

Sobre a vida multiespécie

[About multispecies life]

Felipe Sússekind¹

RESUMO · O artigo a seguir apresenta uma discussão sobre a ideia de uma vida multiespécie, através de dois passos. O primeiro deles se refere a um questionamento do dispositivo antropocêntrico que opera no pensamento antropológico, discutindo seu processo recorrente de delimitação da vida humana como uma vida qualificada, política, em detrimento da vida animal como desqualificada, mecânica. O segundo passo indica elementos constitutivos de um pensamento ecológico que não se subordina ao tipo de reducionismo presente na oposição clássica entre cultura e natureza. A partir desses dois passos, o termo multiespécie é discutido em função do diagnóstico do esgotamento do aparato conceitual fundado no exclusivismo do humano e na ideia da natureza como um pano de fundo para as ações humanas. · **PALAVRAS-CHAVE**

· Multiespécie; vida; animal; ecologia. · **ABSTRACT** · The following article discusses the idea of a multispecies life in two steps. The first of them addresses the anthropocentric thinking, discussing its recurrent process of delimiting human life as a qualified, political life, in detriment of animal life as disqualified, mechanical. The second step indicates constitutive elements of an ecological thinking that is not subordinated to the type of reductionism present in the classical opposition between culture and nature. From these two steps, the concept of “multispecies” is discussed in terms of the diagnosis of the exhaustion of the conceptual apparatus based on the exclusivism of the human and the idea of nature as a background for human actions. · **KEYWORDS** · Multispecies; life; animals; ecology.

Recebido em 10 de fevereiro de 2017

Aprovado em 26 de janeiro de 2018

SÚSSEKIND, Felipe. Sobre a vida multiespécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 159-178, abr. 2018.



DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p159-178>

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, Brasil).

APRESENTAÇÃO

Em maio de 2016, foi publicado um número especial da revista *Environmental Humanities*² dedicado aos *estudos multiespécies* (*multispecies studies*). O texto que introduz o volume, escrito por Thom Van Dooren, Eben Kirksey e Ursula Münster³, faz um apanhado do campo de estudos reunido sob o escopo dessa expressão e apresenta os desdobramentos, limites e tensões implicados no debate recente em torno do tema. Os autores retomam a discussão proposta por Kirksey e Helmreich em “The emergence of multispecies ethnography”⁴, artigo que delimitava, por sua vez, as características teóricas e metodológicas de abordagens contemporâneas que se voltam, de diferentes maneiras, para o aspecto constitutivo e significativo das espécies outras-que-humanas. Trata-se de um campo em franca expansão atualmente, com uma série de desdobramentos em diversos países⁵.

No Brasil, uma série de estudos antropológicos recentes podem ser definidos no âmbito do que poderia ser chamado de uma *virada multiespécies*, entendida no sentido de uma articulação possível entre estudos animais, estudos de ciência e tecnologia e etnologia indígena. Destacam-se, entre os que dialogam com essa vertente, os

2 Publicada pela Duke University Press.

3 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. Susana Dias. *ClimaCom Cultura Científica* (on-line), Campinas, Incertezas, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.

4 KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25, n. 4, 2010, p. 545-576.

5 Ver, entre muitos outros: TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 17 n. 1, 2015, p. 177-201. Disponível em: <periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015171n1p177/30606>. Acesso em: 8 jan. 2018; KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013; VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.

trabalhos recentes de Ana Gabriela Morim de Lima⁶, Joana Cabral de Oliveira⁷, Uirá Garcia⁸ e Juliana Fausto⁹, entre muitos outros; ou ainda o dossiê *Animals in anthropology*, organizado por Jean Segata e Bernardo Lewgoy¹⁰, publicado em 2016 pela revista *Vibrant*, o número especial *Antropologia e animais*, publicado em 2017 na *Horizontes Antropológicos* sob a organização dos mesmos Segata e Lewgoy, além de Ciméa Bevilaqua e Felipe Vander Velden¹¹, e ainda o dossiê *Animalidades Plurais*, organizado por Vander Velden na Revista de Antropologia da UFSCar em 2015¹².

Os trabalhos apresentados na VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT), reunidos no presente dossiê, apresentam uma série de exemplos teóricos e metodológicos afinados com os preceitos da perspectiva dos estudos multiespécies. Uma das mesas do evento, da qual participei, chamava-se justamente “Vida multiespécie”, e este artigo toma este título como uma provocação para colocar em questão alguns aspectos dessa expressão.

Trata-se de uma definição da vida que vem, pelo menos em parte, e isso é que pretendo argumentar inicialmente, do fato de termos que lidar, nas ciências sociais, com uma bagagem conceitual exclusivista e *monoespecífica*. Quero dizer com isso que a vida foi formulada, no pensamento antropológico mais clássico, quase sempre nos termos da vida social humana – uma vida qualificada, política, definida em oposição a uma vida desqualificada, biológica, inarticulada¹³. Por outro lado, e de forma complementar, a etnografia foi concebida, por certa antropologia, como registro de experiências culturais e sociais de grupos exclusivamente humanos que compartilham entre si uma natureza externa objetiva. Em suma, os paradigmas do humanismo e do multiculturalismo que fizeram parte da constituição mesma da disciplina, circunscrita dentro de uma perspectiva das ciências modernas, estão ligados a certa definição da vida e, ao mesmo tempo, delimitaram o campo da etnografia em termos predominantemente antropocêntricos.

6 LIMA, Ana Gabriela Morim de. “Brotou batata para mim”. Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

7 OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras*. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

8 GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, 2011/II, p. 33-50, 2012.

9 FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

10 SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo. Presentation. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 13, n. 2, 2016, p. 27-37. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4341201613n2p027>.

11 SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo; VELDEN, Felipe V.; BEVILAQUA, Ciméa. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*, 48, 2017, p. 9-16.

12 VANDER VELDEN, Felipe. Apresentação do dossiê (Animalidades Plurais). *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1), 2015, p. 7-16.

13 Uma exceção importante a essa tendência, na literatura antropológica de meados do século XX, é a obra de Gregory Bateson, à qual voltarei adiante.

Nesse sentido, o caminho que desembocou nos estudos multiespécies poderia ser definido, em um primeiro momento, a partir de critérios negativos. Uma abordagem que leva esse nome seria então aquela que *não* define a vida nos termos exclusivistas da vida social humana, e que, ao mesmo tempo, *não* toma a natureza como uma realidade objetiva exterior compartilhada por qualquer cultura ou por qualquer organismo. Vou explorar a seguir essas duas possibilidades – uma redefinição da vida e da natureza – buscando pensar alguns sentidos da expressão *vida multiespécie* a partir de um diálogo com o pensamento antropológico em algumas de suas vertentes canônicas.

VIDA FORA DA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

A consolidação da antropologia em sua acepção moderna, paradigmática, esteve ligada, como todos sabemos, a um afastamento de tudo que remetia ao universo das ciências naturais ou da psicologia. Os fatos sociais durkheimianos, por exemplo, só se relacionavam, por definição, com outros fatos sociais, o que os mantinha idealmente separados de tudo aquilo que se definia como do âmbito dos processos naturais, ou biológicos. Durkheim elaborou, dentro desse espírito, a ideia do *homo duplex*, o ser dividido entre uma natureza social e uma natureza animal, organismo biológico e pessoa social¹⁴. Era uma tradução, em termos sociológicos, de velhas figuras filosóficas provenientes de um pensamento marcado pelos dualismos entre corpo e espírito, mente e matéria, razão e instinto. O lado biológico do humano, no caso, era aquele que a sociologia usava apenas como elemento de contraponto para definir seu objeto. O organismo biológico humano, concebido como duplo necessário do ser social, denotava o humano desprovido de sua natureza própria – que para Durkheim, é claro, é a natureza social – e implicava claramente em uma redução da vida biológica à pura reprodução mecânica da existência.

A separação durkheimiana pode ser aproximada, a meu ver, daquilo que Giorgio Agamben¹⁵ chamou de “máquina antropológica”: o aparato ou dispositivo conceitual que mantém a humanidade suspensa entre o terrestre e o celeste, corpo e alma – na tradição católica –, ou entre humano e animal, civilização e natureza – na classificação científica. Influenciado pelo conceito de biopolítica de Foucault, Agamben tematiza o *estado de exceção* nas democracias modernas explorando os conceitos gregos de *bios* (vida política) e *zoé* (vida animal ou vida nua), usados na tradição aristotélica para definir o humano enquanto um *animal político*. O funcionamento da máquina antropológica descrita por Agamben implica justamente um processo de definição da vida como vida política através de um mecanismo de exclusão que não produz nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas antes uma “vida nua”, excluída da dimensão política e de qualquer atribuição de valor intrínseco. A afirmação da

14 Para uma crítica do antropocentrismo sociológico do *homo duplex* durkheimiano, ver: ROSS, Jeremy A. Durkheim and the *Homo duplex*: anthropocentrism in sociology. *Sociological Spectrum*, v. 37, Issue 1, 2017, p. 18-26. <http://dx.doi.org/10.1080/02732173.2016.1227287>.

15 AGAMBEN, Giorgio. *The open – man and animal*. California: Stanford University California Press, 2004.

humanidade, ao delimitar sujeitos de direito, sujeitos de uma vida qualificada, se constitui, nesse sentido, como uma máquina que reduz os viventes desprovidos de humanidade à condição de objetos ou de instrumentos. A categoria do *animal* funciona, neste caso, como uma categoria em negativo: o *não humano* genérico, aquilo que está excluído da esfera da vida política¹⁶.

Na tradição antropológica moderna, não é difícil observar o funcionamento de algo semelhante à máquina antropológica descrita por Agamben¹⁷, em particular quando observamos o acionamento de dispositivos que definem a singularidade do humano a partir de uma negação ou afastamento em relação ao animal. A operação é conhecida: em um jogo de espelhos semelhante àquele que gerou a ideia da sociedade primitiva em antropologia¹⁸, o *animal* tem nesse caso a função intelectual e moral de gerar uma imagem particular do humano. Partindo-se de uma concepção implícita da singularidade humana (razão, linguagem etc.), encontra-se nos animais o inverso dessa concepção e confirma-se assim a originalidade e superioridade do humano¹⁹.

Para exemplificar o funcionamento dessa máquina de demarcação de fronteiras, vou citar passagens de autores que de resto estão entre os meus favoritos na literatura antropológica, com a intenção de discutir apenas esse ponto específico.

“As técnicas do corpo”²⁰, de Marcel Mauss, escrito em 1935, é um texto que inaugura um novo campo de investigação para as ciências sociais e que ao mesmo tempo expande e problematiza o paradigma do *homo duplex* durkheimiano. Nele, o corpo deixa de ser um objeto neutro, mecânico, e passa a ser pensado em termos de articulações complexas entre forças sociais, psicológicas e fisiológicas. Em dado momento do texto, entretanto, Mauss afirma: “Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis aquilo em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral”²¹.

A função da frase, algo descompromissada, nesse caso, é muito mais uma forma de qualificar o humano do que de tematizar o animal. Mas trata-se justamente do tipo de afirmação na qual o dispositivo que estou procurando questionar se torna visível. O *humano* se distingue do *animal* a partir de um traço singular que qualifica o primeiro a partir de uma redução do segundo à condição de objeto.

O outro exemplo, desta vez mais recente, aparece na primeira página de um texto bastante conhecido de Marshall Sahlins, onde ele evoca seu antigo orientador: “Como

16 Ibidem.

17 “Máquina antropológica” é um conceito que tem suas especificidades e problemas em Agamben, os quais não pretendo discutir aprofundar aqui. Para uma crítica pertinente do conceito, a partir da zoopolítica, ver: FAUSTO, Juliana, op. cit.

18 LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, p. 7-20.

19 INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, Rio de Janeiro, 1995.

20 MAUSS, Marcel. (1935). As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 402-422.

21 Ibidem, p. 407.

costumava dizer meu professor Leslie White, um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água-benta e água destilada – pois não há diferença, quimicamente falando”²². A ideia de definir a capacidade singular do humano tendo como referência aquilo de que outras espécies supostamente são incapazes é característica do mesmo dispositivo²³.

O terceiro e último exemplo é o mais antigo. Está em *As estruturas elementares do parentesco*, de 1949, onde Lévi-Strauss apresenta uma revisão bastante ampla da literatura da primatologia produzida na primeira metade do século XX para formular a questão, chave para o livro, da passagem da natureza à cultura²⁴. Seu ponto, em linhas gerais, é mostrar que seria inútil buscar nos macacos antropóides os elementos do surgimento da cultura na medida em que eles seriam incapazes de articular algo que se assemelhasse a um sistema linguístico. Baseando-se em um estudo que comparava o aprendizado de um chimpanzé ao de uma criança²⁵, Lévi-Strauss chega à conclusão de que “[a] vida social dos macacos não se presta à formulação de nenhuma norma”²⁶. O paradigma antropocêntrico da própria primatologia produzida até a metade do século contextualiza em certa medida a afirmação, sendo que nesse caso o diálogo com a literatura científica embasa mais uma vez a demarcação de uma fronteira intransponível entre capacidades humanas e animais²⁷.

Podemos dizer que os três autores que tomei acima como exemplos (os quais, repito, estão entre os meus favoritos) são críticos do paradigma utilitarista e da razão prática. Na obra de Mauss, a ideia do *homo duplex* durkheimiana é criticada e rediscutida, e ele não se cansa de chamar atenção para a interdependência entre o social, o fisiológico e o psicológico. Isto que abre, como sabemos, possibilidades inovadoras e originais

22 SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997, p. 41.

23 O papel que a química tem na frase é curioso, é como se as propriedades intrínsecas da matéria fizessem parte do mundo dos macacos, que estariam, afinal, do lado de lá, na natureza.

24 LÉVI-STRAUSS, C. (1949). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 40-46.

25 KOHT, N. La conduite du petit du chimpanzé et de l'enfant de l'homme. *Journal de Psychologie*, v. 34, 1937, p. 494-531.

26 LÉVI-STRAUSS, C., 1982, op. cit., p. 45.

27 Inúmeros estudos sobre o comportamento e as capacidades dos animais, ao longo das últimas décadas, têm levado etólogos e estudiosos da mente a questionarem de diversas formas o paradigma antropocêntrico. Termos como “cultura” e “política” são frequentemente evocados neste contexto para questionar o excepcionalismo humano. Transmissão de técnicas de caça entre orcas e golfinhos, inclusive através da comunicação oral, hipóteses sobre a origem do “sagrado” ou do sentimento religioso entre os chimpanzés, resoluções de problemas complexos por corvos e papagaios, são alguns exemplos que levam a este questionamento. A concepção reificada de cultura como transmissão técnica, colocada em jogo neste âmbito, é certamente restrita para uma abordagem antropológica, mas me parece interessante pensarmos como os próprios animais, em seus aspectos cognitivos e comportamentais, se recusam a desempenhar o papel passivo e “natural” que costumava ser atribuído a eles pelas ciências humanas. A aproximação entre antropólogos e biólogos em tempos recentes, em particular no campo dos estudos multiespécies, abre novas e interessantes possibilidades de pesquisa às questões levantadas pela etologia contemporânea.

para a desnaturalização das instituições, afazeres e mesmo dos gestos humanos. Em especial, Mauss critica o pensamento utilitarista econômico e a redução da noção de pessoa ao indivíduo racional calculista, que ele vê como redução do homem a uma espécie de máquina de calcular egoísta, exercendo uma função dentro de um conjunto de indivíduos desse mesmo tipo. Isso não impede, entretanto, como vimos acima, que ele afirme uma redução semelhante em relação ao “animal”.

Sahlins, por sua vez, retoma questões históricas ligadas ao utilitarismo econômico e à visão universalista dos processos políticos, e volta-se para uma crítica feroz do reducionismo do fenômeno humano aos paradigmas da sociobiologia contemporânea. Em sua obra podemos encontrar reflexões muito interessantes acerca dos animais e da significação deles em termos de definições dos comportamentos humanos. Sua abordagem dos tabus alimentares norte-americanos²⁸, em particular, remete a uma vertente do pensamento antropológico celebrizada, na década de 1960, por autores como Mary Douglas²⁹, Edmund Leach³⁰ e sobretudo Lévi-Strauss³¹.

A ideia da classificação dos animais como elemento estruturante das sociedades humanas, as analogias entre séries naturais e séries culturais que se articulam em estruturas fazem parte do repertório conceitual que questionava o utilitarismo e buscava entender, nas relações humanos/animais, os significados do pensamento humano. Os animais eram, nesse caso, “bons para pensar”³², para citar a conhecida assertiva lévi-straussiana, mas talvez não houvesse um interesse antropológico acerca das formas de pensamento que eles próprios poderiam engendrar.

Na obra do próprio Lévi-Strauss, por outro lado, podemos encontrar inúmeras críticas ao antropocentrismo ou ao pensamento científico fundado no exclusivismo do humano. A passagem a seguir, de seu célebre ensaio sobre Rousseau, é um exemplo disso, apontado para os limites daquilo que entende como um “humanismo corrompido”:

Nunca antes do termo desses últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção³³.

28 SAHLINS, M. (1976). A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos. In: _____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

29 DOUGLAS, Mary. (1966). *Pureza e perigo*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1976.

30 LEACH, Edmund. (1964). Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insultos verbais. In: DA MATTA, Roberto (Ed.). *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais coordenada por Florestan Fernandes).

31 LÉVI-STRAUSS, Claude. (1962). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2005.

32 Idem. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006 (Coleção Mitológicas 3).

33 Idem. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 45-55. p. 53.

Aqui, a crítica ao antropocentrismo inerente às formulações do pensamento antropológico aponta para a ligação nefasta entre a imagem da animalidade e a da servidão. A mesma questão aparece em Pierre Clastres. Partindo da problemática do *homo economicus* e do reducionismo da cultura à razão utilitária, Clastres teve como ponto de partida o legado de Lévi-Strauss, manifestando com força singular em seus escritos a necessidade da resistência da antropologia às grandes narrativas do Ocidente moderno³⁴. O discurso aparentemente neutro do desenvolvimento econômico, como não se cansa de mostrar, estava impregnado de relações de poder, e a Razão, impregnada de uma violência intrínseca. O foco de Clastres era, é claro, o poder político, e portanto, quando falava de dominação e exclusão, ele se referia principalmente às sub-humanidades criadas pela coerção, pelo modelo do Estado, o *Um*³⁵. Excluídos da esfera da política, desprovidos de voz, de fala articulada, de razão, os “selvagens” foram convertidos em “primitivos” e, como tais, tratados ora como coisas, ora como máquinas produtivas.

Em uma passagem breve de *A sociedade contra o Estado*, Clastres estabelece uma relação direta entre dominação política e ecologia quando se refere ao ideal de um “domínio absoluto da natureza” que “só vale para o nosso mundo em seu insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal começamos a medir”³⁶. Se as sociedades contra o Estado não podiam permitir o aparecimento da estrutura servo-senhor, elas não poderiam permitir também o aparecimento da estrutura humano-animal – ligada ao mecanismo de exclusão que sustenta a tese do domínio sobre a natureza. O Ocidente moderno, nos termos de Clastres, é “etnocida”, mas o que essa passagem aponta é que ele é também, concomitantemente, *ecocida*.

A recusa da máquina colonialista por parte das sociedades contra o Estado levaria assim também a um questionamento acerca dos limites do relativismo cultural. A coisa em si mantida pelo relativismo implicava relações de poder; o poder de falar a partir da própria coisa, o poder de explicar a cultura do outro, o jogo de dois contra um da oposição entre natureza e cultura. A antropologia, para ser diálogo, e não silêncio, nos termos clastrianos, precisaria ser um “diálogo com apenas dois”, o que significava escapar do diálogo platônico em que uma das partes ocupa sempre uma terceira posição, superior³⁷.

As questões de ecologia política contidas em Clastres se tornariam, como sabemos, cada vez mais evidentes no cenário da etnologia indígena posterior à sua morte³⁸. De fato, se a questão da não humanidade (dos animais) era então secundária em relação à questão das sub-humanidades (do servo ou do escravo), ela passaria mais tarde ao centro do debate. Nas sociedades onde não há o senhor, não há o servo. E também não poderia haver um senhor da natureza. A recusa do poder coercitivo poderia ser

34 CLASTRES, Pierre. (1974). *A sociedade contra o Estado*. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 205-234.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*, p. 231.

37 *Ibidem*.

38 LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio, *op. cit.*

desdobrada também, nesse caso, numa recusa do exclusivismo humano, isto é, da definição do humano através da exclusão do animal.

O primeiro passo na direção da *virada multiespécies* que estou procurando situar seria um passo na direção de uma interrupção no funcionamento da máquina antropológica a partir de um questionamento do exclusivismo humano. Neste ponto, penso que os exemplos e contraexemplos que citei apontam para uma tensão que atravessa o pensamento antropológico em sua relação problemática com os fenômenos circunscritos pela biologia ou pela ecologia. Desde pelo menos os anos 1980, entretanto, essa questão tem sido amplamente discutida por autores de diversas vertentes. A oposição clássica entre natureza e cultura vem sendo sistematicamente colocada à prova na antropologia, desde então, a partir de vários campos paralelos, que redefiniram as questões do simbolismo animal e da concepção da natureza, assim como dos limites entre ciências da natureza e ciências sociais. Essa problemática teve múltiplos enfoques, sendo exemplares nesse sentido as publicações organizadas na década de 1990 por Descola e Pálsson³⁹, Ellen e Fukui, Ingold⁴⁰ e Kay Milton⁴¹.

As reflexões sobre o animismo, em torno do trabalho de Phillipe Descola, e sobre o perspectivismo ameríndio, ligadas a Eduardo Viveiros de Castro, assim como os escritos de Marilyn Strathern que tratam da oposição natureza e cultura, ou ainda aqueles de Tim Ingold acerca dos ambientes humanos e não humanos, são referências incontornáveis para esta discussão. Ao mesmo tempo, no âmbito dos estudos de ciência e tecnologia, autores como Bruno Latour, Isabelle Stengers e Donna Haraway, entre outros, têm proposto uma revisão crítica dos preceitos modernos e dos métodos analítico-descritivos das ciências – fundados no realismo e na autoridade científica –, abrindo caminho para um questionamento robusto das fronteiras entre humanos e não humanos no âmbito dos conhecimentos científicos⁴².

O contato com a alteridade radical do pensamento de povos não ocidentais, de um lado, e os desdobramentos dos estudos antropológicos da ciência e da tecnologia, de outro, se articularam desde então com os estudos feministas, com o pós-modernismo e com os estudos animais na constituição da problemática desdobrada, no cenário contemporâneo, em torno dos estudos multiespécie. A frase de Anna Tsing, “a natureza humana é uma relação entre espécies”, é uma provocação que transmite um pouco do espírito que norteia esses estudos⁴³. Partindo da ideia de espécies companheiras, de Donna Haraway, Tsing⁴⁴ produziu uma etnografia multiespécies

39 DESCOLA, Phillipe; PÁLSSON, Gísli (Org.). *Nature and society*. Anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996, p. 82-102.

40 INGOLD, Tim. *What is an animal?*. London: Routledge, 1994.

41 MILTON, Kay (Org.). *Environmentalism: the view from anthropology*. London: Routledge, 1993.

42 HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008; HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016; LATOUR, Bruno. *Facing Gaia*. Eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity Press, 2017.

43 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 41.

44 TSING, Anna, op. cit.

capaz de reler a história do capitalismo a partir dos enredamentos entre fungos e sociedades humanas.

Quando apresentam o campo, Van Dooren, Kirksey e Münster citam como determinantes as seguintes influências: “etnografias multiespécies, etho-etnologia, antropologia da vida, antropologia além da humanidade, estudos de extinção e geografias mais-que-humanas”⁴⁵. Geografias que repensam o ambientalismo no Antropoceno⁴⁶; estudos dos processos correlacionados de extinção de espécies e extinção de povos e culturas humanas⁴⁷; um hífen ligando etologia e etnologia⁴⁸; o termo “antropologia além da humanidade” refere-se neste caso ao trabalho de Tim Ingold⁴⁹.

A partir de referências cruciais como a fenomenologia, a teoria da percepção de Gibson e o vitalismo de Von Uexküll, Ingold vem explorando o conceito de vida, em seus escritos, a partir dos desdobramentos ou caminhos criativos e generativos dos diversos seres, organismos ou coisas em seu vir a ser⁵⁰. Ele recusa com isso o modelo hilemórfico do pensamento científico ocidental, o qual parte de uma concepção particular de matéria e forma – a matéria inerte que ganha forma a partir de determinado projeto ou plano⁵¹. É dentro desse espírito que propõe um debate crítico acerca da noção de “espécie” (usada no âmbito dos estudos multiespécie), sugerindo que se trata de uma noção que implica uma imposição antropocêntrica sobre o mundo fundada nos referenciais das ciências modernas, as quais enxergam o mundo compartimentado em classes homogêneas e idealmente separadas⁵².

A crítica se desdobrou, desde que foi formulada, em um debate instigante sobre o conceito de espécie⁵³, e Van Dooren, Kirksey e Münster se referem a este debate quando afirmam:

45 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 43.

46 LORIMER, Jamie; DRIESSEN, Clemens. Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, n. 2, 2014, p. 169-181. <http://dx.doi.org/10.1111/tran.12030>.

47 ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (Ed.). *Extinction studies: stories of time, death and generations*. New York: Columbia University Press, 2017.

48 LESTEL, Dominique; BRUNOIS, Florence; GAUNET, Florence. Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information* 45, 2006, p. 155-177.

49 INGOLD, Tim. Anthropology beyond humanity. *Soumen Antropologi/Journal of the Finnish Anthropology Society*, v. 38, n. 3, 2013, p. 15-23.

50 Idem. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, 2012, p. 25-44.

51 Ibidem.

52 Idem, 2013.

53 KIRKSEY, Eben. Species: a praxiographic study. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, issue 4, 2015, p. 758-780.

“Espécie” aqui não pretende, de maneira alguma, sugerir que os tipos são fixos ou homogêneos; nem deve o termo ser levado a assumir um modo de taxonomia especificamente ocidental e científica [...]. Para os nossos ouvidos, a noção de “espécie” mantém abertas questões-chave: como esses agentes entrelaçados se torcem uns aos outros com as suas próprias práticas de classificação, reconhecimento e diferenciação? Como diferentes tipos de ser são promulgados e sentidos, nesse fluxo contínuo de ir e vir de agências em mundos multiespécies?⁵⁴.

O termo “antropologia da vida”, por sua vez, mencionado também como influência para os estudos multiespécie⁵⁵, se refere neste contexto ao trabalho de Eduardo Kohn⁵⁶. Partindo de um diálogo com perspectivismo ameríndio⁵⁷ e com a semiótica, Kohn explora modos de comunicação que extrapolam o domínio humano e se manifestam nas interações entre as mais diversas formas de vida. Charles Peirce, filósofo do século XIX, estudou os processos de significação a partir da articulação entre as referências simbólicas, icônicas e indiciais. Os ícones operam por meio da semelhança (como numa fotografia ou no desenho que se forma na asa da mariposa), e os índices, por meio da continuidade ou da contiguidade (como a fumaça e fogo, ou a biruta de vento). O significado simbólico, que remete às convenções da linguagem escrita ou da fala articulada, se constitui em interação com essas duas outras formas de significação, ambas não restritas à comunicação humana. Enquanto a referência tem um caráter mais abstrato e indireto, ícones e índices se aproximam das qualidades sensíveis, dos eventos e experiências dos mundos vividos⁵⁸. A partir de seus achados etnográficos junto aos Ávila Runa, da Amazônia equatoriana, Kohn explora a semiótica de Peirce em diálogo com a compreensão indígena das perspectivas cruzadas envolvidas nas relações entre humanos, animais, plantas e ciclos da natureza. Desenvolve a partir daí o conceito de “ecossemiótica”, buscando uma compreensão das formas de comunicação e trocas de mensagens que articulam o processo da vida e da linguagem para além da dimensão humana⁵⁹.

A noção de *vida*, nos termos do debate dos estudos multiespécie, é certamente multifacetada, mas a partir da ecossemiótica de Kohn encontramos desdobramentos de experiências que remetem a toda uma vertente do pensamento do século XX que estabeleceu uma nova aliança entre antropologia, ecologia e teoria do significado⁶⁰.

54 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 43.

55 Ibidem.

56 KOHN, Eduardo, op. cit.

57 Ibidem.

58 Ibidem.

59 Ibidem.

60 BATESON, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000; VON UEXKÜLL, Jakob. (1933). *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos*. Doutrina do significado. Lisboa: Edições do Brasil, 1982.

ECOLOGIAS ALTERNATIVAS

No mesmo sentido em que o humano se opôs conceitualmente ao animal, a antropologia se opôs à biologia, no sentido de que projetou em sua trajetória histórica um “outro”, uma alteridade a ser negada. Ou seja, as ciências sociais se constituíram historicamente como ciências que lidam com sistemas complexos, abertos e criativos, projetando em contraste um mundo biológico concebido como um universo estável, de essências fixas, comportamentos mecânicos e leis rígidas. Esse jogo de espelhos disciplinar remete possivelmente a uma crítica necessária da antropologia cultural ao evolucionismo social – e posteriormente à sociobiologia e ao neoevolucionismo –, mas a trajetória do pensamento antropológico apresenta outras possibilidades de se abordar as relações entre culturas e ambientes, ou entre sistemas sociais e sistemas ecológicos.

No âmbito da antropologia britânica, as clássicas etnografias de Godfrey Lienhardt⁶¹ e Evans-Pritchard⁶² sobre povos pastores vizinhos habitantes da África oriental (Dinka e Nuer, respectivamente) são exemplos interessantes das tensões e complementaridades possíveis entre os aspectos ambientais e culturais dos fenômenos que elas descrevem. Em alguns aspectos, poderíamos fazer um esforço de imaginação histórica e observar as relações interespecíficas desses trabalhos a partir dos parâmetros teórico-metodológicos dos estudos multiespécies.

Escrevendo sobre os Dinka, por exemplo, Lienhardt fala em uma “sociedade doméstica total de humanos e animais”⁶³. Evans-Pritchard, por sua vez, afirma que “os Nuer e seu rebanho formam uma *comunidade corporativa* com interesses solidários, a cujo serviço as vidas de ambos estão ajustadas, e seu *relacionamento simbiótico* é de íntimo contato físico”⁶⁴.

Os Nuer, publicado em 1940, é um dos exemplos mais bem-acabados de uma etnografia estrutural-funcionalista. A estrutura social descrita por Evans-Pritchard é como um relógio perfeito onde cada detalhe se articula para o funcionamento do todo. O livro *Divinity and experience: the religion of the Dinka*, de Lienhardt, publicado em 1961, por sua vez, se afasta dos paradigmas canônicos da escola britânica, como mostra Marcio Goldman⁶⁵, pela noção de *experiência*. Goldman propõe uma leitura das relações entre os Dinka e o gado, na obra de Lienhardt, a partir daquilo que não deixa capturar, seja pela estrutura social, seja pela função, seja pela identificação com um conceito abstrato do animal:

61 LIENHARDT, G. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

62 EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. (1940). São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção Estudos).

63 LIENHARDT, G., op. cit., p. 25.

64 EVANS-PRITCHARD, E. E., op. cit., p. 50 (grifos meus).

65 GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.

Eliminando o argumento utilitarista, que faria dessa relação o reflexo de um interesse prático imediato, e ainda que se exprimindo em termos da “importância social” do gado, Lienhardt acaba por demonstrar que a relação entre humanos e animais pode ir muito mais longe do que sugere a tradicional oposição entre cultura e natureza. Como diriam Deleuze e Guattari, há um “devir-gado” dinka: cores, traços, nomes, beleza dos animais, tudo isso se funde de alguma forma com dimensões da subjetividade de seus donos⁶⁶.

Penso que o mesmo tipo de leitura, feita meio que a contrapelo em relação ao acabamento da etnografia em termos de estrutura e função, poderia ser aplicada ao devir-gado colocado em jogo em *Os Nuer*, de Evans-Pritchard. Em seu esforço de traduzir as múltiplas interações com o gado como fundamento da vida social, o antropólogo aciona conceitos da biologia:

Já foi observado que os Nuer poderiam ser chamados de *parasitas* da vaca, mas pode-se dizer igualmente que a vaca é um *parasita* dos Nuer, cujas vidas são gastas em garantir o bem-estar delas. Eles constroem estábulos, alimentam fogueiras, [...] desafiam animais selvagens para protegê-la. Nesse íntimo relacionamento simbiótico, homens e animais formam uma única comunidade⁶⁷.

Nesse trecho, a relação é definida partir de conceitos como *simbiose* e *parasitismo*. A noção biológica de simbiose foi cunhada pelo botânico alemão Anton de Bary, em 1873, descrevendo a convivência, interação ou coabitação de organismos diferentes entre si⁶⁸. A simbiose se refere, portanto, às relações que estabelecem entre si organismos heterogêneos. Entre suas possibilidades estão o *parasitismo* – quando um organismo se beneficia e o outro é prejudicado ou explorado –, o *comensalismo* – quando um se beneficia sem prejudicar o outro – e o *mutualismo* – quando ambos são beneficiados pela relação⁶⁹. A questão colocada por Evans-Pritchard seria determinar a forma que adquire, no caso nuer, a simbiose: seria um caso de parasitismo, mutualismo ou comensalismo? A afirmação e florescimento da vida humana a partir da exploração da vida das vacas, ou vice-versa?

Podemos afirmar, em certo sentido, que os nuer descritos por Evans-Pritchard estão engajados em vidas multiespécies, as quais se manifestam nessa comunidade solidária formada por animais e humanos. Esse aspecto se manifesta de alguma forma na escrita do antropólogo britânico, com os atravessamentos que propõe entre antropologia e ecologia, mesmo que seja em uma etnografia cujo resultado é uma

66 Ibidem, p. 24.

67 EVANS-PRITCHARD, E. E., op. cit. p. 45.

68 MARGULLIS, Lynn. Os primórdios da vida – Os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, Willian I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014. Em alguns casos, essa interação resulta na “simbiogênese”, que é o surgimento de novos órgãos ou novas espécies, em um processo que, de acordo com Margullis, é de onde surgiu a maior parte das inovações evolutivas na história da vida na Terra.

69 Ver: SIMBIOSE. Britannica Escola. Disponível em: <escola.britannica.com.br/levels/fundamental/article/simbiose/482620>. Acesso em: 24 set. 2017.

estrutura social regulativa e prescritiva exclusivamente humana, na qual a máquina antropológica estaria em pleno funcionamento. Isso não impede que existam linhas de fuga em relação a esse dispositivo no texto, o que depende também da perspectiva a partir da qual o lemos.

No mesmo período em que as sociedades africanas se afirmavam como matrizes do pensamento político em antropologia, porém, o estrutural-funcionalismo britânico ensinava verdadeiras simbioses entre antropologia e biologia. Refiro-me à obra de Gregory Bateson⁷⁰, que é sem dúvida um marco conceitual para toda a discussão antropológica, pelo menos desde os anos 1960, sobre os limites entre natureza e cultura, ou entre biologia e antropologia. Partindo do solo conceitual da antropologia social britânica, e com aplicações singulares dos conceitos de “estrutura” e “função”, sua obra embaralhou de diversas formas as composições e linhas de continuidade entre relações definidas como sociais ou biológicas. Biólogo que migrou para a antropologia e depois de volta à biologia, construiu uma obra que é ela mesma um experimento contínuo de hibridização, simbiose e cruzamento de fronteira entre campos de saber.

Os cisnes, cachorros, golfinhos, polvos e caramujos e moluscos, que compõem alguns dos objetos de pesquisa de Bateson, estão sujeitos a comunicações interespecíficas e paradoxos inesperados, em reflexões que recusam a coisa em si e se afastam resolutamente do antropocentrismo que marcava boa parte da antropologia de sua época. As oposições que interessavam a ele não são aquelas que se estabelecem entre estruturas naturais e estruturas sociais, mas antes entre sistemas previsíveis e deterministas e sistemas dinâmicos e criativos. Não por acaso, Van Dooren, Kirksey e Münster iniciam seu texto sobre os multiespécies citando-o: “Todos os seres vivos emergem e fazem suas vidas dentro de comunidades multiespécies. Como Gregory Bateson coloca, a unidade fundamental da sobrevivência é o ‘organismo-em-seu-ambiente’”⁷¹.

Organismos e ambientes são coproduzidos pelas relações que entretêm entre si, o que aponta para uma visão dos sistemas materiais-semióticos que atravessam ecologia e antropologia⁷². Trocas de informações entre organismos em processos evolutivos se articulam, nesse caso, com trocas que acontecem dentro de processos socioculturais de grupos humanos. É interessante observar, por exemplo, como Bateson desenvolveu uma teoria da linguagem que atravessava a fronteira entre capacidades humanas e animais partindo da observação de brincadeiras entre filhotes de cães e entre primatas em cativeiro⁷³. No caso de Bateson, ao contrário do que fez o Lévi-Strauss das Estruturas Elementares, a pergunta mais interessante a ser feita a respeito dos primatas não humanos, no sentido de uma teoria da linguagem, não era se eles eram capazes de fala articulada, mas sim se eram capazes de brincar⁷⁴.

70 BATESON, G., op. cit.

71 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 41.

72 BATESON, G., op. cit., p. 455-471.

73 Ibidem, p. 178-179.

74 Ver a esse respeito a excelente tese de Juliana Fausto: FAUSTO, Juliana, op.cit.

É a partir das mensagens e metamensagens implicadas na brincadeira dos macacos (e depois dos cães) que elaborou sua “Teoria do jogo e da fantasia” (“Theory of play and fantasy”), na qual reflete sobre as complexidades das interações ecológicas e sociais, inclusive humanas⁷⁵. Trata-se de uma teoria que explora os modos de comunicação não verbais compartilhados por humanos e outros mamíferos. Movimentos, intensidades, variações de volume, expressões faciais, todos esses elementos estão envolvidos nas comunicações paralinguísticas em que o contexto da interação é que vai determinar a troca de mensagem.

A obra de Bateson está ligada ao conceito de *biossemiótica*, termo que remete também a uma de suas influências, o barão Von Uexküll, um zoólogo estoniano de origem alemã ligado aos primórdios do pensamento ecológico. Nos termos de Von Uexküll, nenhum animal entra em contato com um objeto enquanto tal; cada objeto só pode ser entendido dentro de um *mundo próprio* (o célebre conceito de “*unwelt*”), como um carregador de significado para determinado organismo perceptivo⁷⁶. Relações entre a vespa e a orquídea, ou entre a aranha e a mosca, são alguns dos exemplos mais famosos de Von Uexküll⁷⁷.

A teia da aranha dialoga com o mundo próprio da mosca, um mundo inacessível para a aranha, ao mesmo tempo que a eficácia da teia defende de sua ação no universo perceptivo da mosca. Para acessarmos os devires-animais, afirmam Deleuze e Guattari a partir de exemplo desse tipo, é preciso pensar a história natural a partir das simbioses, e não da hereditariedade⁷⁸. A noção de simbiose implica em relações entre diferentes enquanto diferentes, relações horizontais e não hereditárias. Em termos científicos, a teoria das simbioses remete a toda uma nova ecologia que se desenvolveu a partir de meados do século XX: autores como Lynn Margulis e James Lovelock, juntamente com Bateson, Maturana e Varela, entre outros, estabeleceram desde então paradigmas inovadores para o pensamento ecológico contemporâneo⁷⁹.

Mais recentemente, a noção de simbiose tem sido desenvolvida por diferentes autores ligados aos estudos multiespécies, particularmente Donna Haraway, no sentido de explorar seu potencial para descrever as relações e enredamentos possíveis que constituem experiências compartilhadas de vida⁸⁰. Mais do que usar uma imagem biológica como metáfora para descrever uma relação social, o que está em jogo nesse caso é um modo de conceber as relações em que a ideia do *social* ou do *biológico*, como domínios ontológicos separados, simplesmente não faz sentido.

75 Ibidem.

76 A ideia mesma de um “objeto enquanto tal” faria parte, nesse sentido, do *unwelt* humano, o que significa que somente no mundo próprio da percepção humana ela faria algum sentido; mas nesse caso faria sentido justamente como um carregador de significado, e não como uma realidade objetiva exterior, que existe enquanto tal.

77 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...*. In: _____. *Mil platôs – Vol. 4*. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997, p. II-II5.

78 Ibidem.

79 THOMPSON, Willian I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.

80 HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*, op. cit.

A hipótese de Gaia, formulada nos anos 1960 por James Lovelock e Lynn Margullis, tem fornecido, nesse mesmo sentido, alternativas poderosas para a ideia tipicamente moderna da “natureza” como algo estável, exterior e transcendente, disponível como recurso para os fins humanos⁸¹. Gaia é o nome dado por Lovelock ao sistema planetário dotado de vida, o sistema de interações bioquímicas complexas que sustenta o fenômeno da vida. Um sistema vivo que se retroalimenta, ligado a um equilíbrio entre os elementos que compõem a ecoesfera terrestre; o humano como agenciamento de efeitos planetários. Relida por Stengers⁸² e Latour⁸³, guardadas as diferenças significativas entre eles, Gaia coloca questões incontornáveis para a política e a experiência contemporâneas⁸⁴.

A compreensão da inter-relação entre a ação humana e os fenômenos naturais e ambientais revela, além disso, possíveis pontes entre o pensamento científico contemporâneo e o pensamento de povos e culturas que de fato nunca conceberam o humano como um domínio separado e oposto àquela da natureza⁸⁵. O diálogo com cosmologias indígenas, a catástrofe climática, a extinção de espécies, as paisagens devastadas e os modos de vida ligados a elas, esses são também temas cruciais para os debates em torno dos estudos multiespécies:

Há muitos nomes para a nossa atual condição – Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno, Cena-de-supremacia-branca, a lista continua –, mas seja lá como for chamada, o que parece exigir são práticas minuciosas de atenção para as formas complexas que nós, todos nós, nos tornamos numa relação consequente com os outros⁸⁶.

Questões políticas ligadas ao colonialismo e ao capitalismo estão sendo reformuladas, no âmbito desses estudos, diante do estouro da bolha antropocêntrica e dos entrelaçamentos complexos entre sistemas ecológicos e econômicos que são a marca dessa nossa condição atual.

81 STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015; LATOUR, Bruno. *Facing Gaia*. Eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity Press, 2017.

82 STENGERS, Isabelle, op. cit.

83 LATOUR, Bruno, op. cit.

84 Sobre as diferentes concepções de Gaia nesses autores ver: DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2014.

85 DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016; DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, op. cit.

86 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 41.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Existe uma ecologia das ideias danosas, assim como existe uma ecologia das ervas daninhas”, disse Gregory Bateson numa sentença que poderia resumir, em certa medida, o exercício que propus até aqui. A frase serve de epígrafe a *As três ecologias*, publicado por Felix Guattari em 1990, livro que aponta para o enredamento necessário entre uma ecologia do ambiente, uma ecologia da mente e uma ecologia da sociedade. O repertório conceitual de Guattari envolve linhas de fuga em relação aos processos de embrutecimento e mecanização que permeiam as várias instâncias da vida contemporânea, evocando territórios existenciais que resistam a esses processos. Com isso, discute a deterioração ambiental em suas múltiplas associações com a padronização de comportamentos e pensamentos que reduzem a subjetividade aos padrões impostos pelo sistema econômico-capitalista. Padrões impostos por meio de uma máquina que permeia as relações ambientais, econômicas, políticas e sociais, e que se estende ao campo dos desejos e dos afetos⁸⁷.

As três ecologias apresentava um diagnóstico profundo do esgotamento de um modelo, tanto no plano político quanto conceitual: o modelo que pensa a sociedade e a política nos termos de acordos ou contratos entre seres humanos, tendo como pano de fundo uma natureza regida por leis mecânicas e fixas, passível de apropriação e utilização para a construção dessa mesma sociedade. Contra esse modelo, Guattari elabora a proposta ética e política de uma “ecosofia” capaz de propiciar articulação necessária entre as três ecologias⁸⁸.

A ideia é significativa para a paisagem conceitual que estou procurando traçar, ligada ao panorama que vem se consolidando ao longo dos anos 2000 em torno dos estudos multiespécies. Procurei definir essa paisagem nos termos de uma recusa tanto da máquina antropológica quanto da oposição entre natureza (única) e culturas (múltiplas) que caracteriza o pensamento antropológico. Um objetivo era colocar em questão o fato de que a antropologia, em sua prática teórica e descritiva, teve como foco principal, tradicionalmente, o humano em suas múltiplas interações entre si. Ou seja, todas as espécies não humanas eram entendidas, nas formulações clássicas da disciplina, como partes do ambiente *para* ou *do* humano.

Como qualquer campo de conhecimento, o pensamento antropológico está implicado, nesse sentido, em experimentos que se deixam capturar por ideias daninhas. Insistindo no imaginário biológico, eu diria, a pretexto de uma conclusão, que a recusa dupla do dispositivo antropocêntrico e da natureza única é uma busca necessária para descrever os diálogos e as relações que a antropologia pode continuar tecendo entre povos, culturas e formas de vida. Que essa recusa esteja abrindo novas possibilidades de leitura e de escrita a partir de alianças não só com outros grupos humanos, mas com animais, plantas, fungos, microrganismos ou fenômenos climáticos, é o desafio que a experiência da vida multiespécie nos apresenta.

87 GUATTARI, Félix. (1990). *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus, 2001.

88 Ibidem.

SOBRE O AUTOR

FELIPE SÛSSEKIND é professor da área de Antropologia Cultural do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

E-mail: felipesussekind@puc-rio.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *The open – man and animal*. California: Stanford University Press, 2004.
- BATESON, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- CLASTRES, Pierre. (1974). A sociedade contra o Estado. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 205-234.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível.... In: _____. _____. *Mil platôs – Vol. 4*. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 11-115.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1998, p. 23-45.
- _____. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DESCOLA, Phillippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). *Nature and society*. Anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996, p. 82-102.
- DESPRET, Vinciane. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. *Body & Society*. Sage Publications, v. 10 (2-3), 2004, p. 111-134.
- DOUGLAS, Mary. (1966). *Pureza e perigo*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1976.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. (1940). São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção Estudos).
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.
- GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, 2011/II, p. 33-50, 2012.
- GUATTARI, Félix. (1990). *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008.
- _____. Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- _____. Tentacular thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. *e-flux*, n. 75, 2016, s/p. Disponível em: <e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene>. Acesso em: 7 jul. 2017.
- INGOLD, Tim. *What is an animal?*. London: Routledge, 1994.
- _____. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, Rio de Janeiro, 1995.

- _____. *The perception of the environment*. Essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.
- _____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, v.18, n. 37, 2012, p. 25-44.
- _____. Anthropology beyond humanity. *Soumen Antropologi/Journal of the Finnish Anthropology Society*, v. 38, n. 3, 2013, p. 15-23.
- KIRKSEY, Eben. Species: a praxiographic study. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* v. 21, 2015, p. 758-780.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25, n. 4, 2010, p. 545-576.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOHT, N. La Conduite du petit du chimpanzé et de l'enfant de l'homme. *Journal de Psychologie*, v. 34, 1937, p. 494-531.
- LATOURE, Bruno. *Facing Gaia*. Eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity Press, 2017.
- LEACH, Edmund. (1964). Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insultos verbais. In: DA MATTA, Roberto (Ed.). *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais coordenada por Florestan Fernandes).
- LESTEL, Dominique; BRUNOIS, Florence; GAUNET, Florence. Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information* 45, 2006, p. 155-177.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. (1962). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2005.
- _____. (1968). *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006 (Coleção Mitológicas 3).
- _____. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 45-55.
- LIENHARDT, G. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LIMA, Ana Gabriela Morim de. "Brotou batata para mim". Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996, p. 21-47.
- LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, p. 9-25.
- LORIMER, Jamie; DRIESSEN, Clemens. Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, n. 2, 2014, p. 169-181. <http://dx.doi.org/10.1111/tran.12030>.
- LOVELOCK, James. (1979). *Gaia: a new look at life on Earth* (3rd ed.). Oxford University Press, 2000.
- MARGULLIS, Lynn. Os primórdios da vida – Os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, William I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.
- MAUSS, Marcel. (1935). As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 402-422.
- MILTON, Kay (Org.). *Environmentalism: the view from Anthropology*. London: Routledge, 1993.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

- ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (Ed.). *Extinction studies: stories of time, death and generations*. New York: Columbia University Press, 2017.
- ROSS, Jeremy A. Durkheim and the *Homo duplex*: anthropocentrism in sociology. *Sociological Spectrum*, v. 37, Issue 1, 2017, p. 18-26. Disponível em: <doi.org/10.1080/02732173.2016.1227287>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*. Estudos de Antropologia Social, v. 3, n. 1, 1997, p. 41-75.
- _____. (1976). A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos. In: _____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo; VELDEN, Felipe V.; BEVILAQUA, Ciméa. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*, 48, 2017, p. 9-16.
- SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo. Presentation. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13(2), 2016, p. 27-37. Disponível em: <dx.doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p027>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- SIMBIOSE. Britannica Escola. Disponível em: <escola.britannica.com.br/levels/fundamental/article/simbiose/482620>. Acesso em: 24 set. 2017.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- THOMPSON, Willian I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.
- TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, 17 (1), 2015, p. 177-201. Disponível em: <periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177/30606>. Acesso em: 8 jan. 2018.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2015. “Apresentação do dossiê (Animalidades Plurais)”. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1): 7-16
- VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. Susana Oliveira Dias. *ClimaCom Cultura Científica* (online), Campinas, Incertezas, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- VON UEXKÜLL, Jacob. (1933). *Dos animais e dos homens*: digressões pelos seus próprios mundos. Doutrina do significado. Lisboa: Edições do Brasil, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, N-1, 2015.