

# Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour

Jamille Pinheiro Dias  
Renato Sztutman  
Stelio Marras

*Universidade de São Paulo*

Em meio a uma verdadeira maratona de atividades em São Paulo, o pensador Bruno Latour enfim aceitou conceder esta entrevista em 10 de agosto de 2012. Considerando sua alta projeção no cenário intelectual contemporâneo, apresentá-lo aqui parece tarefa desnecessária. Mais proveitoso será tecer algumas breves notas introdutórias suscitadas pelos temas da entrevista, destacando, em especial, o horizonte de suas mais recentes reflexões, como as que reverberam em seu livro-projeto *Enquête sur les Modes d'Existence: une Anthropologie des Modernes*<sup>1</sup>.

Nesta entrevista, Latour reitera sua ambição, já largamente urdida em sua obra pregressa, em repor sob novas bases a comparação de mundos diversos a partir de tensões contemporâneas que demandam soluções as mais urgentes. É assim, por exemplo, que ele retoma a exaustão e ineficácia da noção de representação social ou mental – noção que cada vez mais interdita a compreensão das composições múltiplas de mundos e sobretudo as articulações e passagens entre elas. Livrar-se da noção de representação, de resto apoiada na separação oficial modernista entre

natureza e cultura, aparece como condição para que as ciências sociais contemporâneas (ou sobretudo a antropologia) abordem de modo renovado e auspicioso os estudos sobre natureza, ciência e, como consequência, humanidade.

Como agora falar de ontologias sem simplesmente aplicar o entendimento moderno oficial, cada vez mais insustentável, que as dividia entre a realidade objetiva e as subjetividades relativistas? Tal desafio implica o de superar o divórcio entre antropologia e filosofia para assim recuperar a ontologia em seus modos múltiplos e reais de existência. Ao que bem parece, trata-se de renovar o humanismo – senão antes, a noção mesma de humanidade – situando-a agora em suas relações de alteridade para além da esfera intra-humana ou intraespecífica supostamente autônoma. Sim, alteridade cujo exercício agora exige uma antropologia dos modernos, isto é, uma desestabilização da imagem filosófica tradicional de nós mesmos.

Mas quem mesmo somos nós? Quem mesmo são os modernos que se colocam diante dos outros, incluindo os outros não humanos? Ora, em Latour, a própria noção de comunidade se expande no mesmo movimento em que se expande a noção de natureza. Numa abordagem que recusa o antropocentrismo, o autor de *Jamais Fomos Modernos* insiste que há, sempre houve muitos mais seres comerciando com os humanos na feitura de mundos do que supunha a vã filosofia. O desafio latouriano talvez se resuma em reencontrar o comum entre as diferenças a partir do trabalho político e diplomático de composição. Para Latour, composicionismo é o antônimo de fundamentalismo – esteja este situado à direita ou à esquerda, alojado na mononatureza ou no multiculturalismo. É precisamente com a ideia e o trabalho permanente de composição (como na sua imagem do Parlamento das Coisas), que Latour pretende superar as dicotomias modernas intransitivas e cada vez mais esgotadas, de modo a propor uma espécie de neorrealismo para as ciências, desde que estas já não mais se repartam em cantões disciplinares.

Resta notar aqui que essas novas exigências intelectuais que Latour propõe e repercute não são, assim dizendo, iluminações de uma mente, por brilhante que seja, encerrada em seu gabinete de estudos. Mas sim de uma inteligência sensivelmente conectada ao mundo (ou antes, aos mundos) e suas tensões correntes. E se é assim, então Latour faz corresponder tais exigências intelectuais de renovação do pensamento e da política às exigências práticas e urgentes que o mundo hoje (ou antes, já os mundos de Gaia) insinua, mas não sem temíveis ameaças e violências – sobre nossas cabeças, sob nossos pés, à nossa frente. Exigências estas que os problemas ecológicos e ambientais, tal como ainda colocados pela militância ingênua ou por uma já velha diplomacia modernista arbitrada por um suposto fundo comum que a todos amalgamaria (como a noção econômica de natureza), mal dão o tom.

Nada de política sem ambiente. Nada de ambiente sem política. Nada de noção espacial que não seja, por assim dizer, animada, permanentemente modulada pelos mais heterogêneos agenciamentos do real. É daí, ao que bem parece, que Latour venha se valendo da noção de Gaia, como em substituição à Terra, ao Planeta, ao Globo e mesmo natureza ou ambiente. Como espaço animado é que então se pode vislumbrar articulações e composições possíveis de mundos (promessa do Parlamento das Coisas) entre modos muito diversos de existência, ontologia, relações.

\* \* \*

*Antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola vêm trabalhando há algum tempo com a noção de ontologia. Em seu novo livro, Investigação sobre os Modos de Existência – Uma Antropologia dos Modernos, você se concentra na noção de modos de existência. Que possíveis impactos essas ideias trazem para a antropologia contemporânea?*

A expressão “modos de existência” não é corrente na antropologia, apesar do livro *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos* de Gilbert Simondon, que é um livro da década de 1950, trabalhar com ela. Já o pequeno livro *Os Diferentes Modos de Existência*, de Étienne Souriau, é completamente desconhecido e ficou restrito à filosofia. Ao mesmo tempo, há uma colaboração antiga entre Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola e mim em torno dessa questão do pluralismo ontológico, que é uma consequência necessária de sairmos da noção de representação. Quando a antropologia utilizava a noção de representação, ligada à oposição natureza/cultura, a noção de ontologia era obviamente deixada de lado.

Nos anos 1950, aprendíamos a deixar de lado as questões ontológicas que pareciam questões de realidade objetiva por nos interessarmos pelas representações que supunham uma suspensão das questões ontológicas. Foi assim durante o longo do período de atuação de Lévi-Strauss, por mais que a situação dele fosse ambígua. Foi assim até que os antropólogos começavam a aprender a sair da oposição natureza/cultura. Desde então vem ocorrendo um retorno das questões ontológicas, pois não estávamos mais limitados pela noção de representação. Isso despertou os interesses filosóficos de gente como Descola e eu, pois recuperamos o direito de falar dos seres do mundo – um direito não mais paralisado pela questão da multiplicidade de representações e da unidade da realidade.

*E quanto ao retorno da ideia de metafísica entre os filósofos contemporâneos?*

Até onde sei, os filósofos não acompanham muito a antropologia. A filosofia na França permanece absolutamente intacta, com a exceção do trabalho dos jovens que publicaram o livro *Métaphysiques Cannibales*, de Eduardo Viveiros de Castro<sup>2</sup>. Um deles é Élie During, que vem fazendo um estudo interessante da estética e da teoria da arte. Fora isso, o divórcio entre antropologia e filosofia continua. Mesmo que muito do

que tem sido feito na antropologia, na minha opinião, seja interessante, os filósofos não têm consciência dessa transformação e definitivamente continuam modernistas.

*Entre esses jovens filósofos há também Patrice Maniglier...*

Sim, justamente. Maniglier, During... É a eles que me refiro. Eles dirigiram essa pequena coleção da qual o livro de Viveiros de Castro faz parte. Mas é um grupo bem pequeno. Não se trata da filosofia como um todo. A filosofia mesmo vem de Kant, Hegel, talvez Nietzsche [risos], apesar do papel de Deleuze, que tem sido de estabelecer um elo, de certa forma, entre a filosofia e a antropologia. Mas não podemos dizer que a filosofia francesa, em todo o caso, chegou ao pluralismo ontológico que tem se desenvolvido entre os antropólogos.

*Não podemos dizer, então, que o futuro da filosofia é a antropologia...*

Até podemos dizer, mas não se falarmos em termos de disciplinas. A história das disciplinas é diferente da história do pensamento e da vida intelectual.

*Como podemos pensar em viver juntos em um mundo comum se não partimos de um ponto de vista baseado na natureza?*

A noção de natureza foi uma aceleração muito prematura da ideia de comunidade. Não podemos falar em comum e natureza ao mesmo tempo, na medida em que a extensão da ideia de comunidade, no sentido próprio do termo, se deu muito rapidamente. Foi assim que os antropólogos encontraram a noção de cultura e se constituiu o lugar-comum do encontro com a alteridade. A antropologia não tratava, por exemplo, de

questões como a diversidade climática, pois não soube situar a noção de natureza. Só registramos a alteridade sob a forma de cultura.

Essas são questões de história da antropologia que Descola trabalha com bastante clareza. Já o “comum” acabou por ser ligado à natureza. E a antropologia física veio naturalizar a cultura, o que não funcionou muito bem. Além disso, houve todo um debate em torno de questões sociobiológicas nos últimos anos, mas ele tampouco contribuiu para constituir um mundo comum. Pelo contrário. A questão do mundo comum é introduzida pela ideia de que a natureza não é mais unificadora.

A partir daí, o trabalho de compor é recolocado, assim como todos os sentidos do termo “composição”: o de compromisso, o de conflito, o de hibridação, o de gambiarra [risos]. São todos termos que põem em dúvida a noção de objetividade, de unificação de todas as ciências e de todas as atividades científicas em nome da natureza – algo que não havia ajudado a facilitar as políticas de produção de um mundo comum. Foi sobretudo com essa temática que trabalhei no livro *Políticas da Natureza*<sup>3</sup>.

*O que você propõe, então, é renovar a ideia de política diante dessa nova maneira de pensar o mundo comum...*

Sim, porque o que acontece é bem complicado. No momento em que lançamos mão de uma política escamoteada na noção de natureza – que não é a natureza dos biólogos nem dos físicos, mas a dos economistas, uma natureza unificadora e que permanece unificadora –, a capacidade de definir as políticas diminui em função de uma transformação paralela de políticas bastante preocupante e que faz parte do objeto de *Investigação sobre os Modos de Existência*. Nesse momento, a política se transforma em um fundamentalismo de posições e valores.

Se a política começa onde há mais árbitros, existe nela um fundamentalismo que atualmente se traduz em todos os países pela afirmação

de valores indiscutíveis. Assim, a política perde, por exemplo, com os movimentos evangélicos e nacionalismos de inspiração chauvinista que são tão comuns na Europa. Isso é preocupante porque justamente nesse momento temos necessidade de uma política de composição que não seja nada fundamentalista. Esse desalinhamento torna a situação atual muito perigosa.

É típica nos debates sobre o clima a presença de um painel arbitrando as disputas. Isso nunca funcionou, mas é assim que as coisas são. Com isso, não há a possibilidade de compor com os modos de existência da política, que são substituídos por coisas completamente diferentes, como afirmações do tipo “eu tomo posições”, “eu defendo os valores”, “eu não firmo compromissos”, isto é, “eu não componho”. Tudo muito problemático. Hoje se confunde muito a tomada de posições políticas com a afirmação de uma posição, sendo que uma é praticamente o contrário da outra.

*O que fazer com aqueles que não querem tomar parte no Parlamento das Coisas? Pensamos, por exemplo, nos Achuar da Amazônia peruana, que terão dito “nada de política, por favor”, tal como relatou Descola<sup>4</sup>...*

O Parlamento é um mito constitucional. Ele existe na realidade pela multiplicidade das redes de controvérsias que agregam partes interessadas em torno de questões diversas. O problema é que essa ideia é mal aproveitada pela noção de ambiente. Minha sugestão é de que ninguém mais tem se interessado pela questão do ambiente. É verdade que isso ocorre também porque estamos em um período reacionário, mas acontece que a noção de ambiente não se sustenta. É por isso que emprego a expressão pós-ambientalismo, que aparece no *The Breakthrough*<sup>5</sup>. Ela não é simplesmente uma crítica ao ambientalismo, nem um retrocesso. O que ela quer dizer é que não podemos falar mais em ambiente, pois isso não faz sentido, já que o ambiente é coextensivo à noção de política.

De todo modo, essa é uma questão importante que eu tenho discutido com Viveiros de Castro. É claro que a noção de Parlamento é completamente ocidental, etnocêntrica ao extremo, de modo que interessa a apenas uma pequena parte do planeta. A noção de Parlamento das Coisas está ligada ao livro *Políticas da Natureza*, que utilizou de propósito um vocabulário bastante denso e tradicional referente à discussão sobre a constituição – um estilo rousseauiano, digamos. Assim, a questão da antropologia simétrica dos modos de existência tem principalmente a ver com estabelecer um elemento de negociação, um fundo de negociação, para que conflitos e compromissos entre valores políticos possam ser articulados. Conversei com Viveiros de Castro sobre como podemos compreender a indiferença dos europeus a outras políticas – sejam elas Achuar, Tupi etc. – a partir do fato de que eles definem os seus valores em termos de modos de existência.

O que mudou é que mesmo que não nos interesse participar da versão ingênua do Parlamento das Coisas, ainda assim estamos sob constrangimento ecológico – isto é, sob o constrangimento desse personagem chamado Gaia. Todos – sejam os Tupi, os alemães, os indianos, os brasileiros e assim por diante – se encontram sob o constrangimento da questão da sobrevivência com todos esses coletivos que têm versões completamente diferentes da natureza, dos seres do mundo, dos modos de relações. Todos esses coletivos se encontram diante de uma situação que é nova: a tensão da Terra, desse globo que irrompe em todos os coletivos, incluindo os tradicionais. E um grande problema é compreender a diferença entre a irrupção do globo sob a forma de Terra, e não sob a forma da natureza.

Há elementos dessa nova Terra que se parecem com elementos da natureza, mas eles se apresentam de maneiras completamente diferentes. Esse é um problema com o qual nenhuma civilização se confrontou. A China, uma civilização milenar, nunca se confrontou simultaneamente com o comércio mundial, a degradação do solo, a poluição acelerada,

a urbanização extrema. Esse problema também se coloca para os índios da Amazônia diante de uma barragem, assim como para os parisienses frente a diferentes paisagens modificadas.

Ninguém quer participar à força do Parlamento das Coisas. O problema é que essa forma bastante peculiar de globalidade que chamamos de Gaia impõe uma tensão a todos os coletivos que faz com que paremos de discutir a respeito de quem é o responsável pelas catástrofes. Essa deixa de ser a questão. Não se trata de dizer que determinados recursos pertencem a um coletivo e outros recursos pertencem a outro coletivo. A questão é que a nossa aliança não está ligada à natureza, mas à composição. No Antropoceno, a questão política da colaboração entre os coletivos é completamente diferente. A antropologia tem uma dimensão diplomática, e é ela que buscamos cultivar na antropologia simétrica.

*A diplomacia parece de fato ser uma palavra-chave do seu trabalho. Entre os americanistas – Pierre Clastres, Viveiros de Castro, dentre outros –, talvez a noção de guerra seja mais forte do que a de diplomacia. Clastres diz que a política ameríndia é feita de guerra – contra a unificação. Como poderíamos pensar a distinção entre a antropologia pensada a partir da diplomacia e essa antropologia americanista para a qual a guerra é central?*

Os diplomatas se apresentam quando as partes afetadas são exauridas pelo conflito – ou, melhor dizendo, quando a capacidade de conflito é exaurida. É claro que na versão modernista não há conflito nem guerra de fato, pois o que acontece é a extensão de uma evidência naturalizada principalmente pela economia – mais do que pela biologia ou pela física. Não há guerra, portanto. O que existe – para usarmos a expressão de Carl Schmitt – são operações de polícia.

Estamos hoje em uma situação de guerra de mundos com relação à composição, aos seres do mundo, às cosmologias. Fala-se sempre em glo-

balização, mas não existe globalização. Estamos em uma situação de não globalização. O que existe é uma guerra de mundos. A questão é que a diplomacia só existe porque há guerra. A personagem Gaia se apresenta ao fazer com que os combatentes dessa guerra de mundos se confrontem com uma nova exigência. É complicado definir a maneira como essa personagem se apresenta, mas não há dúvidas de que a guerra e a diplomacia estão sempre juntas. Ambas se opõem às operações de polícia.

Uma das contribuições dos *Science Studies* foi incluir novamente a noção de conflito na ecologia. A ecologia era pensada como uma unanimidade. Quando lançávamos mão da noção de natureza, as pessoas concordavam umas com as outras. Agora, se pensamos em ecologia, sabemos que há conflito – guerra de mundos, guerra de seres do mundo. Quem são os seres que compõem o mundo? Não há consenso quanto a isso.

É nesse momento que a diplomacia se apresenta. A diplomacia só existe a partir do reconhecimento de que não existe árbitro. Se há árbitro, não há diplomata. Há um policial. A própria noção de valor defendida em um fundo de negociação é incerta. O diplomata não é um cara simpático que dá um jeito nas coisas. Ele é enviado para defender valores nos quais não sabe se acredita. É nesse sentido que *Investigação sobre os Modos de Existência* trata da diplomacia.

O que defendemos nas ciências? A metafísica ou a prática da objetividade? Elas não são de modo algum semelhantes. Os resultados dos conflitos em defesa de uma ou de outra são completamente diferentes. O que defendemos na religião? A encarnação ou o sobrenatural? São coisas diferentes. *Investigação sobre os Modos de Existência* é um trabalho voltado para os europeus, pois procura pensar naquilo que precede a mesa de negociação – isto é, a definição dos valores que são comuns entre as partes interessadas e a margem de manobra que elas se darão na negociação.

O que queremos defender, então? Uma política universal ou a política como uma construção bastante local, etnocêntrica, interessante

e importante do Estado de Direito? É nesse sentido que a noção de diplomacia me parece uma oportunidade de renovar um pouco a antropologia. Ela coloca em xeque a ideia de que a antropologia se define por um modo epistemológico. Mesmo partindo de um projeto epistemológico, ela nunca soube exatamente o que fazer. Isso não abala em nada a qualidade da descrição. Não abala o apetite de descrição que faz parte da antropologia.

Como Viveiros de Castro explica, Lévi-Strauss é um excelente índio, que sonha no lugar dos índios. Mas não há nada de científico naquilo que ele faz. Se o que ele faz não tem tanto prestígio epistemológico, isso não abala a qualidade da sua descrição. A antropologia pode seguir adiante sem estar ligada a uma voz epistemológica. A antropologia pode ser a diplomacia com relação ao multirrealismo, ao pluralismo ontológico de um mundo comum no horizonte. Nesse sentido, essa não parece ser uma antropologia da guerra, pois há um horizonte de compreensão. Mas há uma grande diferença e uma tensão muito interessante entre a compreensão no sentido epistemológico e a compreensão como compromisso diplomático.

*Quando Pierre Clastres fala da guerra, a imagem que apresenta é a de uma guerra sem diplomacia, porque não há vontade de se construir algo comum...*

Mas ninguém tem vontade de construir um mundo comum. Clastres escreveu há quarenta anos, em uma situação em que a irrupção do planeta não se colocava. Era muito importante reagir à ideia de universalidade do Estado e se colocar contra Hegel. Esse foi o momento de Clastres. O momento histórico no qual nos encontramos não tem nada a ver com o dele, porque ninguém tem vontade de construir um mundo comum. Vocês acham que os americanos têm vontade de construir um mundo comum? Os chineses, os europeus? Ninguém quer fazer parte de um

mundo comum. O que acontece é que o comum se torna uma exigência política que não se apresenta de modo algum como a natureza de outra. Ele se apresenta como uma angústia, uma catástrofe, um cataclismo, uma situação de urgência completamente imprevista. Dessa forma, é algo que difere totalmente do que dizem os escritos do passado.

O que quero dizer é que a antropologia não é necessariamente ligada a um projeto epistemológico. Ela pode ser ligada a um projeto diplomático – isto é, a um projeto de protocolo dentro de uma situação porque essa situação é uma situação de guerra, uma situação de guerra de mundos, como escrevi em um artigo que tem esse título, “Guerra dos Mundos”<sup>6</sup>. Ao menos reconhecemos que há uma guerra, e não simplesmente a extensão de um fundo de modernização com alguns domínios restantes de arcaísmo e de um horizonte que se resume à governança, à gestão e à economia universal. Essa é a verdadeira guerra – uma guerra de extrema violência à qual todos os países estão submetidos.

*Em Jamais Fomos Modernos, você considera que a obra de Lévi-Strauss reitera a separação entre natureza e cultura. Como você pensa Lévi-Strauss a partir da releitura de Eduardo Viveiros de Castro – especialmente sobre as Mitológicas – que vê nelas não a separação entre natureza e cultura, mas uma reflexão sobre temas como o perspectivismo? Lévi-Strauss diz ainda que o humanismo deve ser pensado com a natureza, e se aproxima de Rousseau quanto à questão da identificação, da “piedade”<sup>7</sup>. Existiria uma relação entre esse tipo de reflexão rousseauísta de Lévi-Strauss com o que você tem dito sobre ecologia política?*

Não sei bem responder a essa pergunta porque não sou tão erudito em lévi-straussismo quanto o eminente colega que você menciona. A impressão que eu tinha na época em que escrevi *Jamais Fomos Modernos* – uma impressão justa, creio eu – era de a ideia de “uma natureza” e “duas

culturas” ser uma singularidade no argumento de Lévi-Strauss, com esses retornos peculiares de um naturalismo até mesmo cerebral que aparecia de vez em quando, chegando a parecer artificial.

Acho que o trabalho que nós fizemos na antropologia da ciência foi útil para gente como Descola e Viveiros de Castro porque propõe que podemos prescindir do tema natureza/cultura e passar para o tema um tanto peculiar do multinaturalismo, que não é um tema lévi-straussiano. Não podemos interpretar todos os grandes autores a partir de seus intérpretes de outras tradições, porque os grandes autores, por definição, fizeram quatrocentas coisas diferentes, e a recepção depende da atenção que cada intérprete dá a cada tema.

O estruturalismo é fundamental no trabalho de Lévi-Strauss, mas *Investigação sobre os Modos de Existência* não é um projeto estruturalista, mesmo sendo sistemático. É possível ser sistemático sem ser estruturalista. O trabalho de Descola sobre os quatro modos de relação<sup>8</sup> é estruturalista na medida em que retirar um desses modos coloca problemas para os outros, já que se trata de um sistema de combinatória. Já os modos de existência que encontrei na minha antropologia “bricolada” são dispostos lado a lado e são de certa forma sistemáticos, mas não estruturados. São completamente contingentes, visto que eu venho de uma tradição que entende que a diferença informa a estrutura.

Não tenho competência para responder a essa pergunta de maneira mais avançada, mas isso diz um pouco sobre o debate em questão. Conhecemos pouco da antropologia dos modernos. Mesmo o importante trabalho de Descola sobre o naturalismo não se assenta no domínio etnográfico; ele se assenta nas opiniões dos filósofos. Apontar quem são os modernos, quem são os naturalistas, depende do que dizem os filósofos.

A pergunta sobre Rousseau é muito interessante e me faz pensar em algumas coisas, como a relação não entre o homem e o seu ambiente, mas entre o homem e aquilo com que ele se vincula. Como o homem se

vincula com elementos diferentes em cada modo de existência, podemos considerar o sujeito ocidental junto àquilo com que ele se vincula, e isso forma uma imagem completamente diferente de sua história. Existe o sujeito psicológico, existe o sujeito da política, existe o sujeito de direito... Existe ainda o sujeito de um modo de existência bastante importante que é aquele que se vincula aos bens. Ele é o sujeito dos interesses apaixonados, com o qual trabalhei ao estudar Gabriel Tarde<sup>9</sup>.

É por isso que a antropologia dos modernos é tão interessante. A noção de naturalismo não dá conta da descrição dos modernos, que são seres bastante peculiares. É nesse ponto que discordo de Descola. O naturalismo não faz jus à extraordinária peculiaridade daqueles que informam a tradição ocidental. E essa peculiaridade é o motivo pelo qual praticamente não os estudamos. Nós apenas aceitamos o que dizem filósofos como John Searle e Ludwig Wittgenstein sobre a razão de ser da civilização europeia.

As etnografias feitas nos laboratórios podem mostrar que a objetividade não tem rigorosamente nada a ver com a cena da separação entre interesse e desinteresse. É isso que coloca o problema da antropologia dos modernos. Não se trata de uma disputa com os antropólogos. Para mim, trata-se simplesmente de estudar o sujeito moderno com métodos etnográficos – eles próprios emprestados – através dos meus meios completamente “bricolados”.

Não tenho intenção de me gabar<sup>10</sup>, mas preciso dizer que há pouquíssimos estudos etnográficos sobre o Direito, por exemplo. O método etnográfico poderia contribuir muito para a realização de análises da prática jurídica, mas isso não é feito. A mesma lacuna existe no estudo do desenvolvimento de projetos tecnológicos. É principalmente nesse sentido que discordo do estruturalismo. É preciso, em primeiro lugar, fazer o trabalho de campo! Temos que fazer o trabalho de campo! É por isso que proponho uma investigação coletiva sobre a antropologia dos

modernos. Temos uma obsessão pela versão oficial do sujeito diante de um objeto, cujo grande problema é a linguagem articulada. É por isso que esse trabalho de investigação ainda está por ser feito, e é por isso que temos tão poucos dados sobre os seres que compõem os modernos.

Além disso, a nossa comparação com os outros é completamente deturpada, pois comparamos a alteridade dos outros com uma visão extremamente simplificada da nossa alteridade. Afirmamos que o outro é outro, mas em relação a quê? Em relação a um mito moderno? Quando descrevemos o moderno com o método dos modos de existência, podemos começar a discutir essa questão. Podemos, por exemplo, falar de um modo de existência muito interessante, que é o da reprodução. A China trabalhou essa questão a fundo, como nos conta François Jullien<sup>11</sup>. Se na China foi assim, entre nós essa questão foi totalmente ofuscada pela objetividade científica.

Para voltarmos à diplomacia, a relação entre comparatismo e diplomacia não é necessariamente epistemológica. Como comparar os Achuar e os psicólogos que imaginam uma interioridade ao modo francês? Se o assunto forem os medicamentos, então, enquanto alguns inalam, outros injetam. As coisas começam a ser de certa forma comparáveis. Se um coletivo afirma que há seres exteriores que lhes permitem ter uma psicologia, outro pode afirmar que também tem a instituição do psiquismo. É engraçado. Podemos começar a comparar sem reduzirmos esse método a uma exotização. Mesmo sem xamãs, podemos ter coisas comparáveis. Nesse sentido, lembro-me do trabalho de Jeanne Favret-Saada sobre a feitiçaria na região do Bocage francês<sup>12</sup>. Podemos comparar a indústria farmacêutica ocidental e os vínculos que outros coletivos têm com seres invisíveis. Se eu tiver razão – não sei se tenho, afinal – temos nessa proposta, enfim, uma base de comparação realista. Não se trata, afinal, de haver o moderno e o não moderno ou o objetivo e o subjetivo.

*E o realismo implica a observação e a prática...*

E o trabalho de campo. Nos *Science Studies* ainda temos pouquíssimas descrições. O que mais temos são comentários. Vejam a extraordinária transformação da economia graças à antropologia da economia de Donald MacKenzie<sup>13</sup> e Michel Callon<sup>14</sup>, entre outros. Finalmente tivemos descrições do que é uma mesa de operações financeiras e do que é um teorema de finanças. Isso muda tudo. Essa é a verdadeira tradição antropológica, mas aplicada aos modernos.

Muitas vezes se acha que os estudantes conhecem os modernos, mas os modernos são completamente opacos. Os modernos são muito mais opacos que os outros. E o motivo disso não é simplesmente uma decalagem entre teoria e prática, mas uma oposição, uma negação. Existe um mecanismo de organização da negação. O que faz com que os outros sejam complicados é o fato de que eles são explícitos.

Se seguirmos o que Jullien diz sobre os chineses, veremos que eles são explícitos quanto a um fenômeno que nós apagamos completamente, que é aquilo que ele chama de propensão – algo próximo da filosofia que gente como William James tentou desenvolver ao propor teorias alternativas da prática empírica, tendo em mente que a experiência, ou o acompanhamento da experiência, é particularmente deixada de lado no regime moderno. O que experimentamos não é registrado na metafísica sujeito/objeto. Eu diria que isso é feito de propósito, mas assim poderia soar conspiracionista.

*No trabalho voltado para o mapeamento de controvérsias<sup>15</sup> que você tem realizado na Sciences Po com Tommaso Venturini, entre outros, vocês têm empregado ferramentas de mineração de dados. Como é pensada a estatística dentro da proposta do mapeamento de controvérsias? Como conciliar uma filosofia empírica e técnicas de descrição e tratamento estatístico?*

Essa é uma pergunta bem complicada, porque me converti recentemente e parcialmente aos métodos digitais. O que acontece é que as exigências do campo das quais falei na resposta anterior – seja nas ciências técnicas, econômicas, jurídicas e assim por diante – colocam complexidades específicas devido à extensão de sua rede. Assim, se não conseguimos transformar os métodos etnográficos por meio da obtenção dos dados quantitativos, ficamos muito limitados.

Se, por exemplo, queremos estudar a extensão de uma equação de finanças e nos limitamos à mesa de operações financeiras, não compreendemos nada do que acontece. É preciso ter condições de seguir lugares distantes e tempos relativamente diferentes. É preciso ter condições de seguir a extensão e a expansão de prática dos “raios imitativos”, como diria o Tarde em *Les Lois de l’Imitation* – em outras palavras, a rede.

Acontece que ao longo dos últimos trinta anos, os dados digitais se multiplicaram e passaram a nos proporcionar uma visão que não se restringe à oposição clássica entre etnografia e métodos quantitativos. É por isso que nos referimos ao mapeamento de controvérsias como *qualiquantitativo*. São traços de atividades ainda completamente rudimentares, mas que se mostram significativos quando comparados ao que chamávamos antes de dados estatísticos. Não se trata de dizer que eu acredito nos métodos digitais. O que acontece é que a possibilidade de traçar relações por meio dos dados digitais nos dá ideias do campo.

Nem sempre o mapa é algo muito elucidativo no mapeamento de controvérsias. Essa é uma discussão que eu tenho com o Tommaso. Às vezes há problemas de visualização. Mas ainda assim, do ponto de vista psicossocial [risos], ele restitui a confiança dos sociólogos e antropólogos quanto aos métodos quantitativos. Esses métodos quantitativos não são distintos dos métodos qualitativos, já que seguir a rede implica encontrar lugares onde se possa fazer uma entrevista ou um vídeo, assim como obter grandes quantidades de dados incrivelmente úteis para situar

toda uma rede muito rapidamente, entre os quais há também os dados estatísticos clássicos. Isso proporciona ao nosso próprio trabalho uma flexibilidade que sai da disputa entre quantitativo e qualitativo.

Outra vantagem trazida pelo mapeamento de controvérsias é a possibilidade de interlocução com pesquisadores das ciências exatas – da geografia, da antropologia física, da ecologia, da geologia e até mesmo da física. Uma conversa de cinco minutos entre dois economistas pode ser apaixonante para nós, mas absolutamente incompreensível para um geógrafo, o que coloca um problema etnometodológico. No entanto, graças ao uso desses modos de visualização, é possível discutir com diferentes cientistas. Isso é algo que costuma acontecer no Médialab da Sciences Po.

Além disso, a própria extensão dos dados digitais modifica o comportamento, de modo que é fundamental se interessar por esse assunto. Os métodos digitais são ainda uma espécie de revanche de Gabriel Tarde, e nesse sentido me interessam muito. Eles são exatamente o que Tarde havia previsto como tipo de desenvolvimento das ciências sociais. Podemos seguir conversas para compreender a economia? Se a resposta a essa pergunta no passado foi não, hoje é sim. Podemos seguir os lugares-comuns das transformações? Sim, a resposta é sim. É nesse sentido que os métodos digitais são poderosos, aproximando-se de Tarde, da teoria ator-rede e, em certo sentido, da etnometodologia. Eles são quase que uma nova estética dos centros de interesse do mundo social.

Hoje estamos muito longe de obter dados suficientemente finos. E existe uma espécie de *hype* em torno do digital que não me interessa nem um pouco. Mas se pretendemos produzir dispositivos de investigação coletiva, é evidente que devemos passar por um método digital. Foi o que procurei fazer no projeto sobre os modos de existência<sup>16</sup>. Não sei se funcionou, mas sem esse tipo de dispositivo é impossível realizar coletivamente um trabalho de campo de maneira mais séria. A criação

de uma plataforma digital potente se faz necessária para realizar certas pesquisas que envolvem questões do Direito, por exemplo, o que não coloca em questão o fato de que um antropólogo, com o seu caderno de campo no meio da floresta, continua a ser muito importante. Mas se ele se interessar simultaneamente por métodos digitais para localizar dados acessíveis, não há problema algum.

Assim, se quisermos estudar o impacto das teorias de Pachamama no mundo, é interessante fazer uma pesquisa no Supremo Tribunal da Bolívia, mas se tivermos também como verificar a extensão jurídica desse conceito na literatura por meios digitais, podemos utilizá-los. E é isso que é interessante nesses métodos. Eles não são métodos estatísticos no sentido de um levantamento. Eles nos dão finalmente a possibilidade de tirar proveito de uma alternativa à desgastada oposição entre quantitativo e qualitativo, assim como entre campo local e campo global. Isso é muito interessante e pode renovar as Ciências Sociais como um todo. A descrição de controvérsias é sensacional como ferramenta. Quando estou na Sciences Po, dedico-me a encontrar verba para o Médialab. Estamos indo bem. Temos uma bolsa de seis milhões de euros destinada ao projeto Forccast<sup>17</sup>, do qual tenho muito orgulho.

*Ingold critica a ideia de rede apresentada pela teoria ator-rede argumentando em favor das imagens de malhas, teias ou linhas<sup>18</sup>. Como você responderia a essas outras propostas de metáfora visual?*

Podemos fazer tudo o que queremos com a metáfora visual da rede na teoria ator-rede. O importante é haver os mediadores e intermediários. A metáfora da tecelagem proposta pelo Ingold é excelente. Ele é um grande mestre da prática antropológica e não tenho nenhuma discordância em particular com ele. Na teoria ator-rede, a rede é uma ideia totalmente abstrata e especulativa. É importante variar com alguma frequência a

forma que damos a ela. Mesmo a esfera, no sentido de Peter Sloterdijk<sup>19</sup>, é outra metáfora, mas mantém a mesma ideia de mediação. A visualização do conceito de rede pode variar consideravelmente, mas as questões evidentes são a multiplicação de mediadores, as transformações e os deslocamentos. Antropologicamente e filosoficamente, o que importa é a quantidade de mediações que conseguimos captar no campo, em uma entrevista, em um filme etc.

Tradução: Jamille Pinheiro Dias

## Notas

- <sup>1</sup> Paris, Éditions La Découverte, 2012.
- <sup>2</sup> Viveiros de Castro, Eduardo. *Métaphysiques Cannibales : Lignes d'Anthropologie post-Structurale*. Paris, PUF, 2009.
- <sup>3</sup> *Politiques de la Nature: Comment Faire Entrer les Sciences en Démocratie*. Paris, La Découverte, 1999.
- <sup>4</sup> DESCOLA, Philippe. "No politics, please". In LATOUR, Bruno & WEIBEL, Peter (eds.). *Making Things Public : Atmospheres of Democracy*. Cambridge,; MIT Press, 2005.
- <sup>5</sup> <http://thebreakthrough.org/>
- <sup>6</sup> LATOUR, Bruno & TRESCH, John. *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.
- <sup>7</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify, 2013, pp. 45-55.
- <sup>8</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*. Paris, Gallimard, 2005.
- <sup>9</sup> LATOUR, Bruno & LÉPINAY, Vincent. *The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology*. Chicago, Prickly Paradigm Press, 2009.
- <sup>10</sup> LATOUR, Bruno. *La Fabrique du Droit. Une ethnographie du Conseil d'État*. Paris, La Découverte, 2002

- <sup>11</sup> FRANÇOIS, Jullien. *La Propension des Choses. Pour une Histoire de l'Efficacité en Chine*. Paris, Seuil, 1992.
- <sup>12</sup> FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la Mort, les Sorts : La Sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard, 1977.
- <sup>13</sup> MACKENZIE, Donald. *Material Markets. How Economic Agents are Constructed*. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- <sup>14</sup> CALLON, Michel (ed.). *The Laws of the Market*. Oxford, Blackwell, 1998.
- <sup>15</sup> <http://controverses.sciences-po.fr/>
- <sup>16</sup> <http://www.modesofexistence.org/>
- <sup>17</sup> Formação no mapeamento de controvérsias para a análise das ciências e técnicas.
- <sup>18</sup> INGOLD, Tim (2008). “When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods”. In KNAPPETT, C. & MALAFOURIS, L. (eds), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Springer Science+Business Media, New York, NY, USA, pp. 209-215. INGOLD, Tim (2010). “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. Trad. Leticia Cesarino. Horiz. antropol. v.18 n.37 Porto Alegre Jan./Junho 2012.
- <sup>19</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Bubbles: Spheres Volume I: Microspherology*. Cambridge, MIT Press, 2011.