

# NATUREZA E CULTURA: DA REJEIÇÃO À (RE)CONSTRUÇÃO

Geraldo Homero do Couto Neto <sup>1</sup>  
Janaína Di Lourenço Esteves <sup>2</sup>

## Resumo

Partindo das problematizações acerca do dualismo entre natureza e cultura, nosso objetivo é realizar um diálogo entre as mesmas nos âmbitos antropológicos e históricos. As reflexões mais recentes estão mudando o curso das disciplinas, num momento em que a crise climática e o antropoceno colocam novos desafios para as humanidades como um todo e para as visões insulares das ciências humanas e ciências naturais. Dessa forma, mapeamos e relacionamos as formas pelas quais podemos encontrar alternativas de abordagens menos dualistas para um campo de estudo que se pretende transdisciplinar. Tais abordagens se constituem, principalmente, numa reformulação teórica e metodológica, assim como numa reorientação do que é ser humano e de como conhecer o mundo.

Palavras-chave: Antropocentrismo. Antropoceno. Antropologia. Dualismo. História.

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: geraldohomero6@hotmail.com

<sup>2</sup> Graduanda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: janadilourenco@gmail.com

*“... dize-me como, com quem, e o que comes (e o que come o que comes), e por quem és comido, e a quem dás comida (e por quem te absténs de comer), e assim por diante – e te direi quem és. É pela boca que se predica.”* (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.157).

A divisão acadêmica entre ciências naturais e ciências humanas, como pontua Tim Ingold, é reflexo da tradição ocidental em pensar dicotomias, como a de natureza e cultura, humanidade e animalidade, sujeito e objeto, corpo e espírito, etc. (INGOLD, 1995). Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, a cultura ocidental imagina “uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os não humanos, a primeira fazendo do homem objeto das ciências naturais e a segunda das ciências da cultura” (CASTRO, 2007, p. 13).

A formação das disciplinas se deu a partir desse dualismo. A História, a partir da separação entre história humana e história natural, constituiu-se como uma ciência exclusiva do âmbito humano. A antropologia, por sua vez, refutou desde cedo a separação entre natureza e cultura, propondo modelos alternativos. Porém, apenas recentemente, percebe-se uma teorização que busca de fato minimizar essa dicotomia em ambas as disciplinas, a partir da constatação de que essas dicotomias mais atrapalham do que ajudam a entender a complexidade da vida terrena hoje.

Partindo das problematizações sobre o dualismo entre natureza e cultura no âmbito das duas disciplinas em questão, buscaremos esboçar o caráter interdisciplinar do qual ambas abordagens se alimentam. Hoje, vertentes dessas disciplinas pretendem responder aos desafios que a crise ambiental e o antropoceno oferecem através de uma reflexão teórica e metodológica e, mais especificamente no âmbito da Antropologia, ontológica e epistemológica. As ciências encontram-se em fase de reformulação, uma vez que o diálogo entre elas é cada vez mais necessário. Dessa forma, mapeamos e dialogamos as formas pelas quais podemos encontrar alternativas de abordagens para um campo de estudo que se pretende mais transdisciplinar e menos dualista.

## **Humano**

A antiguidade clássica e as religiões judaico-cristãs são as tradições ocidentais mais distantes que nos levam a uma matriz da tentativa de se conceitualizar uma determinada superioridade humana em relação à natureza e aos outros

terrâqueos, marcando a sua ruptura. Essas concepções sempre propuseram uma hierarquização da natureza, em que não humanos serviriam para o bem dos humanos, os quais poderiam utilizá-los de acordo com seus interesses. Isso chamamos de ética antropocêntrica.

De acordo com Tim Ingold, de modo geral, “os filósofos têm tentado descobrir a essência da humanidade na cabeça dos homens, em vez de procurá-la em suas caudas (ou na ausência delas)” (INGOLD, 1995, p. 6). Eles não se perguntaram sobre “o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie”, mas sim, “O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie” (INGOLD, 1995, p. 6), fazendo com que a relação entre humano e não humano partisse de um pressuposto exclusivo e não inclusivo, uma vez que ser humano passa a ser um estado alternativo de ser, deixando para trás o reino animal.

Todavia, foi a lógica cartesiana, no século XVII, juntamente com a excessiva mecanização na modernidade e a sistematização do capitalismo, que possibilitou reduzir não humanos, na prática e não somente na teoria, “aos meros objetos que os teóricos da tradição ocidental sempre os supuseram ser” (INGOLD, 2000, p. 75 apud LEWGOY; SORDI, 2012, p. 148). O homem torna-se mestre e senhor da natureza e a mesma se resume a condição de máquina, concebida como um grande relógio, cujas peças e engrenagem podemos aperfeiçoar (DESCOLA, 2016).

A categoria que passou a definir as relações entre humanos e não humanos foi a de produção para fins lucrativos, sempre baseada numa ótica de conquista e domínio. Como Viveiros de Castro pontua, “deixamos a natureza para entrar na história, enveredando pelo caminho sem volta da cultura e da civilização” (CASTRO, 2007, p. 2). Segundo Morin, a partir desse momento começamos a pensar contra a natureza, sendo o homem sujeito num mundo de objetos e soberano num mundo de sujeitos. (MORIN, 2000). A humanidade divorcia-se da natureza, colocando-a em posição inferior: de homem sobrenatural para se constituir sobre o natural.

## **Animal**

A partir da década de 1930, podemos constatar os primeiros debates da Antropologia sobre as existentes fronteiras epistemológicas entre natureza e cultura, o que fazia com que a disciplina se restringisse a uma visão insular do homem, o que Morin chama de antropologismo:

A dualidade antitética homem/animal, cultura/natureza, esbarra contra toda a evidência: é evidente que O homem não é constituído por duas camadas sobrepostas, uma bionatural e outra psicossocial, é evidente que não transpôs nenhuma muralha da China que separasse a sua parte humana da sua parte animal; é evidente que cada homem é uma totalidade biopsicossociológica. (MORIN, 2000, p. 4-5).

J. Steward, L. White, M. Shalins e R. Rappaport, por exemplo, causaram uma ruptura entre as vertentes que se mantinham alinhadas à cultura ou à natureza, principalmente pelo fato da adoção do conceito de ecossistema em seus estudos, devido aos avanços da revelação ecológica:

A natureza não era mais desordem, passividade, meio amorfo: é uma totalidade complexa. O homem não era uma entidade isolada em relação a essa totalidade complexa: é um sistema aberto, com relação de autonomia/dependência organizadora no seio de um ecossistema. (MORIN, 2000, p. 11).

Os estudos da etologia também influenciaram na visão isolada do antropologismo, uma vez que a sociedade não seria mais uma exclusividade humana, mas algo que poderíamos observar em outros reinos animais, em diferentes graus e níveis. Como pontuou Moscovici em 1972: “estávamos habituados à ideia de que a nossa fisiologia, a nossa anatomia, ‘descendem’ das dos primatas, mas devemos-nos habituar à ideia de que sucede o mesmo com o nosso corpo social” (MOSCOVICI, 1972 apud MORIN, 2000, p. 26).

Todavia, como ressaltam as autoras Andrade e Sampaio, tal debate epistemológico na Antropologia, assim como a pesquisa do espaço de fronteira entre natureza e cultura, ajudou mais na reafirmação de tal dualismo do que na sua superação, tendo em vista que “a polêmica é construída em torno da escolha do eixo dominante da análise” (ANDRADE; SAMPAIO, 2016, p. 162).

Foi a partir da década de 1980 que as abordagens sobre o dualismo entre cultura e natureza tomaram novas formas, com o objetivo de rejeitá-lo e propor abordagens que conseguissem diminuir as rígidas dicotomias pelas quais a cultura ocidental se funda, a fim de propor novas ontologias e epistemologias possíveis. Nesse sentido, podemos situar três autores que, a partir de suas experiências como etnógrafos, começaram a se questionar sobre as diferenças na relação com não humanos entre as culturas ameríndias e a ocidental, a citar,

Viveiros de Castro, Philippe Descola e Tim Ingold.

Com Viveiros de Castro, a separação entre cultura e natureza torna-se um empecilho para se entender as cosmologias indígenas. O perspectivismo ameríndio defendido pelo autor trata-se de uma teoria cosmológica que visa a “redistribuição dos valores atribuídos pela metafísica ocidental às categorias da Natureza e da Cultura” (CASTRO, 2012, p. 156). Grande parte das concepções indígenas se constitui num mundo que é habitado por diversos sujeitos que partilham a condição humana, porém em corpos diferentes. As relações dos humanos com a natureza e os outros seres, dessa forma, não seriam naturais, e sim sociais, ou seja, relações entre pessoas, marcadas pela reciprocidade, algo completamente diferente da relação ocidental, em que o corpo funciona como integrador e a cultura como diferenciador. Viveiros, assim, passa a ver na cultura indígena um grande arcabouço para a reontologização pela qual a disciplina vem passando.

Descola defende que as culturas ameríndias estabelecem uma diferença de grau, e não de natureza, entre humanos e não humanos, cultivando com os não humanos relações de cumplicidade e interdependência (DESCOLA, 2016). Assim como Viveiros, Descola também sugere que é possível, e muito, aprender com as cosmologias indígenas, uma vez que, a partir delas, seria inconcebida uma crise ambiental e planetária, tendo em vista que elas não veem a natureza como algo exterior a nós e, dessa forma, não a transformam em campos de experimento e de recurso. Tendo conhecimento dessas outras formas de habitar o mundo, a antropologia cumpriria seu papel ao mostrar que o modo como vivemos o presente é apenas um entre os milhares de outros modos de se viver a condição humana.

Para Ingold, a grande questão encontra-se no impasse entre admitir a nossa continuidade evolutiva em relação aos outros animais e a nossa condição que nos coloca além do mundo propriamente animal. Isso não pode ser realizado pela redução de um âmbito para as humanidades e de outro para as ciências naturais. Para ele, é preciso estudar “a relação entre a espécie e a condição, entre seres humanos e ser humano” (INGOLD, 1995, p. 15) com mais eficiência, sem confundir os termos da questão, o que de alguma forma acontece quando partimos do pressuposto de que a condição define a espécie, ou seja, a humanidade, que se constitui na negação da animalidade, determina a espécie.

O autor aponta também seu incômodo em relação a uma história com “h” minúsculo, a história natural, que abarca a história da espécie humana, e a

uma História com “H” maiúsculo, a História humana, que abarca a história das relações entre pessoas e sociedades no tempo. Essas duas histórias colocariam em oposição o âmbito evolutivo da espécie humana e seu ingresso na cultura. O último marcaria a ruptura com a natureza, criando assim a verdadeira “História”, a história do humano como ser cultural.

Ao contrário desta visão, Ingold propõe ver o humano como um organismo, assim como os outros animais, e não através das categorias excludentes espécie e pessoa. Para isso, seria preciso enfrentar a visão conservadora das ciências biológicas de que organismos são seres passivos, e não ativos. Todos os organismos, na verdade, possuem um papel importante na sua própria evolução, contribuindo com as condições de seu próprio desenvolvimento, assim como com o desenvolvimento de outros organismos. (INGOLD, 2006, p. 30). Portanto, sendo o humano um organismo, há o dissolvimento da distinção entre história e evolução, uma vez que a história humana passa a ser um processo que se desenvolve em meio a toda a vida orgânica (INGOLD, 2006). Estando incorporados no meio ambiente em que vivem:

[...] os seres humanos não transformam o mundo material. Em vez disso, enquanto seres humanos cuja existência mesma depende de sua situação no seio do mundo, suas atividades fazem parte e são partes da autotransformação do mundo, de sua autopoiese. Desse ponto de vista, a natureza não é uma superfície de materialidade sobre a qual se inscreve a história humana. A história é o processo no qual os homens e seus meios ambientes estão, ao mesmo tempo e continuamente, em formação, cada um em relação ao outro. (INGOLD, 2006, p. 34).

Essas abordagens propõem, de maneiras diferentes, porém com o mesmo objetivo, a mudança da nossa epistemologia, o modo como conhecemos o mundo, e de nossa ontologia, o modo de ser a espécie humana, parafraseando Viveiros. Como Descola aponta, a cosmologia ocidental, ao separar natureza e cultura, possibilitou a ciência, porém, a cosmologia não é em si científica, mas sim histórica, construída (DESCOLA, 2016). Ao criticar a cosmologia, não se está negando a ciência, apenas propondo outras formas de pensar e conhecer o mundo.

Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de M. Carvalho situam esses autores que buscam superar as dicotomias ocidentais nas chamadas epistemologias

ecológicas, as quais não delimitam uma unidade teórica, mas sim uma área de convergência, a citar, a correspondência entre humanos e não humanos, processos históricos e naturais, e a possibilidade de conhecer o mundo a partir da relação com outros seres que o habitam, em vez de uma visão insular do humano racional (STEIL; CARVALHO, 2014). Dando-lhes a palavra:

[...] quer se expresse em termos políticos, quer em termos ambientais, a questão da simetria aparece como central na produção do conhecimento, não mais “sobre”, mas “com” o outro. A partir deste olhar, poderíamos dizer que as epistemologias ecológicas opõem-se tanto à ideia de uma diluição da cultura na natureza quanto de uma assimilação da natureza pela cultura. Trata-se, enfim, de uma fusão de histórias — da história humana e natural — que faz de todos nós, humanos e não humanos, convivas e “cocidadãos” de um mesmo mundo global e híbrido. (STEIL; CARVALHO, 2014, p. 176).

Essa breve abordagem nos propicia uma percepção geral sobre as mudanças que vêm ocorrendo no pensamento antropológico que, ao problematizar as dicotomias, começam a abalar as certezas ocidentais acerca do ser e do conhecer. A história, ao incorporar essa crítica em seu campo de estudo, também reformulará suas abordagens, como veremos adiante.

## **Árvore**

A formação da história como disciplina no século XIX e XX, embasada na tradição humanista, separou a história humana da história natural, se resumindo apenas à primeira. Como pontua Ewa Domanska, a partir da formulação de Marc Bloch de que a História é a ciência das pessoas no tempo, a mesma, não só eurocêntrica ou falocêntrica, constituiu-se essencialmente como antropocêntrica (DOMANSKA, 2013).

Todavia, além de toda uma tradição filosófica, Morin nos atenta que é importante destacar os usos indevidos das ciências naturais nas humanidades nos séculos XIX e XX, os quais tiveram um papel importante na criação de um “trauma” dessa união. O ato de instituir uma seleção natural no meio social causou consequências devastadoras, fazendo com que as ciências sociais do século XX atemorizassem qualquer tipo de naturalismo, constituindo a cisão definitiva entre ciência natural e social (MORIN, 2000).

Em geral, todos os historiadores ao longo do tempo encararam a natureza, porém, ora a viam como palco para os grandes feitos humanos, ora a consideravam como obstáculo ao progresso, ora a encaravam como um elemento de transformação tão lenta que nem poderia ser abordado. No caso brasileiro, Regina Horta Duarte aponta para casos bem-sucedidos, de certa forma, como os de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, que já relacionavam sociedade e natureza, uma vez que as relações do homem com a natureza seriam indissociáveis. Para tais autores, o diálogo com a natureza juntou diversas percepções, leis e costumes dos homens (DUARTE, 2005). Todavia, essas aproximações não se constituíam, ainda, como história ambiental.

Duarte ainda afirma que o enfoque ambiental nessas obras foi esquecido a partir de novos debates da década de 1960 e 1970, marcados pela ditadura, censura, violência e cerceamento dos direitos políticos. O tema ambiental aparecia somente como exclusivo dos interesses do Primeiro Mundo, como um problema relacionado a um patamar superior de preocupações (DUARTE, 2005). Considerava-se tais análises como secundárias frente aos verdadeiros problemas enfrentados nos países mais pobres. Mas é importante salientar que, mesmo com tais pensamentos, havia sim movimentos ambientalistas no país.

Como José Augusto de Pádua aponta, a consciência de que a ação humana efetivamente é um fator de destruição ambiental é um fenômeno recente. Dessa forma, assim como Duarte pontua, é importante não fazermos anacronismos, seja exigindo dos historiadores do passado uma atitude que a demanda na época não exigia, seja culpabilizando as pessoas que cometeram ações de desmatamento através da ótica do ambientalismo moderno, uma vez que as mesmas não tinham consciência ainda da dimensão de seus atos (PÁDUA, 2010).

Foi a partir da década de 70 e 80 que a história ambiental, ou eco-história, surgiu efetivamente como um novo campo historiográfico acadêmico, nos Estados Unidos e na Europa. Isso se deu principalmente por conta das mudanças epistemológicas que, como vimos, marcaram a maior parte do século XX, em relação a separação entre natureza e cultura, e ao endurecimento das percepções de uma crise ambiental, que fez com que os historiadores precisassem buscar novos arcabouços teóricos e metodológicos para lidar com a demanda presente.

Uma necessidade inerente a essas mudanças foi, justamente, como pontua Pádua, a de buscar formas menos dualistas de estudo das relações entre cultura e natureza, uma vez que “a insistência no dualismo falha em compreender as nuances de um movimento altamente dinâmico” e, assim, “as pesquisas de campo

e as transformações sociais contemporâneas convergem no sentido da busca de teorizações mais abertas” (PÁDUA, 2010, p. 94).

Domanska, por exemplo, situada numa vertente historiográfica denominada pós-humanista, defende uma epistemologia relacional, em que há uma responsabilidade mútua entre seres ou coisas, opondo-se ao pensamento de René Descartes de “Penso, logo existo”, com a formulação da antropóloga Nurit Bird-David: “Me relaciono, logo existo” (DOMANSKA, 2013). O que Domanska chama de um paradigma antropocêntrico, Pádua denomina enfoque flutuante:

[...] no sentido de a humanidade flutuar acima do planeta, como se os seres humanos não fossem animais mamíferos e primatas, seres que respiram e que precisam cotidianamente se alimentar [...] Como se não fossem, em verdade, seres que, mais do que estabelecer “contatos” pontuais, vivem por meio do mundo natural, dependendo dos fluxos de matéria e energia... (PÁDUA, 2010, p. 91).

O mesmo se encontra numa tradição de pesquisadores que, para fugir desse dualismo, tentam mesclar em suas pesquisas três dimensões básicas da experiência concreta das sociedades, propostas por Donald Worster, que seriam a natureza propriamente dita, os comportamentos sociais, que incluem valores e visões de mundo, e os sistemas sócio-históricos em sua relação com espaços geográficos e comportamentos sociais (WORSTER, 1991). A antropologia, nesse sentido, tem um papel importante para os historiadores ambientais, uma vez que é a disciplina que estuda mais proximamente o comportamento humano e social. Segundo Worster:

À medida que os historiadores enfrentam essas questões elementares referentes a ferramentas e sobrevivência, logo percebem que aqui também outras disciplinas andaram trabalhando, e há muito tempo. Entre elas está a disciplina dos antropólogos, cujos trabalhos os historiadores ambientais têm lido com grande interesse. Eles começaram a procurar nos antropólogos chaves para pontos cruciais do quebra-cabeças ecológico. (WORSTER, 1991, p. 10).

Ainda segundo o autor, os historiadores ambientais têm feito um de seus melhores trabalhos ao estudar como os humanos pensaram e se relacionaram, ao

longo do tempo, com o universo não humano. A partir disso, puderam perceber quão antigo é o paradigma antropocêntrico, seja na tradição judaico-cristã, seja na tradição clássica.

Fernanda Cordeiro de Almeida, por seu turno, afirma que a cultura não seria uma simples fantasia, mas um conjunto de potencialidades produzidos pela história, trabalhando de forma subversiva dentro de si mesma. Continua, ainda, apontando o papel do historiador nesse processo: “Cabe ao historiador, tentar alargar o escopo da sua visão para as questões do presente, observando, com um olhar de alteridade, o que muito tempo esteve separado: a natureza e a cultura” (ALMEIDA, 2016, p. 65).

Para Enrique Leff, a história ambiental teria como principal objetivo ressarcir o esquecimento da natureza no campo da história, “em particular na concepção moderna de mundo e da produção material que desnaturaliza a natureza; que rompe suas interrelações e ignora sua complexidade, convertendo-a em recurso natural” (LEFF, 2007, p. 16). Leff continua afirmando que a história ambiental é:

a história de histórias não ditas; e não somente porque a natureza não fala e porque os pobres, os colonizados, os dominados e os vencidos foram silenciados, e sim porque a subjugação da natureza foi um processo silencioso, invisível e impensado pelos paradigmas civilizatórios que justificavam a exploração da natureza em nome do progresso e do poder. (LEFF, 2007, p. 18).

José Augusto Drummond, por sua vez, enfatiza o tempo geológico como um fator importante para a história ambiental, na medida em que, por muito tempo, os cientistas sociais o deixaram de lado e continuaram usando o tempo das culturas humanas postuladas pelo cristianismo, o de cerca de 6 mil anos, tendo como marco a escrita. Essa recusa do tempo geológico postulado pelas ciências da natureza viria do afastamento entre natureza e cultura, pois fazia com que a cultura humana virasse, em suas palavras, uma “pequena frase ao fim de uma nota de rodapé na última página de um longo livro da vida do planeta”. Para os clássicos das ciências sociais, as sociedades humanas estavam, portanto, fora ou acima da ‘história natural’, ou do ‘tempo geológico’” (DRUMMOND, 1991, p. 179).

Arthur Soffiati, ao preferir a nomeação de eco-história, defende que a disciplina transforma a natureza não humana em agente e sujeito da história, à

medida que se empenha “em ouvir a fala sem língua e sem palavras da natureza humana” (SOFFIATI, 2008, p. 16). Além disso, a mesma promove uma interação dos mundos natural e cultural, uma vez que sua separação reitera os paradigmas efetivados a partir do século XVII:

Ao mesmo tempo em que (o humano) é fundado por uma entidade matricial de onde emerge, ele também se funda. O processo evolutivo desemboca – deliberada ou acidentalmente, não importa – num ser que rompe com a própria natureza de onde saiu e instaura a sociedade e a cultura. Nesse momento, opera-se um corte radical, absoluto e definitivo entre natureza e cultura. Esse novo ser, inédito de inteiro teor, guardará da natureza apenas sua constituição física. Perpetuamos, assim, com roupagem sofisticada, o paradigma cientificista e antropocêntrico formulado no século XVII. (SOFFIATI, 2008, p. 23).

Apoiado em Morin, o autor defende uma transdisciplinaridade que busca mesclar os três domínios de nossa realidade, a tríade físico-biológico-antropossocial. Criticando o fato de que os historiadores, majoritariamente, fecharam-se na busca pelo entendimento das relações sociais, ele sugere que a disciplina eco-história pode oferecer embasamento, compreensão e intervenção na moderna crise ambiental (SOFFIATI, 2008).

A história ambiental, portanto, tem como principal premissa a compreensão de como os humanos são afetados e afetam o meio ambiente, devendo manter em mente que a natureza e os humanos são indissociáveis em suas relações ao longo do tempo. Ao contrário do que possa parecer, essa disciplina não exclui as pessoas das investigações. Na verdade, essa história sempre deve incluir as sociedades humanas, mesmo como coadjuvante.

O principal objetivo e, igualmente, desafio, da história ambiental é reconhecer a historicidade dos sistemas naturais e construir uma leitura aberta e interativa da relação entre os mesmos e as sociedades humanas (PÁDUA, 2010). Podemos perceber em todos os autores a concepção de que não se faz história sem levar em conta, literalmente, a análise diacrônica das sociedades humanas, característica que funda a nossa disciplina. As novas histórias que focam no meio ambiente, portanto, não visam destruir esse pressuposto.

## Unidade

As problematizações entre natureza e cultura que permitiram reformulações nas disciplinas das humanidades trouxeram muitas contribuições para uma história mais abrangente, dentre elas, uma maior integração entre processos históricos e naturais, a mesclagem de tempo geológico e cristão e o reconhecimento da agência biológica dos humanos e da agência efetiva dos não humanos. Porém, o advento de uma nova era geológica, o antropoceno, traz novas questões para esses saberes, uma vez que é a primeira crise antrópica e planetária da história terrestre. Dipesh Chakrabarty, o primeiro historiador a tratar das consequências do antropoceno para a disciplina histórica, aponta que apenas em um dado momento histórico a agência humana se torna geológica, além de biológica e social:

Chamar seres humanos de agentes geológicos é ampliar nossa imaginação acerca do humano. Os seres humanos são agentes biológicos, coletivamente e também como indivíduos. Sempre o foram. Nunca houve um ponto na história humana em que os seres humanos não fossem agentes biológicos. Mas apenas histórica e coletivamente podemos nos tornar agentes geológicos, isto é, assim que alcançamos números e inventamos tecnologias que sejam de uma escala suficientemente grande para causar impacto no próprio planeta. (CHAKRABARTY, 2013, p. 9).

O referido termo surgiu para designar uma nova era geológica em que as ações antropogênicas são o principal fator para as mudanças climáticas pelas quais vem passando o planeta. Esse termo foi proposto pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene Stoermer, em 2000. Num texto curto, dissertando sobre os principais impactos causados pela ação humana na Terra, os autores afirmam que “parece mais que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia através da proposta do uso do termo ‘antropoceno’ para a época geológica atual” (CRUTZEN; STOERMER, 2000, p. 17 apud CHAKRABARTY 2013, p.11). Para eles, essa época teria seu início a partir da Revolução Industrial, no final do século XVIII.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Importante destacar que os autores admitem uma revisão do marco histórico proposto. Ver CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene. The “Anthropocene”. IGBP: NEWS LETTER 41, p. 17-18. 2000.

No *Position Paper* do I Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra, evento ocorrido no Rio de Janeiro, em 2014, afirma-se que, devido às mudanças climáticas e à crise ambiental, trazidas pela expansão global do capitalismo industrial, a sociedade contemporânea vive um dilema que desafia a presunçosa segurança intelectual e o destemido otimismo histórico da modernidade. Essa nova nomenclatura surge num contexto de pensamento e reflexão que se volta para uma dupla crise, a ambiental e a civilizacional:

[Antropoceno] designaria um novo tempo, ou antes um novo conceito e uma nova experiência da temporalidade, nos quais a diferença de magnitude entre a escala da história humana e as escalas cronológicas da biologia e das ciências geofísicas diminuiu dramaticamente, senão mesmo tendeu a se inverter, com o “ambiente” mudando mais depressa que a “sociedade” e o futuro próximo se tornando, com isso, cada vez mais imprevisível e ominoso. (Os Mil Nomes de Gaia. *Position Paper*, 2014, p. 1).

Dipesh Chakrabarty em seu texto “O clima na história: quatro teses”, de 2013, disserta sobre as dimensões do Antropoceno nos estudos históricos, ou seja, como a história poderia lidar com a agência geológica do homem. Além das questões antes tratadas pelos historiadores ambientais, como o fim da distinção humanista entre as esferas históricas e naturais e as noções antropocêntricas de liberdade, progresso e soberania humana sobre os não humanos, há um ponto crucial na terceira tese, que ele se ocupa na maior parte do texto, acerca da história do capital em consonância com a história das espécies. Levando em consideração que esse ponto é o mais debatido em relação às suas formulações, vamos nos ater a ele.

De acordo com o autor, os historiadores terão que ser capazes de conciliar estudos sobre a globalização com mudanças climáticas na era do antropoceno. Até então, eles estudavam apenas o primeiro. A história do capital está intimamente ligada com a história do antropoceno, e sendo a questão ambiental uma demanda presente, “uma crítica que se resume tão somente a ser uma crítica do capital não é suficiente para abordar questões relacionadas à história humana” (CHAKRABARTY, 2013, p. 15). Para se compreender as consequências dessa crise, é preciso, antes de tudo, entender a própria crise, a mesma que mescla tanto fatores naturais quanto humanos.

Um ponto crucial advém dessa premissa. De acordo com Chakrabarty, cientistas como Crutzen e Wilson, ao utilizarem o termo antropoceno, defendem também a utilização da categoria espécie humana, pois acreditam ser conveniente para a noção das dimensões da crise. Antropoceno remete, assim, tanto a uma humanidade universal quanto à categoria de espécie. Todavia, dizer que toda a humanidade, ou que a espécie humana, é responsável pelas mudanças climáticas é um tanto generalizador, uma vez que, numa sociedade capitalista, em que os recursos não são distribuídos igualmente, os impactos ambientais também não o são, vide os países do Norte que são os que protagonizam a emissão de CO<sub>2</sub> no planeta, cerca de 70%, correspondendo, concomitantemente, a menos de um terço da população mundial (CHAKRABARTY, 2013). Uma vez que a humanidade não é una em termos de classes, como pressupor uma unicidade da agência da espécie humana?

Chakrabarty responde essa questão afirmando que a simples narrativa do capitalismo não é suficiente para a compreensão das mudanças climáticas, uma vez que as mesmas invadem o âmbito da nossa própria concepção de vida no planeta. O historiador, dessa forma, afirma que o significado humano da crise só pode vir a partir do autorreconhecimento humano como espécie, a partir do momento que a crise atinge o orgânico. Dando-lhe a palavra:

A crise atual, não obstante, chamou a atenção para outras condições necessárias à existência da vida na forma humana que não guardam qualquer conexão intrínseca com a lógica das identidades capitalistas, nacionalistas ou socialistas. Elas estão conectadas, na verdade, à história da vida no planeta, à forma pela qual diferentes formas de vida se interconectam e à maneira pela qual a extinção em massa de uma espécie poderia significar uma ameaça para outra. Sem essa história das formas de vida, a crise das mudanças climáticas não possui qualquer significado “humano”, já que, como afirmei antes, não representa qualquer tipo de crise ou ameaça para o planeta inorgânico. (CHAKRABARTY, 2013, p. 19).

Ele ressalta, todavia, que isso não significa negar o papel histórico desempenhado pelas classes dominantes dos países ocidentais no desenvolvimento do Antropoceno, uma vez que o advento dessa nova era geológica não seria possível sem a história da industrialização e do capital. Defendendo a unidade da consciência de nossa dimensão como espécie, ele cita a analogia de Wilson, a dizer:

Se marxistas de vários matizes pensaram, em momentos diferentes, que o bem da humanidade reside na perspectiva dos oprimidos ou da multidão percebendo a sua própria unidade global através de um processo de tomada de consciência, Wilson acredita na unidade possível através de nosso autorreconhecimento coletivo enquanto espécie. (WILSON Apud CHAKRABARTY, 2013, p. 17).

Em contraponto ao autor, Henrique Weil Afonso evoca os autores Andreas Malm e Alf Hornborg, os quais pontuam, que ao defender uma suposta proeminência da categoria espécie sobre a social, as desigualdades de agência humana foram deixadas de lado. Para esses autores isso seria inconcebível e concluem que, se as desigualdades de agência são obscurecidas por esta narrativa do antropoceno, é tarefa das humanidades desconstruir o teor abrangente da mesma. Enquanto os personagens das ciências naturais generalizam admitindo toda a espécie humana como causadora dessa nova era geológica, as humanidades teriam o papel de mostrar que não é bem assim, tendo em vista as desigualdades de produção e distribuição (AFONSO, 2016). Uma dessas atitudes pode ser vista no próprio fato de Malm ter cunhado um termo alternativo à antropoceno, o capitaloceno<sup>4</sup>, que já exemplifica sua crítica ao conceito e à preponderância da categoria espécie.

Tal abordagem contribui, entretanto, mais para um distanciamento, em vez de uma convergência, das ciências naturais e humanas. O que podemos perceber é que o próprio debate sobre a nomenclatura ideal já reflete as tensões entre natureza e cultura. Os dois termos possuem suas fraquezas, uma vez que, ao passo que Antropoceno obscurece a dimensão social da agência humana, capitaloceno o faz em relação à dimensão do humano enquanto espécie. Mesmo que as ações antropogênicas tenham força desigual entre ricos e pobres, a ética antropocêntrica invade todos os imaginários ocidentais e colonizados. Esse paradigma nos impede de conceber os não humanos como entidades que merecem participar do âmbito moral e de direito. A busca por uma equiparidade de abordagem, em vez de preponderância de uma sobre a outra, faz-se necessária nesse sentido.

Outro ponto passível de crítica e revisões são os marcos históricos propostos por Crutzen e Stoermer, e que são reiterados por Chakrabarty. Segundo Afonso,

---

<sup>4</sup> Donna Haraway, por exemplo, é uma das autoras que utiliza esse termo. Ver o endereço eletrônico <<https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUHOIA8>> da entrevista concedida via Skype em 2014 para o I Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra.

a hipótese da *Orbis*, teoria personificada por Simon Lewis e Mark Maslin, defende que “os impactos dos encontros das populações humanas do Antigo e Novo Mundo vieram a fixar a primeira demarcação autenticamente globalizante dos impactos das atividades antropocêntricas no ambiente” (AFONSO, 2016, p. 250). Nessa concepção, as ações antropogênicas estão intimamente ligadas às ações colonialistas e à formação de “Novas Europas”, as quais são encaradas como as primeiras tentativas de globalização. Interessante notar que isso vai ao encontro das histórias subalternas e pós-coloniais, das quais Chakrabarty faz parte e que, todavia, acabou deixando de lado ao focar no marco histórico da industrialização do que na própria história do colonialismo.

Essa revisão nos permite, inclusive, fazer uma crítica mais contundente em relação ao papel das nações do Norte no que tange à deflagração do antropoceno, uma vez que esbarra também na pretensão de universalização da ciência como campo privilegiado de conhecimento, o que a antropologia, como vimos, já vem rebatendo, e à imposição, a todos os povos, de um modelo econômico também com pretensões de universalidade. Antropoceno, de fato, é um tema do tempo presente que precisa ganhar mais olhares dos historiadores brasileiros, tendo em vista que a história ambiental como disciplina acadêmica ainda é muito tímida no país. Por isso, faz-se necessário um diálogo maior com a antropologia que, no âmbito nacional, ganha contornos mais nítidos acerca dos estudos de uma nova era geológica movida pelas ações antropogênicas, importante destacar, ocidentalizantes.

### **“Não os mesmos, mas iguais”<sup>5</sup>**

Como consta no *paper* do Colóquio “Os mil nomes de Gaia”, o Brasil se encontra “em uma situação histórico-mundial propriamente paradoxal – a situação de ‘potência emergente’ dentro de um mundo, literalmente, submergente” (2014, p. 5), uma vez que é emergente pela exploração econômica de uma natureza já exaurida. Nossa economia sempre se baseou na exploração do meio ambiente e o nosso ensino trata dessa questão de forma acrítica e com praticamente nenhuma consciência ambiental.

Como pontua Drummond, estudamos na história os chamados “ciclos econômicos”, pau-brasil, cana-de-açúcar, ouro, café, gado, etc, como meras categorias de exploração passageira, sem refletirmos sobre como cada ambiente

---

<sup>5</sup> Todos os subtítulos fazem referência ao documentário *Unity* (Shaun Monson., 2015).

específico gerou um tipo de sociedade diferente e as consequências que essas sociedades trouxeram para a natureza local (DRUMMOND, 1991). Esse caráter passageiro nos estudos também afeta a questão indígena que, depois do período pré-colonial, some da história nacional. Paralelamente a isso, o Brasil foi o país que mais matou ambientalistas no mundo, em 2015, segundo a ONG britânica Global Witness, devido aos conflitos de pequenos agricultores e indígenas com grandes agropecuaristas e empresas madeireiras, principalmente na Amazônia.

Em meio a esse cenário, uma proposta feita por duas professoras de ciências, Marcela T. Godoy e Andresa L. Jacobs, parece ser um bom primeiro passo para a ação do historiador. Apesar de terem proposto esse modelo para as disciplinas ditas naturais, nada nos impede de mesclá-lo com as humanidades. Elas defendem uma abordagem ética na educação que não contemple apenas a ética antropocêntrica, mas, também, uma ética biocêntrica, em que seres são admitidos como indivíduos sujeitos de uma vida, isto é, “considerar todos os seres vivos como sujeitos de direito, com valor intrínseco, independente da utilidade que esse ser tenha para o ser humano” (GODOY; JACOBS, 2012, p. 45-46).

Isso não significa, porém, acrescentar um conteúdo à agenda já lotada de conteúdo dos educadores. Trata-se apenas de acrescentar, nos temas das aulas, “reflexões sobre as formas de relação entre humanos, não-humanos e meio ambiente” (GODOY; JACOBS, 2012, p. 53), no caso, ao longo da história, trazendo reflexões acerca do tempo presente. Não faz sentido tratar da exploração econômica da natureza sem considerar as mútuas consequências desse processo. Quando fazemos isso, temos grandes chances de excluir personagens históricos que estão intimamente ligados ao meio ambiente, como os indígenas. Dessa forma, uma ética antropocêntrica na educação pode estar intimamente ligada com um paradigma etnocêntrico.

Edgar Morin faz diversas críticas em relação à forma tradicional que as disciplinas se organizam, de maneira a uma grande especialização e coisificação dos objetos estudados, os mesmos perdendo a ligação com outros além do universo do qual fazem parte. É necessário, segundo ele, a “ruptura de fronteiras disciplinares, de sobreposições de problemas de uma disciplina sobre a outra, de circulação de conceitos, de formação de disciplinas híbridas que terminaram por se autonomizar” (MORIN, 2002, p. 40). Por estarmos imbricados na tríade indivíduo-sociedade-espécie, somos, ao mesmo tempo, seres biológicos, sociais, psíquicos, físicos, culturais, históricos e, mais recentemente, geológicos. Tais elementos, portanto, devem ser levados em conta na hora de nos vermos como

agentes em um mundo de agentes.

Morin, assim, defende uma interdependência entre todas as ciências e chega a pensar em uma ecologização das disciplinas que nos leve a compreensão mista do social, cultural e natural. Não chega, entretanto, a negar a importância da disciplina em si, mas ela deve ser, concomitantemente, aberta e fechada. As parcelas do conhecimento deveriam ser debatidas para formar uma “configuração capaz de responder às nossas expectativas, necessidades e interrogações cognitivas” (MORIN, 2002 apud AUGUSTO *et al*, 2006, p. 116). Os alunos precisam, de fato, de uma cultura que os permita articular, religar, contextualizar e situar-se no contexto, configurando um saber que consiga compreender a complexidade que é a vida terrena, integrando as ciências e as humanidades.

Na fórmula dos antropólogos, é preciso incluir os não humanos no âmbito da política. Nos termos de Isabelle Stenger, nos quais Bruno Latour também se apoia<sup>6</sup>, isso é possível através do que ela conceitualiza de cosmopolíticas, uma conciliação entre cosmos, âmbito que seria exclusivamente natural, e político, arena destinada tão somente aos seres humanos, não deixando que nenhuma dessas dimensões se isole ou se exclua. De acordo com Alyne de Castro Costa, o cosmos “funciona como um mecanismo de equalização (colocar dois diferentes em pé igualdade), não de produção de equivalência (ou seja, assumir que há dois iguais)” (COSTA, 2015, p. 60). Essa receita é um verdadeiro convite para pensarmos o lugar dos outros seres vivos perante os seres humanos e percebermos que, quando nos colocamos em um patamar de superioridade em relação aos não humanos, subjugamos e silenciemos as outras diversas formas possíveis de existência. Se clamamos por menos desigualdades, de fato é imprescindível que essa atitude também parta de nós, assumindo como iguais aqueles que, por tanto tempo, consideramos inferiores.

#### Referências Bibliográficas

AFONSO, Henrique Weil. A era da humanidade: reflexões para a história do direito internacional. A era da humanidade: reflexões para a história do direito internacional. Brasília: **Revista de Direito Internacional**, v. 13, n. 3, p. 235-262, 2016.

ALMEIDA, Fernanda Cordeiro de. História cultural sob as lentes da natureza

---

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. **Mana**. 2004, vol.10, n.2, p. 406.

ou História ambiental sob as lentes da cultura. **Práxis Pedagógica: Revista do Curso de Pedagogia**, Aracaju, Vol. 2; Nº 2, Jan/Jun, p. 52-67, 2015.

ANDRADE, Maristela Oliveira de; SAMPAIO, Jeandelyne A. A. Cultura e natureza no pensamento antropológico: do debate epistemológico à pesquisa com uma população local. **Gaia Scientia**. Edição Especial Cultura, Sociedade e Ambiente. Vol. 10(1): 160-167, 2016.

AUGUSTO, André V. L.; LAMBERTUCCI, Heide; SANTANA, Luiz Carlos. Busca da identidade epistemológica da educação ambiental: A contribuição do pensamento complexo de Edgar Morin. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**: Rio Grande, v. 16, janeiro-junho, p. 107-119, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. **Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”**. Manaus: Instituto Socioambiental/Fundação Vitória Amazônica, 2007.

\_\_\_\_\_. “Transformação” na Antropologia, transformação da “Antropologia”. **Mana**, 18(1): 151-171, 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. O Clima da História: Quatro Teses. **SOPRO 91**, julho/2013.

COSTA, Alyne de Castro. Equivocações no Antropoceno: descolonizando o cosmos e a política. de Filosofia. **Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF**, p. 52-65, 2015.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DOMANSKA, Ewa. Para Além do Antropocentrismo nos Estudos Históricos. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia** V. 4, N.1, janeiro-julho, p. 9-26, 2013.

DRUMMOND, José Augusto. A História Ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 4, nº 8, p. 171-197, 1991.

DUARTE, Regina Horta. Por Um Pensamento Ambiental Histórico: O Caso Do Brasil. **Luso-Brazilian Review**, vol. 41, no. 2, p. 144–161. 2005.

GODOY, Marcela Teixeira; JACOBS, Andresa Liriane. Animais Não Humanos e Ensino de Ciência: Uma Experiência Desenvolvida com Educadores na Extensão Universitária. **Educação e Cidadania**, nº 14. 2012.

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 10, n. 28, 1995.

\_\_\_\_\_. Sobre a Distinção Entre Evolução e História. **Antropolítica**: Niterói, n. 20, 1 sem 2006, p. 17-36, 2006.

LEFF, Enrique. Construindo a História Ambiental da América Latina. **Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC**, Florianópolis, v. 12, n. 13, p. 11-29, nov. 2007.

MORIN, Edgar. **Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios**. Org: Maria da Conceição de Almeida e Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Paradigma Perdido: Natureza Humana**. Ed: 4º. Publicações Europa-América, 2000.

PADUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. **Estud. av.**, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010.

COLÓQUIO Internacional Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro, 15 a 19 de setembro de 2014. **Position Paper**, p. 1-6, 2014. Disponível: <[https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/07/position-paper-os-mil-nomes-de-gaia\\_port.pdf](https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/07/position-paper-os-mil-nomes-de-gaia_port.pdf)>

SOFFIATI, Arthur. Algumas Palavras sobre uma teoria da eco-história. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**: Editora UFPR, n. 18, p. 13-26, jul/dez, 2008.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias

Natureza e cultura: da rejeição à (re)construção, pp. 156 - 176

ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 163-183, Apr. 2014.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. **Estudos Históricos**: Rio de Janeiro, vol. 4, n. 8, p. 1-17, 1991.