

## A ECOLOGIA POLÍTICA SEM A NATUREZA?\*

Bruno Latour\*\*

*Tradução: Maria Thereza Sampaio*

*Conferência proferida em 17 de dezembro de 1990 por Bruno Latour por ocasião dos debates que acompanharam a exposição "O jardim planetário" ocorrida na grande Halle de la Villette.*

Já há bastante tempo, Isabelle Stengers e eu trabalhamos juntos nas mesmas pistas e caminhamos um sobre o passo do outro. Ela propõe inúmeras definições da natureza. Ora, essas definições suscitam problemas que eu gostaria de ilustrar aqui com alguns exemplos.

*Deus não acredita na exterioridade da natureza*

Vamos nos transportar, por exemplo, ao Quênia, ao parque de Ambosélia, abaixo do Kilimanjaro, e observar o espetáculo surpreendente, ao redor do grande lago dos elefantes, dessa proliferação de vida selvagem. Se observarmos com mais atenção, veremos que cada leão é cercado por uma pequena fila de microônibus Volkswagen, de tal forma que, às vezes, são observados simultaneamente por quatro ou cinco grupos de turistas, o que não parece causar-lhes nenhum incômodo. Olhemos para as cabanas confortáveis nas quais os masais preparam nossas acomodações. Se olharmos ainda mais adiante, vamos notar uma ausência. São justamente os masais e seus rebanhos de vacas que não estão presentes nesse parque. Trata-se de algo surpreendente. No entanto, há cem mil anos, homem, rebanho e animais selvagens dividem esse espaço comum. Vamos prestar atenção nesses masais. Eles chamam os animais selvagens, em inglês,

de *government cattle*. Isso explica, de certa forma, o fato de a noção de *wilderness*, a vida selvagem, não se estender aos masais. O que para nós é a natureza, para eles representa o Estado e sua invasão.

Vamos agora indagar David Western, que dirigiu durante cinco anos o Wild Life Service do Quênia e vamos tentar compreender o trabalho que ele tem que fazer para que os masais que vivem fora do parque se interessem pela vida dentro dele, a fim de que os animais continuem a viver ali. Quando se constrói um parque natural, se ele for bem fechado (não necessariamente cercado por muros, mas por guardas), ao cabo de alguns anos, os animais selvagens já estarão fora dele. Conseqüentemente, os turistas também terão ido embora, pois eles vão lá para ver os animais selvagens e não o deserto. Ambosélia sofreu uma destruição total do conjunto de suas árvores devido a um crescimento do número de elefantes, eles próprios obrigados a vir por causa dos caçadores (a causa disso não tem nada de muito natural: as fêmeas dos elefantes tomam pílula e alguns membros do rebanho possuem rádios no pescoço para poderem ser localizados). Os elefantes só podem começar a circular no exterior do parque se lhe forem oferecidos corredores, o que significa que são os masais, situados fora do parque, que aproveitam a presença desses animais. Depois de algum tempo, os elefantes começam a proliferar de forma tão considerável que chegamos à conclusão de que o parque de Ambosélia só existe como *wilderness* graças a uma intervenção meticulosa, múltipla, bastante complicada, de um grande número de humanos, e, em especial, de humanos que fazem o papel de um Deus – não de um Deus cego nem soberano como aqueles mencionados há pouco, mas de um Deus jardineiro que não crê na exterioridade da natureza.

Mesmo no Quênia, nesse caso magnífico de *wilderness*, não se pode atribuir à natureza esse caráter exterior que os turistas consideram tão essencial. Isso não deveria surpreender a nós, franceses, e, sobretudo, a nós que acabamos de visitar a grande Halle de la Villette, pois temos aí o exemplo de uma espécie de arca de Noé com a particularidade de ser totalmente artificial – e, apesar disso, obtemos um cenário vivo que se assemelha àquilo que costumamos chamar de paisagem. Na realidade, o fato disso estar dentro de uma bolha iluminada artificialmente não muda nada. Entre o espetáculo vivo que vemos aqui, a paisagem da estufa e o parque natural, existe uma série de semelhanças com uma intervenção maior ou menor, múltipla e inteligente do jardineiro e dos humanos. Porém, nós não reconhecemos a natureza. Não se trata mais da questão da exterioridade, mas de um outro problema que vou chamar de durabilidade. Será que essa organização pode durar? Durante quanto tempo é necessário manter interrompida

a eletricidade para que a estufa em que nós vivemos pereça? Quanto tempo é necessário para abandonar uma paisagem quando os agricultores vão embora? Mais uma vez, não é a exterioridade da natureza que nos interessa, mas sua durabilidade, seu caráter “sustentável” ou não.

### *Uma incerteza quanto à importância dos seres?*

A natureza voltou a levantar questões ao invés de solucioná-las. Em outras palavras, as “questões” da natureza não têm relação com a exterioridade, com a selvageria, mas com uma extensão da intervenção humana sobre os não-humanos, intervenção explicitamente política e não mais dissimulada como antigamente. Sem intervenção humana, os parques, as estufas, as paisagens, os jardins desapareceriam. Os “negócios” da natureza – e estou empregando a palavra em seu sentido político-jurídico – atualmente fazem parte de uma categoria muito estranha, que é a da incerteza em relação à ordem dos seres e sua importância. Tomemos como exemplo uma minhoca, espécie muito bem representada nessa exposição. Essa minhoca é muito importante, pois é capaz de revolver mil toneladas de terra por hectare/ano.<sup>1</sup> Ela tem a particularidade de produzir dejetos normalmente líquidos. Quando esses dejetos secam, eles formam uma camada e constroem uma espécie de carapaça, impedindo que qualquer tipo de vida se desenvolva abaixo dessa superfície, criando uma espécie de cimento que as plantas vão levar anos para perfurar. Trata-se, então, de um ser que não sabemos se é prejudicial ou não, quando desbravamos a floresta amazônica, se ele é importante ou não. A minhoca goza de boa reputação, uma vez que Darwin dedicou a ela um tratado inteiro, mas essa minhoca em especial, nessas circunstâncias, tem, infelizmente, a particularidade de ser uma espécie de Átila das minhocas. No lugar onde ela passa o capim não cresce mais. O que é ainda mais surpreendente é que, na Índia, essa mesma minhoca é utilizada nas plantações de chá com exatamente as mesmas qualidades, mas, dessa vez, ao contrário, com o intuito de renovar o adubo.

Todo o problema da ecologia, o problema geral das questões da natureza está aí: Quem conta? Quem é importante? Como organizar esses seres? Como atribuir a eles propriedades que permitam compreender quem é o mais importante para poder organizá-los e saber qual deles deve ser considerado?

Dessa forma, os temas que nos interessam nas questões da natureza não dizem respeito a um objeto particular exterior ao mundo humano ou social, mas introduzem

na nossa existência cotidiana uma incerteza quanto à importância dos seres. Quem é que se interessaria, então, antes do problema da vaca louca invadir nossas telas, pelos prions, esses pequenos organismos, essas proteínas não convencionais? Vocês não se interessariam, nem eu, nem mesmo os ingleses e aqueles que hoje, infelizmente, estão morrendo dessa incerteza também não poderiam saber. Eis aí um pequeno ser, o prion, que surge no meio de inúmeras outras preocupações que devem levar em consideração desde o gado da região de Bourbonnais, o gado da Escócia, os açougueiros e seu processo de corte da carne até as farinhas e os consumidores, etc. Será que isso é a natureza? Não, se entendermos por “natureza”<sup>2</sup> algo que seja exterior ao mundo social. Ao mesmo tempo, não se trata de política pura. Não é simplesmente o domínio dos humanos, porque os humanos devem se preocupar com essa multiplicidade de seres que agora devem ser levados em conta. Eu acredito que tudo o que chamamos de negócios da natureza se assemelha hoje aos negócios da vaca louca. A vaca louca é um imenso campo de experiências no qual aprendemos que a natureza não vai mais nos preocupar assumindo a forma do que é exterior, mas vai chegar ao interior de nosso coletivo, na forma de uma incerteza em relação à importância relativa dos seres. No caso típico da vaca louca, a questão é a seguinte: será que nós preferimos nos interessar pelos prions, confiar nos cientistas da Agência para a segurança alimentar recentemente criada, mas perder uma chance dos ingleses se juntarem ao Euro? Começamos, então, a fazer escolhas que se tornam muito complicadas porque são bastante heterogêneas. Será que preferimos correr o risco de perder alguns de nossos compatriotas ou ajudar Blair a fim de que os ingleses entrem para o Euro, mesmo que isso seja pouco e incerto. Ou será que, ao contrário, nós preferimos ter um bife totalmente seguro, confiando no sistema francês, e perder os ingleses, o que, na minha opinião, seria uma pena, apesar da triste história de Joana D’Arc?

### *Propostas e crises ecológicas*

Quando esses seres começam a se multiplicar, como a minhoca e a vaca louca, bem como os problemas climáticos, de saúde pública, percebemos que eles não dizem respeito apenas a um aspecto particular da realidade, isto é, a natureza em oposição a um aspecto que seria o social, mas referem-se a uma nova mistura, a uma nova forma de misturar os dois; ou melhor, eles introduzem, nessas questões, ligações e concatenações, uma incerteza sobre os membros importantes e sobre os membros pouco im-

portantes da cadeia. Não estamos diante da natureza, mas, sim, para utilizar um termo whiteheadiano, de *proposta*. Estamos diante de propostas múltiplas relativas à minhoca e seus associados, relativas à vaca louca e seus associados, e estamos envolvidos em um trabalho de triagem, de pesagem, de medição dessas propostas. O que mudou radicalmente não foi o aparecimento de questões naturais na política, mas, ao contrário, e é esse o ponto polêmico em relação ao pensamento ecológico, o fim da natureza em seu papel político.

O movimento ecológico apresenta-se oficialmente da seguinte forma: finalmente, a natureza seria levada a sério na vida política. Até aqui, a natureza não tinha sido considerada seriamente, mas a partir de então ela seria. A ecologia apresenta-se como algo que acrescenta uma preocupação nova ao conjunto das preocupações políticas. Ela aparece como ocupando um lugar particular da realidade, constituindo aquela realidade externa ao mundo humano que tem, como dizem com desprezo aqueles que querem satirizar os ecologistas, o poder de dizer o direito natural. É claro que a ecologia política não está, de forma nenhuma, baseada nesses objetos. Mas, essa referência à natureza perturba a ecologia política como já foi dito: “Nós colocamos a natureza no centro de nossas preocupações políticas”. Na minha opinião, eles estão errados, o que é motivo de contendas com os ecologistas. Ao contrário, e mesmo que isso pareça estranho em um primeiro momento, deve-se dizer que, graças à ecologia política, a natureza não é mais objeto de uma decisão política. Não fazemos mais a nossa política graças à natureza. O que significa que agora nós temos propostas desse tipo, como a da vaca louca, e que todas as propostas atualmente assemelham-se à da vaca louca, o que o sociólogo alemão chama de “risco”<sup>3</sup>. Quando ele fala em sociedade de risco, ele não quer dizer que nós corremos mais risco, mas, sim, que, cada vez que nós falamos de um objeto novo, ele se apresenta não sob o controle da razão, mas sob o aspecto do risco. Isso quer dizer que a crise ecológica não está associada a uma categoria particular de objetos, mas a uma dúvida e uma incerteza no que se refere à fabricação do conjunto dos objetos. Não se trata de duvidar dos objetos, mas, antes, do controle que se tem sobre eles. Em outras palavras, é uma crise da objetividade, não é uma crise da natureza no sentido de um objeto particular que seria exterior ao mundo social. Acredito que essa nova tradução da crise ecológica e sua tradução primeira pelos ecologistas são aspectos importantes na medida em que nos permitem buscar um substituto político para a noção de natureza e evitar a doença infantil do ecologismo, isto é, acreditar que ele defende a natureza.

Todos os objetos dos quais nós vamos tratar agora são objetos em que a noção de controle deixou de ser a variável importante. Para falar da natureza sem abordar sua unidade, William James propõe a expressão pluriverso. De um lado, há o universo que supõe uma unidade e, de outro lado existe o pluriverso ou multiverso. Mas o que vem a ser o pluriverso? É exatamente a mesma coisa que a natureza, se excluirmos sua unidade<sup>4</sup>. Vamos refletir sobre o exercício seguinte: imaginem os ecologistas defendendo as naturezas e não a natureza. Você enfrentaria uma companhia de petróleo, dizendo: “Vocês estão destruindo e poluindo as naturezas?”. Como consequência imediata, o combate político muda consideravelmente, pois o benefício político da natureza é sua unidade e não sua realidade. Era a unidade da natureza que permitia fazer política. Quando começamos a falar em crise da objetividade, continuamos com a realidade, mas não mais com a unidade. Isso quer dizer que somos obrigados a introduzir seriamente na política os não-humanos, as minhocas e baleias que habitam nosso universo.

### *Monoculturalismo e pluriculturalismo*

Vamos nos deslocar agora para a Amazônia, pois o trabalho admirável que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro fez da filosofia da Amazônia constitui um exemplo notável. Os índios da Amazônia não se interessam nem um pouco pela natureza, e Philippe Descola escreveu um livro essencial<sup>5</sup> sobre esse assunto, em que mostra que nenhuma cultura, nenhuma civilização jamais utilizou a natureza como categoria, exceto a nossa. Nós não devemos imaginar que os índios da Amazônia estão em “sintonia”, em “harmonia” com a natureza, eles ignoram totalmente a noção de natureza. Não vamos desmoralizá-los dizendo que eles estão em harmonia com a natureza e nem nos punir por nos julgarmos dissociados dela. Eles não se importam com a natureza. Para nós, ela é importante, para eles não. Não vamos nos enganar: não somos nós que separamos e eles que unem, mas somos nós que imaginamos que eles unem quando, na realidade, eles não unem nada. O que eles fazem? Viveiros de Castro, nesse artigo admirável<sup>6</sup>, imagina a grande cena que Lévi-Strauss também já comentara: no momento da conquista, os espanhóis fizeram um teste para saber se os índios tinham uma alma. É a famosa controvérsia. Era um verdadeiro problema para os espanhóis. Mas não se pode esquecer, como lembra Lévi-Strauss, que os índios também tinham um problema e também tinham um teste. Consistia em descobrir se os espanhóis tinham um corpo! Para realizar esse teste, eles não precisavam submetê-los a um júri de teólogos, mas

bastava mergulhá-los na água para observar se eles sobreviviam por muito tempo e se, depois de mortos, seus corpos apodreciam ou não. Como diz Lévi-Strauss, de forma notável: os índios eram mais próximos das ciências exatas e os espanhóis, das ciências humanas. Viveiros de Castro nos explica o estranho contraste entre esses dois processos que tentam verificar, respectivamente, se uns têm uma alma e os outros, um corpo. É que, para os índios, é totalmente evidente que todos os animais, seres, árvores, estrelas têm uma cultura, todos eles são subjetividades de tipo humano. O problema para eles está na diferença que existe entre os corpos, quer dizer que nós e os animais não temos os mesmos corpos. É esse o verdadeiro problema. O jaguar não tem o corpo de árvore, de estrela ou de índio. Em outras palavras, é exatamente o mesmo argumento, mas invertido, e quando o espanhol chega até o índio, ele estabelece uma relação de unidade que está baseada no corpo. O corpo, para nós, é algo comum que não causa dificuldade específica. Na época, mesmo ainda não sendo formados por genes e DNA, éramos todos formados pelos mesmos elementos e pela mesma matéria e extraídos por Deus do mesmo barro. Logo, partilhamos com eles, indiscutivelmente, qualidades primárias invisíveis, mas visíveis aos olhos dos cientistas; não vale a pena discutir isso. Em contrapartida, distinguimos-nos completamente deles no que diz respeito às nossas representações subjetivas, isto quer dizer que as características secundárias como odores, paladares, etc. são diferentes. Mas não as qualidades primárias. Ora, ocorre o inverso com os índios da Amazônia. É claro que para eles as qualidades primárias são a vida humana, a sociedade humana. A melhor prova é que, contrariamente ao mito darwiniano, outrora, no tempo do mito, nós éramos todos humanos e que simplesmente os humanos continuaram humanos, e os animais degeneraram em animais. São humanos degenerados. Para o senso comum, todos nós éramos animais e, para alguns, nós nos tornamos humanos. Em outras palavras, no que diz respeito aos espanhóis, há uma natureza e várias subjetividades, várias culturas. Mononaturalismo e pluriculturalismo. Já para os índios a situação é inversa, há apenas uma cultura e várias naturezas. Monoculturalismo e plurinaturalismo. Isso quer dizer que não podemos unificar o mundo dos índios sob a marca do corpo, mas, estranhamente, pode-se fazê-lo sobre o modo da subjetividade. Um jaguar é como um humano, mas não tem um corpo humano. Aliás, se você encontrar na natureza um jaguar que se parece com um humano, segundo afirma Viveiros de Castro, é porque você não está no seu estado normal. Provavelmente, você deve estar em um estado de loucura – permitido somente aos xamãs e não aos cidadãos comuns.

Se nós não fazemos mais nossa política passando pela natureza, se nós não podemos mais unificá-la pela natureza, qual é o seu sucessor? Eu não estou sugerindo, e Viveiros

de Castro tampouco, que todos nós temos que nos tornar índios da Amazônia porque não temos um corpo de índio da Amazônia. Viveiros de Castro, ainda ontem, dizia-me que, quando ele encontra dificuldades para pronunciar a língua dos índios arêtés, eles lhe dizem: “Para falar como nós, é só comer como nós”. Em outros termos, do ponto de vista da corporalidade, os índios da Amazônia são todos discípulos de Deleuze e Whitehead, isso é engraçado. Nós não temos que nos tornar índios da Amazônia, nem assumir o corpo deles, nós devemos fazer melhor ainda, isto é, temos que compreender a política do multinaturalismo. Dizendo de outra forma, nós podemos nos lançar em uma operação que há quinze anos atrás teria sido completamente impossível: começar a comparar, não a natureza e a cultura para ultrapassá-las, mas modelos diferentes, atualmente visíveis simetricamente, onde uns, chamados oficialmente de ocidentais, utilizam a distinção natureza-cultura para fazer política, enquanto os outros não. Então, não vamos nos enganar: a relação não está no fato de nós, ocidentais, distinguirmos natureza e cultura, enquanto, se nós fossemos bons selvagens, nós as misturaríamos. Nós fazemos a distinção quando eles a ignoram. Entretanto, eles possuem um recurso formidável, que é esse monoculturalismo, ou seja, essa unidade profunda do mundo que caracteriza sociedades que, de fato, são subjetivas. Temos aí um argumento totalmente surpreendente e eu gostaria de comentar, de passagem, que, domingo passado, no Collège de France, Philippe Descola foi eleito para uma cadeira de antropologia intitulada Antropologia da Natureza. É a primeira cadeira no mundo com esse nome. Até então, os antropólogos ocupavam-se da cultura, das culturas. Isso é significativo e mostra a mudança que está acontecendo na Antropologia.

### *A natureza como objeto de discórdias*

Comparemos, agora, não mais natureza e cultura, mas algo que eu chamarei de duas formas diferentes de estabelecer a relação entre coisas incomensuráveis entre si. Para entender a necessidade dessa transformação, é preciso aceitar que o apelo às naturezas científicas não seja mais sinônimo de consenso, mesmo que ele não seja necessariamente sinônimo de discórdia. Aliás, eu li essa manhã uma pesquisa sobre os alimentos transgênicos, outro grande tema que nos permite traçar coletivamente a nova situação da natureza. Eu lia nessa pesquisa que, para grande surpresa dos patrocinadores ministeriais desse estudo, os franceses, quanto mais eles sabem, mais se opõem aos transgênicos. É interessante porque nosso ministro faz parte de uma escola de pensa-

mento para a qual a discórdia dos franceses deve-se apenas à ignorância. Logo, se elevarmos o nível de conhecimento dos franceses, nós vamos fazê-los convergir, pois se a natureza é uma só, quando nos aproximamos da natureza, distanciando-nos das culturas e subjetividades que nos separam, entramos naturalmente em harmonia, focalizamos uma única coisa. Os patrocinadores desses estudos supunham que os franceses que fossem contra os transgênicos mudariam de idéia e passariam a concordar, depois de saberem mais sobre a genética. Para surpresa deles, os franceses que não têm muito conhecimento sobre genética são contra e aqueles que têm um conhecimento muito grande também o são! Por quê? Porque são cientistas, isto é, tornaram-se mais sábios e por isso discutem mais. O que pode ser uma surpresa para um ministro positivista, mas não para um cientista, pois esses últimos sabem que, quando conhecem algum assunto, eles o discutem muito, esse é o princípio da pesquisa. A idéia de que o conhecimento vai trazer o consenso é bastante rara nos debates científicos. A prova disso é que, quando os pesquisadores têm uma mesma descoberta e um mesmo fato científico, imediatamente eles tendem a divergir, produzindo uma nova descoberta e um novo conhecimento, alargando, justamente, o âmbito da pesquisa. Então, a idéia totalmente surpreendente, antiga, mas que acabou se tornando contemporânea, é a de que a noção de natureza está associada não ao consenso, mas à discórdia. Não esperamos mais acabar com nossas discussões. Não imaginamos mais, e somos os primeiros ocidentais a fazer isso desde o século XVII, que os debates das assembléias públicas cessarão se injetarmos mais razão neles. Isso não ocorre porque nos tornamos irracionais, mas porque à discussão pública acrescenta-se agora a discussão científica. Considero interessante o fato de termos hoje um partido que se chama Pesca, Caça, Natureza e Tradições e um partido ecológico, cujo nome contém o termo de natureza, ambos ligados aos mesmos pássaros da baía de Somme. Embora eu não seja adepto das posições do primeiro partido, parece-me uma boa experiência existirem dois partidos que reclamem para si a natureza e se preocupem com os mesmos pássaros. Não está distante o tempo das guerras, em que alemães, ingleses e franceses tinham cada um o seu próprio Deus em seu campo de batalha. Da mesma forma que não temos mais *Gott mit us*, também não temos mais *Natur mit us*. A natureza não serve mais para separar, e eu acredito que essa seja uma grande transformação. No entanto, nós temos alguma coisa. Não fomos atirados nos braços de um monstro assustador que seria o multiculturalismo, ou seja, a multiplicidade subjetiva das posições, nem nos braços de um monstro mais assustador ainda, o do multinaturalismo, o que seria o relativismo integral. Isso quer

dizer que não temos meios de estarmos todos de acordo, porque todos nós possuímos subjetividades e culturas diferentes e, por outro lado, não temos mais a unidade da natureza.

### *Construir um mundo comum*

Eu gostaria de voltar, para terminar o caso interessante dos índios da Amazônia e concluir um terceiro ponto referente a uma tradução daquilo que Isabelle Stengers chama de “cosmopolítica”<sup>7</sup>. Qual seria, no fundo, a ligação entre essa natureza que nós utilizávamos em nossas culturas, em nossos coletivos, e essa cultura que os índios da Amazônia utilizam, ao menos o xamã, quando dizem que os índios imaginaram um meio de passar das posições incomensuráveis para as outras. O que importa na noção de natureza não é seu caráter ontológico, isto é, o fato de estar relacionada a objetos, mas o fato de permitir estabelecer ligações entre incomensuráveis.

Poderia pegar o cérebro do senhor que está aqui. Se eu sou um neurobiólogo, eu peço esse cérebro e, por meio de um *scanner*, estabeleço um contato com ele sem precisar levar em conta sua subjetividade. Há algo de mais interessante na noção de natureza, que não tem nada a ver com o fato de existirem objetos naturais. Graças a esse vetor, graças a essa plataforma, eu torno interoperantes essas circunstâncias nas quais eu mesmo posso passear e estabeleço ligações entre essas situações que seriam incomensuráveis sem ela. Nós temos um novo cérebro, no qual, como neurobiólogo, o que evidentemente eu não sou, eu poderia intervir usando essa passarela que permaneceria totalmente fechada a todos os outros. Ora, o curandeiro, na posição descrita por Viveiros de Castro, faz exatamente a mesma coisa. E é a comparação entre os dois que nos permite compreender a importância da noção de natureza. Graças a essa comunhão de culturas, todas as sociedades e todos os seres têm, finalmente, uma subjetividade de tipo humano. O curandeiro pode se transformar, coisa que os outros não podem fazer, de leopardo em peixe, em guepardo, etc. e voltar a ser humano. O que importa não é comparar ou rebaixar os dois pontos de vista, isso não faz nenhum sentido. Meu argumento é dizer que na natureza há algo mais importante politicamente, que é a possibilidade de obter um acordo passando e transpondo uma barreira proibida a todos os outros, que permite transformar os incomensuráveis em comensuráveis. Porém, nós não temos mais nas sociedades ocidentais ditas avançadas, as sociedades de risco, para retomar a expressão de Ulrich Beck, a possibilidade de fazer uso desse vetor natureza.

Apesar de meu amigo Churchland, que carrega em sua carteira a foto de sua mulher, não uma foto clássica, mas um *scanner* do cérebro de sua esposa em cores! Paulo afirma que Patrícia Churchland é bela e, como um eliminacionista, defende como certo que, dentro de alguns anos, todas as pessoas terão substituído suas fotos de família por um bom *scanner* e que nós seremos capazes de estabelecer ligação direta com os influxos nervosos e não precisaremos mais dizer coisas subjetivas. Essa posição modernizadora e eliminativa parece atualmente muito forçada. É a posição ocupada pelas pessoas que ainda vêm a política com a ajuda da natureza, o que parece ser a visão mais equivocada e contrária àquilo que se tornou hoje a política, já que natureza não basta mais para fazer calar. Não faz nenhum sentido a idéia de que nós fazemos silenciar os discursos acrescentando ciências desse estilo. Isso não seria digno das ditas ciências. A neurobiologia tem importância muito maior do que silenciar pessoas que continuam acreditando que um sorriso em uma foto é mais agradável e mais cômodo.

Temos, então, três posições já estabelecidas. A primeira é a antiga posição, que permitia fazer política muito rapidamente: graças à natureza, o mundo já estava unificado. Um antropólogo que chega hoje na Amazônia, assim como os espanhóis, já sabe que 98% do mundo é igual a ele e que, pelo fato de já conhecer o nome das espécies animais, o DNA, etc., ele pode estabelecer prontamente o mundo comum onde vivem os índios. É claro que fica sobrando uma pequena porcentagem referente ao mundo diferente, que são as culturas e as subjetividades. Se ele for um bom antropólogo, ele vai respeitar essas diferenças. Mas esse respeito tem uma característica estranha. É um respeito baseado no fato de que 98% do mundo comum já é conhecido pelo antropólogo e que a visão que os índios têm do ADN não é importante. Trata-se de uma tolerância bastante intolerante. É uma tolerância que diz: “Entrem no mundo comum, mas venham sentar-se com suas subjetividades porque nós as respeitamos muito”. As diferenças culturais são muito importantes, apesar de não darem acesso à realidade do mundo. Essa é a primeira situação. Imagine agora o quanto é terrível, do ponto de vista político, construir o mundo pedindo aos seres que entrem, sob a condição de deixarem aos anfitriões a totalidade da realidade do mundo, entrando somente como uma diferença dentre outras. Há nesse multiculturalismo algo de profundamente surpreendente, uma intolerância que, de tão grande, acaba se tornando mais tolerante, mais simpática e mais respeitosa. O eliminacionismo é uma forma muito impolida de relacionar-se com os outros – e é um *understatement* de uma rigidez assustadora para falar.

Ora, o que se tornou atualmente impossível é esse modo de convocar. Há um estudante que escreve uma tese sobre a localização dos laboratórios destinados a receber

os dejetos nucleares, e, como é usual, os cientistas que utilizam esse tipo de campanha publicitária recorrem a uma versão modernista clássica: vamos divulgar a informação sobre esses perigos, e, depois de tanta transparência, os camponeses vão acabar concordando. Esses camponeses absorvem doses enormes de conhecimento, tornam-se muito competentes e continuam discutindo. Isso prova que podemos possuir grandes conhecimentos e, no entanto, podemos não chegar ao consenso. O consenso e a introdução da natureza não têm o mesmo significado. Essa é a segunda situação.

Portanto, devemos agora considerar uma situação que Isabelle Stengers propôs chamar de diplomacia. Trata-se de uma diplomacia de um tipo muito particular, uma diplomacia metafísica. Não temos mais como concluir uma discussão impedindo àqueles que vieram conosco o acesso à realidade. Para reempregar expressões que utilizei em um livro recente<sup>8</sup>, que é claramente um comentário ao argumento das *Cosmopolitiques* de Isabelle Stengers<sup>9</sup>, a diplomacia tem por finalidade redefinir a política sem a natureza. Uma política nova, ao menos para os ocidentais que durante muito tempo ficaram sob o efeito da natureza, significa que nós devemos compor o mundo comum. O mundo comum não está pronto. Não é correto dizer que, quando nós entramos em contato uns com os outros, 98% do mundo comum já se encontra construído pelas qualidades primárias e pela natureza. É um modo grosseiro e impolido de se apresentar.

Agora, devemos imaginar os outros meios que nos permitam, não encerrar uma discussão, dizendo “entre, e será dignamente representado, desde que deixe lá fora toda e qualquer idéia de acesso à realidade”, e sim levantar a questão da composição progressiva do mundo comum. Eis então a terceira situação, a nossa, a mais difícil. Um exemplo para terminar: muitos de vocês já doaram ao teletom uma certa quantia de dinheiro. É interessante notar que no comitê do conselho administrativo do teletom, não existe nenhum cientista. O Tribunal de Contas fica surpreso e não entende como uma fundação filantrópica não tenha cientistas em seu conselho de administração. Ora, dois colegas meus acabam de escrever um livro totalmente apaixonante sobre a política da AFM, a Associação Francesa de Luta contra a Miopatia.<sup>10</sup> Existe uma política muito clara para se interessar pelos cientistas, para financiá-los, para respeitá-los, mas para não tê-los na definição da política da fundação. Por quê? Porque não se trata de redefinir as doenças a partir de uma genética que estaria, para a doença, assim como o *scanner* do cérebro de Patricia Churchland estaria para as fotos tradicionais. Não se trata de adiar a dor e o sofrimento dos deficientes e substituí-las pelo discurso das qualidades primárias genéticas. Muito pelo contrário, trata-se de, para grande surpresa dos geneticistas e, às vezes, até mesmo contra eles, construir um mundo comum que não é sub-

jetivo, lacrimoso, mas que tem uma nova definição do gene. A AFM representa muito bem essas novas situações, em que não se pode tratar os adversários dizendo: “para nós, as qualidades primárias, para vocês, deixamos, com muita tolerância, as qualidades secundárias”. Isso revela uma diplomacia metafísica, pois ela carrega a realidade do mundo comum que se encontra, agora, mergulhado em uma proliferação de experiências características.

Para terminar, vou dizer que a exposição que acontece lá em cima é muito significativa dessa nova relação que nós estabelecemos com o pluriverso, com as naturezas, com um intervencionismo humano extremamente presente, embora o seu intuito fosse o de não sê-lo; em todos os painéis que fazem parte dessa exposição, reconhece-se a fragilidade dessa experiência e o caráter experimental desse agrupamento no interior da grande *halle* de um jardim planetário. Finalmente, viver em uma arca de Noé não é tão mau assim!

*Tradução e publicação autorizadas pelo autor em 23/7/2001.*

### Notas

\* A conferência de Bruno Latour foi gravada em fita de vídeo pela equipe de Voir Media Produções de Montélimar, que já havia produzido a exposição “O jardim planetário”, Grande Halle de la Villette (setembro 1999-janeiro 2000), um vídeo “Passagen(s) de natureza”. Nós fazemos questão de agradecer a Bernard Mantelli por nos ter permitido transcrever a fala de Bruno Latour. O texto dessa conferência foi cuidadosamente revisto por Avril Ventura.

\*\* Filósofo e sociólogo das ciências. Professor da Ecole des Mines, Paris, e professor associado na London School of Economics.

<sup>1</sup> “Don’t overlook the earthworm *P. corethrus*”, “Übersehen wir den Erdwurm *Pontostocles corethrus* nicht” 7 Hugel-Bilder und Zeichen des 21. Jahrhunderts, Berliner Festsche Dschungel, para o catálogo da exposição Seven Hills em Berlim (Editor Jasdan Joerges), pp. 17-26.

<sup>2</sup> N. T. As aspas foram mantidas do texto original em francês.

<sup>3</sup> U. Beeck, *Risk Society. Towards a New Modernity*. London, Sage, 1992.

<sup>4</sup> W. James. *A pluralistic universe*. Londres, The University of Nebraska Press, 1996 [1090].

<sup>5</sup> Philippe Descola. *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l’écologie des Achuars*. Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986.

<sup>6</sup> E. Viveiros de Castro. *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien*, 1998; Gilles Deleuze, *Une vie philosophique*, E. Alliez, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, pp. 429-462.

<sup>7</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*. La découverte, Les empêcheurs de Penser en Rond, 1998.

<sup>8</sup> Bruno Latour, *Poïtiques de la nature*. Paris, La Découverte, 1999.

<sup>9</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.

<sup>10</sup> M. Callon e V. Rabeharisoa. *Le pouvoir des malades*. Paris, Presses de l'École des Mines de Paris, 1999.