

Uma outra cosmopolítica é possível?¹

Mario Blaser
Department of Geography
Canada Research Chair in Aboriginal Studies
Memorial University of Newfoundland, Canada
mblaser@mun.ca

Resumo

O conceito de cosmopolítica desenvolvido por Isabelle Stengers e Bruno Latour permite manter aberta a questão de quem e o que pode compor o mundo comum. Deste modo, cosmopolítica oferece uma ferramenta para se evitar as armadilhas da política razoável [*reasonable politics*], uma política que, definindo de antemão que as diferenças em jogo em um dado desacordo fazem referência a uma realidade única, torna possível deixar de lado algumas preocupações quando as define como irrealis e, portanto, irracionais ou irrelevantes. Antecipando o mundo comum como seu possível resultado, mais do que como seu ponto de partida, cosmopolítica interrompe o recurso fácil à desconsideração de certas preocupações com base em sua ostensiva carência de realidade. E, ademais, conservam-se as questões acerca de quem ou o que pode participar na composição do mundo comum. Explorando estas questões por meio de materiais etnográficos sobre o conflito em torno do caribu no Labrador [Canadá], argumento que uma cosmopolítica orientada para o mundo comum padece de importantes limitações, e que outra orientação pode ser possível.

Palavras-chave: política ontológica; cosmopolítica; alteridade; STS; ontologia política; Innu; caribu.

1 Traduzido do original em inglês “Is Another Cosmopolitics Possible?” *Cultural Anthropology*, Vol. 31, Issue 4, pp. 545–570. Desde 2014 a *Cultural Anthropology* é uma revista de acesso livre (*open-access*), o que permitiu a tradução e publicação deste artigo, por sugestão do próprio autor. A presente tradução agradece imensamente o auxílio técnico de Stelio Marras, Jorge Mattar Villela e Celeste Medrano.

Abstract

The concept of cosmopolitics developed by Isabelle Stengers and Bruno Latour keeps open the question of who and what might compose the common world. In this way, cosmopolitics offers a way to avoid the pitfalls of reasonable politics, a politics that, defining in advance that the differences at stake in a disagreement are between perspectives on a single reality, makes it possible to sideline some concerns by deeming them unrealistic and, therefore, unreasonable or irrelevant. Figuring the common world as its possible result, rather than as a starting point, cosmopolitics disrupts the quick recourse to ruling out concerns on the basis of their ostensible lack of reality. And yet, questions remain as to who and what can participate in the composition of the common world. Exploring these questions through ethnographical materials on a conflict around caribou in Labrador, I argue that a cosmopolitics oriented to the common world has important limitations and that another orientation might be possible as well.

Keywords: ontological politics; cosmopolitics; alterity; science and technology studies; political ontology; Innu; caribou.

A cosmopolítica é, hoje, a situação comum a todos os coletivos. Não existe um mundo comum, e ainda assim, não obstante, ele precisa ser composto.
(Bruno Latour, *Anthropology at the Time of the Anthropocene*)

Em 28 de janeiro de 2013 o Governo da província canadense de Terra Nova e Labrador (*Newfoundland and Labrador*) anunciou a suspensão da caça do caribou (ou rena) por cinco anos². Esta proibição foi imposta na esteira de vários estudos que demonstraram que a população da manada do Rio George (GRH, na sigla em inglês) havia caído vertiginosamente de 800.000 indivíduos em 1990 para apenas 27.000 em 2012³. Ainda que sem clareza das causas deste declínio, o governo provincial entendeu que a captura contínua de caribus (o recurso) não era sustentável, inclusive para as comunidades indígenas Innu e Inuit que vivem no Labrador. No dia seguinte ao anúncio, Prote Poker, o Grande Chefe da Nação Innu, declarou que a proibição era injustificável; que os anciãos Innu não concordavam com ela porque constituía uma ameaça ao seu

2 Ver <http://www.releases.gov.nl.ca/releases/2013/env/0128n08.htm>. Acesso em 13 de agosto 13, 2013.

3 Ver <http://www.releases.gov.nl.ca/releases/2012/env/0816n03.htm>. Acesso em 5 de agosto, 2013.

modo de vida; e que as comunidades continuariam caçando como sempre fizeram.⁴ Entre outras preocupações, o fato dos Innu se negarem a aceitar a proibição estava baseado na insistência de caçadores e anciãos, que viam o decréscimo da população da manada como um sintoma da deterioração da relação entre os Innu e *Kanipinikassikueu*, o dono ou mestre dos *atíku* (a palavra que os Innu empregam para se referir ao que os Euro-Canadenses denominam *caribou* [caribu em português])⁵. O quanto os protocolos de caça - tais como o uso e o tratamento dos despojos e a partilha da carne do *atíku*, entre outras prescrições - são cumpridos determina a saúde da relação e a vontade, por parte de *Kanipinikassikueu*, de continuar entregando animais e, em geral, de abençoar [*bless*] os Innu. Neste ponto, caçadores e anciãos vinham queixando-se, há vários anos, que as gerações mais jovens entre os Innu não estavam seguindo tais protocolos e solicitavam que voltassem a se comprometer com eles. Neste contexto, para caçadores e anciãos, a proibição tornaria impossível reparar a relação com *atíku* e seu espírito guardião. Em resumo, ao passo que, para os encarregados da vida silvestre do governo provincial, caçar poderia significar o desaparecimento do caribu, para os caçadores e anciãos Innu, por outro lado, não poder caçar de acordo com seus próprios protocolos quase seguramente significaria o fim do *atíku*⁶.

Pensar nas maneiras possíveis de lidar com este conflito aparentemente insolúvel nos conduz ao conceito de cosmopolítica. Este conceito, inicialmente proposto por Isabelle Stengers (1997), difere da versão kantiana de cosmopolitismo, segundo o qual um cosmopolita é aquele que rechaça alianças paroquiais e abraça o mundo comum (o cosmos) como fundamento para a solução das diferenças entre humanos. Nesta concepção, o cosmos é transcendente e não requer discussão. O que se debate (e deve ser resolvido) são as diferentes visões que, dadas as lealdades a suas culturas e tradições particulares, os humanos têm sobre o cosmos. Retornando ao nosso exemplo, uma chamada cosmopolita para resolver os desacordos entre os Innu e o governo provincial apelaria aos participantes para que abandonassem suas respectivas *perspectivas* paroquiais e se fixassem naquilo que é comum a ambas: a “coisa” que os preocupa, uma coisa que uns chaman caribu, outros denominam *atíku*. Em uma discussão com Ulrich Beck, e mobilizando a noção de cosmopolítica de Stengers, Bruno Latour (2004a) assinala que os humanos não entram

4 Ver <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2013/01/29/nl-innu-caribou-hunt-129.html>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

5 O dono dos *atíku* pode também ser chamado de *Papakashtshihku* e *Katipinimitautsh* (ver Armitage 1992).

6 Como será visto adiante, o desaparecimento do *atíku* implica em uma séria ameaça a um conjunto de relações e práticas que muitos Innu veem como fundamentais para sua existência.

em conflitos com suas perspectivas sobre as coisas; ao contrário, entram neles junto com as “coisas” não humanas que os fazem atuar. Neste sentido, caribu e *atíku* não se refeririam à diferentes perspectivas acerca de uma mesma “coisa”, mas de coisas completamente diferentes (ainda que relacionadas). Assim, para Stengers e Latour, o problema com o cosmopolitanismo é que ele assume um cosmos já unificado, um mundo único (a “coisa” comum), quando realmente habitamos um pluriverso. Este pluriverso requer uma cosmopolítica.

Stengers relata que o termo cosmopolítica lhe ocorreu quando se encontrou diante do risco de transformar um tipo de prática particular em uma chave universal neutra. Escreve: “[a]s ciências chamadas modernas seriam uma maneira de responder à pergunta política por excelência: quem pode falar de quê, quem pode ser o porta-voz de quê, representar o quê?” (Stengers 2014: 20). O risco, diz, estava em ignorar que a categoria de política com que estava trabalhando forma parte de uma tradição particular, e, portanto, a autora decidiu articulá-la com o termo cosmos. Longe de se referir “a um cosmos, ou mundo tal como uma tradição particular pode concebê-lo” (Stengers 2014: 21), em seu uso o cosmos “designa o desconhecido destes mundos múltiplos, divergentes, e *as articulações de que podem vir a ser capazes*” (Stengers 2014: 21, ênfases minhas). A referência às possíveis articulações que mundos divergentes poderiam desenvolver conecta novamente cosmos à política de duas maneiras: 1) interrompe sua universalidade (a política é nossa assinatura, nossa marca [*signature*], não sabemos os procedimentos que outros mundos idealizaram para se constituírem a si mesmos como comuns), e 2) convoca a política para explorar a possibilidade de que esses mundos divergentes, articulando-se uns com os outros, se convertam em um mundo comum⁷. Latour sucintamente captura o que logra a invenção de Stenger com a palavra cosmopolítica:

A presença de *cosmos* em *cosmopolítica* resiste à tendência de que política signifique o toma-lá-dá-cá em um clube exclusivamente humano. A presença de *política* em *cosmopolítica* resiste à tendência de que *cosmos* signifique uma lista finita de entidades a considerar. *Cosmos* protege contra o fechamento prematuro da política, e *política* contra o fechamento prematuro de cosmos (Latour 2014: 46, itálicos no original).

7 Stengers aponta que o cosmos é parte do “problema de uma ecologia de práticas que faz existir juntas nossas cidades, onde a política é inventada, e aqueles outros lugares onde a questão do fechamento [*clôture*] e transmissão inventou outras soluções” (1997:75) - (N.T: o autor traduziu este trecho diretamente do original em francês, vertido, aqui, ao português a partir do inglês).

Concebida desta forma, a cosmopolítica fala da interseção de dois tópicos que têm animado os debates antropológicos mais recentes: por um lado, rotulada de etnografia multiespécies e de novo materialismo (Kirksey & Helmreich 2010; Coole & Frost 2010), a reavaliação da agência como um atributo distribuído amplamente entre conjuntos heterogêneos de humanos e não humanos; e, por outro lado, com a etiqueta de virada ontológica (Holbraad & Pedersen 2014; Kohn 2015), a reavaliação da alteridade radical como uma relação de múltiplas ontologias ou mundos ao invés de múltiplas culturas. Cada uma destas intervenções coincide com uma política e um cosmos que são expandidos pela cosmopolítica. Ainda assim, continuam correndo o risco de permanecer encerradas em si mesmas se não forem conectadas entre si. Por exemplo, conforme argumentam Gad, Jensen & Winthereik (2015), alguns acadêmicos inscritos na virada ontológica conferem demasiado peso aos conceitos de seus informantes humanos, ao passo que prestam pouca atenção ao papel dos não humanos⁸. Ao contrário, DiNovelli-Lang (2013) e eu mesmo (Blaser 2014) assinalamos que a etnografia multiespécies e o novo materialismo tendem a depender, em larga medida, das ciências naturais como porta-vozes dos não humanos admitidos na política, e, portanto, seguem delineando um cosmos com um número finito de entidades legítimas⁹. O tipo de conflito que descrevi acima curto-circuita qualquer fechamento prematuro da política e do cosmos, mesmo se estes são expandidos, e, assim, nos forçam a manter os dois componentes da cosmopolítica sob permanente tensão.

Porém, para além dos debates acadêmicos, ao manter aberta a pergunta a respeito de quem e o quê pode compor o mundo comum, a cosmopolítica oferece uma maneira de compreender este tipo de conflito que evita as dificuldades do que eu chamo de o problema da *política razoável* [*reasonable politics*]. Vou tratar disso mais adiante; por hora, basta indicar que o problema com a política razoável é que, ao definir de antemão que tipo de diferenças estão em jogo nestes conflitos (tal como faz o cosmopolitanismo), ela reforça um estado de coisas no qual algumas preocupações (entendidas como perspectivas) podem ser marginalizadas porque – tal como a afirmação de que um dono dos *atiku* dá esses animais aos Innu – são consideradas irrealis, e, portanto, irracionais ou irrelevantes.

Imaginando o mundo comum como um resultado possível, ao invés de um ponto de partida, a cosmopolítica interrompe o rápido recurso de descartar preocupações com base em sua suposta carência de realidade. Com efeito, o valor principal da proposta

8 Entre esses acadêmicos podemos citar Viveiros de Castro (2012), Philippe Descola (2013), Martin Holbraad (2007) e Morten Pedersen (2007).

9 Exemplos incluem o trabalho de Donna Haraway sobre espécies companheiras (2008; mas ver também 2015); de Anna Tsing (2012) e de Karen Barad (2007).

cosmopolítica está “em desacelerar os raciocínio e criar a oportunidade para a emergência de uma sensibilidade um pouco diferente dos problemas e situações que nos movem” (Stengers 2014: 18). E ainda assim, como indica a epígrafe de Latour reproduzida no início deste artigo, o mundo comum deve ser composto. Portanto, ainda que Latour e Stengers descrevam distintos sentidos de urgência, para eles a cosmopolítica continua orientada para a composição do mundo comum, inclusive quando insistem na falta de garantias para semelhante projeto. Neste artigo, sustento que semelhante orientação limita a capacidade da cosmopolítica fazer frente ao tipo de conflito que descrevi acima. De modo a sustentar meu argumento, vou submeter a cosmopolítica a um teste pragmático mediante uma leitura difratada do conceito (Barad 2007: 200), feita por meio do material etnográfico. Minha preocupação principal não é apoiar ou rechaçar o conceito de cosmopolítica, mas investigar que elementos dele são úteis para abordar este conflito como um problema político-conceitual, além de inquirir onde a etnografia sugere haver a necessidade de expandir o conceito. Primeiro, apresento um esboço geral do problema da política razoável, ressaltando os aspectos para os quais a cosmopolítica, e a semiótica-material em que se funda, parecem oferecer alguns apoios. Em seguida, vou ao teste propriamente dito, explorando o quanto a cosmopolítica é um conceito frutífero para abordar os conflitos que me preocupam. Finalmente, seguindo os contornos do que a cosmopolítica parece incapaz de tratar adequadamente nos meus materiais etnográficos, avanço uma série de sugestões para uma outra cosmopolítica.

O problema da política razoável

O que chamo de problema da política razoável se assemelha a um típico problema etnográfico: como avaliar expressões que ao investigador parecem contra-factuais. Um exemplo clássico seria a declaração Nuer de que os gêmeos são pássaros, quando o investigador sabe que são irmãos humanos. Usualmente, a solução para este problema envolve explicar como e por que os Nuer poderiam pensar que os irmãos gêmeos humanos são pássaros. Martin Holbraad (citado em Carrithers *et al.* 2010) assinalou que semelhante solução reflete as suposições prévias do analista de que diferentes representações culturais da gemelaridade estão em jogo. Implícita nesta suposição está a afirmação de que o antropólogo está certo (quer dizer, que os gêmeos são, na realidade, irmãos humanos) ao passo que os Nuer se equivocam (ou seja, produzem representações culturais dos gêmeos humanos que estão um pouco fora de lugar e requerem explicação). O problema da política razoável se torna ainda mais visível quando, ao invés de ficar

restrito ao domínio dos encontros etnográficos, o quebra-cabeça das expressões contra-factuais ocorre no âmbito de conflitos nos quais estão em questão assuntos de vida ou morte, ou quando certos tipos de vida são considerados possíveis enquanto outros não são. Conflitos que envolvem entidades que estados e corporações tratam como recursos, e que outros tomam como pessoas não-humanas ou supra-humanas com as quais mantêm relações sociais diversas – como é o caso dos Innu, com os *atíku* e seu espírito-dono – são, portanto, bastante apropriados para evidenciar o problema da política razoável.

Em outro lugar, e por meio de uma discussão inspirada etnograficamente, eu (assim como outros colegas) tratei os problemas conceituais que este tipo de conflito expõe. Marisol de la Cadena, por exemplo, argumentou que estes conflitos põem em primeiro plano um desafio conceitual para a política usual. A presença de pessoas não-humanas na política desautoriza “a separação entre ‘Natureza’ e ‘Humanidade’, sobre a qual baseia-se historicamente a teoria política que ‘nosso mundo’ assume” (de la Cadena 2010: 342). De minha parte, tenho sustentado que, ao utilizar o conceito de cultura para tratar de empoderar aqueles que põem em primeiro plano o estatuto de entidades como pessoas não-humanas, nos encontramos diante de um impasse (Blaser 2013a). Ao apresentar as pessoas não-humanas como cultura, acabamos por tratar estes conflitos como conflitos epistemológicos, ou seja, como embates entre perspectivas sobre o mundo. (Uma perspectiva cultural vê pessoas, ao passo que outra vê recursos). Este movimento reinstala e reforça os supostos ontológicos implícitos na constituição moderna (a saber, a divisão natureza/cultura e os binários daí derivados). A alternativa, conforme defendi alhures, é que, ao invés de tratar esta classe de conflitos como diferenças culturais, os tratemos como conflitos ontológicos (Blaser 2009; 2013b).

O cerne do problema aqui é que o suposto moderno de um mundo e múltiplas perspectivas sobre este mundo é constitutivo do que chamo de a política razoável e de suas operações. Brevemente, a política razoável funciona transformando diferenças em perspectivas. Diferenças convertidas em perspectivas são suscetíveis de ser ordenadas hierarquicamente, de acordo com supostos graus de equivalência entre as representações que distintas perspectivas possibilitam e o próprio mundo factual ou real. Este ordenamento, por sua vez, torna possível considerar certas perspectivas irrelevantes e, por conseguinte, descartáveis, ou, pior, destrutíveis (ver Povinelli 2001 e 2002). O processo de atribuir factualidade é extremamente disputado. Todavia, o poder da política razoável reside, precisamente, em sua capacidade de estabelecer os termos de contestação (ou de desacordo) como uma questão de perspectivas competindo por sua factualidade. Isto é particularmente problemático para quem não adere à epistemologia derivada do

suposto ontológico da existência de um mundo real; como eles não estão ocupados com a disputa da factualidade dos termos estabelecidos pela política razoável, suas demandas são automaticamente desqualificadas como irracionais ou irrealistas.

Precisamente devido à primazia de uma epistemologia derivada da noção de que o conhecimento é uma relação entre um mundo real aí fora e suas representações, a Ciência Universal conserva o papel principal de árbitro na política razoável, especialmente no tocante ao exercício do ordenamento da suposta factualidade das diferentes perspectivas¹⁰. A Ciência Universal é um agregado material-semiótico, sempre cambiante e situado, no qual o estado, a lei e as práticas de conhecimento que reclamam estatuto científico estão emaranhados. Semelhante configuração torna razoável, mobiliza e protege uma equivalência implícita entre a habilidade tecnológica e a apreensão da realidade tal como ela é. Em termos muito simples: sabemos que a ciência conhece melhor porque podemos mandar um homem à lua, e se queres provar outra coisa deverás contratar os serviços de um cientista natural ou social! A Ciência Universal não é, sem dúvida, o único critério mobilizado para classificar factualidades conflitantes, embora tenda a ser o principal.

Para além de descartar questões putativamente irracionais ou irrealistas, a política razoável coloca outro problema para o investigador que deseja escapar de seus limites, e este consiste em como dar conta das diferenças em jogo, em conflitos como o descrito acima, se se pretende que essas diferenças façam diferença na maneira pela qual elas são consideradas. O problema emerge de uma noção particular de política que se inspira em Jacques Rancière. Rancière argumenta que os desacordos são ao mesmo tempo fundantes da política e têm a possibilidade de gerar uma “re-partição do político a partir do não político” (Rancière 2011: 4). Com base nisto, trato o conceito de política como um espaço reservado [*placeholder*] de 1) diferenças que, mesmo sendo potencialmente o terreno para desacordos, não estão ainda definidas e, 2) os vários caminhos possíveis pelos quais estas diferenças poderiam (ou poderiam ser obrigadas a) relacionar-se entre si. A política razoável (ou a política usual) tem como segura sua aplicabilidade universal e, ainda mais importante, assume que esgotou as categorias da diferença (como cultura, classe, gênero, raça, sexualidade, entre outras). Distanciando-se desta posição que presuppõe que os desacordos são facilmente reconhecíveis, na minha política como espaço reservado, a natureza (e a existência) mesma das diferenças enquanto diferenças pode ser o que está em pauta e seja constitutivo dos desacordos. Por exemplo, no que tange ao conflito em

10 “Ciência Universal” se refere à variedade de práticas de conhecimento que, afirmando seguir o exemplo das ciências experimentais, mas na realidade distorcendo a natureza das “verdades” que elas produzem, proclama conhecer a realidade “tal como é” (ver Stengers 2000).

torno do o caribu, algumas das partes e certos pesquisadores poderiam sustentar que o conflito é um conflito de classe pelo controle de um recurso. Neste caso, a diferença/ desacordo gira em torno de quem é o proprietário ou tem o controle de um recurso. Talvez este seja o caso, e o conflito se desenvolverá em relação a tal desacordo. Porém, talvez haja outras partes e outros investigadores que veem o conflito como um conflito cultural que envolve conhecimentos rivais. Neste caso, a diferença/ desacordo estará baseada em quem entende o problema corretamente, e o conflito em si se desdobrará de modo diferente. Dado que os conflitos se desenvolvem diferentemente a depender do tipo de desacordo em tela, definir a natureza mesma do desacordo – é sobre o controle de recursos ou é sobre conhecimentos rivais? – pode se converter no ponto central do conflito. Mas aqui pode haver outra virada. Digamos que uma parte afirme (como veremos adiante) que o conflito envolve a proteção da rede de relações que sustenta a vida dos Innu, ao passo que outra parte, por seu turno, recuse totalmente a ideia de que tal coisa possa estar em jogo; eles também se preocupam com a vida dos Innu. Neste caso, o que é operativo é a própria existência do desacordo em que as partes diferem ou estão em desacordo. Sem dúvida, todos estes desacordos (e outros que ainda não se revelaram) poderiam estar operando simultaneamente. Por esta razão, é importante, em princípio, permanecer o mais agnóstico possível sobre que tipos de diferença poderiam constituir o político em uma dada situação¹¹. Esta é, em parte, a razão pela qual o trabalho de investigação não pode ser separado do modo como se desenrola o desacordo. Se e de que modo as diferenças em questão fazem a diferença dependerá, no mínimo, que tal diferença seja articulada e tornada visível pelo menos pelos próprios pesquisadores. Conforme aponte, uma análise em termos de representação e perspectivas do mundo real faz precisamente o contrário, estipulando, desde o início, que tipos de diferenças estão em pauta e, ao fazê-lo, termina jogando a favor da política razoável e suas operações.

As versões material-semióticas dos Estudos de Ciência e Tecnologia (*Science and Technology Studies*, STS, na sigla em inglês), nas quais o conceito de cosmopolítica está empiricamente baseado, oferecem um caminho para abordar o impulso excludente da política razoável e a necessidade analítica de se conservar agnóstico frente às diferenças em jogo na política. A semiótica materialista postula a factualidade como o resultado sempre emergente de composições [*assemblages*] heterogêneas; apenas *a posteriori* podem estas práticas ser purificadas e divididas entre fatos ou representações (Haraway 1988; Latour

11 Neste sentido, meu chamado para tratar certos conflitos como ontológicos em vez de epistemológicos (Blaser 2013a, 2013b) é, sobretudo, uma convocatória para, em princípio, manter-se agnóstico com respeito ao tipo de diferença em jogo em um dado desacordo. Diferenças ontológicas específicas são fundamentalmente proposições *a posteriori*.

1999; Law 2009). Esta formulação foi muito influenciada por aquilo que se vê em contextos onde pesquisadores observam práticas científicas. Estes são lugares de construção e de incerteza ontológica; sítios definidos pelas preocupações ou assuntos que são perfilados pela presença de actantes que, se são capazes de se articular com êxito, podem-se tornar *matéria de fato*¹² [*matter of fact* ou MoF]. De modo sucinto, e tomando de empréstimo um dos exemplos de Latour (1993b), antes de que tudo seja articulado exitosamente no fato micróbio, o que temos é uma questão ou problema inquietante ou interessante, uma *matéria de preocupação* [*matter of concern* ou MoC]. Esta constitui uma questão ou preocupação que (por assim dizer) reúne uma composição [*assembly*] integrada por Pasteur e seus colaboradores, pelos higienistas sociais e seus detratores, pela levedura, e por aí vai. A trajetória de uma coisa de MoC a MoF implica um processo de singularização da multiplicidade e das incertezas da composição. Sem dúvida, esta trajetória é reversível, um fato estabilizado pode voltar a ser um problema, tornando então visível a presença da totalidade da composição que o constitui. É importante ter em conta, de todo modo, que aqui falamos de visibilidade. Mesmo um fato, uma entidade estabilizada, é sempre uma multiplicidade. Uma multiplicidade não implica muitas unidades, mas, nas palavras de Annemarie Mol (2002) e Marilyn Strathern (2004), mais de um mas e menos que muitos.

Latour (2004a) argumenta que, em contraste com uma forma de crítica que gira em torno da (ou do que poderíamos chamar da) factualidade realista, o ponto das análises material-semióticas que mostram como as coisas são compostas [*assembled*] ou performadas [*enacted*] não é rechaçar sua realidade, mas mostrar (e, por meio da análise, participar em) como se tornam reais por meio do entrelaçamento de múltiplas preocupações; ademais, isto inclui como as coisas se *desrealizam* quando suas composições se dispersam ou se tornam polêmicas, disputadas. Assim, onde a política razoável significa uma política de perspectivas hierarquicamente estratificadas em relação a um mundo factual já existente, o materialismo-semiótico permite uma política de fazer mundos, ou seja, uma política preocupada com os processos mediante os quais um mundo se realiza, ou é tornado existente. Esta formulação desativa a premissa básica da política razoável – um mundo factual já existente – e sua capacidade de adjudicar quem e o quê pode ser parte do político em termos de sua adesão a esta versão particular da factualidade.

12 Nota da tradução: optou-se por traduzir o termo *matter* como “matéria” explorando o sentido que tem a palavra ao se referir a “aquilo de que se trata, expresso por escrito ou oralmente; teor, assunto”.

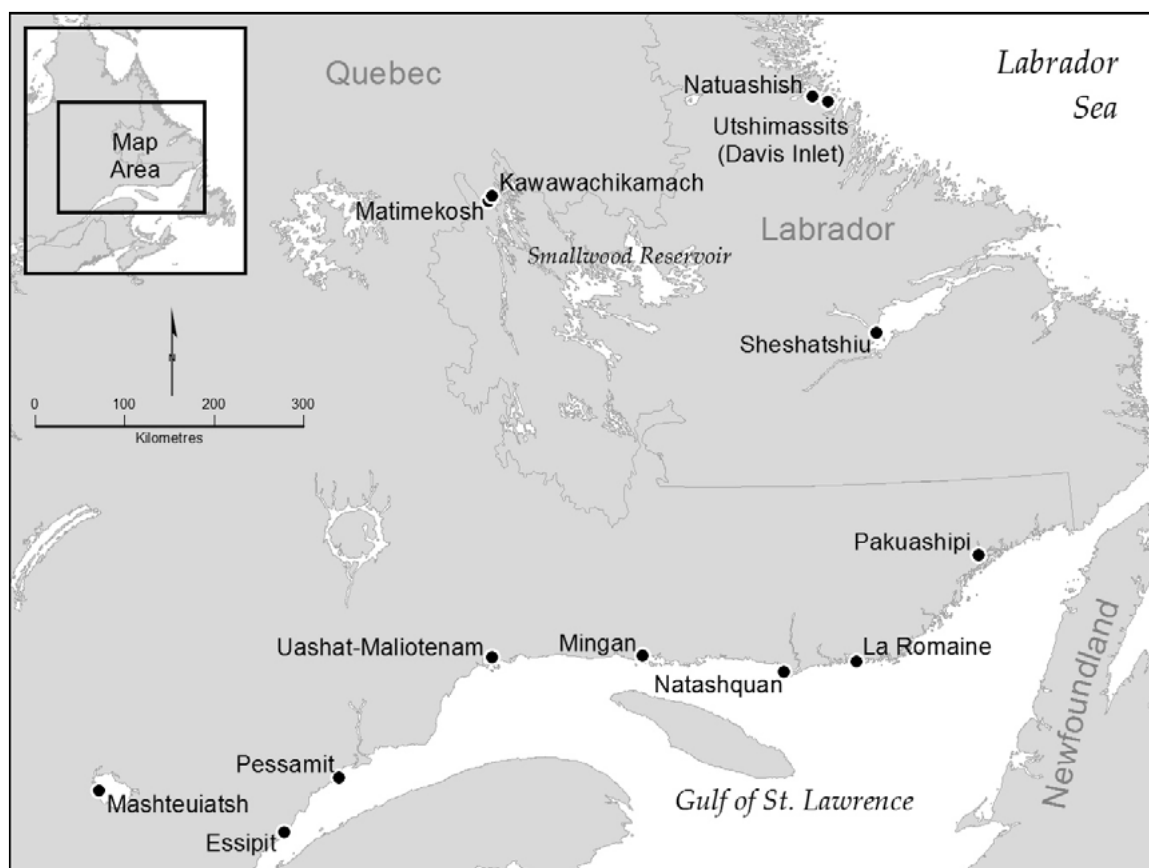
Como diz Latour:

De agora em diante, a política é algo inteiramente diferente... é a construção do cosmos no qual todos vivemos, a progressiva composição do mundo comum... Daí o excelente nome que Isabelle Stengers propôs dar a toda a empresa, o de cosmopolítica... (2007: 813).

Na versão latouriana de cosmopolítica, o único requerimento para que as coisas sejam legitimamente parte da tarefa de construir um mundo comum é que sejam questões de preocupação, problemas (MoC) que atraiam um público, uma composição ou conjunto (não exclusivamente de humanos, por suposto). Porém, na formulação de Latour, esta equivalência apressada entre cosmopolítica e a composição progressiva de um mundo comum parece inspirar-se, principalmente, no que sucede com as controvérsias científicas; nestes casos a multiplicidade em jogo em uma MoC que agrega um conjunto já é visível e legível, por assim dizer. Seguindo mais de perto a versão de cosmopolítica de Stengers, e sua insistência em não perder de vista as vítimas (aqueles sem poder para representar a si mesmos ou que não desejam tomar parte na composição do mundo comum porque há coisas mais importantes do que o problema proposto), Maria Puig de la Bellacasa (2011) denominou a encenação [*staging*] de matéria de cuidado [*matters of care*]. No coração das questões de cuidado está o reconhecimento de que, em mundos profundamente estratificados “as preocupações invisibilizadas não se tornam visíveis apenas seguindo as preocupações articuladas e compostas que constituem uma coisa, nem a produção do cuidado ocorre por contar os participantes presentes em uma dada questão” (de la Bellacasa 2011: 94). Neste contexto, as noções feministas de um ponto de vista crítico se tornam cruciais para fazer visíveis questões ausentes. Em contraste com a crítica desconstrutivista que usaria as ausências como uma arma para atacar a veracidade do conjunto constitutivo de uma MoC, um ponto de vista crítico põe em primeiro plano as ausências para fomentar novas ligações e cuidados com os participantes e as preocupações até então ausentes. Um ponto de vista crítico contribui para divisar um problema de outra maneira. Esta constitui uma poderosa correção à formulação de Latour, correção que inspira minha análise no que segue.

Cuidando dos Atíku/Caribu: Mais de um, mas menos que muitos

Desde 2009 venho participando de um projeto de investigação colaborativa com um grupo do povo Innu no Labrador. As comunidades Innu estão situadas nesta província e no Quebec, e estão sujeitas às respectivas jurisdições provinciais (ver mapa).



Comunidades Innu. Mapa de Damián Castro, reproduzido com autorização.

O projeto que descrevo aqui começou a tomar forma quando conheci um grupo de anciãos e caçadores Innu do Labrador, membros de uma organização sem fins lucrativos chamada Tshikapisk¹³. Este grupo estava preocupado com o vertiginoso decréscimo populacional do *atíku*, que, neste momento, havia começado a se tornar evidente. Conforme mencionei anteriormente, para muitos caçadores e idosos, esta queda demográfica era um sintoma da relação deteriorada entre os Innu e *Kanipinikassikueu*, o dono dos *atíku*. A

13 A organização “foi criada em 1997 por um grupo de Innu preocupados com as disruptivas consequências que a mudança repentina de uma vida baseada no território a uma vivida em assentamentos permanentes trouxe para os Innu” (extraído do *website* <http://www.tshikapisk.ca/home/>).

preocupação dos membros de Tshikapisk se viu agravada pela proposta, que começava a ser promovida por alguns biólogos e por um crescente segmento do público do Labrador, de que cuidar da mingunte manada de caribus, no contexto de transformações nas paisagens, do aumento de temperatura e da extração de recursos, demandava que toda caça fosse proibida¹⁴. Atentar às práticas de cuidado que a relação com *Kanipinikassikueu* incita nos caçadores Innu nos mostrou que os *atîku* eram muito diferentes do que os biólogos e os Euro-canadenses chamam de uma espécie animal.

Segundo um *atanukan* (história que narra a origem das coisas), um homem Innu, cujo grupo padecia de fome, foi viver com os *atîku*, casou-se com a filha do líder do rebanho, transformou-se em *atîku* e, finalmente, se tornou *Kanipinikassikueu*. Desde então, *Kanipinikassikueu* persuade os *atîku* para que se entreguem aos Innu, pois assim estes logram sobreviver. Entretanto, esta generosidade não é garantida. Como apontam muitas etnografias, *atîku* tem vontade própria; deste modo, a caça (*nataun*) não se define especificamente por enganar os animais para matá-los (*nipaieu*), mas por convencer estes seres com total volição, e a seu líder, a serem generosos com seus corpos. Isto se consegue mediante práticas que demonstram respeito e reconhecimento por tais atos altruístas. Entre tais práticas existem protocolos para disposição dos ossos dos *atîku* que são abatidos (a partir dos quais novos espécimes se regenerarão), a obrigação de não desperdiçar nenhuma parte de seus corpos, e o requerimento de que a carne deve ser generosamente compartilhada. Outras prescrições, como ter *Kanipinikassikueu* em mente contando histórias, cantando, tocando o tambor e celebrando uma refeição cerimonial (*mokoshan*) servem para receber sua benção necessária ao bem estar geral (ver Armitage 1992; Heriksen 1973 e 2008). Caçar (*nataun*) é, portanto, um conjunto de práticas de cuidado que asseguram a contínua realização da generosidade e do respeito no interior deste coletivo de humanos e não-humanos. Contudo, a caça é também um momento indicativo do quão saudáveis estão as relações dentro deste coletivo: uma diminuição da frequência com que *atîku* se entrega aos caçadores é um sintoma de que *Kanipinikassikueu* está enraivecido. Reportando uma circunstância semelhante, Henriksen (1977:7) escreveu,

A busca pelas razões que explicam a raiva de Katipinimitautsh equivale a um auto-exame para encontrar possíveis faltas na relação espiritual e moral [dos Innu] com a natureza, entre eles, e entre eles e os animais ... Pode ser algo muito sério: alguém pode haver violado as regras da partilha, ou alguém pode haver sido descuidado ao manusear a medula dos ossos longos do caribu.

14 A proibição de caçar não seria instaurada senão 4 anos mais tarde, em 2013.

A maioria dos anciãos e caçadores com quem meus colegas e eu conversamos durante o projeto entendiam a diminuição da presença do *atíku* nesta chave. Eles assinalavam que havia excessiva falta de respeito pelo *atíku* entre as gerações mais jovens. Mencionaram restos de *atíku* sendo levados por cães, gente vendendo carne, e uma generalizada falta de interesse, entre os jovens, pela vida no território. Para a maioria deles as consequências restam evidentes não apenas na diminuição dos rebanhos, mas também nas epidemias de dependência química, suicídio e diabetes que têm afetado as gerações mais novas dos Innu nos últimos vinte anos (ver Samson 2003). Durante uma oficina que realizamos em 2010, o ancião Ponas Nuke assim expressou o problema: “Sem atiku não somos nada. Se não estamos fora, na floresta, caçando, chegará o dia que *Kanipinikassikueu* não nos reconhecerá, ele perguntará – quem sois vós?... e se nós não tivermos sua benção, as coisas ficarão piores”¹⁵.

Em 2009, os governos de Terra Nova e do Quebec concordaram em comissionar um estudo para avaliar o estatuto da manada do Rio George [*George River Herd*, GRH]. Para tanto, novos colares de radiofrequência foram colocados em vários indivíduos da manada para poder localizá-los por meio de helicópteros nos meses de verão. Esta contagem aérea, corrigida seguindo critérios biométricos pré-estabelecidos (ver Rivest, Couturier & Crepeau 1998), forneceu bases para uma estimativa da população. Esta avaliação foi, posteriormente, combinada com estudos prévios, assim como com outros fatores que sabidamente afetam os ciclos populacionais, para propor uma série de medidas destinadas à promover a sustentabilidade da manada, e que foram apresentadas às partes locais interessadas (Newfoundland and Labrador Wildlife 2010). Estas medidas se baseavam na conclusão de que a caça era “agora significativa e com efeitos cumulativos com a mortalidade natural” dos animais. Dito de outra forma, o cuidado com a população de caribus dependeria de restrições à caça. Na apresentação feita para todas as partes locais interessadas deixou-se claro, também, que, da perspectiva do governo, os esforços de conservação têm precedência sobre os direitos aborígenes de caçar. Desde esta reunião, os não aborígenes começaram a pressionar o governo para que aplicasse uma proibição total da caça à espécie.

O estudo, e as medidas propostas, baseavam-se em uma série de pressupostos-padrão sobre o caribu na biologia e no manejo de animais silvestres. Portanto, o estudo foi conduzido com uma manada específica de caribus, demarcada de acordo com sua

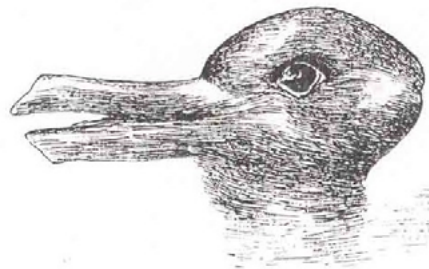
15 “Without *atíku* we are nothing. If we are not in the land, hunting, the day will come when *Kanipinikassikueu* will not know us, it will ask ‘who are you people?’... and if we do not have its blessing, things will get worse.”

mobilidade territorial e variabilidade genética. Além disso, o estudo fundamentou-se na suposição de que o caribu, dirigido por seus instintos, se comporta de modo previsível. Por exemplo: durante o verão, os caribus se agrupam em grupos compactos para se proteger dos insetos hematófagos; assim, seguindo os animais com colares de radiofrequência, os investigadores poderiam alcançar tais grupos e contar os animais. Em uma etnografia recente, Damián Castro, um dos nossos associados ao projeto, reporta um incidente que mostra como estes pressupostos relativos ao caribu podem se encontrar em flagrante contraste com as visões sobre *atíku* sustentadas pelos caçadores Innu:

Certo dia, enquanto estava no escritório da Nação Innu, um caçador muito experiente, que havia sido recentemente acusado de caça ilegal, veio ao local onde eu trabalhava e me disse: “encontraram um colar da manada de Red Wine [uma manada protegida por mais de 15 anos] próximo ao lago Kamistastin; veja, *atíku* quer ir para lá”. O Lago Kamistastin localiza-se cerca de 400 quilômetros ao norte de Sheshatshiu, muito longe do alcance da manada de Red Wine, e justo na área de migração da manada do Rio George. Esta informação, como ele e outros Innu argumentavam, demonstra que a manada do bosque de Red Wine e a manada migratória do Rio George se misturam. Portanto, não fazia sentido declarar a caça ilegal com base na suposição, sustentada pelos cientistas do governo, de que os rebanhos são diferentes: para os Innu, só existe *atíku*. Ademais, as palavras deste caçador indiretamente apontam para diferenças em como se usa a informação produzida pelos colares. O governo os emprega para obter a informação de que os cientistas necessitam para aprender sobre o comportamento do caribu, como, por exemplo, seu paradeiro; ao passo que os Innu utilizam esta informação para saber o que quer o *atíku*. Em outras palavras, enquanto o governo administra os colares para satisfazer sua vontade de saber, os Innu usam-nos para conhecer a vontade de *atíku*. Assim como os seres humanos, *atíku* tem vontades (Castro 2015).

As diferenças entre *atíku* e caribu não significam que não existam conexões entre eles. Por exemplo: os sinais de GPS enviados pelos colares para monitorar os movimentos e a demografia do caribu foram, até 2010, transferidos pelo Ministério do Meio Ambiente do Quebec para mapas disponíveis online. Consultando estes mapas, os caçadores Innu podiam identificar as áreas onde era possível encontrar *atíku*. Esta informação era extremamente importante para os caçadores que queriam manter sua relação com *atíku* mas que, desde os anos de 1970, viam seu tempo cada vez mais restringido por obrigações profissionais nos assentamentos permanentes. De maneira análoga, os biólogos e os administradores da fauna silvestre têm dependido frequentemente do apoio de caçadores

Innu para colocar os colares e fazer observações sobre o caribu. Ainda assim, apesar de seus mútuos entrecruzamentos, *atîku* e caribu seguem sendo diferentes. A manifestação mais óbvia desta diferença está em que o primeiro é uma pessoa não-humana que tem vontades, ao passo que o segundo é um animal movido por instintos. Porém, como compreender tais diferenças sem recorrer a noções de diferentes perspectivas sobre uma única coisa e, assim, cair na armadilha imposta pela política razoável? Os recursos conceituais do materialismo-semiótico, discutidos na seção anterior deste artigo, oferecem um caminho. *Atîku*/caribu é múltiplo; é mais que um, mas menos que muitos. Contudo, a multiplicidade em jogo aqui não é exatamente a mesma que aquela concebida por Latour ou Mol – isto é, a ideia de que uma coisa é sempre o resultado estabilizado de um agregado potencialmente pleno de controvérsias, uma composição ou conjunto de actantes. Neste caso, o significado de multiplicidade como mais-que-um-mas-menos-que-muitos poderia ser evocado por esta figura:



Aqui temos um pássaro olhando para a esquerda, e um coelho olhando para a direita; mais de um, mas menos que dois. É um pássaro e um coelho, e ainda assim não são duas unidades; e, quando os traços se sobrepõem, não é somente um desenho. Se imaginamos que os corpos do pássaro e do coelho não se sobrepõem tão claramente como suas cabeças, podemos compreender a ideia de que poderia haver uma co-ocorrência parcial das entidades, mas a diferença não se cancela. De modo similar, as composições material-semióticas das quais o mais-que-um-mas-menos-que-muitos *atîku*/caribu emerge co-ocorrem parcialmente (de modo mais evidente na presença corporal) – e em alguns pontos esta co-ocorrência pode mesmo ser mutuamente facilitada (como ocorre com os colares de radiofrequência) –, porém se mantêm distintos. *Atîku* emerge de uma composição que inclui *atanukan*, caçadores, a partilha de carne, a generosidade, um espírito guardião (dono), entre outras coisas; caribu emerge de outra composição, que inclui a disciplina da biologia, os administradores da fauna silvestre, modelos preditivos,

cálculos para balancear preocupações ambientais e econômicas, e por aí vai. A dificuldade para converter este tipo de multiplicidade em uma coisa singular – por exemplo, mediante um acordo sobre como abordar a diminuição de seus números – impõe tomar *atíku*/caribu como uma matéria de preocupação, um problema (MoC). Porém, não é sempre isso que acontece.

***Atíku*/Caribu: a estranha trajetória de um assunto**

Como veremos, o (mais-que-um-mas-menos-que-muitos) *atíku*/caribu tornou-se, agora, um problema no Labrador. Porém, não o era antes, e, mais ainda, tampouco era exatamente uma matéria de fato, um MoF. A estranha trajetória deste assunto coloca questões interessantes de como a especificidade da multiplicidade revelada neste caso poderia afetar as políticas de produção de mundos. Para tornar tal trajetória visível, devo trazer para análise a controvérsia gerada em torno da proposta do Projeto de Lower Churchill, um projeto de aproveitamento hidrelétrico de 6 bilhões de dólares canadenses, e sua relação com a complexa dinâmica da reivindicação territorial dos Innu no Labrador.

No Canadá as reivindicações territoriais são geradas para converter direitos difusos que um povo indígena pode ter sobre uma grande extensão de território em direitos e privilégios claramente definidos sobre áreas e recursos mais restritos. Os direitos indígenas difusos a grandes áreas não impedem os governos provinciais de conceder licenças à corporações para que explorem recursos naturais. Portanto, ainda que pagando um preço por abdicar dos direitos à totalidade de um território, a resolução de uma reivindicação territorial implica em certeza legal, um substancial influxo de dinheiro a curto prazo, e postos de trabalho para as comunidades no âmbito dos projetos de exploração dos recursos locais. Dadas estas condições, as reivindicações territoriais muitas vezes produzem divisões no interior das comunidades (ver Samson & Cassel 2013). O caso da reivindicação da terra dos Innu no Labrador não foi diferente. A possibilidade de resolver esta reivindicação foi, de certo modo, condicionada à aceitação, por parte dos Innu, da construção do Lower Churchill Project, que era (e continua sendo) um assunto extremamente polêmico para as comunidades. Anciãos e gente que conserva forte conexão com o território (incluindo, obviamente, *atíku*) rejeitavam o projeto, em oposição a um grupo de lideranças inclinadas a firmar um acordo.

Apesar destes desacordos, os passos na direção da execução do projeto continuaram, incluindo um Estudo de Impacto Ambiental (*Environmental Impact Assessment*, EIA),

que é obrigatório por lei e requer um processo de consulta aos múltiplos interessados. Durante o EIA, uma comissão de avaliação [*review panel*] avalia os efeitos biofísicos, sociais, econômicos e culturais do projeto e as medidas de mitigação que serão necessárias para compensá-los. O processo de avaliação gera um relatório final que é apresentado ao ministro do meio ambiente federal, para que possa receber sua aprovação definitiva. O estudo do Lower Churchill Project começou em janeiro de 2009, e seguiu assolado por controvérsias entre biólogos e outros especialistas em manejo de fauna silvestre, tanto governamentais como não governamentais, que divergiam em muitos pontos, incluindo o critério que cada um empregava para estimar impactos; a seleção de espécies indicadoras; os métodos de investigação, entre outras questões semelhantes¹⁶.

As preocupações Innu foram incluídas no processo de avaliação por meio de um informe sobre o uso da terra, comissionado pela Nação Innu e apresentado ao painel de revisão, e por rodadas de consulta nas comunidades, organizadas pela comissão. O autor do informe de uso da terra enfatizou que a informação ali incluída padecia de uma limitação crucial: “o relatório não podia transmitir cabalmente o profundo significado e a emoção que muitos Innu sentem pela terra e pelas entidades viventes que residem na área em estudo” (Armstrong 2010:16). Entretanto, algo desse significado e dessa emoção surgiu na reunião para consulta pública organizada pela comissão de avaliação. Diretamente em inglês, ou por meio de um tradutor, muitos Innu fizeram emotivas apresentações versando sobre as consequências da usina hidrelétrica: “Quando penso nisso, é assim que se destrói... não só destrói a terra e os animais, mas também destrói nossas vidas – a vida dos Innu” (Joint Review Panel-JRP 2011:149-149)¹⁷. Além destas avaliações gerais, participantes Innu demonstravam preocupações específicas com o impacto do projeto nos padrões de migração de *atiku* e na habilidade deles se moverem pelas paisagens alteradas. Alguns participantes se perguntavam explicitamente sobre as reações que poderosos seres não-humanos poderiam manifestar em função dessas mudanças. Um dos anciãos que participava da consulta, por exemplo, disse:

Não me agrada a ideia de construir uma represa nas Cataratas de Muskrat [Muskrat Falls]. Pelo que sei de Muskrat Falls, existe um buraco em algum ponto das cataratas. Provavelmente o espírito no mundo dos espíritos usou esta cascata por alguma razão, seja quem for que vive nesta colina.

16 Lower Churchill Hydroelectric Generation Project Joint Review Panel, Volume 13. Ver: <http://www.ceaa.gc.ca/050/documents/48784/48784E.pdf>. O Sierra Club Canada denunciou que a comissão de avaliação não avaliou os efeitos ambientais incidentes sobre a manada de caribus do Rio George.

17 “When I think about it, it’s like you destroy ... not only you destroy the land or the animals, you also destroy our lives – the life of the Innu”

Provavelmente o espírito que vive na montanha destruirá a represa, de alguma maneira ... Creio que os seres animais que vivem nesta montanha destruirão a represa (JRP 2011:71-72)¹⁸.

Nem todos os Innu conferiram o mesmo peso a estas preocupações. Um setor de lideranças enfatizou os benefícios do projeto, e apresentou as preocupações dos anciãos e dos caçadores como um anseio romântico e pouco realista por um modo de vida que já não seria mais possível (JRP 2011:103-123). As gerações mais jovens, portanto, viram-se tendo que calibrar as preocupações dos anciãos e caçadores frente às promessas de emprego e a perspectiva de sair do limbo legal em que vivem os Innu no Labrador, ao não verem resolvida sua demanda pela terra. De todo modo, quando as preocupações dos anciãos e dos caçadores foram transferidas para o informe preparado pela comissão de avaliação, todas as menções aos não-humanos como algo mais do que animais foram traduzidas como cultura, e tratadas como uma questão de espiritualidade numa seção intitulada “Patrimônio e Cultura” [*Heritage and Culture*] (ver JRPR 2011:184). Por outro lado, e com a exceção de se fazer notar o “valor moral” do caribu, os conteúdos do “Conhecimento Ecológico Tradicional” [*Traditional Environmental Knowledge*] que foram suscetíveis de confirmação científica (quer seja, os padrões de migração, os comportamentos sazonais, e coisas do gênero) foram incluídos na seção intitulada “Impactos no Meio Ambiente Terrestre e a Fauna Silvestre” [*Impacts to Terrestrial Environment and Wildlife*] (ver Joint Review Panel Report 2011:114-117). Em suma, no informe, as preocupações Innu foram separadas (e implicitamente hierarquizadas) de acordo com um critério de senso comum que distingue a informação ambiental confiável das crenças culturais. Depois que a comissão concluiu as consultas e entregou seu informe ao ministro do meio ambiente, o governo federal do Canadá “determinou que os importantes benefícios energéticos, econômicos, socioeconômicos e ambientais esperados superavam os ‘significativos efeitos ambientais adversos’ do Projeto que haviam sido identificados no Informe da Comissão” (Government of Canada 2012:6).

Organizações ambientais que se opunham ao projeto encontraram na posição dos anciãos e caçadores Innu um ponto de ressonância, e, assim, em alguns de seus comunicados à imprensa, enfatizaram, entre outras coisas, os valores espirituais aborígenes que estavam

18 “I don’t like the idea of damming the Muskrat Falls. What I know about Muskrat Falls, there’s a hole in the falls somewhere. Probably the spirit in the spirit world used that waterfall for a reason, whoever being lives in that hill. Probably the spirit that lives in the mountain probably will destroy the dam itself, somehow...I think that the animal beings who live in that mountain will destroy the dam”.

em jogo¹⁹. Todavia, esta coincidência demonstrou-se limitada. A indignação gerada pela caçada de protesto, organizada pelos Innu no Quebec, ilustra-o. As comunidades organizaram uma caçada em uma manada protegida no Labrador, de modo a sinalizar que a província de Terra Nova e Labrador deveria também incluí-los, e não apenas aos Innu no Labrador, nas discussões sobre o Lower Churchill Project²⁰. Da perspectiva dos Innu no Quebec, não havia contradição em afirmar seu cuidado pelo *atîku* e ao mesmo tempo caçá-los, de modo a impor a noção de que, mesmo quando os limites provinciais do estado colonial diziam o contrário, eles eram interlocutores relevantes quanto ao destino do território. O tom das respostas a esta ação foi muito semelhante ao comentário de um leitor na página virtual de notícias da CBC:

Toda esta situação me impressiona. Realmente não posso entender o que se passa nas cabeças deles. O que aconteceu com tudo o que tinha espírito e com ser uno com a terra? Estão violando a terra. Aposto que seus antepassados estão remexendo-se em seus túmulos. Devem ser presos, pura e simplesmente²¹.

Muitos Euro-canadenses viram a caçada como uma prova de que as afirmações sobre as conexões espirituais com *atîku* eram apenas uma artimanha que os “aborígenes modernizados” estavam utilizando para extrair benefícios do projeto proposto. Em outras palavras, se a conexão espiritual com o caribu não se traduzia no que os Euro-canadenses reconheceriam como cuidado, então não havia tal conexão.

Separando as preocupações Innu em aceitáveis e inaceitáveis, ou entre as que podem ser mantidas junto com o conhecimento baseado na ciência das que são apenas “culturais”, podemos ver o trabalho da política razoável. Porém, em termos de políticas de fazer mundos, ou de matéria de preocupação [*matters of concern*], é possível também perceber que esta divisão acaba por criar uma outra distinção. De um lado, algumas preocupações podem compor uma questão e, desta forma, aspirar a tornar-se parte do que pode finalmente converter-se em uma matéria de fato (MoF), uma parte do mundo comum. De outro lado, outras preocupações simplesmente não constituem um assunto.

19 Ver: <http://damsandalternatives.blogspot.ca/2010/12/first-nations-rally-against-lower.html>.

20 Ver: <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2010/02/21/nl-hunt-protest.html>

21 “This whole situation just blows my mind. I really can’t wrap my head around their mentality. What happened to everything having a spirit and being one with the land? They are raping the land. I bet their ancestors are rolling in their graves. They should be arrested, plain and simple”.

E isso, claro, aponta para uma assimetria. Estando disponíveis a uma forma de cálculo mais ou menos formalizada, que racionaliza, entre outras práticas, as regulações de caça e massivas transformações na paisagem, o caribu (e, em termos mais gerais, os animais) afeta a composição de *atîku*. De modo mais imediato, isto ocorreu mediante a imposição de cotas de caça, a demarcação de áreas protegidas, e a alteração das rotas de migração das manadas que impuseram uma recomposição da caça e da distribuição de carne, práticas que parcialmente constituem *atîku*. Em contraste, a presença de *atîku* não afetou a forma pela qual o caribu foi composto, como matéria de preocupação (MoC) durante a controvérsia de Lower Churchill ou, de modo mais amplo, como uma quase-matéria de fato (MoF). Em outras palavras, as preocupações Innu com *atîku* não chegaram a constituir um questão; pelo menos não até recentemente.

Depois que a comissão de avaliação ambiental concluiu suas consultas, as comunidades Innu votaram para ratificar o acordo de *Tshash Petapen* (Novo Amanhecer) que a Nação Innu e o governo provincial haviam negociado. O acordo é formado por três partes: um Acordo Preliminar Sobre as Terras [*Land Claims Agreement-in-Principle*], que estipula os direitos que os Innu conservariam em um território específico; uma compensação econômica pelo Upper Churchill Project, que foi construído no fim da década de 1960 sem consideração pelos direitos Innu; e o Acordo de Impactos e Benefícios [*Benefits Agreement*] pelo proposto Lower Churchill Project. De fato, o acordo marca os termos gerais sob os quais a reivindicação territorial Innu seria definida e a construção do Lower Churchill Project poderia seguir seu curso. Contudo, o acordo geral e seus três componentes tinham que ser ratificados de forma separada pelas comunidades Innu. A votação para selar o acordo geral aconteceu em junho de 2011. Com o apoio majoritário das gerações mais jovens de Innu, o acordo foi ratificado²². Isto permitiu ao governo de Terra Nova concentrar-se em outros aspectos cruciais do projeto, como a engenharia financeira²³.

No final do outono boreal de 2012, quando começaram a se espalhar rumores de que o governo de Terra Nova tomaria medidas drásticas com respeito à crise do caribu, a Nação Innu convocou uma reunião comunitária para discutir o que fariam no caso da imposição de uma proibição à caça. Muita gente que havia votado a favor do acordo de *Tshash Petapen* disse que uma proibição da caça de *atîku* seria uma violação do Acordo Preliminar das Terras [*Land Claim Agreement-in-Principle*, AIP]. Portanto, eles estavam, agora, do lado

22 Ver <http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/story/2011/07/04/nl-riche-innu-new-dawn-704.html>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

23 Ver <http://www.releases.gov.nl.ca/releases/2011/exec/1118n11.htm>. Acesso em 19 de agosto, 2013.

de quem havia sido contrário ao Lower Churchill Project desde o princípio, por seus potenciais efeitos sobre o *atîku* e, mais amplamente, sobre o território. As consequências desta mudança se fazem claras quando consideramos que o Acordo Preliminar (AIP, na sigla em inglês) deve ainda ser ratificado por votação nas comunidades Innu e, segundo o acordo *Tshash Petapen*, os três acordos contidos neste serão anulados se qualquer de seus componentes não for ratificado por uma das partes. Quando os resultados da reunião comunitária foram divulgados ao público, um jornalista deu voz a um entendimento até então silenciado: estava para se saber se o governo de Terra Nova sacrificaria um projeto hidrelétrico de 6 bilhões de dólares para que os Innu deixassem de caçar²⁴. Em síntese, *atîku* se converteu em uma questão inescapável.

Em contraste com as disputas em torno do Lower Churchill Project no decorrer do processo de Avaliação de Impacto Ambiental, agora a situação é tal que as preocupações com o caribu não podem ser facilmente apaziguadas sem atender às preocupações com *atîku*. Todavia, esta não é a típica trajetória de uma coisa (o caribu, por exemplo) transformando-se em um assunto de interesse, isto é, passando de uma matéria de fato (MoF) a uma matéria preocupação (MoC); ao contrário, isso envolve a surpreendente visibilidade e inevitabilidade de *participantes que estavam ali todo o tempo*. Ainda assim, esses participantes não têm lugar no processo de composição no qual caribu foi posto em cena como matéria de preocupação (MoC) com a possibilidade de ser articulado como matéria de fato (MoF). Tal aponta para a problemática particular que a co-presença de diferentes composições (embora assimetricamente e parcialmente conectadas) apresenta à cosmopolítica orientada para o mundo comum.

Conclusão: Mundo Comum e Mundos Incomuns

Ainda que tenha sido majoritariamente tratado como uma entidade discreta que pode ser entendida de diferentes perspectivas, no Labrador o caribu nunca foi apenas caribu, uma entidade única. Ainda assim, a multiplicidade da composição que pode ser singularizada em um caribu mais ou menos estabilizado (por exemplo, em debates sobre o critério apropriado para avaliar os impactos de um projeto de desenvolvimento sobre as manadas) não é a mesma no interior da qual *atîku* pode ser estabilizado (por exemplo, em debates sobre os protocolos apropriados para assegurar a generosidade do dono do *atîku*). O que está em jogo não é somente a multiplicidade ontológica, mas também

24 Ver <http://www.thetelegram.com/Opinion/Columns/2013-02-09/article-3173526/Poking-an-Innu-bear-with-a-caribu-stick/1>. Aceso em 19 de agosto, 2013.

múltiplas formas de fazer mundos. Isto conduz a algumas perguntas fundamentais. Como uma preocupação em uma forma de fazer mundo se pode converter em uma preocupação também em outra forma de fazer mundo? O que se requer para que um assunto de interesse no interior de uma forma de fazer mundo seja registrado como tal dentro de outra forma, quando ambas as formas estão conectadas assimetricamente? As perguntas são empíricas e têm também consequências práticas nos nossos papéis como pesquisadores e co-compositores de matérias de preocupação (MoC). O termo matéria de cuidado [*matters of care*] proposto por De la Bellacasa (2011) para fazer presentes preocupações ausentes é crucial, mas nosso caso mostra que, ainda que necessário, este movimento não é suficiente. Mesmo que *atíku* tenha produzido cuidado (ou seja, tenha-se tornado visível como uma preocupação) durante o estudo de Impacto Ambiental, isso não o qualificou como um assunto que merecia atenção até que veio a colocar em risco um multibilionário projeto de desenvolvimento. E, mesmo assim, é duvidoso que *atíku* tenha se tornado uma matéria de preocupação (MoC) no sentido concebido por uma cosmopolítica orientada para a composição de um mundo comum, isto é, como uma preocupação que possa aspirar a participar na composição de uma matéria de fato (MoF).

Às vezes, diferentes formas de fazer mundos podem coexistir – possibilitando-se mutuamente, ou sem se darem conta uns dos outros –, mas, em outras ocasiões, elas se interrompem mutuamente. Ao não ser redutíveis aos termos do outro, quando e onde as diferentes formas de fazer mundos se interrompem mutuamente, a multiplicidade em questão não poderia ser suscetível ao tipo de singularização que a constituição do mundo comum de Latour parece requerer. Recordemos que, para Latour, a composição do mundo comum se modela seguindo a trajetória que uma composição poderia seguir ao deixar de ser de um MoC (uma multiplicidade mal articulada de actantes nos limites da dispersão) para se converter em um MoF (uma reunião dos actantes que está tão bem articulada que se estabiliza como uma unidade, uma coisa no singular). Neste sentido, o comentário citado anteriormente, chamando a polícia para prender os caçadores Innu no Quebec, e a iminente ameaça de detenções em virtude da proibição atual, são muito reveladoras. Com efeito, se tomamos estas ameaças como parte do procedimento utilizado para articular e estabilizar o caribu como uma coisa (ou seja, para que se torne um MoF), apesar das perturbações produzidas por *atíku*, poder-se-ia refletir sobre a consequência de agenciar [*enacting*] uma cosmopolítica como a composição do mundo comum quando não é possível singularizar a multiplicidade que está em questão.

Latour (2004b: 124) responderia – “destas entidades excluídas não podemos dizer nada, exceto que se exteriorizam ou externalizam: tomou-se uma decisão coletiva

explícita para não levá-las em conta; devem ser consideradas insignificantes”. Portanto, permanecem fora do mundo comum que está sendo composto. Todavia, o que o caso *atíku*/caribu nos mostra é que fazer o mundo comum nem sempre produz apenas uma externalidade; por vezes elas interrompem e destroem outras maneiras de fazer mundos: certas formas de cuidar do caribu põem em perigo a existência de *atíku*. Em suma, então, no lugar de algo totalmente diferente, e na medida em que as entidades que se mantêm fora do mundo comum se tornam insignificantes, uma cosmopolítica orientada ao mundo comum poderia terminar se parecendo com uma política razoável reconfigurada. Isto é algo sobre o que Stengers parece muito consciente, daí sua insistência em que a composição do mundo comum só deva proceder na presença das vítimas, não porque estas devem estar de acordo, mas sobretudo porque os que concordaram em avançar com os termos do mundo comum “têm que saber que nada poderá apagar a dívida que vincula sua eventual decisão a suas vítimas” (Stengers 2014: 39). E, não obstante, ao passo que Stengers faz com que o processo seja mais difícil e mais lento do que o que Latour parece buscar, o mundo comum “deve ser composto”.

Mas deve necessariamente sê-lo? Pode a cosmopolítica oferecer somente a modalidade de composição mais lenta possível do mundo comum? Ou é possível uma outra cosmopolítica? Indícios de uma resposta aparecem em alguns eventos que tiveram lugar um pouco antes e depois de se aprovar a proibição da caça.

Em resposta ao problema da diminuição da presença de *atíku* conforme é definida pelos anciãos e pelos caçadores Innu, nossa equipe de investigação havia discutido algumas intervenções. Uma delas era a conversão dos protocolos de caça do *atíku* em políticas que os Innu poderiam fazer ser cumpridas. Quando os rumores de uma proibição da caça se multiplicaram, membros da equipe de investigação, juntamente com pessoal da Nação Innu, levamos a cabo conversações informais com funcionários locais da divisão de vida silvestre do governo provincial. Nossa intenção era de evitar a ameaça de uma proibição da caça.

Sustentamos que, dado que requer um investimento considerável de tempo e trabalho, se os Innu seguissem o protocolo adequado para tratar *atíku*, provavelmente o número de indivíduos caçados seria reduzido. Parte do argumento que expusemos aos agentes de vida silvestre incluiu a menção a uma série de aspectos da situação que eram evidentes para eles, mesmo que fossem relutantes em falar abertamente sobre isso. Em primeiro lugar, uma proibição baseada na afirmação de que cessar a caça solucionaria a crise do caribu tinha pouca probabilidade de ser respeitada pelos Innu. Em segundo lugar, a ameaça de serem judicialmente processados jamais dissuadiu os Innu de caçarem, e a

capacidade real dos agentes da vida silvestre para fazer cumprir a proibição em campo era limitada. Em terceiro lugar, ainda que os agentes da vida silvestre pudessem montar um plano eficaz para prender quem não respeitasse a proibição, não estava tão claro que os níveis mais altos do governo provincial daria sinal verde para tais prisões, arriscando o Lower Churchill Project. Neste contexto, argumentamos, colaborar com a Nação Innu para abordar o problema nos termos definidos pelos anciãos Innu tinha mais probabilidade de obter melhores resultados, inclusive nos termos definidos pelos administradores da vida selvagem, do que os que seriam alcançadas com a proibição. Demandar e monitorar que os caçadores seguissem o protocolo Innu lograria amplo apoio nas comunidades e, conseqüentemente, menos animais seriam caçados. Após a conversa de dezembro de 2012, os agentes locais de vida silvestre estavam considerando a possibilidade de levar a proposta aos seus superiores no governo. Mas, então, em janeiro de 2013, e por pressão pública, a proibição foi emitida dos alto escalões da hierarquia ministerial. Como havíamos prognosticado, membros da comunidade saíram para caçar apesar da proibição, e o governo provincial esteve receoso de fazer cumprir a proibição por meio de prisões. Agentes da vida silvestre monitoraram a caça com helicópteros, porém não ocorreram detenções relacionados às ações dos caçadores.

A moral da história, ou sua relação com outra cosmopolítica, é que, por um momento, nós e os agentes de vida silvestre produzimos o que Viveiros de Castro (2004) chama de “tradução como equivocação controlada” [*translation as controlled equivocation*]. A tradução como equivocação controlada se baseia na noção contra-intuitiva de que o que se deve manter em primeiro plano, quando se traduzem dois termos diferentes é, precisamente, sua diferença. Esta ideia contrasta com a expectativa usual de que a tradução deve se esforçar por estabelecer a equivalência entre dois termos por meio de um referente comum pre-existente, e também contradiz a ideia alternativa de que uma boa tradução cria um novo referente comum. No primeiro caso, a tradução ressoa com a presunção de uma realidade factual já existente. No segundo, a tradução se converte em um projeto para compor progressivamente uma realidade factual com matérias de preocupação e/ou de cuidado. Todavia, em ambos os casos, supõe-se que o que conecta e torna possível uma tradução (e uma relação sustentada) entre os termos é um solo comum.

No nosso caso, ao invés de um esforço para descobrir ou gerar um solo comum, buscamos fazer possível um conjunto de ações que eram homônimas: ou seja, se dirigiam, simultaneamente, a diferentes coisas. Promover e fazer cumprir o protocolo adequado de *nataun* (o cuidado com *atíku*) também significava a caça de um menor número de animais (o cuidado com caribu); nem os caçadores Innu nem os administradores da vida silvestre

tinham que subordinar suas próprias práticas de cuidado. De fato, nesta tradução, o cuidado com caribu e *atiku* se reforçariam mutuamente. Apesar de que a proibição da caça acabou por interromper as manifestações futuras desta tradução, pelo tempo que durou ela constituiu um bom exemplo de como a cosmopolítica poderia estar orientada de forma ativa por um vetor distinto do mundo comum. Neste caso, o incomum, a diferença ou, enfim, o *equivoco* foi também um vetor produtivo. E insisto na palavra *também* porque não se trata de uma questão de um ou outro, senão de ambos. Há aqui um terreno fecundo para continuar desenvolvendo outras potencialidades da cosmopolítica²⁵.

Referências

ARMITAGE, Peter. 1992. "Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador". *Religiologiques*, 6: 64-110.

_____. 2010. "Innu of Labrador Contemporary Land Use Study". *Innu Nation: Labrador*. (disponível em : http://www.env.gov.nl.ca/env/env_assessment/projects/Y2010/1407/1_i_t_l_e_a_b_o_riginal_cs_app_a.pdf).

BARAD, Karen. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.

BLASER, Mario. 2009. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". *American Anthropologist*, 111(1): 10-20.

_____. 2013a. "Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts". In: L. Green (ed.), *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*, Cape Town: Human Sciences Research Council of South Africa Press.

_____. 2013b. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe". *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.

_____. 2014. "Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages". *Cultural Geographies*, 21(1): 49-58.

CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKE, Karen; HOLBRAAD, Martin & VENKATESAN, Soumya. 2010. "Ontology is just another word for culture". *Critique of Anthropology*, 30(2): 152-200.

CASTRO, Damian. 2015. *Meating the Social: Caribou Hunting and Distribution in Sheshatshiu, Labrador*. Tese de doutorado. Department of Anthropology, Memorial University of Newfoundland.

COOLE, Deborah & FROST, Samantha Frost (eds.). 2010. *New Materialisms: Ontology, Agen-*

25 Neste ponto é importante enfatizar que, quando falo de cosmopolítica orientada para o mundo comum [*cosmopolitics oriented to the common world*] estou indicando que a cosmopolítica ganha peso como problemática em relação ao mundo comum. Porém, isto não é necessário, especificamente no caso de Stengers, cujo conceito de ecologia das práticas [*ecology of practices*] não seria contrário a se produzir ativamente divergências como um movimento cosmopolítico.

cy, and Politics. Durham: Duke University Press.

DE LA BELLACASA, Maria Puig. 2011. "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things". *Social Studies of Science* 41(1): 85-106.

DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370.

DESCOLA, Philippe. 2013. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

DiNOVELLI-LANG, Danielle. 2013. "The return of the animal: Posthumanism, indigeneity, and anthropology". *Environment and Society: Advances in Research*, 4(1): 137-156.

GAD, Christopher; JENSEN, Casper Bruun & WINTHEREIK, Brit. 2014. "Practical ontology: worlds in STS and anthropology". *NatureCulture*, 3: 67-86.

GOVERNMENT OF CANADA. 2012. *Government of Canada Response to the Report of the Joint Federal-Provincial Review Panel for Nalcor's Lower Churchill Generation Project in Newfoundland and Labrador*. (disponível em: <http://www.ceaa-acee.gc.ca/050/documents/54772/54772E.pdf>).

HARAWAY, Donna. 1988. "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14: (3), 575-599.

_____. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin". *Environmental Humanities*, 6:159-165.

HENRIKSEN, Georg. 1973. *Hunters in the Barrens*. St.John's: ISER.

_____. 2008. *I dreamed the animals: Kaniuekutat: The life of an Innu hunter*. New York: Bergham Books.

HOLBRAAD, Martin. 2007. "The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana again)". In: A. Henare, S. Wastell & M. Holbraad (eds.), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Milton Park & New York: Routledge, pp. 189-225.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The politics of ontology: Anthropological positions". *Cultural Anthropology Online*.

JOINT REVIEW PANEL. 2011. *Hearing held at Sheshatshiu Innu School Tuesday, March 22, 2011* Volume 17. (disponível em: <http://www.ceaa.gc.ca/050/documents/48945/48945E.pdf>).

JOINT REVIEW PANEL REPORT. 2011. *Lower Churchill Hydroelectric Generation Project*. Nalcor Energy Newfoundland and Labrador. (disponível em: http://www.env.gov.nl.ca/env/env_assessment/projects/Y2010/1305/lower_churchill_panel_report.pdf).

KIRKSEY, Stefan & HELMREICH, Stefan. 2010. "The emergence of multispecies ethnography". *Cultural anthropology*, 25(4): 545-576.

KOHN, Eduardo. 2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology*, 44:311-327.

LATOUR, Bruno. 1993. *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

- _____. 1999. *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2004a. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck." *Common Knowledge*, 10 (3): 450-462.
- _____. 2004b. *Politics of nature: How to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2007. "Turning around politics: A note on Gerard de Vries's paper". *Social Studies of Science*, 37(5): 811-820.
- _____. 2014. ¿ El cosmos de quién?, ¿ qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*, 14: 43-59.
- LAW, John. 2009. "Actor Network Theory and Material Semiotics". In: B. S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 141-158.
- MOL, Annemarie. 2002. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham NC: Duke University Press.
- NEWFOUNDLAND AND LABRADOR WILDLIFE. 2010. *George River Caribou Management*. (disponível em: http://www.env.gov.nl.ca/env/wildlife/pdf/GRCH_2010_Consultations.pdf).
- PEDERSEN, Morten. 2007. "Talismans of thought: shamanist ontologies and extended cognition in northern Mongolia". In: A. Henare, S. Wastell & M. Holbraad (eds.), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Milton Park & New York: Routledge, pp.141-167.
- POVINELLI, Elizabeth. 2001. "Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability". *Annual Review of Anthropology*, 30(16): 319-335.
- _____. 2002. *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- SAMSON, Colin. 2003. *A way of life that does not exist: Canada and the extinguishment of the Innu*. London: Verso.
- SAMSON, Colin & CASSELL, Elizabeth. 2013. "The long reach of frontier justice: Canadian land claims 'negotiation' strategies as human rights violations". *The International Journal of Human Rights*, 17(1):35-55.
- STENGERS, Isabelle. 1996. *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques VII*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- _____. 2000. *The invention of modern science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2014. "La Propuesta Cosmopolítica". *Revista Pléyade*, 14: pp. 17-41.
- TSING, Anna. 2012. "Unruly edges: mushrooms as companion species". *Environmental Humanities*, 1: 141-154.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation" *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.

_____. 2012. “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”. *HAU: Masterclass Series*, 1.

Tradução

Felipe F. Vander Velden (UFSCar)

Revisão Técnica

Stelio Marras (USP)

Jorge Mattar Villela (UFSCar)

Recebido em 28 de setembro de 2017.

Aceito em 7 de maio de 2018.