subject, with regard to reference, arrive afterwards and should not be assumed beforehand. If this were the case we would lose, precisely, the experience of what they do or, more exactly, the beings they host” (SOURIAU (1943), 2009 apud AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE).

¹⁸⁴ “[T]he act of instauration has to provide *the opportunity to encounter beings capable of worrying you*. Beings whose ontological status is still open but that are nevertheless capable of *making you do something*, of unsettling you, insist, obliging you to speak well of them” (LATOUR, 2013e, p. 161).

diferença de grau ontológico entre linguagem e ser; mas Latour reivindica uma equivalência ontológica entre os dois, introduzindo aqui também a ideia de custo: falar é sempre traduzir, transformar aquilo de que se fala.

É por essa razão também que o filósofo afirma que o real não pode ser concebido como algo já dado à espera de ser desvendado, já que ele está o tempo todo em construção – não pelo sujeito, mas por si mesmo (porém, lembremos, este “si” sempre passa por “outros”). Neste sentido, é um erro supor que o conhecimento objetivo tem acesso direto à realidade: os objetos do conhecimento existem como objetos reais e, após a investida científica sobre eles, *passam a existir também como objetos conhecidos*, como se houvessem recebido uma nova camada de existência. Trata-se, portanto, de dois modos de existência distintos: o ente enquanto existente e o ente enquanto objeto de conhecimento. Ao fazer esta distinção, Latour pretende destituir a Ciência, compreendida como a instituição padrão da produção de verdade, do pedestal em que a modernidade a colocou; ela passa a conviver lado a lado com outros modos de existência e suas formas de verificação, na medida em que não há uma hierarquia de “graus de verdade” entre os modos.

Talvez os conceitos mais fundamentais da proposta diplomática expressa no projeto *Enquête* sejam o de “ser enquanto ser” e o de “ser enquanto outro”. O primeiro encontra apoio na noção de “substância” da metafísica tradicional, compreendida como o fundamento do ser, aquilo que lhe dá sustentação e garante sua continuidade “livre de custo”; isto é, como se por um salto de transcendência, o ser pudesse garantir sua permanência sem precisar superar hiatos para permanecer existindo, como se existisse independentemente de sua trajetória (por essa razão, Latour diz se tratar de uma má transcendência). Já o “ser enquanto outro” encontra ressonância na noção de *subsistência*, que denota a necessidade do ser de “pagar” por sua continuidade com descontinuidades, seu investimento para subsistir por meio de alterações de si mesmo. Estas alterações, propiciadas pelas superações dos hiatos de sua trajetória, são o que o autor chama de “pequena” ou “boa transcendência”, que pode ser entendida como um sinônimo de imanência, na medida em que estas alterações são intrínsecas à trajetória do ser, e não algo que o dispensa de seguir sua trajetória de subsistência (como é o caso da garantia de continuidade ofertada pela má transcendência).

Embora a ideia de “subsistência” descreva melhor a trajetória do ser para manter sua existência do que a de “substância”, seria um erro deduzir que o autor pretende focar sua atenção no “ser enquanto outro”, ou mesmo que há uma grande diferença entre “ser enquanto ser” e “ser enquanto outro”: são uma espécie de irmãos gêmeos, possivelmente siameses, nascidos e criados juntos, já que o primeiro precisa alterar-se, torna-se outro, para persistir como existente. Este “outro”, portanto, é na verdade pequenos e muitos outros, que consistem em extensões provisórias da existência de um ente. Assim, a investigação diplomática empreendida por Latour parte do pressuposto de que “ser enquanto ser” e “ser enquanto outro” são indissociáveis, de forma que qualquer obtenção de continuidade decorre deste trabalho, que envolve um custo: o de alterar-se para subsistir. Trata-se de uma concepção incompatível com as rígidas e estanques polarizações modernas que se baseavam na crença em uma substância, a qual era tida como fundamento do ser e reduto da realidade e da verdade.

Pode-se dizer, a título de sumarização, que a proposta diplomática de Latour para pôr fim à guerra dos mundos se ancora numa metafísica que postula uma pluralidade ontológica capaz de atribuir modos de existência aos entes segundo critérios ou veridicções distintos do estabelecido pelo Conhecimento. Isto porque, na modernidade, somente os entes associados ao “mundo material” gozavam do estatuto de realidade, numa concepção estreita demais para abarcar a diversidade de agentes que povoam nosso coletivo. Esta estreiteza se devia, por sua vez, à ilusão de que o Conhecimento permitia aos modernos (e só a eles) acesso imediato às coisas mesmas, compreensão que lhes escondia da vista os rastros de composição, os custos das transformações pelas quais todos os entes passam para permanecer na existência. Com sua metafísica pluralista, Latour pretende evidenciar estes custos inerentes à existência, consolidando a mediação como um processo legítimo e indispensável à subsistência das coisas e abrindo espaço para a aceitação de novos agentes em nosso círculo político. Se tais custos foram negligenciados pela metafísica ocidental por mais de dois séculos, a irrupção de Gaia no nosso tempo os torna explícitos: é no Antropoceno que começamos a perceber, de maneira incontestável, os *feedback loops* resultantes das sucessivas interações entre os agentes e a fragilidade dos “envelopes”, isto é, das condições biogeoquímicas que asseguram nossa vida sobre o planeta. Dito de outra forma, nossa existência (e a de outros agentes deste planeta) exige um custo que a

Constituição moderna não soube contabilizar; e é junto a Gaia, esta credora impiedosa, que devemos agora prestar contas.

Tal é a oferta que o autor pretende fazer – primeiro aos modernos, depois aos outros coletivos – para começar as negociações sobre a composição do mundo comum, estabelecendo assim o acordo de paz que pode pôr fim à guerra entre mundos. Se a crise ecológica que vivemos acirra a disputa entre Humanos e Terranos pela “ocupação, definição e composição do que é o mundo, ou ao menos este planeta sublunar, Gaia”,¹⁸⁵ a diplomacia, acredita Latour, pode ser o caminho para a constituição de uma universalidade mais representativa dos dois coletivos, capaz, talvez, de estabelecer novas instituições e outras formas de agir que permitam alargar o círculo político de convivência e, especialmente, se orientar em Gaia.

Se o multiverso é reintroduzido e se as ciências naturais são realocadas dentro dele, é possível que outros coletivos deixem de ser “culturas” e dar a eles acesso completo à realidade ao deixá-los compor, usando outras chaves, outros modos de extensão que não o único permitido pela produção de conhecimento? Tal reinterpretação é especialmente relevante hoje porque, se a natureza não é universal, climas sempre foram importantes para todos os povos. A reintrodução dos climas como a nova preocupação cosmopolítica dá uma nova urgência a essa comunhão entre coletivos.¹⁸⁶

4.2

Um acordo de paz é possível?

Vimos nos capítulos anteriores que estamos em meio a uma guerra, e que ela precisa ser declarada para que as partes possam começar a negociar a paz. Latour não se intimida com a gravidade e delicadeza da situação: ciente do que está em jogo nesta disputa, ele se oferece para representar os modernos na mesa

¹⁸⁵ Idem, 2013g, p. 7.

¹⁸⁶ “If the multiverse is reintroduced and if the natural sciences are relocated inside it, is it possible to let the other collectives stop being ‘cultures’ and give them full access to reality by letting them compose, by using other keys, other modes of extension than the one allowed by knowledge production? Such a reinterpretation is especially relevant today because, if nature is not universal, climates have always been important to all people. The reintroduction of climates as the new cosmopolitical concern gives a new urgency to this communality between collectives” (idem, 2013b, segunda palestra).

de negociação, buscando oferecer-lhes uma metafísica mais condizente com as múltiplas agências que dividem o território de Gaia conosco. Sem dúvida, trata-se de um esforço admirável, tanto por sua complexidade e magnitude – consideremos as mais de duas décadas de trabalho empenhadas pelo autor e os recursos (humanos e tecnológicos) para a criação e manutenção do projeto *Enquête* – com o livro impresso e sua versão estendida online, a proposta de construção conjunta com os leitores, que se tornam copesquisadores, os workshops previstos neste projeto, a etapa de negociação, a se iniciar em 2014, só para citar alguns dos componentes da rede que sustenta e permite a proposta diplomática de Latour – quanto por sua pertinência e originalidade, já que, diante da crise ecológica que ameaça nossa existência, precisaremos de muita inventividade para empreender uma drástica mudança na forma como pensamos, sentimos e habitamos o mundo. Ainda assim, apesar da gravidade da situação e da necessidade de que a guerra seja declarada, não há garantias de que as partes beligerantes aceitarão entrar em acordo. Agora que os contornos da oferta de paz estão melhor explicitados, podemos nos aproximar da questão principal que motiva o presente trabalho: a diplomacia proposta por Latour é viável? É possível (ou até mesmo desejável) uma conciliação entre mundos?

Tomemos como ponto de partida para esta análise os dois povos que travam o combate em questão, Humanos e Terranos. Apesar de não afirmá-lo nestes termos nem de forma explícita, a investida de Latour no acordo de paz parece decorrer de uma confiança na possibilidade de que *os Humanos (Modernos) se tornem Terranos por meio da diplomacia*. Seu intuito é “salvar os modernos de si mesmos”¹⁸⁷, oferecendo-lhes a “ecologização” como uma alternativa à modernização. Neste sentido, quando afirma, como vimos na seção anterior, que o diplomata pode ajudar seu próprio coletivo a reconsiderar sua ontologia, *ele age como um Terrano infiltrado junto aos Humanos*, buscando ajudá-los a encontrar uma saída à crise ecológica a que sua crença no mundo bicameral os conduziu, junto com o planeta inteiro; afinal, sem contar mais com a Natureza como árbitro, o que lhes resta (e a todos nós) é a “banalidade das múltiplas associações entre humanos e não-humanos” esperando que sua unidade seja providenciada pelo trabalho de composição do mundo comum;¹⁸⁸ tornamo-nos, todos, Terranos.

¹⁸⁷ Idem, 2002, p. 44.

¹⁸⁸ Idem, 2004, p. 46.

Neste sentido, Terranos é o que sempre fomos e, ao mesmo tempo, o que precisamos nos tornar. Esta transmutação é mencionada no projeto *Enquête*, quando Latour indaga:

No fundo, isso é do que se trata: podemos instituir os Modernos em habitats que são, se não estáveis, ao menos sustentáveis e razoáveis? Mais simplesmente, mais radicalmente: pode-se oferecer a eles um domicílio permanente? Após todos esses anos vagando no deserto, eles têm esperança de alcançar não a Terra Prometida, mas a Terra ela mesma, simplesmente, a única que eles têm, ao mesmo tempo sob seus pés e ao seu redor, a corretamente nomeada Gaia?¹⁸⁹

A possibilidade de converter Humanos em Terranos também é abordada durante a quinta palestra proferida no âmbito das conferências Gifford *Facing Gaia*, de título “War of Humans and Earthbound”, quando o autor descreve uma cena do filme *Turin's Horse*, dirigido pelo húngaro Béla Tarr, em que as personagens principais deixam sua casa e vida miseráveis para ir em busca de uma nova terra e novas oportunidades, mas se veem obrigados a voltar. O autor, assim, afirma, referindo-se a este movimento de retorno à única terra possível: “Aqueles dois são Terranos. Eles cessaram de ser Humanos”.¹⁹⁰ Em outra palestra das mesmas conferências Gifford, intitulada “Gaia's Estate”, esta conversão é citada na passagem a seguir, que aborda como seria viver no território de Gaia: “[...] em lugar de depender dos cálculos arriscados de alguns chefes de Estado, a situação agora está nas mãos de bilhões de humanos cuja vocação é se tornar Terranos”.¹⁹¹ Há ainda uma outra exposição de Latour, chamada “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene” e realizada por ocasião do colóquio *Thinking the Anthropocene*, em novembro de 2013, em que ele usa novamente uma personagem – desta vez, do filme *Gravity*, de Alfonso Cuarón – para falar da transformação de uma Humana em Terrana: “[q]uando Ryan, única sobrevivente da aventura no espaço, alcança a margem do lago em que ela finalmente pousou e

¹⁸⁹ “At bottom, that is what this is all about: can one institute the Moderns in habitats that are, if not stable, at least sustainable and reasonable? More simply, more radically: can one offer them a dwelling place at long last? After all these years of wandering in the desert, do they have hope of reaching not the Promised Land but Earth itself, quite simply, the only one they have, at once underfoot and all around them, the aptly named Gaia?” (idem, 2013e, p. 23).

¹⁹⁰ “Those two are Earthbound. They have ceased to be Humans any longer” (idem, 2013b, quinta palestra).

¹⁹¹ “[...]Instead of depending on the risky calculations of a few heads of states, the situation is now in the hands of billions of humans whose vocation is to become Earthbound” (ibidem, sexta palestra).

apanha um punhado de terra e lama, ela se metamorfoseou, literalmente, de humana em Terrana”.¹⁹²

Tal suspeita se fortalece com a constatação de que, à exceção destas menções à conversão de Humanos em Terranos, o autor não apresenta com clareza quem são ou podem ser estes últimos. Como vimos no capítulo 2, na Gifford Lecture “Gaia’s Estate”, ele chega a especular sobre possíveis candidatos – os Humanos, a espécie humana, os povos indígenas e/ou tradicionais que veneram Pachamama, a Mãe Terra –, mas sua conclusão é a de que nenhum deles se adequa perfeitamente à ontologia Terrana, ressaltando que esta requer uma proliferação de maneiras de se comportar e se relacionar em/com Gaia. Ora, na palestra anterior, “War of Humans and Earthbound”, ele cita explicitamente os climatologistas como Terranos, já que, por meio de seus instrumentos, ajudam a nos tornar sensíveis a Gaia. Estes, também, são Humanos convertidos, pois a gravidade da crise ecológica e as acusações de irracionalidade que lhes são dirigidas pelos céticos do clima ou negacionistas climáticos não lhes permitem mais apelar para a certeza de indisputáveis fatos científicos, como se poderia esperar na tradição epistemológica; sabem, portanto, cada vez mais, que estão lidando com *matters of concern*, não mais com *matters of fact*. Assim, apesar de afirmar que o comportamento Terrano poder se expressar de inúmeras maneiras, não se identificando completamente com o de nenhum grupo em particular, Latour só menciona como exemplos de Terranos indivíduos ou grupos de pessoas que deixaram de ser Humanos.

Apesar de parecer investir em tal possibilidade de transmutação de um coletivo em outro, Latour não apresenta com clareza o que poderia fazer os Humanos se tornarem Terranos. Decerto, tal conversão, ele parece acreditar, adviria justamente do trabalho de diplomacia; todavia, não sabemos como essa diplomacia se daria na prática, e mesmo como os Humanos poderiam ser convencidos a entrar em negociação. A falta de clareza quanto aos termos em que a transformação de Humanos e Terranos poderia se dar, assim, dificulta a compreensão e, conseqüentemente, a concepção de oportunidades para aplicação da proposta diplomática do autor.

¹⁹² “When Ryan, sole survivor of the space adventure, reaches the shore of the lake where she has finally landed and grabs a handful of dirt and mud, she has, literally, been metamorphosed from a human to an Earthbound” (idem, 2013g, p. 1).

Embora não explique os termos de como isto aconteceria, está claro, portanto, que a Latour interessa investigar o coletivo dos Humanos e ajudá-lo a reconhecer as associações entre agentes humanos e não-humanos que povoam nosso mundo e, assim, permitir a construção de uma nova ontologia; não parece, portanto, prioritário para ele buscar identificar práticas, rituais e ontologias de grupos que não compartilham a visão de mundo dos Humanos e que, por essa razão, poderiam ser considerados Terranos. Esta decisão de negligenciar os coletivos não-modernos, no entanto, nos parece um mal aproveitamento do potencial que a noção de “Terranos” oferece, já que, ao se dedicar a explorar algumas das experimentações de modos de vida, de produção e de relação, existentes mesmo hoje, que escapam aos valores e instituições modernas, talvez possamos vislumbrar outros modos de existência e relação em/com Gaia.

Se nos permitirmos empreender um exercício (nada sofisticado, decerto) de identificação de possíveis Terranos – recorrendo às três tarefas primordiais atribuídas por Latour a este povo, apresentadas no capítulo 2, a saber, definir a ameaça, os inimigos e a geopolítica (isto é, a ontologia) necessária para viver em/com Gaia –, podemos imaginar ao menos duas categorias deste coletivo. A primeira delas compreenderia aqueles que deixaram de ser Humanos e se dispuseram a reconhecer a guerra, seus oponentes e a abrir mão da Natureza como árbitro das divergências; nela se enquadram os que, diante da ameaça de desaparecimento de seu território, se engajam em lutas para evitar que ela se concretize. Sua resistência se manifesta, por exemplo, na questão dos alimentos transgênicos, da construção de oleodutos e gasodutos, da instalação de empreendimentos da indústria de energia em áreas ambientalmente sensíveis (como as hidrelétricas da Amazônia e a exploração de petróleo no Ártico), da fratura hidráulica de gás de xisto (*shale gas fracking*) ou do risco de desaparecimento das ilhas do Pacífico devido ao aquecimento global, entre outras disputas sobre *matters of concern* que dividem os diferentes coletivos.

A outra categoria de Terranos compreenderia aqueles que nunca foram Humanos, os quais, por terem suas vidas marcadas pela resistência às investidas do *front* modernizador, sabem há tempos que estão em uma guerra e que seus oponentes vão empregar todas as armas de que dispuserem para os derrotar;¹⁹³ são

¹⁹³ Falarei mais sobre Terranos e resistência algumas páginas à frente.

também os grupos ou indivíduos que não fundaram suas instituições sobre a irreal distinção entre Natureza e Cultura, e que, por isso, tendem a estar mais preparados a reconhecer Gaia como território comum e inescapável. Entre estes Terranos que nunca foram Humanos, podemos citar os povos indígenas e outras comunidades tradicionais (como os quilombolas, os povos do sertão e os ribeirinhos, para nos ater apenas a exemplos do território nacional). Especificamente a respeito dos povos indígenas, a Organização das Nações Unidas estima que existam no mundo 370 milhões de indivíduos considerados indígenas, espalhados em 70 países. Trata-se de um número expressivo de pessoas “praticando tradições únicas” e mantendo “características políticas, econômicas sociais e culturais distintas daquelas das sociedades nas quais vivem”.¹⁹⁴ Por que não se debruçar também sobre estes grupos e buscar identificar novas possibilidades de pensar, agir e viver em Gaia?

Ainda, segundo o relatório *Indigenous and Traditional Peoples and Climate Change*, divulgado em 2008 pela International Union for Conservation of Nature (IUCN), apesar de estarem entre os grupos mais vulneráveis aos efeitos da mudança climática, os povos indígenas e tradicionais desenvolveram ao longo dos anos estratégias de adaptação a eventos naturais extremos que podem ajudá-los a lidar com tal fenômeno. Entre tais estratégias, o relatório cita os métodos de cultivo dos Quezungal, na América Central, que fazem suas plantações junto a árvores para que as raízes se prendam melhor ao solo, reduzindo as perdas no plantio quando da passagem de furacões; os sistemas milenares de captação de água da chuva, que permitiram a diversificação na produção de comida por algumas comunidades do sul da Ásia; e o uso de materiais inovadores para dar suporte às estruturas das casas dos povos indígenas do Ártico, construídas sobre um solo que se torna a cada dia mais instável, graças ao aquecimento global.¹⁹⁵ Já Maxine Burkett lembra, no artigo “Indigenous Environmental Knowledge and Climate Change Adaptation”, que diversas entidades – desde a ONU, passando por organizações não-governamentais até agências públicas norte-americanas – recomendam a investigação das práticas destes povos tradicionais, para sua integração em planos governamentais de adaptação à mudança climática (interessante notar que, entre as recomendações sugeridas, está a combinação do

¹⁹⁴ UNITED NATIONS PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES.

¹⁹⁵ MACCHI et. al., 2008, p. 33; 55; 53.

conhecimento indígena com o científico). Tal interesse nestas práticas reflete, prossegue Maxine,

um crescente reconhecimento da forma pela qual a relação das comunidades indígenas com o espaço físico que elas habitam, de uma forma geral, pode oferecer melhor orientação para aumentar a resiliência em um ambiente em mudança. A estreita conexão física e espiritual que os povos indígenas cultivam com sua terra resulta em observação e interpretação excelentes das mudanças no solo, mar e céu. Além disso, esta observação e interpretação tem ocorrido ao longo do tempo, produzindo uma “precisão e detalhe cronológicos específicos à paisagem” inexistentes nos modelos científicos Ocidentais, que operam em escalas espaciais e temporais muito mais amplas.¹⁹⁶

Deste modo, para além de um mero interesse instrumental concentrado na busca de soluções tecnológicas para lidar com a crise ambiental, investigar os povos tradicionais pode permitir a concepção de novos modos de habitar o planeta, na medida em que muitas das experiências de tais comunidades, a nosso ver, podem ser consideradas Terranas. Latour, assim, poderia ter ampliado seu campo de investigação a fim de explorar a diversidade de atitudes Terranas tanto entre Modernos quanto entre não-modernos.

Ainda sobre a composição do povo Terrano, mais uma questão pode ser levantada: somente membros da espécie humana poderiam ser identificados como tal? Recorramos novamente ao filme de Béla Tarr, mencionado anteriormente, que tem uma cena citada por Latour como exemplo de transformação de Humanos em Terranos: o autor fala da conversão de dois dos personagens principais – o pai e a filha –, mas não menciona o cavalo que dá nome ao filme e que ocupa um papel primordial na história, sendo o primeiro a dar os sinais de degradação (ao se recusar a comer e a se mover) que, aos poucos, vão aparecendo também nos outros personagens. Será que ele não poderia ser um Terrano?¹⁹⁷ Em princípio,

¹⁹⁶ “[A] growing recognition of the way in which indigenous communities’ relationship to the physical space they inhabit, generally speaking, may provide better guidance for increasing resilience in a change environment. The tight physical and spiritual connection indigenous peoples cultivate with their land results in excellent observation and interpretation of changes to the land, sea and sky. Furthermore, this observation and interpretation has occurred over time, producing a ‘chronological landscape-specific precision and detail’ that is lacking in Western scientific models, which operate at much broader spatial and temporal scales” (BURKETT, 2013, p. 99).

¹⁹⁷ Sobre a falta de clareza de Latour quanto à consideração de não-humanos nos coletivos em guerra, cito o artigo “Terranos e poetas: o ‘povo de Gaia’ como ‘povo que falta’”, de Juliana Fausto: “Para Latour, parece que não importa que jamais tenhamos sabido nada do cavalo, pois é assim que permaneceremos – e, no entanto, não apenas a obra leva seu nome (não se trata do cocheiro de Turim, afinal), como sua enorme cabeça sôfrega é a imagem que nos desperta da escuridão no início do filme, além de o cavalo ser o primeiro a parar de agir, atitude que contamina

parece que sim: na palestra “Gaia’s Estate”, o filósofo defende que a geopolítica necessária à vida em Gaia exige que “masses of agencies are given a voice and a say in what is at stake”, e prossegue:

[...] Esta é uma extensão da política? Certamente sim. Quão estranho é ter pensado que apenas Humanos são “animais políticos”? E quanto aos animais? E quanto a todos os tipos de agências animadas? Nenhuma delas deve ser in-animada a ponto de não ter nenhuma voz; nem deve ser sobre-animada a ponto de falar usando o repertório cômico dos cidadãos antropomórficos. Mas todas as agências que definem um território – o que é necessário para a subsistência e existência durável de um dado agente – são agentes políticos, uma vez que são aceitos como parte integral do corpo político em formação. É aí que começamos a mudar de vez do estado da natureza para o Território de Gaia. Quanto ele irá expandir? Quantas agências ele será capaz de absorver? Quão fortes serão as vozes dos não-humanos? Tais questões não podem ser resolvidas de antemão. Elas devem ser compostas. Não há árbitro. Elas devem ser disputadas em tantas batalhas quanto houver linhas de frente sobre questões e *matters of concern*.¹⁹⁸

O trecho anterior, assim, conduz à compreensão de que agentes não-humanos devem participar da política no território de Gaia; eles precisam ter assento e voz. Porém, Latour não é claro sobre se os Terranos são os membros da espécie humana capazes de considerar os não-humanos no círculo político, servindo-lhes como uma espécie de intérprete ou porta-voz, ou se os próprios não-

os dois Humanos que o mantêm cativo, fazendo com que finalmente possam ser qualificados de Terranos. Se a composição do povo de Gaia, a divisão entre Humanos e Terranos, for apenas uma subdivisão dentro da própria espécie humana, cujo único problema então seria a ‘unificação prematura’, então este pobre cavalo de Turim jamais poderá estar em guerra, ainda que seu mundo (ou sua vida) se encontre(m) tremendamente ameaçado(s). Considerando, a partir do mundo do cavalo, ‘o elo entre política, inimizade, guerra e ausência de uma terceira parte’ (LATOUR, 2013, p. 102), a única chance de ele não estar em guerra é se de sua existência for arrancada de antemão a dimensão política – ou, pior, caso o consideremos apenas um caso de polícia, situação que elevaria um outro (os ex-Humanos?) à condição de árbitro neutro. Assim, a teimosia que o manteve parado mesmo durante a surra, antes do abraço do filósofo, e a decisão de parar de servir seus senhores até o limite de não se alimentar mais seriam totalmente destituídas de sentido, sentido esse que só emergiria quando tais ações ou disposições de espírito nascessem de/em um Terrano no sentido próprio. (...) Por outro lado, se nos conjuntos de Humanos e Terranos houver lugar para os não-humanos que estariam presentes na atual ‘guerra de todos contra todos’, então este cavalo (que Nietzsche talvez tenha encontrado em um puro ato de desobediência civil) pode ter sido o primeiro a deixar de ser Humano para tornar-se Terrano.” (FAUSTO, 2013, p. 171).

¹⁹⁸ “[...] Is this an extension of politics? Indeed it is. How strange to have thought that only Humans are ‘political animals’? What about animals? What about all sorts of animated agencies? None of them should be de-animated to the point of having no voice at all; nor should they be over-animated to the point of speaking in the comic repertoire of anthropomorphic citizens. But all agencies that define a territory — what is necessary for the subsistence and durable existence of a given agent — are political agencies once they are accepted as part and parcel of the body politic in formation. This is where we begin to move for good from the state of nature to the Estate of Gaia. How far will it expand? How many agencies will it be able to absorb? How strong will be the voices of non-humans? Those questions cannot be solved in advance. They have to be composed. There is no arbiter. They have to be fought in as many battles as there are front lines around issues and matters of concern” (LATOUR, 2013b, sexta palestra).

humanos – animais, climas, fenômenos biogeoquímicos – podem ser considerados Terranos (mesmo sem adotar uma forma antropomorfizada, o que, como vimos, o autor consideraria cômico). Do mesmo modo, podemos nos perguntar se há não-humanos lutando ao lado dos Humanos nesta guerra: quais seriam eles? Poderiam também se tornar Terranos, a exemplo de alguns membros da espécie humana? Acredito que este é um tema de grande interesse sobre o qual o filósofo poderia ser mais preciso, a fim de permitir uma melhor identificação dos entes que constituem cada um dos coletivos beligerantes e, assim, acompanhar mais claramente o desenvolvimento desta guerra. Além disso, poderia ajudar a tornar mais clara a pluralidade ontológica que constitui sua proposta diplomática e estabelecer melhor as bases da nova Constituição que ele acredita poder emergir deste processo de negociação da paz.

Em defesa do autor, é válido destacar que o conceito de guerra dos mundos aplicado à crise ecológica – que resultou na nomeação dos Humanos e Terranos como coletivos em conflito – é um tema recente em seu trabalho, e que por isso é bastante provável que estas imprecisões sejam esclarecidas num futuro próximo. Contudo, ao concentrar a tentativa de demogênese Terrana principalmente na conversão dos Humanos, Latour parece sinalizar que seu interesse é colaborar com estes últimos na expansão de seu círculo de convivência, querendo conduzi-los primeiro a reconhecer a falência da Constituição moderna e reconsiderar sua própria ontologia para, em seguida, se engajar na composição do mundo comum. Neste sentido, *a guerra imaginada por Latour parece ser disputada principalmente entre os Humanos que insistem em ser Humanos e os Humanos que se tornaram Terranos* (e aqui não importa saber se o contingente que compõe cada coletivo é composto apenas de membros da espécie humana ou de não-humanos também).

Todavia, esta posição de mediação em que o filósofo se coloca é um tanto complexa, na medida em que, se seu trabalho consiste em converter um lado no outro, pode ser difícil saber ao lado de quem o autor está lutando: afinal, a pluralidade ontológica que ele defende condiz com uma posição Terrana, mas seu interesse ao apresentar a proposta composicionista, está bem claro, é salvar a modernidade de si mesma – é portanto aos Humanos que ele se alia. Apesar de sua intenção conciliatória, não podemos nos esquecer de que se trata de uma guerra que, como todo conflito do gênero, exige a distinção entre aliados e

oponentes. É bem verdade, Latour admite, que diplomatas podem tanto ser odiados pelo grupo que representa, se forem vistos como “potenciais traidores prontos para acordos escusos nos bastidores”,¹⁹⁹ como acusados pelos inimigos de positivistas, devido a uma suposta “conivência com seu tema de interesse”;²⁰⁰ mas o fato é que não pode haver um diplomata neutro, e uma posição dúbia pode minar sua credibilidade junto às duas partes na negociação. Pode-se, assim, apontar mais uma dificuldade para avaliar a viabilidade da proposta diplomática do autor, já que, em certos momentos, fica difícil reconhecer quem são os aliados e quem são os adversários sob seu ponto de vista. A análise dos trechos a seguir, extraídos da palestra “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene”, pode nos ajudar a esclarecer esta afirmação:

Mas hoje está muito mais claro que quando oponentes recorrem às suas armas e mencionam as “guerras nas ciências”, é muito mais justo e, novamente, mais racional dizer: “Não uma guerra das ciências, mas certamente uma guerra dos mundos”. Ou ainda, uma guerra pela ocupação e definição e composição de como o mundo, ao menos este planeta sublunar, Gaia, é. Como poderíamos concordar sobre esta composição se, dependendo da resposta, cada um de nós tem de se mudar literalmente para um outro lugar? Como poderíamos resolver a questão, quando, a depender da resposta dada, nos aliamos com uns povos e rompemos com outros? Paradoxalmente, capitalistas parecem saber o que é segurar, possuir e defender uma terra mais que seus adversários “sem-espaço” que têm de defender a Ciência e sua Visão de Lugar Nenhum para habitantes de lugar nenhum. Ao menos eles [os capitalistas] sabem a que solo pertencem, melhor que aqueles que seguem defendendo a si mesmos por meio de um apelo à autoridade extraterritorial da Ciência.²⁰¹

Nesta passagem, portanto, Latour admite a dificuldade de empreender o esforço diplomático/composicionista, já que o que deverá ser negociado diz respeito aos valores mesmos que cada lado da disputa estima, e, conseqüentemente, ao mundo que cada coletivo defende. Porém, ele afirma, uma

¹⁹⁹ Idem, 2002, p. 37.

²⁰⁰ Idem, 2013e, p. 15.

²⁰¹ “But today it is much clearer that when opponents reach for their guns and mention the ‘science wars’, it is much fairer, and, once again, more rational to say: ‘Not a science war, but for sure, a war of the worlds’. Or rather, a war for the occupation and definition and composition of what the world, at least this sublunary planet, Gaia, is like. How could we agree on this composition since, depending on the answer, each of us has to move literally to another place? How could we settle the issue when, depending on the response given, we ally with other people and break sides with others? Paradoxically, capitalists seem to know what it is to grab, to possess and to defend a land more than their space-less adversaries who have to defend Science and its View-from-Nowhere for inhabitants of no place. At least they know to which soil they pertain better than those who keep defending themselves by an appeal to the extraterritorial authority of Science” (idem, 2013g, p. 7).

das partes, que ele chama de “capitalistas”, parece bem decidida quanto aos valores que sustentam seu próprio mundo e disposta a defendê-los, diferentemente dos que se prendem à noção epistemológica de Ciência com sua suposta imparcialidade. Mas tanto capitalistas quanto epistemólogos são Humanos, já que o território que habitam e defendem não permite espaço para as associações entre agentes humanos e não-humanos que caracteriza o solo Terrano. Observa-se, assim, uma primeira divisão entre os Humanos: os capitalistas que sabem o que defender e os epistemólogos que ainda não entenderam que estamos em meio a uma guerra. Prossigamos em nossa análise, comparando o trecho anterior com o seguinte, da mesma palestra:

Na medida em que apelos à Natureza conhecida pela Ciência e suas Leis – o antigo Estado da Natureza – não apazigua nem mesmo no caso de um fato tão consolidado quanto a mudança climática de origem antropogênica, então devemos aceitar viver em um estado de guerra declarada. E, de qualquer forma, nossos oponentes estão mais sintonizados com o que está em jogo, melhor versados naquilo que as palavras “posseção” e “defesa das posses de alguém” significam. Eles, nossos adversários, se mobilizaram há tempos.²⁰²

Neste trecho, Latour usa as expressões “nossos oponentes” e “nossos adversários” para se referir àqueles que têm conhecimento do que está em jogo no conflito e dispostos a defender suas “posseções”. Ora, pela passagem anterior, sabemos que os que sabem que estão em guerra e, por isso, estão prontos a brigar por seus valores são os capitalistas; são estes, então, os seus inimigos? Mas eles são Humanos, aqueles que, segundo o autor, pensam ainda viver no Holoceno:²⁰³ devem, portanto, ser tratados como oponentes ou pode-se esperar que, por meio da diplomacia, se tornem Terranos? E quanto aos epistemólogos, que também são Humanos: seriam aliados ou oponentes? Latour, afinal, seria um Terrano infiltrado entre os Humanos ou um Humano reformista? A pergunta pode parecer desnecessária à primeira vista, já que, quer seja Terrano quer seja Humano, o resultado que o filósofo persegue é o mesmo, a saber, estabelecer um sistema de coordenadas mais razoável e compatível com Gaia. Porém, se a diplomacia falhar,

²⁰² “Since appeals to Nature known by Science and its Laws — the older State of Nature — does not bring peace even in the case of such a hardened fact as that of the anthropic origin of climate change, then we should accept living in a declared state of war. And anyway, our opponents are more attuned to what is at stake, better versed in what the words ‘possession’ and ‘defense of one’s possessions’ mean. They, our adversaries, mobilized long ago” (ibidem, p. 10).

²⁰³ Idem, 2013e, p. 11.

é preciso saber como a guerra continuará a ser disputada e ao lado de quem ele lutará.

Ainda a este respeito, mais uma questão pode ser levantada: o que caracteriza os Terranos é sua capacidade de reconhecer os agenciamentos entre humanos e não-humanos que povoam nosso cotidiano ou de tomar uma posição a favor de novas ontologias que possam preservar as condições mesmas de nossa existência? Ou, colocado de outro modo: todos os que estão convencidos da crise ecológica de nosso tempo – de sua causa antrópica, dos riscos que nossa e outras espécies correm em decorrência desta crise, do pouco tempo que temos para agir – desejarão lutar ao lado dos Terranos? É possível considerar Terrano um alto executivo de uma empresa petroleira, ou um governante de um país cuja economia se baseie na produção e comercialização de combustíveis fósseis, por exemplo, que saiba da real ameaça que a questão ambiental representa, mas que, ainda assim, escolha não agir para impedi-la, seja para tirar algum proveito desta crise ou por qualquer outra razão?

Não se trataria, aqui, de um episódio de dissonância cognitiva, pois, como vimos no capítulo 1, ela se refere ao mecanismo psicológico de negar as evidências que contradizem nossas crenças; nos exemplos em questão, os indivíduos não negam as evidências da crise ecológica, mas ainda assim não se sensibilizam a ponto de tentar impedi-la. Então, afinal, é o saber ou o agir que faz de alguém Terrano? Latour sabe que uma coisa não leva necessariamente à outra: na palestra “War and peace in an age of ecological conflicts”, ele menciona um ceticismo climático prático que é diferente do cognitivo, pois mesmo que confiemos no que a ciência do clima diz sobre o aquecimento global, nada do que fazemos alcança a escala necessária para evitá-la (ou reduzir seus efeitos). Porém, em seguida, ele cita o provérbio chinês “Saber e não agir é não saber” e se pergunta se, por exemplo, uma pessoa que lê um artigo sustentando que o cigarro causa câncer de pulmão enquanto fuma *realmente sabe* sobre a relação entre estas duas coisas.²⁰⁴ Para Latour, parece haver, assim, dois níveis de conhecimento: um que, apesar de informar a razão, não é capaz de motivar uma ação coerente com o que se sabe (o caso do ceticismo prático); e outro que seria o conhecimento considerado “legítimo”, que leva diretamente do saber ao agir (o conhecimento

²⁰⁴ Idem, 2013f, p. 3-4.

que caracterizaria, parece, os Terranos). Tal raciocínio descartaria, assim, a possibilidade de saber realmente e não querer agir, e o executivo e o governante de nosso exemplo teriam de “não saber” (no sentido “legítimo”) sobre a crise ecológica. Ainda assim, acredito que este tema da subdivisão entre as partes beligerantes e os critérios para identificá-las carece de mais investimento por parte do autor.

Apesar de a guerra dos mundos vir sendo disputada mesmo sem estar declarada, o processo da diplomacia depende do reconhecimento das partes de que se trata de um conflito. Latour vem estabelecendo as bases de sua proposta conciliatória, por meio do projeto *Enquête*, mas ainda não pode prever como ela será recebida por aqueles que insistem na modernização (os quais, como acabamos de ver, não sabemos dizer ao certo se são o povo que ele representa ou seus inimigos).²⁰⁵ Enquanto não se define claramente quem são os Humanos e quem são os Terranos, as negociações de paz não podem começar: a guerra continua sendo travada nos *fronts* de batalha e Latour, que envida um esforço admirável no sentido de instituir uma pluralidade ontológica, ao se encontrar impossibilitado de levar a diplomacia adiante, acaba se posicionando como um Terrano que participa da guerra ao lado dos Humanos. Logo ele, que sinalizou a importância de não estar “entre os criminosos quando, neste século, enfrentaremos as ‘batalhas para ordenação, apropriação e distribuição dos espaços e dos climas’...”²⁰⁶

Outra questão que podemos colocar se relaciona à respectiva contribuição de Humanos e Terranos na composição do mundo comum que resulta do processo diplomático. Se Humanos podem se tornar Terranos ao modificar a interpretação dada aos valores que estimam, de forma a acomodar em sua ontologia novos entes que não encontravam espaço sob a Constituição moderna, então sua colaboração não se dá mais como Humanos, mas sim como Terranos. A composição do mundo comum que pode levar à paz, portanto, acabará sendo realizada apenas por Terranos, e podemos supor que o mundo dos Humanos como ele era vai sendo aniquilado (ou, no caso, se auto-aniquilando). Latour não aborda o tema do

²⁰⁵ A bem da verdade, o próprio Latour admite não saber ao certo, ainda, o grupo que representa, como pudemos ver na nota 162, mesmo tendo afirmado, em outro trecho do mesmo projeto *Enquête*, querer representar os Modernos, mesmo que sem mandato, como vimos na seção anterior.

²⁰⁶ LATOUR, 2013b (sexta palestra).

composicionismo sob este ponto de vista, mas penso que é um aspecto importante da diplomacia, na medida em que pode não se tratar de uma proposta tão conciliadora assim.

Ainda a respeito da composição do mundo comum, podemos nos perguntar sobre a intenção de Latour ao se oferecer como diplomata: sua preocupação maior é abrir espaço para a pluralidade de entes que compõem nosso cosmos ou garantir um tratamento especial para os valores ocidentais durante e após a negociação? A pergunta é válida na medida em que, diante da perda da hegemonia moderna – mais especificamente europeia –, a diplomacia pode ser a melhor chance de que os modernos (ou europeus) dispõem de não ter sua identidade completamente apagada (ou sua herança desperdiçada) e de influenciar de alguma forma a nova cosmopolítica. Esta suspeita remonta à dificuldade, apontada anteriormente, de compreender o lado escolhido pelo autor na guerra dos mundos, e se sustenta, por exemplo, na entrevista sobre o projeto *Enquête* concedida ao historiador John Tresch, onde Latour afirma que seu interesse é salvar a herança europeia (o adjetivo “europeia” empregado aqui com o sentido de “moderna”), cuja principal característica é o *otimismo* – entendido como “a busca pelo ótimo” ou como “ir sempre em frente”, mas desta vez de uma forma inteligente, diz o autor –, num momento em que a supremacia europeia se vê ameaçada de um lado pela crise ecológica, do outro pela ascensão de novos poderes como China, Índia e Brasil.²⁰⁷ Também um trecho do *Enquête* reforça essa suposição:

Esta investigação sobre valores [...] visa a contribuir para a negociação planetária que teremos de empreender em preparação para os tempos em que não poderemos mais estar em uma posição de força, e quando os outros serão aqueles pretendendo “modernizar” – mas da forma antiga e, por assim dizer, sem nós! Devemos reivindicar, ainda assim, que temos algo a dizer sobre nossos valores – e talvez também sobre os valores dos outros (mas sem nenhum dos privilégios da história europeia antiga). Em outras palavras, os “Ocidentais” terão de se apresentar de uma forma completamente diferente, primeiro a si mesmos, e depois aos outros. Para tomar emprestada a notável expressão usada em chancelarias, trata-se de fazer “representações diplomáticas” para renegociar as novas fronteiras do eu e do outro.²⁰⁸

²⁰⁷ Idem apud TRESCH, 2013a, p. 306-307.

²⁰⁸ “This inquiry into values [...] seeks to contribute to the planetary negotiation that we are going to have to undertake in preparation for the times when we shall no longer be in a position of strength and when the others will be the ones purporting to ‘modernize’—but in the old way and, as it were, without us! We shall claim, even so, that we have something to say about our values—and perhaps also about those of the others (but with none of the privileges of the old European history). In other words, ‘Occidentals’ will have to be made present in a completely different way,

A esse respeito, como bem observou Viveiros de Castro, o “nous” do título *Nous n'avons jamais été modernes* é empregado por Latour ora com um sentido inclusivo – “nós” o Ocidente, todos os que acreditam na divisão do mundo entre Natureza e Cultura –, ora com um sentido exclusivo – “nós, os europeus”.²⁰⁹ Por analogia, portanto, o grupo que representa “os outros” tampouco está bem definido: podem ser tanto os coletivos que não se orientam pela divisão Natureza *versus* Cultura (como os povos nativos) quanto as novas potências econômicas, às quais se convencionou referir pela sigla BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul; neste caso, também Humanos desejando se modernizar). Podemos ilustrar esta afirmação por meio do trecho a seguir, retirado do artigo de Latour intitulado “Will non-humans be saved? An argument in ecotheology”:

Se os europeus recentemente pararam de ter sido modernos (se posso usar o tempo passado duas vezes), os “outros”, por contraste, também pararam de ter sido “outros” na forma culturalista que o modernismo os havia imposto. [...]

E ainda, nesta imensa geopolítica de diferenças que está ocorrendo globalmente, uma grande incerteza paira sobre a antiga fonte da Grande Narrativa modernista, a saber, a Europa.²¹⁰

Assim, será que a modernidade que Latour quer salvar – uma *modernidade melhorada pela ecologia política* – é boa para ambos os lados da disputa? Patrice Maniglier afirma não ver este viés como um problema: para ele, o diplomata representa um interesse específico, e se deseja construir um mundo habitável por todos, não é motivado por uma fraternidade universal, mas sim para defender os modos de existência que ele estima.²¹¹ De minha parte, julgo tal argumento relevante no contexto da diplomacia: pois, como já mencionado anteriormente, caso as negociações não aconteçam – possibilidade que deve ser fortemente considerada, tendo em vista as diferenças que dividem as partes do conflito e que, na falta de uma ação imediata, em pouco tempo não haverá muito o que fazer para

first to themselves, and then to the others. To borrow the remarkable expression used in chancelleries, it is a matter of making ‘diplomatic representations’ in order to renegotiate the new frontiers of self and other” (idem, 2013e, p. 16).

²⁰⁹ VIVEIROS DE CASTRO, op. cit. (aula de 28 ago.)

²¹⁰ “If Europeans have recently stopped having been modern (if I may use the past tense twice), the ‘others’, by contrast, have also stopped having been ‘other’ in the culturalist way modernism had imposed on them. [...]

And yet, in this huge geopolitics of differences which is going on globally, a great uncertainty has been cast over the former source of the modernist Great Narrative, namely Europe” (LATOUR, 2009, p. 460).

²¹¹ MANIGLIER, op. cit., p. 930.

reduzir os efeitos da crise ambiental –, é do lado dos Humanos que Latour segue lutando (ao menos por enquanto), os mesmos Humanos que põem em risco as próprias condições de habitação deste mundo.

Ainda sobre a viabilidade da diplomacia, podemos também questionar se, com a gravidade da catástrofe ecológica, há tempo para compor *lentamente* o mundo comum,²¹² como propõe Latour, instaurando assim uma verdadeira República em que humanos e não-humanos tenham espaço na política.²¹³ Não apenas devido à intensidade e frequência com que as catástrofes ambientais vêm ocorrendo, mas também porque os Humanos não parecem estar nem um pouco convencidos de que há uma crise generalizada – que se estende da ecologia à epistemologia e à ontologia –, à qual não se pode mais responder com apelos à tecnologia e ao gerenciamento, como se fosse possível controlar o “mundo natural”. Não há, portanto, sinais de que estão dispostos a negociar seus valores, apesar da intenção de seu diplomata; o que os faria entrar em negociação? Além disso, como pondera Bart Mijland em sua dissertação de mestrado intitulada *Bruno Latour's Political Ecology: Composing the Future We Want?*,

Embora este conceito de composicionismo seja inovador e intrigante, é desafiador vislumbrar esta nova forma de processo político na prática, devido ao estilo de Latour e à complexidade de seu argumento. Além disso, Latour não desenvolveu completamente uma visão sobre as aplicações práticas deste conceito, seu trabalho é fundamentalmente teórico. [...] Ainda, mesmo após um estudo cuidadoso de seu argumento, é difícil ter uma ideia de como o composicionismo pode ser aplicado.²¹⁴

É bem verdade que o projeto *Enquête*, segundo informa seu blog, prevê para 2014 o início de sua terceira etapa, chamada de “fase dos negociadores”, em que serão realizadas oficinas com alguns leitores e copesquisadores (isto é, leitores que registraram suas contribuições na plataforma online) para discutir as questões

²¹² Cf. Latour: “Compositionists, however, cannot rely on such a solution [a Natureza unificada dos modernos]. The continuity of all agents in space and time is not given to them as it was to naturalists: they have to compose it, slowly and progressively. And, moreover, to compose it from discontinuous pieces.” (LATOUR, 2010, p. 484).

²¹³ Idem, 2004, p. 226.

²¹⁴ “Although this concept of compositionism is innovative and intriguing, it is challenging to envision this new fashion of political process in a practical way, due to Latour's style and the complexity of his argument. In addition, Latour did not work out a fully developed view on the practical applications of this concept, his work is mainly theoretical. [...] Yet, even after a careful study of his argument, it is difficult to get a sense of how compositionism can be applied (MIJLAND, 2013, p. 11).

mais controversas sobre os valores e as interpretações dadas a eles.²¹⁵ Porém, não há informações mais detalhadas sobre o procedimento de negociação nem sobre como os resultados destes encontros se integrarão ao projeto. Ainda, trata-se de uma espécie de pré-teste da diplomacia, na medida em que os leitores e copesquisadores, ao menos é razoável supô-lo, são interlocutores já familiarizados com a proposta de Latour e interessados em discuti-la; a negociação com os Terranos, ou mesmo a diplomacia com os Humanos de uma forma em geral, contudo, não deve encontrar tanta disponibilidade e interesse.

Além das dificuldades já apontadas de empreender uma diplomacia que inicie as negociações de paz, estou de acordo com Mijland quando ele se pergunta se a proposta composicionista de Latour, formulada com base em valores claramente modernos (ou europeus), pode não ser adequada a outros coletivos (no caso, os Terranos). Talvez, ele prossegue, seja possível chegar a um procedimento comum, mas também pode ser que cada parte precise determinar seu próprio conjunto de regras para o processo.²¹⁶ Em consonância com Mijland, acrescento: e se termos como “República”, “democracia” e “diplomacia” forem modernos demais para que os Terranos os considerem adequados para a construção do mundo comum? Em sua defesa, Latour reconhece que isto pode acontecer, mas sustenta que todos os termos de sua proposta são negociáveis: não passam de bandeiras brancas levantadas no *front* de batalha para propor a suspensão das hostilidades. Afinal, para um diplomata, “as primeiras palavras não contam, apenas aquelas que vêm depois”.²¹⁷ Porém, tal esclarecimento não contribui para tornar mais compreensível sua proposta diplomática, a qual permanece um tanto obscura quanto à sua aplicação prática.

Ainda mais complicada, insiste Mijland, é a questão sobre como o diplomata de um coletivo poderá julgar as proposições apresentadas pelo diplomata do outro povo (sobre o qual Latour não menciona, talvez porque o próprio povo Terrano, para ele, ainda precisa se constituir enquanto coletivo). Isto porque

[s]e o mundo comum dos coletivos deve ser a base para a política – afinal, o objetivo de Latour era encontrar formas sustentáveis de moradia – ele [o mundo

²¹⁵ AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE.

²¹⁶ MIJLAND, op. cit., p. 73-74.

²¹⁷ LATOUR, 2004, p. 221.

comum] precisaria ser compreendido por todos os coletivos envolvidos. Mas e se diferentes coletivos tiverem diferentes formas de (ou razões para) internalizar certas proposições, como eles convenceriam uns aos outros da validade de suas proposições, ou mesmo fariam os outros compreendê-las? [...] Por mais que os diplomatas possam ter a mente aberta a novas experiências, a chance de sucesso parece tão pequena que ela suscita a questão sobre se o exercício diplomático merece um esforço.²¹⁸

Outro impedimento apontado por Mijland é a provável mudança que o acordo de paz suporia nas atuais relações de poder, grande parte delas construídas sobre entendimentos específicos acerca de conceitos como ciência, política, sociedade, religião etc, e é ainda mais provável que o interesse das instituições, organizações e corporações que detêm o poder econômico e financeiro hoje não sejam comensuráveis com a diplomacia imaginada por Latour. Este, nos parece, é um ponto nevrálgico de sua proposta e um pressuposto bastante questionável de seu posicionamento: Latour parece não querer falar da questão do poder e nomear claramente os atores que, se não podem ser acusados sozinhos de ter causado a crise ecológica, contribuem para agravá-la: as empresas de combustíveis fósseis, o agronegócio, os incentivos financeiros dados por muitos governos e instituições financeiras às indústrias poluentes... Até bem pouco tempo, Latour nem falava em capitalismo, por achar que acusá-lo como culpado não resolvia as questões relacionadas aos tipos de agências com que devemos nos associar para combatê-lo. Em uma sessão de perguntas e respostas das conferências Gifford *Facing Gaia*, ele argumenta:

Isto [acusar o capitalismo de ser o inimigo] implica que o capitalismo é um inimigo bem-definido, que tem sua própria definição de cosmos, que tem um território unificado, contra outro povo igualmente bem definido... trata-se de uma definição da Guerra Fria sobre o que é lutar contra o capitalismo, em resumo. E o problema com o Antropoceno é que você nunca sabe quem são seus aliados e quem são seus inimigos. [...A] situação é muito mais complicada agora.²¹⁹

²¹⁸ “If the common world of the collectives is to be the basis for policy – after all, it was Latour’s goal to find ways of sustainable living – it would have to be understood by all the involved collectives. But if different collectives have different ways of (or reasons for) internalize certain propositions, how could they convince each other of the validity of their propositions, let alone make the others understand? [...] As open-minded and experimental the diplomats may be, the chance of success seems so small that it begs the question whether the diplomatic exercise is worth an effort” (MIJLAND, op. cit., p. 74-75).

²¹⁹ “It implies that the capitalism is a well-defined enemy, which has its own definition of cosmos, which has a unified territory, against other people equally well defined... it is a Cold War definition of what it is to fight capitalism, in a word. And the problem with the Anthropocene is

Porém, apesar dessa afirmação, na palestra “Telling friends from foes in the time of the Anthropocene”, Latour se refere aos “capitalistas” como oponentes, como já vimos. É possível, assim, que seu ponto de vista esteja mudando, já que a cada dia as evidências da crise ecológica se amontoam umas sobre as outras, ao passo que as ações para reduzir suas consequências não acompanham esse ritmo. Há autores, porém, que são muito mais enfáticos que Latour na nomeação dos inimigos, como é o caso de Bill McKibben. Tal afirmação pode ser demonstrada por meio do trecho abaixo, de seu artigo “Global Warming’s Terrifying New Math”:

Mas o que todos esses números do clima tornam dolorosa e utilmente claro é que o planeta tem mesmo um inimigo – que é muito mais empenhado em agir do que governos ou indivíduos. Dada esta difícil matemática, precisamos enxergar a indústria de combustíveis fósseis sob uma nova luz. Ela se tornou uma indústria trapaceira, imprudente como nenhuma outra força sobre a Terra. É a Inimiga Pública Número Um para a sobrevivência de nossa civilização planetária. [...]

De acordo com o relatório da Carbon Tracker, se a Exxon queimasse suas reservas atuais, ela ocuparia mais de 7% do espaço atmosférico disponível entre nós e o risco de [ultrapassar] 2° C [de aumento da temperatura média global]. A BP está logo atrás, seguida pela empresa rusa Gazprom, depois Chevron, ConocoPhillips e Shell, cada uma delas ocupando entre 3 e 4%. Juntas, somente estas seis empresas, entre as 200 listadas no relatório da Carbon Tracker, fariam uso de mais de um quarto do orçamento de 2° C restante. A Severstal, a gigante russa de mineração, lidera a lista de companhias de carvão, seguida por empresas como a BHP Billiton e Peabody. Os números são simplesmente assombrosos – esta indústria, e apenas ela, detém o poder de mudar a física e a química do nosso planeta, e eles estão planejando usá-lo.²²⁰

Isabelle Stengers, como McKibben, tampouco se furta à oportunidade de nomear seus inimigos. No livro *Au temps des catastrophes*, ela afirma que a

that you never know who are your allies and who are your enemies. [...T]he situation is much more complicated now (LATOURE, 2013b, quinta palestra).

²²⁰ “But what all these climate numbers make painfully, usefully clear is that the planet does indeed have an enemy – one far more committed to action than governments or individuals. Given this hard math, we need to view the fossil-fuel industry in a new light. It has become a rogue industry, reckless like no other force on Earth. It is Public Enemy Number One to the survival of our planetary civilization. [...]

According to the Carbon Tracker report, if Exxon burns its current reserves, it would use up more than seven percent of the available atmospheric space between us and the risk of two degrees. BP is just behind, followed by the Russian firm Gazprom, then Chevron, ConocoPhillips and Shell, each of which would fill between three and four percent. Taken together, just these six firms, of the 200 listed in the Carbon Tracker report, would use up more than a quarter of the remaining two-degree budget. Severstal, the Russian mining giant, leads the list of coal companies, followed by firms like BHP Billiton and Peabody. The numbers are simply staggering – this industry, and this industry alone, holds the power to change the physics and chemistry of our planet, and they're planning to use it” (MCKIBBEN, 2012).

*intrusão de Gaia*²²¹ em nossas vidas nos obriga a agir em resposta não a Gaia – já que ela não nos pede nada, pois não é ela que está sob ameaça –, mas sim àquilo que provocou sua intrusão e às consequências desta intrusão: o capitalismo e suas grandes narrativas baseadas nas ideias de progresso, desenvolvimento e crescimento econômico e material:

[...A] brutalidade da intrusão de Gaia corresponde à brutalidade daquilo que a provocou, a de um “desenvolvimento” cego às suas consequências, ou mais precisamente, que só leva em conta suas consequências do ponto de vista das novas fontes de lucro que elas podem ocasionar. Mas esta contemporaneidade das perguntas não implica nenhuma confusão entre as respostas. Lutas contra Gaia não tem nenhum sentido, se trata de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem nenhum sentido, se trata de lutar contra sua apropriação.²²²

Para a filósofa, diante da ameaça de colapso dos sistemas biogeoquímicos e biogeofísicos que sustentam a vida na Terra, a única chance de evitar a catástrofe é resistir e impedir que os inimigos sigam adiante com seus planos. Assim, não parece haver interesse em qualquer negociação – é preciso vencer. Neste sentido, Stengers se postula como “herdeira de uma história de lutas contra o estado de guerra perpétuo característico do capitalismo”²²³ e, diferentemente de Latour, não parece disposta a negociar um mundo comum onde possa haver algum espaço para ele. Assim, pode-se dizer que a estratégia adotada por Stengers, tanto quanto por McKibben, para se engajar na guerra dos mundos não passa pela conciliação diplomática, mas sim pela resistência e pela luta.

A esse respeito, há de se considerar a possibilidade de aos Terranos, a exemplo de Stengers e McKibben, não interessar negociar um mundo comum com os Humanos, independentemente dos termos com que a proposta de paz seja formulada. De fato, trata-se de uma possibilidade bastante plausível: afinal, para grande parte dos grupos identificados como Terranos por meio do exercício de demogênese realizado algumas páginas atrás (senão todos eles), a relação estabelecida com os Humanos é marcada pela resistência às tentativas de

²²¹ “[...L]a brutalité de l’intrusion de Gaïa correspond à la brutalité de ce qui l’a provoquée, celle d’un « développement » aveugle à ses conséquences, ou plus précisément ne prenant en compte ses conséquences que du point de vue des sources nouvelles de profit qu’elles peuvent entraîner. Mais cette contemporanéité des questions n’implique aucune confusion entre les réponses. Lutter contre Gaïa n’a aucun sens, il s’agit d’apprendre à composer avec elle. Composer avec le capitalisme n’a aucun sens, il s’agit de lutter contre son emprise” (STENGERS, 2009, p. 49).

²²² Ibidem, p. 64.

²²³ Ibidem, p. 19.

assimilação pelos modos de vida e produção modernos, pela oposição às práticas abusivas capitalistas, pela obstinação a não se deixar aniquilar enquanto coletivo. Por essa razão, talvez a *resistência* e a luta sejam a principal estratégia dos Terranos para disputar a guerra dos mundos e enfrentar a crise ecológica, já que, diferentemente de seus inimigos, eles bem sabem que estão em meio a um conflito e não contam com um árbitro superior para instaurar a paz.

Acredito, a esta altura, haver reunido elementos suficientes para julgar a viabilidade da diplomacia proposta por Latour. Conforme mencionado anteriormente, não há dúvidas de que se trata de um empreendimento filosófico e antropológico bastante original, cuja relevância se justifica pela iminência da catástrofe ecológica que constitui o signo mais dramático da intrusão de Gaia em nossas vidas. Todavia, como espero ter demonstrado ao longo destas últimas páginas, alguns aspectos da diplomacia latouriana permanecem ainda imprecisos e obscuros, o que pode obstar sua materialização. Em primeiro lugar, é muito difícil imaginar como se dará na prática a negociação, tanto porque o autor a define de uma forma predominantemente teórica quanto porque ela constitui uma experiência complexa e inédita de fazer político: quais coletivos participariam? Como reconhecer aliados e inimigos? Ao lado de quem exatamente Latour deseja se aliar na guerra? Que entes humanos e não-humanos lutam de cada lado? Quais instituições estão envolvidas? Por meio de quais procedimentos se dará a negociação? Com quais termos? Como serão resolvidos os impasses? Obter respostas para tais perguntas poderia contribuir para um melhor entendimento sobre como Latour pretende lançar a diplomacia e iniciar as conversas sobre paz.

Além disso, há também as dificuldades envolvidas nas etapas anteriores à diplomacia, quais sejam, a declaração da guerra e a nomeação explícita dos aliados e dos inimigos. O que faria os Humanos (ou modernos) reconhecerem que se trata de uma guerra dos mundos e aceitar negociar? E quanto aos Terranos, por que aceitariam negociar com eles, em vez de lutar pela vitória? A questão fica ainda mais complexa se lembramos que não é possível negociar com Gaia ela mesma: a gravidade da catástrofe ambiental, tudo indica, não nos deixa tempo para compor lentamente o mundo comum e, neste sentido, as batalhas pelos inúmeros *matters of concern* que dividem os coletivos talvez constituam o cenário mais provável. A diplomacia, assim, pode não ser a estratégia mais adequada para fazer frente à “*barbárie*” que, ao que parece, nos espera com a “*intrusão de*

Gaia”, para usar as expressões cunhadas por Stengers. No entanto, é evidente que, para estabelecer a paz, devemos empreender esforços nas frentes mais variadas; neste sentido, a diplomacia pode sim representar um papel importante no desenho do território dos Terranos. Apesar disso, a nosso ver, a severidade da crise ecológica e a urgência com que precisamos agir para enfrentá-la não nos permite deixar a resolução do conflito apenas nas mãos dos diplomatas.

Latour sabe que sua proposta de negociação pode falhar.²²⁴ Ainda assim, seu esforço diplomático, mesmo que não seja suficiente para pôr fim à guerra dos mundos, constitui uma forma inovadora e instigante de refletir sobre a crise ecológica sem resvalar em sentimentos como arrependimento, impotência ou derrotismo. Se o destino de todos os habitantes deste planeta é tornar-se Terranos – seja reconhecendo os limites planetários enquanto há tempo para agir ou sofrendo as consequências de nossa incapacidade de ação coletiva diante desta crise –, então ele espera que esta transformação traga consigo uma potência de criação e inventividade que nos permita “seguir adiante em direção a uma terra cuja face está em vias de se renovar”.

Neste sentido, encontramos-nos exatamente em um era similar à de [Cristóvão] Colombo, quando sua viagem descobriu um continente completamente novo, que a visão circular das pessoas do Mediterrâneo não poderia ter antecipado. Para absorver uma nova subversão na forma da Terra, nós estamos tão despreparados quanto estava a Europa Medieval. Exceto que, desta vez, não é a extensão e expansão de uma nova porção de terra que é revelada, mas a agência e a intensidade da Terra inteira. Não se trata de uma revelação sobre a extensão espacial, mas sobre a extensão histórica do planeta. Os Humanos não estão estupefatos por aprender que existe um Novo Mundo inteiramente à sua disposição, mas que eles têm de reaprender completamente a forma como eles habitavam o Mundo Antigo. É por essa razão que, de muitas maneiras, nos sentimos transportados de volta à atmosfera do século XVI. Mais uma Era de Descobrimientos.²²⁵

²²⁴ LATOUR, 2002, p. 51.

²²⁵ “In that sense we find ourselves exactly in an Age similar to that of Columbus, when his voyage encountered a whole new continent that the circular view of the Mediterranean people could not have anticipated. To absorb a new subversion in the shape of the Earth, we are exactly as ill prepared as Medieval Europe was. Except, this time, it is not the extension and expansion of a new piece of land that is revealed, but the agency and intensity of the whole Earth. It is not a revelation about the spatial but about the historical extension of the planet. Humans are not stupefied to learn that there is an entire New World at their disposal, but that they have to entirely relearn the way in which they inhabit the Old World. This is why in so many ways we feel transported back into the climate of the 16th century. Another Age of Discovery (idem, 2013b, sexta palestra).

5

Considerações finais

Eu disse para a minha alma, seja forte, e espere sem esperança,
Pois a esperança seria esperança da coisa errada.²²⁶

T. S. Eliot, *Four Quartets*

[E]stamos vivendo na Era da Incapacidade de Ter Medo. Nosso imperativo: “Expanda a capacidade de sua imaginação”, significa, *in concreto*: “Aumente sua capacidade de Ter Medo”. Portanto: não sinta medo do medo, tenha a coragem de se amedrontar, e de amedrontar outros também. Amedronta o teu próximo como a ti mesmo. Esse medo, é claro, deve ser de um tipo especial: 1) um medo destemido, na medida em que exclui temer aqueles que podem escarnecer-nos como covardes, 2) um medo estimulante, já que deve impulsionar-nos para as ruas e não para os abrigos, 3) um medo amoroso, não medo *do* perigo adiante mas *pelos* gerações por vir.

Günther Anders, “Teses para a Era Atômica”

No decorrer deste trabalho, busquei apresentar o problema da crise ecológica planetária sob a perspectiva da obra de Bruno Latour, um dos pensadores mais ativos e proeminentes da atualidade, e certamente também um dos que mais têm se dedicado a refletir sobre esta que constitui uma ameaça sem precedentes para a civilização como a conhecemos. Como vimos, para o autor, a dificuldade de compreensão da magnitude e dimensão de tal crise está relacionada a uma determinada concepção de mundo, ou ontologia, estabelecida na modernidade, considerada demasiadamente rígida para dar conta da pluralidade de entes que, associando-se uns aos outros de forma imprevisível e contingente, compõem a trama relacional que sustenta as condições de vida na Terra. A questão ambiental de nosso tempo, assim, denuncia uma crise que se alastra da esfera ecológica à ontológica e epistemológica, arrastando consigo uma série de pressupostos que orientavam o pensamento e a ação do Ocidente há pelo menos 350 anos. Não, o mundo não pode mais ser concebido da forma como os modernos pensavam; admitamos, assim, que sua composição está aberta à disputa. Ou, como espera Latour, à negociação.

²²⁶ “I said to my soul, be still, and wait without hope,/ For hope would be hope of the wrong thing.”

Entre os aspectos filosóficos mais interessantes da leitura que Latour faz da crise está o fato de ela não ser partidária de uma certa concepção idealizada de “fraternidade universal” que caracteriza a tradição da ética humanista e que podemos reconhecer também em muitos discursos ecológicos, ambos com raízes modernas. Segundo esta concepção, para além das diferenças individuais que causam as divergências entre os homens, existe um princípio maior que os conecta: a razão, faculdade intelectual compartilhada por todos os humanos e que permite um conhecimento objetivo sobre a realidade física em que estamos inseridos. Com base em tal percepção, bastaria demonstrar aos indivíduos em desacordo as semelhanças que os unem para que as contendas fosse apaziguadas. Porém, como sabemos, tal noção de “humanidade”, construída sobre uma ideia específica de “racionalidade”, não passa de um artifício usado para submeter o resto do mundo aos valores que o Ocidente julgava universais. Portanto, para o autor, o reconhecimento da gravidade da crise ecológica não pode decorrer de um clamor à humanidade como um todo, como um chamado à razão para que se reconheça a superioridade da Natureza sobre os humanos insignificantes: em lugar de invocar uma unidade prematuramente concebida, Latour propõe que as diversas visões de mundo, os variados interesses e as distintas fontes de conhecimento – que se materializam nas diferentes ontologias, isto é, concepções sobre a composição mesma do mundo e sobre as formas de as coisas existirem nele – sejam explicitados, que as diferenças se tornem aparentes, para que, apenas depois disso, se possa engajar na construção de um mundo comum. Tal postura é importante porque leva a sério a pluralidade ontológica que ele deseja instaurar: pois, se os valores modernos não ditam as regras sobre os agentes que compõem o mundo – já que cada modo de existência possui suas próprias condições de felicidade e infelicidade, seus critérios próprios de veridicção, e que por isso a Ciência não é o único modo de existência capaz de falar adequadamente do mundo –, então outras formas de composição devem ser consideradas, disputadas e até negociadas.

Neste sentido, a ideia de “guerra dos mundos”, nos parece, funciona muito bem para descrever a situação de crise generalizada em que nos encontramos: na ausência de um árbitro superior para definir de antemão o que é real e o que é representação, o que é sujeito e o que é objeto, o que é fato e o que é valor, Humanos e Terranos se veem às voltas com uma miríade de agentes imbricados

uns nos outros, produzindo constantes alterações sobre si mesmos e sobre o mundo ao seu redor. Cabe a eles, portanto, determinar – seja por meio das batalhas, seja por meio da diplomacia – uma nova forma de concepção da realidade, decidindo sobre quais entes poderão integrar sua comunidade cosmopolítica. Esse é o objetivo da proposta diplomática de Latour: conduzir as partes beligerantes à mesa de negociação para construir uma universalidade mais representativa de ambas, uma ontologia capaz de acomodar a pluralidade de actantes com quem dividimos a existência, de forma a suscitar novas possibilidades de agir, pensar e viver no território de Gaia.

Por essa razão, apesar de alguns aspectos de sua proposta diplomática restarem imprecisos (às vezes até contraditórios), o que dificulta sua compreensão integral e mesmo a concepção de oportunidades para sua aplicação, julgo o projeto filosófico-antropológico de Latour extremamente inovador e relevante. A tarefa metafísica na qual o autor se engaja não se espelha completamente nem na tradição filosófica ocidental, que se ocupa em falar sobre o sentido unívoco do Ser em geral, nem na concepção usual da antropologia como investigação de “culturas” (e, portanto, do modo como cada cultura “representa” a “realidade”, sem ter acesso legítimo a ela): da combinação entre estas disciplinas, o autor propõe um método para detectar os valores estimados pelos modernos (entre eles a Sociedade, a Técnica, a Religião, a Economia, o Direito...) e reconhecer suas formas próprias de existência; isto é, investigar os modos específicos a cada ente de produção de verdade, sem mais submeter todos eles unicamente aos critérios de verificação estabelecidos pela Ciência (segundo o qual só é “real” aquilo que existe como “matéria” *ou res extensa*).

Em outras palavras, Latour libera o acesso à existência de seres que não passariam de representações se fossem julgados conforme os critérios de produção de verdade científicos. Neste sentido, os personagens de uma obra literária, por exemplo, são considerados tão *reais* quanto os objetos técnicos, na medida em que possuem seu próprio modo de se fazer presente e se expressar no mundo. O filósofo postula, assim, uma pluralidade ontológica que ultrapassa a epistemologia da qual tanto a tradição filosófica quanto antropológica estão impregnadas (epistemologia que, por sua vez, se pode reconhecer nas dicotomias entre sujeito e objeto, linguagem e realidade, eu e o outro, sobre as quais o pensamento insiste em se sustentar): na metafísica latouriana, todas as coisas passam a compartilhar

um estatuto de realidade, sem que seu valor seja julgado segundo as regras de um único modo de existência específico.

Também merece destaque, na concepção filosófica de Latour sobre a crise epistemo-ecológica, a releitura que ele faz de “Gaia”. As constantes interações entre os organismos e os elementos inorgânicos que regulam a composição da atmosfera terrestre ganham, com o filósofo, contornos *políticos* e *históricos*: se as condições ambientais favoráveis à vida de que as espécies atuais desfrutam são o resultado de uma longuíssima trajetória de entes agindo uns sobre os outros de forma imprevisível, contingente e incontrolável, então a capacidade de intencionalidade e agência é compartilhada por todos os entes que modificam seu entorno para fazê-lo servir melhor a seus propósitos. “O clima é o resultado histórico da conexão interferente entre todas as criaturas em expansão”, postula o autor.²²⁷ Assim, não são mais apenas os humanos que agem e têm uma história: Gaia é o conceito que captura esta distribuição de agências, este compartilhamento do poder que, desde ao menos a modernidade, vinha sendo mantido sob a guarda dos assim ditos “animais racionais” (e, entre estes, os ocidentais).

O pensamento de Latour, portanto, questiona as noções mais fundamentais por meio das quais os modernos pensavam compreender a realidade em que viviam e evidencia a necessidade de instituir uma nova ontologia adequada ao nosso tempo, marcado pela estupefação e assombro diante da possibilidade de colapso dos parâmetros ambientais que permitiram o florescimento da vida humana (além da de diversas outras espécies) e da civilização. Neste sentido, como afirma Clive Hamilton, despertar para a ameaça que tal colapso representa exige a renúncia às crenças confortáveis que sustentaram nosso senso do mundo como um lugar estável e civilizado. A crise ecológica exige que mudemos não apenas a forma como vivemos, mas também como concebemos a nós mesmos. Hamilton faz uma comparação com a perda de um ente querido: “a ‘morte’ pela qual se faz luto é a perda do futuro”.²²⁸ O luto saudável exige uma abdicação gradual do investimento emocional em sonhos e expectativas do futuro sobre os quais nossa vida foi construída; é preciso, portanto, ter a coragem de abandonar a esperança, afirma o autor citando Joanna Macy, resistindo à tentação de se empenhar muito rapidamente

²²⁷ “Climate is the historical result of interfering connection of all expanding creatures” (ibidem, terceira palestra).

²²⁸ “[T]he ‘death’ that is mourned is the loss of the future” (HAMILTON, op. cit., p. 212)

na construção de um novo futuro.²²⁹ A esperança de que as coisas vão melhorar e que o pior nem sempre é certo é o maior inimigo da ação: assim, antes de que qualquer coisa possa ser feita, é preciso arrancar a esperança de nossa estrutura mental desesperadamente otimista.²³⁰

Isto não significa, no entanto, entregar-se ao pessimismo: a esperança que precisa ser abandonada, explica Latour, é a que funciona como um refúgio das más notícias do presente, uma crença – que não encontra fundamento em evidências – de que no futuro encontraremos meios de solucionar os problemas (podemos notar aqui o quanto esta ideia de esperança se parece com a ilusão do progresso estimado pelos modernos). Em outras palavras, tanto Latour quanto Hamilton repudiam uma ideia de esperança que projeta o sentimento de ameaça do presente para o futuro, trazendo uma sensação de conforto e segurança imediata. De fato, o movimento que precisamos empreender é o inverso: precisamos ser capazes de *antecipar as emoções* que podemos sentir muitos anos adiante para poder dar uma resposta proporcional à ameaça. O problema, Hamilton prossegue, é que a antecipação de emoções é um estímulo fraco quando comparado à ansiedade que sentimos sobre as consequências de mudanças profundas no estado presente:

[...S]e os humanos evoluíram para sobreviver avaliando riscos através de reações viscerais instantâneas, estamos em apuros quando confrontados com o aquecimento global, que requer de nós confiar fortemente no processamento cognitivo. Podemos às vezes usar nossa razão para dominar nossos medos, mas no caso do aquecimento global, precisamos usar a razão para estimular nossos medos.²³¹

Desta forma, somente podemos começar a agir a respeito desta crise planetária se pudermos ser afetados hoje pelo medo daquilo que, muito provavelmente, irá acontecer. É por essa razão que Latour afirma vivermos hoje em tempos apocalípticos: não apenas no sentido catastrófico de “fim do mundo”,

²²⁹ HAMILTON, op. cit., p. 210-213.

²³⁰ LATOUR, op. cit., (quinta palestra).

²³¹ “[...]If humans evolved to survive by assessing risks through instant visceral reactions we are at a loss when confronted with global warming which requires us to rely heavily on cognitive processing. We can sometimes use our reason to conquer our fears, but in the case of global warming we need to use reason to stimulate our fears” (HAMILTON, op. cit., p. 120).

mas também no que se refere à revelação sobre os acontecimentos que estão vindo em nossa direção:²³²

A fusão entre escatologia e ecologia não significa uma queda na irracionalidade, um estado de pânico ou alguma aderência mística a um mito religioso arcaico; de fato, é uma necessidade se queremos lidar com a ameaça e parar de agir como os apaziguadores que sempre postergam, mais uma vez, a colocação de si mesmos num estado de guerra quando necessário. O apocalipse é a convocação a ser racional, por fim – isto é, para que sejamos precavidos.²³³

Com o mesmo sentido, Günther Anders afirma, no texto “Teses para a Era Atômica”, que “o perigo apocalíptico é tão mais ameaçador porque somos incapazes de conceber a imensidade de uma tal catástrofe”; se a utopia é aquilo que imaginamos mas não conseguimos concretizar, ele chama de “utopia invertida” essa incapacidade de imaginar aquilo que já somos capazes de realizar.²³⁴ Desse modo, conforme o filósofo,

[...] o que temos hoje que imaginar não é o não-ser de algo determinado dentro de um contexto cuja existência pode ser dada como certa, mas a inexistência desse próprio contexto, do mundo como um todo, ao menos do mundo enquanto humanidade. Uma tal “abstração total” (a qual, como uma proeza mental, corresponderia à nossa proeza de total destruição) ultrapassa a capacidade de nosso poder natural de imaginação: “Transcendência do Negativo”. Mas já que, enquanto *homines fabri*, somos capazes de realmente produzir nadaidade, não podemos nos render ao fato de nossa limitada capacidade de imaginação: devemos ao menos fazer a tentativa de visualizar essa nadaidade.²³⁵

A capacidade de antecipar o futuro, portanto, não conduz necessariamente a um sentimento de derrotismo ou impotência: é no medo da catástrofe que nos espera que podemos encontrar forças para agir no sentido de impedir que ela aconteça. Ainda de acordo com Anders:

²³² LATOUR, 2013g, p. 11.

²³³ “The fusion of eschatology and ecology is not a fall into irrationality, a loss of nerve or some mystical adherence to an out dated religious myth; rather it is a necessity if we want to cope with the threat and stop playing the appeasers who always delay, once again, putting themselves on a war footing in time. Apocalypse is the call for being rational, at last — that is, for being on our toes” (idem, 2013b, quinta palestra).

²³⁴ ANDERS (1962), 2013. O texto original em alemão apareceu pela primeira vez em 1960 na publicação *Berliner Hefte* (p. 16-22), e sua tradução ao inglês, feita pelo próprio Anders, foi publicada na *The Massachusetts Review* na primavera de 1962 (v.3, n.3, p. 493-505). A tradução [do inglês ao português] que cito no presente trabalho foi realizada por Alexandre Nodari e Déborah Danowski e divulgada na revista *Sopro* de abril de 2013.

²³⁵ Ibidem.

Assim, a questão moral básica de épocas anteriores deve ser reformulada radicalmente: ao invés de perguntar “*Como* devemos viver”, devemos agora perguntar “*Iremos* viver?”. Para nós, que somos “ainda não inexistentes” nessa Era de Suspensão, só há uma resposta: embora a qualquer momento O Tempo do Fim possa se converter n’O Fim do Tempo, devemos fazer tudo a nosso alcance para tornar O Tempo Final infundável. Na medida em que acreditamos na possibilidade d’O Fim do Tempo, nós somos Apocalípticos, mas na medida em que lutamos contra este Apocalipse fabricado pelo homem, nós somos – e isto nunca existiu anteriormente – “Anti-Apocalípticos”.

Talvez seja esta a característica mais proeminente dos Terranos: a capacidade de não se deixar abater mesmo diante dos prognósticos mais sombrios sobre a desestabilização ambiental planetária que está em curso. Sua motivação para agir não provém de um otimismo quanto à possibilidade de superar a crise ecológica; é da própria constatação de que tal crise “não vai passar” (como se a estabilidade pudesse se reestabelecer no futuro, razão pela qual Stengers prefere chamar a crise de “catástrofe”)²³⁶ que eles retiram forças para resistir. Ao abandonar a esperança, abdicaram também do desespero, compreendendo este movimento como uma “desintegração positiva” da qual se poderá construir novos valores e novos entendimentos sobre a Terra, a qual sempre foi e está em vias de se tornar, de uma vez por todas, Gaia.

²³⁶ STENGERS, 2011.

ANDERS, G (1962). Teses para a Era Atômica. In: *Sopro*. N. 87, abril de 2013. Disponível em:

<<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.UvYi8158GjQ>>.

Último acesso em: 8 fev. 2014.

ANDERSON, K.; BOWS, A. (2010). Beyond ‘dangerous’ climate change: emission scenarios for a new world. In: *Phil. Trans. R. Soc. A*. [online]. N. 369, p. 20-44, 2011. Disponível em:

<<http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1934/20.full.pdf>>.

Último acesso em: 6 fev. 2014.

AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE. Disponível em:

<<http://www.modesofexistence.org/index.php/site/index>>. Último acesso em:

5 fev. 2014.

ASBESTO. In: WIKIPEDIA [Internet]. Disponível em:

<<http://pt.wikipedia.org/wiki/Asbesto>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

BERNSTEIN, L. Warsaw climate conference produces little agreement. In: *The Washington Post* [online]. 22 nov. 2013. Disponível em:

<http://www.washingtonpost.com/national/health-science/warsaw-climate-conference-produces-little-agreement/2013/11/22/705a06d0-538f-11e3-a7f0-b790929232e1_story.html>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

BETTS, R. et. al. (2010). When could global warming reach 4°C? In: *Phil. Trans. R. Soc. A* [online]. Vol. 369, n. 1934, p. 67-84. 13 jan. 2011. Disponível em:

<<http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1934/67.full>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

BURKETT, M. Indigenous Environmental Knowledge and Climate Change Adaptation. In: ABATE, R.; KRONK, E. A. (org). *Climate Change and Indigenous Peoples: The Search for Legal Remedies*. Cheltenham e Northampton: Edward Elgar Publishing, 2013. P. 96-118.

CARRINGTON, D. Q&A: ‘Climategate’. In: *The Guardian* [online]. 22 nov. 2011. Disponível em:

<<http://www.theguardian.com/environment/2010/jul/07/climate-emails-question-answer>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

CHAKRABARTY, D. “The Climate of History: Four Theses”. In: *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2, 2009, p. 197-222.

_____. History on an Expanded Canvas: The Anthropocene's Invitation. Vídeo de palestra no evento "The Anthropocene Project: an opening". Berlim, 13 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=svgqLPFpaOg>>. Último acesso em: 31 jan. 2014.

COSTA, A. Números II - Logaritmos e Regras de Três. In: *O que você faria se soubesse o que eu sei?* [Internet]. 22 dez. 2012. Disponível em: <<http://oquevocefariasesoubesse.blogspot.com.br/2012/12/numeros-ii-logaritmos-e-regras-de-tres.html>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. "A concentração de CO2 hoje está beirando 400 partes por milhão". Entrevista com professor Alexandre Costa. In: *Instituto Humanitas Unisinos* [online]. 27 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/517660-a-concentracao-de-co2-hoje-esta-beirando-400-partes-por-milhao-entrevista-com-professor-alexandre-costa>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

CRUTZEN; STOERMER. Have we entered the "Anthropocene"? 31 out. 2010. Disponível em: <<http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveweenteredtheanthropocene.5.d8b4c3c12bf3be638a8000578.html>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO. L'arrêt de monde. In: HACHE, E. (org.). *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Editions Dehors, 2014, no prelo.

DECHRISTOPHER, T. In: STEPHENSON, W. The New Abolitionists: Global warming is the great moral crisis of our time. *The Phoenix* [online]. 12 mar. 2013. Disponível em: <<http://thephoenix.com/boston/news/151670-new-abolitionists-global-warming-is-the-great/-ixzz2sdknqrWE>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

EILPERIN J; MUFSON, S. Activists arrested at White House protesting Keystone pipeline. *Washington Post* [online]. 13 fev. 2013. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/national/health-science/activists-arrested-at-white-house-protesting-keystone-pipeline/2013/02/13/8f0f1066-75fa-11e2-aa12-e6cf1d31106b_story.html>. Último acesso em: 06 fev. 2014.

_____. (2013). The Keystone XL Pipeline and its politics, explained. In: *Washington Post* [online]. 4 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.washingtonpost.com/blogs/the-fix/wp/2013/04/03/the-keystone-xl-pipeline-and-its-politics-explained/>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

ELIOT, T. S. *Four Quartets*. Nova Iorque: Mariner Books, 1968.

FAUSTO, J. Terranos e poetas: o "povo de Gaia" como "povo que falta". In: *Revista Landa*. Vol. 2, nº 1, p. 165 a 181, 2013. Disponível em: <<http://www.revistalanda.ufsc.br/PDFs/vol2n1/Juliana%20Fausto%20Terranos%20e%20poetas.pdf>>. Último acesso em: 4 fev. 2014.

HAMILTON, C. *Requiem for a Species*. Sydney: Allen & Unwin, 2010.

HANSEN, J. Why I must speak out about climate change. In: *TED Talks*. Março de 2012. Vídeo disponível em:

<http://new.ted.com/talks/james_hansen_why_i_must_speak_out_about_climate_change#>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____.; et. al. (16 set. 2013) Climate sensitivity, sea level and atmospheric carbon dioxide. In: *Phil. Trans. R. Soc. A* [online]. Vol. 371, n. 2001. 28 out. de 2013. Disponível em:

<<http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/371/2001/20120294.full> - ref-114>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. SP: Edições Loyola, 1992.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. Summary for Policymakers. In: *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, M. Tignor, S. K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Bex and P.M. Midgley (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA: 2013. Disponível em:

<http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg1/docs/WGIAR5_SPM_brochure_en.pdf>. Último acesso em: 27 jan. de 2014.

_____. [Internet]. History. Disponível em:

<http://www.ipcc.ch/organization/organization_history.shtml#Uua-GfZTsy4>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

LATOURE, B. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

_____. *Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Translated by Catherine Porter. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2004.

_____. “It’s development, stupid!” or: How to Modernize Modernization. 2007. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/153>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. Will non-humans be saved? An argument in ecotheology (2008). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. 15, p. 459-475, 2009. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/113-JRAI-PUBLISHED-GB.pdf>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. An attempt at a “Compositionist Manifesto”. In: *New Literary History: a Journal of Theory and Interpretation*: 6 de setembro de 2010, número 41, p. 471-490. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/120-NLH-GB.pdf>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. *Waiting for Gaia*. Composing the common world through art and politics. Novembro, 2011. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/446>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012.

_____. Another turn after ANT: An interview with Bruno Latour. In: *Social Studies of Science*, n. 43, p. 302-313, fevereiro de 2013a. Entrevista concedida a John Tresch. Disponível em: <<http://sss.sagepub.com/content/43/2/302>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. *Facing Gaia: A new enquiry into Natural Religion*. Palestras proferidas no âmbito das Gifford Lectures, na Universidade de Edimburgo. Edimburgo: 18 a 28 fev., 2013b. Disponível em: <<http://www.ed.ac.uk/schools-departments/humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/archive/series-2012-2013/bruno-latour/latour>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. Entrevista concedida a Alyne Costa e Felipe Susseking sobre as Gifford Lectures intituladas *Facing Gaia*. Edimburgo: 28 fev. 2013c.

_____. Which language shall we speak with Gaia? Lecture prepared for the Holberg Prize Symposium 2013: From Economics to Ecology. Bergen: Junho, 2013d. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/128-GAIA-HOLBERG.pdf>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Traduzido por Catherine Porter. Cambridge e Massachusetts: Harvard University Press, 2013e.

_____. War and peace in an age of ecological conflicts. Setembro, 2013f. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/130-VANCOUVER-WARandPEACE_0.pdf>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

_____. Telling friends from foes in the time of the Anthropocene. Lecture prepared for “Thinking the Anthropocene”. Paris, 14-15 nov 2013g.

LOVELOCK, J. *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford University Press, 2000.

_____. *Gaia: alerta final*. Tradução de Vera de Paula Assis, Jesus de Paula Assis. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

MACCHI, M. et. al. Indigenous and Traditional Peoples and Climate Change. Issues Paper. IUCN, 2008.

MANIGLIER, P. Un tournant métaphysique? In: *Critique* [online]. Editions de Minuit Critique 2012/11 - n° 786, p. 916 à 932. Disponível em:

<<http://www.cairn.info/revue-critique-2012-11-page-916.htm>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

MATTERS OF FACT. In: *OXFORD English Dictionary*. Segunda edição em CD-ROM (v. 4.0). Oxford University Press, 2009.

MCKIBBEN, B. Global Warming's Terrifying New Math. In: *Rolling Stone Magazine* [online]. 19 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.rollingstone.com/politics/news/global-warmings-terrifying-new-math-20120719>>. Último acesso em: 5 fev. 2014.

MIJLAND, B. *Bruno Latour's Political Ecology: Composing the Future We Want?* [dissertação]. Utrecht: University of Humanistics, 2013. 101 p.

NASA [Internet]. Study finds ancient warming greened Antarctica. Washington: 17 jun. 2012. Disponível em: <http://www.nasa.gov/home/hqnews/2012/jun/HQ_12-202_Antarctica_Greener_Warmer.html>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

NORDHAUS, T.; SHELLENBERGER, M. *Break Through: from the death of environmentalism to the politics of possibility*. Nova Iorque: First Mariner Books, 2007.

RHODE, G. M. Mudança de paradigma e desenvolvimento sustentado. In: CAVALCANTI, Clóvis (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma Sociedade Sustentável*. P. 21-28. São Paulo: Cortez, 1998.

ROCKSTRÖM, J. et al. A safe operating space for humanity. In: *Nature* [online]. N. 461, p. 472-475, 24 set 2009. Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html>>. Último acesso em: 31 jan. 2014.

SCIENCE DAILY [Internet]. Last Time Carbon Dioxide Levels Were This High: 15 Million Years Ago, Scientists Report. 9 out. 2009. Disponível em: <<http://www.sciencedaily.com/releases/2009/10/091008152242.htm>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

SERRES, M. *O contrato natural*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* [versão em e-book]. Princeton: Princeton University Press, 1985. Edição em e-book de 2011.

SHERWOOD, S.; BONY, S.; DUFRESNE, J. L. Spread in model climate sensitivity traced to atmospheric convective mixing. In: *Nature* [online]. N. 505, p. 37-50, 2 jan. 2014 (publicado online em 1 jan. 2014). Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v505/n7481/full/nature12829.html>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

SKEPTICAL SCIENCE [Internet]. Is there a scientific consensus on global warming? Disponível em: <<http://www.skepticalscience.com/global-warming-scientific-consensus-advanced.htm>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

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

_____. Vídeo de palestra no seminário “Art et Culture de la Terre”, no Théâtre Dunois. Paris, 15 de janeiro de 2011. Disponível em:

<<http://vimeo.com/24011454>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

THE BREAK THROUGH [Internet]. Mission. Disponível em:

<<http://thebreakthrough.org/about.shtml>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE [INTERNET]. Kyoto Protocol. Disponível em:

<http://unfccc.int/kyoto_protocol/items/2830.php>. Último acesso em: 31 jan. 2014.

UNITED NATIONS PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES.

Indigenous people, indigenous voices (factsheet). Disponível em:

<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf>.

Último acesso em: 1 fev. 2014.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA - LOS ANGELES. Last Time Carbon Dioxide Levels Were This High: 15 Million Years Ago, Scientists Report. In: *ScienceDaily*, 9 Oct. 2009. Disponível em:

<<http://www.sciencedaily.com/releases/2009/10/091008152242.htm>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Anotações durante as aulas sobre o livro *Enquête sur les modes d’existence: Une anthropologie des Modernes*, de Bruno Latour. Rio de Janeiro, 2013.

ZALASIEWICZ, J. “Bem-vindo à Era do homem”. In: *Galileu* [online]. Entrevista concedida a Guilherme Rosa. Disponível em:

<<http://revistagalileu.globo.com/Revista/Common/0,,EMI252238-17771,00-BEMVINDO+A+ERA+DO+HOMEM.html>>. Último acesso em: 6 fev. 2014.