

PARA ALÉM DO ANTROPOCENTRISMO NOS ESTUDOS HISTÓRICOS *

Beyond Anthropocentrism in Historical Studies

Ewa Domanska **
ewa.domanska@amu.edu.pl

Abstract: In this presentation I will argue that since the 90's we can see signs in the human sciences of an emerging new paradigm inspired by biology and technoscience. In contemporary human and social sciences there are attempts to extend the range of investigation to include "non-human" beings (posthumanism). Thus we can talk about the seemingly paradoxical "non-anthropocentric human sciences" in which the term "non-anthropocentric" means "not human centered." There are evidences that a similar resistance to the anthropocentric machine has begun also in the discipline of history. For the human and social sciences in general, I identify three main tendencies: conventional anthropocentric, enlightened anthropocentric and non-anthropocentric. The question is: why and in what manner might theorists of history be interested in these new tendencies? What might be the value of a non-anthropocentric approach for historical knowledge? How might theoretical proposals coming from technoscience (offered by, for example Bruno Latour or Andrew Pickering) influence our theoretical reflections on the past? Is a non-anthropocentric history possible?

Keywords: Technoscience. Posthumanism. History

Resumo: Nesta apresentação, vou argumentar que, desde a década de 90, podemos ver sinais nas ciências humanas de um novo paradigma emergente inspirado pela biologia e pela tecnociência. Nas ciências humanas e sociais contemporâneas há tentativas de ampliar o leque de investigação para incluir os seres "não-humanos" (pós-humanismo). Assim, podemos falar sobre a aparentemente paradoxal "ciências humanas não-anthropocêntricas", em que o termo

* Artigo publicado originalmente em inglês sob o título: "Beyond Anthropocentrism in Historical Studies" In: *Historiein. A Review of the Past and Other Stories*, vol. 10, 2010: 118-130. Artigo traduzido com autorização da autora pelo professor Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos, professor de História da Universidade Estadual de Goiás - UEG. e-mail: eduardo.vasconcelos@ueg.br. O tradutor e o editor agradecem a gentil autorização concedida pela autora para publicação de seu artigo na Revista *Expedições* e a estimulante acolhida dessa ideia por parte do editor de *Historiein: a review of the past and others stories* (da Grécia) <http://www.nnet.gr/historein.htm>, Antonis Liakos, professor de História da Universidade de Atenas.

** Professora de teoria e história da historiografia no Departamento de História, Universidade Adam Mickiewicz em Poznan, na Polônia. Desde 2002, ela também é afiliada ao Departamento de Antropologia, CREEES da Europa Central na Universidade de Stanford nos Estados Unidos. Principais áreas de interesse são: teoria comparativa das ciências humanas e sociais; teoria contemporânea e história da historiografia; poshumanidade e humanidades ecológicas. Professora E. Domanska é autora e/ou editora de 14 livros. Suas publicações mais recentes são: *Existential History. Critical Approach to Narrativism and Emancipatory Humanities* (in Polish, 2012); *History and the Contemporary Humanities: Studies in Theory of Historical Knowledge* (in Ukrainian, 2012); *Re-Figuring Hayden White* (ed. with Frank Ankersmit and Hans Kellner, Stanford UP, 2009); *French Theory in Poland* (ed. with Mirosław Loba, 2010, in Polish) and *Theory of Knowledge of the Past and the Contemporary Human and Social Sciences* (ed., in Polish, 2010). Website: <http://ewadomanska.com/>

"não- antropocêntrica" significa "não centrado no ser humano." Há evidências de que uma resistência semelhante à máquina antropocêntrica inciou-se também na disciplina história. Para as ciências humanas e sociais em geral, eu identifico três tendências principais: antropocentrismo convencional, antropocentrismo iluminista e não antropocêntrico. A pergunta é: por que e de que maneira os teóricos da história podem estar interessados nessas novas tendências? Qual poderia ser o valor de uma abordagem não-antropocêntrica para o conhecimento histórico? Como podem surgir propostas teóricas da tecnociência (oferecidas exemplarmente por Bruno Latour ou Andrew Pickering) influenciarem nossas reflexões teóricas sobre o passado? É possível uma história não-antropocêntrica?

Palavras-Chave: Tecnociências. Pós-humanismo. História

Como uma teórica da história interessada em teoria comparativa das ciências humanas, estou tentando refletir sobre determinadas mudanças, voltas e abordagens que são observáveis no ser humano contemporâneo e ciências sociais. Eu vejo o crescente interesse em seres não-humanos (estudos de animais florescente, estudos de plantas e estudos de coisa) dentro do contexto de um paradigma emergente das ciências humanas não-antropocêntricas, e eu gostaria de considerar certos problemas e questões que eu vejo como fundamental para o tipo de conhecimento orientado para o futuro sobre o passado que estas novas tendências pressagiam.

O que eu chamo aqui de antropocentrismo é a atitude que apresenta a espécie humana como o centro do mundo, desfrutando de sua hegemonia sobre os outros seres e funcionando como mestres de natureza que existe para atender às suas necessidades. Essa atitude leva ao “especiesismo” (atribuindo valores ou direitos diferentes para os seres na base das suas filiações grupais de acordo com suas espécies) e está relacionada com o tipo de discriminação que é praticada pelo homem contra outras espécies. Idealmente, um paradigma não-antropocêntrico procura descentrar seres humanos e focar em não-humanos como sujeitos da pesquisa (muitas vezes para além do suas relações com os seres humanos).

Eu definiria "humanidades não-antropocêntricas"¹ ou pós-humanidades como um conjunto institucionalizado de tópicos de pesquisa, técnicas e interesses que deriva seu ethos do movimento intelectual e postura ética chamado de pós-humanismo. Esta postura ética pode ser entendido como uma variedade de abordagens que continua o

¹ Isto pode ser apenas um nome de trabalho uma vez que esse termo é demasiado paradoxal para ser totalmente preciso. Para alguns estudiosos, pode parecer como um ataque absurdo o conceito das humanidades como uma disciplina.

legado das ciências humanas depois do humanismo buscar linhas não - ou anti-anthropocêntricas de investigação. O problema do pós-humanismo é muito complexo, porque não há singulares, tendências homogêneas, estilos de pensamento ou orientações filosóficas que podem ser relacionados a este termo.² O espectro desta perspectiva vai de discussões sobre o tratamento ético dos animais, através das fronteiras de identidade da espécie, transgênicos e cruzamento de espécies híbridas para biometria. Não há dúvida, porém, que uma base comum de todas essas orientações e tendências é a problematização, crítica e/ou rejeição do antropocentrismo.³ Três problemas-chave da pesquisa abordados pelas pós-humanidades incluem os limites de identidade de espécies, as relações entre o ser humano (e afiliações dos seres humanos com a tecnologia, o meio ambiente, animais, coisas) os não-humanos e questões de biopoder, biopolítica e biotecnologia. Como salientado por Cary Wolfe, o editor de uma série de livros intitulados "pós-humanidades"⁴, não há intenção, de forma alguma, de rejeitar o humanismo como tal e os valores relacionados a ele. A intenção é antes considerar como esses valores (justiça, tolerância, igualdade, dignidade, direitos humanos, etc) tornaram-se uma parte da definição de singularidade e excepcionalidade da espécie humana. O objetivo é desenterrar a genealogia do que hoje é chamado de pós-humanidades. Essas análises são pretensas a antecipar o perfil das "humanidades" no futuro, ou seja, quando as ciências humanas tornam-se as pós-humanidades.⁵

² Ver: Neil Badmington (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke/New York: Palgrave, 2000; Andy Miah, "A Critical History of Posthumanism". In: Bert Gordijn and Ruth Chadwick (eds), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Dordrecht: Springer, 2007; Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

³ Há diferenças importantes entre abordagens pós-humanismo que vêm, por exemplo, a tecnociência (estudiosos como Donna Haraway e Bruno Latour), os estudos de filosofia e cultural (Giorgio Agamben, Rosi Braidotti, Ernesto Esposito, Cary Wolfe), eco-filosofia ou de bioarte (*SymbioticA*). Por exemplo, *SymbioticA*, O Centro de Excelência em Artes Biológicas da *University of Western Australia*, "é um laboratório artístico dedicado à pesquisa, ensino e crítica das ciências da vida. *SymbioticA* é o primeiro laboratório de pesquisa de seu tipo, na medida em que permite aos artistas e pesquisadores se envolverem em práticas de biologia em um departamento de ciências biológicas." (www.symbiotica.uwa.edu.au, acessado em 21 de fevereiro de 2010). Ver: Monika Bakke, "Zoe-Philic Desires: Wet Media Art and Beyond", *Parallax* 14:3 (2008): 21–34.

⁴ Os seguintes livros foram publicados nesta série até o presente momento[2010], *todos pela University of Minnesota Press*: Michel Serres, *The Parasite* (2007), Donna Haraway, *When Species Meet* (2007), David Willis, *Dorsality: Thinking Back through Technology and Politics* (2008), Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*(2008); Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* (2009), John Protevi, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* (2009).

⁵ Cary Wolfe, Introdução a série "Posthumanities". Ver: www.carywolfe.com/post_about.html, acessado em 21 de fevereiro de 2010.

A inadequação das atuais teorias para os problemas globais contemporâneos

O conhecimento é relativo e toda teoria é criada em um determinado tempo e lugar, como resultado de necessidades particulares, e, portanto, devem ser constantemente verificados. No contexto das pós-humanidades emergentes, é fundamental que estudemos abordagens relacionadas com o pós-modernismo a partir de uma perspectiva histórica, tratando seus heróis (Foucault, Derrida, Lyotard, Geertz, Said e White na teoria da história) não como autoridades *avant-garde* para futuras pesquisas, mas como clássicos do gênero. Esses pensadores e suas metodologias devem ser historicizadas e contextualizados.⁶ Isto não quer dizer que eles não sejam importantes para a pesquisa de hoje, isto não é dizer que eles não são relevantes. Mas eu penso que, neste momento, a teoria das ciências humanas e sociais estão um passo a trás do que está acontecendo no mundo contemporâneo em termos de cataclismos ambientais, a crise da mudança climática e, em termos de tecnologia, engenharia genética e nanotecnologia (mais a expansão do capitalismo global) e, portanto, deve levar em consideração as novas situações e fenômenos que a tecnologia criou. A teoria tem que pegar rapidamente os principais problemas abordados pela pesquisa atual, desde as teorias existentes e ferramentas de interpretação são insuficientes para dar conta da rápida mudança mundo.⁷

Esta inadequação das teorias atuais para os problemas que nos rodeiam tem sido observado em estudos históricos há vários anos,⁸ no entanto, recentemente foi destacado por um conhecido estudioso no campo dos estudos pós-coloniais e um representante da chamada escola subalterna da historiografia - Dipesh Chakrabarty em seu recente artigo "The Climate of History: Four Theses" (2009) marcou também uma mudança espetacular e reveladora de seus interesses acadêmicos. Chakrabarty define a si mesmo como "um historiador praticante com um forte interesse na natureza da

⁶ A mesma ideia foi expressa por Gabrielle M. Spiegel durante seu discurso na *American Historical Association*. Ver: Gabrielle M. Spiegel, "The Task of the Historian", *American Historical Review*. 114:1 (2009): 1–15.

⁷ Cf. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

⁸ Esta inadequação tem sido indicada, por exemplo, pelos estudiosos que trabalham com história ambiental.

história como uma forma de conhecimento"⁹ Neste artigo, ele reflete sobre o colapso da velha distinção humanista entre história natural e a história humana. Chakrabarty afirma que podemos traçar o seu início com a Revolução Industrial, mas só recentemente, na segunda metade do século XX, nos tornamos "agentes geológicos", ou seja, os seres humanos tornaram-se uma força da natureza, tendo um enorme impacto sobre o planeta em uma escala geológica. Ele propõe que os historiadores deveriam falar mais sobre as espécies (e sua extinção em massa), sobre o problema do nosso auto-reconhecimento coletivo e "deveríamos pensar nos seres humanos como uma forma de vida e olhar para a história da humanidade como parte da história da vida. . . neste planeta ".¹⁰ Certamente Chakrabarty está bem ciente dos perigos dos tipos universais que os estudos pós-coloniais lutaram contra, mas mesmo assim ele não tem medo de nos chamar para uma "História universal negativa" que surge a partir de um senso compartilhado de uma catástrofe (alterações climáticas).¹¹

Para o meu argumento apresentado aqui é de especial importância o fato de que ele é explícito sobre a inadequação dos atuais métodos e teorias para lidar com várias crises ecológicas. Assim, Chakrabarty confessa: "À medida que a crise [a atual crise planetária da mudança climática] ganhou força nos últimos anos, percebi que todas as minhas leituras nas teorias da globalização, na análise marxista do capital, nos estudos subalternos e na crítica pós-colonial ao longo dos últimos vinte e cinco anos, embora extremamente útil no estudo da globalização realmente não tinha me preparado para dar sentido a esta conjuntura planetária em que a humanidade se encontra hoje "¹².

Esta declaração honesta é apenas um sinal de que os estudiosos teoricamente orientados estão se tornando mais e mais conscientes de que, após a virada pós-moderna para a realidade fragmentada, micronarrativa (micro-história) e histórias locais, há uma necessidade de repensar as "grandes questões".

⁹ Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", *Critical Inquiry* 35:2 (2009): 197–222 (198).

¹⁰ *Ibid.*, 213.

¹¹ *Ibid.*, 222.

¹² *Ibid.*, 199 e também 212, onde Chakrabarty, afirma: "A problemática da globalização nos permite ler mudança climática apenas como uma crise de gestão capitalista. Enquanto não há como negar que a mudança climática tem profundamente a ver com a história do capital, uma crítica que é apenas uma crítica do capital não é suficiente para abordar questões relacionadas com a história da humanidade uma vez que a crise da mudança climática tem sido reconhecida e tem o [período]Antropoceno começou a aparecer no horizonte de nosso presente. O geológico do Antropoceno agora tornou-se enredado com o agora da história humana. "

Uma justificativa para uma abordagem não antropocêntrica

Onde podemos encontrar uma justificativa para uma abordagem não antropocêntrica? Qual é a validade de tal conhecimento? Em outras palavras: o que precisamos para este paradigma não antropocêntrico?

Deixe-me começar com uma declaração de que muitas vezes eu ouvi de Hayden White, enquanto participante de seus seminários e palestras: "Ser um historiador não é uma escolha de carreira. É uma escolha existencial" Após esta importante observação, eu diria que, para falar sobre ir além do antropocentrismo ou sobre pós-humanismo não é escolher um tema fantasia, não é considerar uma abordagem epistemológica, mas é, principalmente, uma escolha ética orientada para o futuro. Observando os resultados da crise ecológica, o rápido progresso tecnológico e principalmente conquistas recentes da engenharia genética, biotecnologia, neurofarmacologia e nanotecnologia, estou convencida de que, como historiadores e intelectuais devemos pensar novamente sobre as "grandes questões", sobre questões globais.

Na década de 1970, um estudioso polonês, Henryk Skolimowski, introduziu o conceito de eco-filosofia, que questionou o valor de sobrevivência do tipo de conhecimento científico que levou a física com sua racionalidade restritiva e objetividade como seu paradigma. "Nosso conhecimento", ele escreveu em 1974, "e nunca devemos esquecer isso - é um instrumento supremo em ajudar as espécies em vias de sobrevivência".¹³ Mas, o conhecimento tem que evoluir e mudar junto com a evolução das espécies e de acordo às necessidades cognitivas da espécie humana. Skolimowski apontou que, no interesse da preservação da espécie humana, nós não precisamos de conhecimento abstrato, mas um conhecimento que contribui para a sua sobrevivência.

Apesar da confiança iluminista no conhecimento como um "instrumento supremo" julgo esse argumento bastante convincente. Na verdade, se considerarmos a série de publicações sobre o Holocausto, não podemos evitar ser atingido por um caminho que o conhecimento que temos produzido não conseguiu impedir os crimes

¹³ Henryk Skolimowski, "Problems of Rationality in Biology", in Francisco Jose Ayala and Theodosius Dobzhansky (eds), *Studies in the Philosophy of Biology*, Berkeley: University of California Press, 1974, 224.

contra a humanidade durante a guerra na ex-Iugoslávia ou do genocídio em Ruanda. Então, se nós perguntamos: que tipo de humanidades que precisamos hoje em dia? Eu poderia responder que precisamos do tipo de conhecimento, cognição e ciência humana que têm valor de sobrevivência e podem ajudar na proteção e continuação da espécie.

Parece que na prática intelectual contemporânea os intelectuais não estão conectados por meio de métodos ou teorias, mas pelos problemas em que se concentram os seus esforços intelectuais, principalmente porque esses problemas estão diretamente ou indiretamente relacionadas ao controle da vida e da morte (a biopolítica, a necropolítica) dos seres humanos, por um lado, e proteger a "vida" da terra, por outro lado. Proteger a vida é um projeto "paternalista" e nós temos que estar muito consciente de seus resultados. Alguns estudiosos chamariam isso de "antropocentrismo iluminista" de tal maneira que leva em consideração a natureza e os não-humanos e pressupõe que o nosso cuidado ético pela natureza e não-humanos advem do nosso cuidado e responsabilidade aos humanos. Essa ideia seria rejeitada por estudiosos que trabalham no paradigma da "ecologia profunda", ou a teoria de Gaia, que afirmam que a natureza ou a terra vai se auto cuidar.¹⁴ Igualmente, não devemos esquecer que a vida (e a sobrevivência da espécie) não é necessariamente o maior valor para todos.¹⁵ Obviamente, durante o processo de evolução, algumas espécies torna-se-ão extintas e novas aparecem e não devemos desesperadamente buscar preservá-los. Assim, o paradigma da sobrevivência não é de forma alguma um absoluto inquestionável.

Os próprios historiadores também expressam toda a sua consciência deste problema durante a indagação: "Quantas vezes nós consideramos o fato ecológico indesejável, mas inevitável que, embora a vida na Terra pode sobreviver muito bem sem os seres humanos (na verdade, não haveria dúvida de tal florescimento com a nossa ausência), sem formigas todo a criação desagregar-se-á?"¹⁶

¹⁴ Cf. James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* (rev. and exp. edn), New York: Norton, 1995; Lynn Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York: Basic, 1998; John Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, London: Granta, 2002.

¹⁵ Zygmunt Bauman reflete sobre o mito do significado da vida humana e compreende a sobrevivência como uma relação social. Ele observa que "a sobrevivência é, potencialmente, como anti-social como pró-social. . . Ele pode ser colocado socialmente a destruição, tanto quanto a usos sociais criativos". Zygmunt Bauman, "Survival as a Social Construct", *Theory, Culture & Society* 9:2 (1992): 1–36 (12).

¹⁶ Richard C. Foltz, "Does Nature Have Historical Agency? World History, Environmental History, and How Historians Can Help to Save the Planet?" *The History Teacher* 37:1 (2003): 9–28 (24).

Tendo em mente as limitações do paradigma de sobrevivência, vamos desenvolver a seguinte hipótese: o desafio as pesquisas de hoje não estar tanto em perguntar novas questões e propor novas teorias ou métodos de análise, o que poderia brotar das tendências atuais de pesquisa em ciências humanas, mas colocar a própria investigação no contexto do paradigma emergente do conhecimento não antropocêntrico ou pós-humanidades. Andrew Pickering chamou esta estratégia de "deslocamento pós-humanista dos nossos esquemas interpretativos".¹⁷ É claro que a questão não é eliminar o ser humano a partir de nossos estudos (do passado), mas - como eu mencionei acima - para deslocar o sujeito humano do centro de estudos históricos, arqueológicos e antropológicos.

Gostaria de sugerir que, diante de uma crise ecológica e da transformação radical do que significa ser humano, causado pela engenharia genética e psicofarmacologia, precisamos de conhecimentos variados, cognição e da ciência humana, que possuem valor de sobrevivência e irá ajudar na proteção e continuação da espécie. Assim, a grande questão para um "futuro amigável" dos estudos históricos seria: que tipo de indagações para pesquisa, materiais de investigação, teorias e abordagens devemos - como historiadores e intelectuais - promover, a fim de fortalecer o valor de sobrevivência do conhecimento produzido pela reflexão sobre o passado? São estas perguntas sobre a justiça, a ética, a democracia, a liberdade, os direitos humanos, a dignidade, Deus ou o sagrado? Qual das categorias cognitivas utilizadas por nós devem ser transformadas em categorias normativas? Que categorias devem ser estabelecidas como normativa?

Rumos Coletivos de humanos e não-humanos

Eu tento ir além dos debates sobre narração histórica, representação histórica, e, de modo geral, as relações entre texto e realidade passada, debates que predominaram na teoria histórica a partir de meados da década de 1960 até meados da década de 1990. Eu proponho que é hora de desafiar e transcender a abordagem específica do passado chamada de história, entendida como "a ciência das pessoas no tempo" (Marc Bloch) e não é só eurocêntrica e falocêntrica, mas, acima de tudo, de caráter antropocêntrico.

¹⁷ Andrew Pickering, "The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science", *The American Journal of Sociology* 99:3 (1999): 559–89 (561).

Nossa reflexão sobre o passado deve se estender a esses seres não-humanos que foram recentemente estudados por várias disciplinas. Hoje, com o desenvolvimento da historiografia insurrecional e militante, coisas, plantas e animais não-humanos, também devem ser incorporada a História como algo diferente de receptores passivos de ações humanas.

O futuro do pensamento sobre o passado dependerá de como os estudiosos conseguem modificar seus entendimentos dos agentes não-humanos: os animais não-humanos, plantas e coisas. Questões relativas à condição de agentes não-humanos no passado, as relações entre o humano e o não-humano, o orgânico e o inorgânico, entre as pessoas e as coisas e entre as próprias coisas são de fundamental importância para a reconceptualização dos estudos do passado. Portanto, um importante desafio é repensarmos o aspecto não-humano do passado em um contexto diferente do que a semiótica, teoria do discurso ou a teoria da representação, com um foco especial sobre a materialidade, concretude, as relações e interações e a denominada presença do passado.¹⁸

O que precisamos é estabelecer uma relação humano-não-humano com base em uma abordagem não antropocêntrica e em uma epistemologia relacional. Como o antropólogo Nurit Bird-David mostrou, pensando como a epistemologia relacional é marcada por uma ausência do dualismo ontológico da natureza e da cultura, e do corpo e da mente, que são características do pensamento ocidental, *self* e personalidade são relacionais e não separados do mundo. O mundo nessa abordagem é heterárquico ao invés de hierárquico. "Eu me relaciono, logo existo", escreve Bird-David, descrevendo os compromissos íntimos dos nativos com o meio ambiente. Além disso, ela não reificar a noção de "relacionamento" em uma entidade, mas prefere falar de "significado" parentesco "dois seres / coisas mutuamente sensível a um outro".¹⁹

¹⁸ Cf. Ewa Domanska, "The Material Presence of the Past", trans. Magdalena Zapadowska, *History and Theory* 45:3 (2006): 337–48.

¹⁹ Em um paradigma objetivista tradicional falando sobre responsividade mútua entre os seres/coisas não faze sentido, mas na abordagem de Bird-David é explicado da seguinte forma: "Se o 'corte de árvores em partes' [como botânicos faz a fim de estudar a floresta tropical] resume a epistemologia modernista, 'conversando com árvores, Eu argumento, resumindo a epistemologia animista Nayaka. 'Conversando com' é um atalho para um relacionamento de mão dupla responde com uma árvore - ao invés de 'falar' uma caminhopara ela, como se ele pudesse ouvir e compreender. 'Conversando com' significa atenção para variâncias e invariâncias no comportamento e resposta das coisas em estados de parentesco e para conhecer as coisas tais como elas mudam através das vicissitudes ao longo do tempo do compromisso com eles. Para "falar com uma árvore" - em vez de "cortá-la" - é perceber o que ele faz como se age em direção a ela, sabendo ao mesmo tempo da mudanças em si mesmo e da árvore. Ele está esperando a

Estudiosos influenciados por Bruno Latour estão interessados em como os seres humanos e não-humanos interagem através de vários processos de mediação e efetivamente de modelos coletivos; como através de vários cruzamentos eles trocam suas propriedades. O termo "epistemologia relacional" também é usado por Latour, especialmente em sua teoria do ator-rede.²⁰ Referindo-se a um coletivo de seres humanos e não-humanos, essa epistemologia - como é na abordagem de Bird-David - rejeita a visão positivista de objetos ou atores como fechados e separados do mundo, existindo em si mesmos, antes de qualquer participação em redes ecossociais e semióticos de interações (incluindo as interações em que eles são observados, com o nome, etc.)

A necessidade de uma tal abordagem nos estudos históricos tem sido observada também pelos próprios historiadores, especialmente aqueles que estão interessados em história ambiental. Por exemplo, Ted Steinberg está ciente de que "precisamos de uma visão menos antropocêntrica e menos arrogante" do conceito de agência humana, enquanto Richard D. Foltz, em um modo "latouriano", afirma que a História é sobre as interações e interconexões e não devemos limitá-los a ligação entre os seres humanos uma vez que "muitas das nossas interações históricas mais significativas têm sido e continuam a ser com não-humanos". Apelando para a integração da história ambiental com a história mundial, ele afirma que "a história mundial, se feita corretamente - que está expandindo o tema das interações para incluir todos os atores, e não apenas os humanos - não é apenas boa sabedoria, ela pode ser vital para salvar o planeta!"²¹

O Projeto da sociologia crítica de Latour, que é um ponto de referência para muitos estudiosos interessados em transcender o antropocentrismo, é principalmente o estudo do coletivo de humanos e não-humanos, especialmente a evolução das suas relações, bem como o surgimento e transformação de novas associações. Sua teoria do ator-rede não é uma crítica das metanarrativas, nem é preocupado com a disseminação

resposta e responder, crescendo em resposta mútua e, além disso, possivelmente em responsabilidade mútua. "Nurit Bird-David, "Animism' Revised. Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology* 40 (Supplement) (1999): 67-91 (77). Ver também dele: "The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters", *Current Anthropology* 31:2 (1990): 189-96.

²⁰ Mesmo ANT [sigla em inglês para Teoria Ator-Rede] foi desenvolvido muito mais cedo por Michel Callon e Bruno Latour, está remontagem de Latour do social oferece, provavelmente, a melhor e mais útil para os historiadores explicação dessa teoria. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford UP, 2005.

²¹ Foltz, "Does Nature Have Historical Agency?" 20, 23 e 11.

ou desconstrução. Pelo contrário, é uma tentativa de ir além de formas pós-modernas de pensar. Por exemplo, o estudioso francês afirma que "a objetividade não se refere a uma qualidade especial da mente, um estado interior de justiça e equidade, mas a presença de objetos que se tornaram capazes. . . de se opor ao que é dito sobre eles."²² Concebida dessa forma, a objetividade é sinônimo de criação das condições para a resistência ou protesto por parte dos objetos. Latour continua:

Se os cientistas sociais queriam ser objetivos, eles teriam que encontrar o muito raro, caro, local, milagroso, situação em que pode tornar o seu objeto de estudo, tanto quanto possível, capaz de se opor ao que é dito sobre eles, para ser tão desobediente possível com o protocolo, e para ser mais capaz de levantar suas próprias questões em seus próprios termos, e não nas [questões] dos cientistas cujos interesses eles não têm compartilhamento!²³

A procura pelo objeto resistente - um objeto resistente às teorias dominantes - pode ser o objetivo do projeto não antropocêntrico de reflexão sobre o passado. Essa idéia se encaixa com o chamado de Andrew Pickering para a busca - o que ele chama - "objetos estranhos": "O trabalho em questão em estudos de ciência procura, acima de tudo mostrar empiricamente a existência de alguns objetos estranhos no mundo: coleções de pessoas e coisas, o ser humano e não-humano, em que a evolução da primeira ajuda a estruturar a desta, e vice-versa"²⁴.

De acordo com Pickering, esses estranhos objetos, coleções, desafiam as ciências sociais clássicas, uma vez que são "impuros"; pois eles transgridem as fronteiras disciplinares tradicionais e, se seriamente consideradas, poderiam mudar a definição de várias disciplinas humanas e sociais.

Peguei esse desafio a sério, e seguindo Latour e as observações de Pickering, vários anos atrás, eu comecei a minha própria busca por objetos desobedientes, estranhos e impuros. Em 2003, na Califórnia, conduzi entrevistas com vários diretores de funerárias locais. Eu estava interessado em saber como a nova tecnologia é utilizada para preservar os restos humanos. Fiquei particularmente fascinado pelo chamado

²² Bruno Latour, "When Things Strike Back: A Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences", *British Journal of Sociology* 51:1 (2000): 107-23 (115).

²³ *Ibid.*, 116.

²⁴ Andrew Pickering, "The Objects of Sociology: A Response to Breslau's 'Sociology After Humanism'", *Sociological Theory* 18:2 (2000): 308-16 (308).

*LifeGem*²⁵ - O diamante sintético feito a partir de cinzas humanas.²⁶ Para mim, foi um caso interessante de ir além da relação entre o orgânico e não orgânico. Mais ou menos ao mesmo tempo, eu ouvi sobre o coelho transgênico, fluorescente produzido por Eduardo Kac, uma obra de arte conhecida como a "GFP Bunny". Este animal transgênico não existe na natureza. É um produto da engenharia genética e, como diz Kac, Alba [o nome dado ao coelho] foi criado para "examinar as noções de normalidade, a heterogeneidade, a pureza, hibridismo e alteridade; considerar uma noção não-semióticas da comunicação como a troca de material genético através tradicionais barreiras entre as espécies".²⁷

Em 2002, dois artistas do *Royal College of Art*, Georg Tremmel e Shiho Fukuhara, apresentaram um projeto chamado de *Biopresence*.²⁸ O objectivo do *Biopresence* era introduzir DNA humano em uma árvore, sem alterar os genes da planta, resultante, a fim de criar "memórias vivas" ou "lápides transgênicos". Um par de anos atrás, havia a história de Oscar Pistorius²⁹ (conhecido como "Blade Runner"), que tem próteses de pernas e bate recordes na execução de corridas, mas não foi admitido para os Jogos Olímpicos por causa de suas habilidades de "super-humanos".

Fiz estudos cuidadosos destes exemplos de "objetos estranhos", e descobri que as várias abordagens teóricas que eu sei sobre (semiótica, psicanálise, teorias do discurso, pós-estruturalismo, hermenêutica, etc) não me ajudaram a entender o aspecto mais fundamental de todos os deles: o que quer dizer, a maneira como eles transcender as oposições binárias entre orgânico e inorgânico, o natural e o artificial, humano e não-humano. Na verdade, todas as abordagens acima referidas pareceu-me muito abstratas, muito textual. Na verdade, eu estava procurando uma abordagem que transgredisse e fosse além do determinismo cultural e social de uma visão construtivista e mais materialista, mais ontológica, que me permitisse compreender essa transformação de

²⁵ N.T – É o nome da primeira empresa mundial a oferecer a sinterização de diamantes utilizando restos carbonizados de humanos ou animais.

²⁶ See www.lifegem.com (accessado em 21 de Fevereiro 2010).

²⁷ Ver: Eduardo Kac, "GFP Bunny", in Peter T. Dobrila and Aleksandra Kostic (eds), *Eduardo Kac: Telepresence, Biotelematics, and Transgenic Art*, Maribor: Kibla, 2000, 101–31. Recentemente Kac criou uma nova forma de vida - uma flor geneticamente modificada que é um híbrido de si mesmo e da petúnia Kac. Ela é chamada Edunia e expressa DNA do artista exclusivamente em suas veias vermelhas. Ver: Eduardo Kac, "Life Transformation: Art Mutation", in Eduardo Kac (ed.), *Signs of Life: Bio Art and Beyond*, Cambridge: MIT Press, 2007.

²⁸ Ver: www.biopresence.com (accessado em 21 Fevereiro de 2010).

²⁹ N.T – Em 14 de fevereiro de 2013, Oscar Pistorius tornou-se mundialmente conhecido por atirar e matar a modelo Reeva Steenkamp, sua então namorada, na cidade de Pretoria – África do Sul.

matéria orgânica em inorgânica; não humano para humano. Em uma palavra, a análise destes fenomenos eram um desafio. Enquanto nós estamos testemunhando o surgimento de assuntos reais que não se encaixam no nosso *topoi* familiar, as ciências humanas não têm os instrumentos teóricos para descrevê-los e não pode conceituar-los rápido o suficiente.

Cada vez mais, as humanidades estão estendendo seus debates sobre identidade, alteridade e exclusão para abranger entidades não-humanos: animais, plantas e coisas. O outro é entendido não apenas como algo de uma raça diferente, gênero, classe, orientação sexual ou religiosa, mas também alguém ou algo de uma espécie diferente e status orgânico (por exemplo, algo inorgânico). Ao estudarmos várias figurações de subjetividade, podemos notar que os critérios convencionais baseados no entendimento cultural e social do sujeito e do pensamento dualista e hierárquica em termos de orgânicos/inorgânicos e humanos/não humanos³⁰ tornaram-se insuficientes, enquanto que a visão popular do construtivismo, que concebe de raça, gênero e outros aspectos da identidade como produtos de cultura, limita-se o escopo da investigação humanista. Por exemplo, o historiador ambiental Donald Worster indicou que o "não examinado determinismo cultural subjacente a historiografia tradicional é tão problemático", como qualquer outro tipo de determinismo.³¹

Ted Steinberg, em um modo menos *avant-garde*, reclama que, entre essas categorias históricas como raça, classe, gênero, etnia e sexualidade, ambiente nunca é mencionado.³² Talvez devêssemos transgredir o determinismo cultural das versões dominantes do construtivismo em uma situação em que as interações entre os seres humanos e não-humanos e os limites da identidade espécies tornaram-se grandes problemas nas ciências humanas. Por exemplo, atualmente existem muitas discussões sobre o "retorno às coisas".³³ Isso não significa, é claro, que as coisas foram totalmente

³⁰ É interessante notar que, do ponto de vista lógico, "humano" não se opõe ao "não-humano". O conceito de ser humano pode ser oposto ao do animal ou de coisas, mas o conceito de não-humano é a negação do ser humano, e não um termo de oposição.

³¹ Citado em Foltz, que se refere à sua comunicação pessoal com Worster Cf. Foltz, "Does Nature Have Historical Agency?" 23.

³² Ted Steinberg, "Down to Earth: Nature, Agency, and Power of History", *American Historical Review* 107:3 (2002): 798–820 (798).

³³ Embora o estudo das coisas não seja um campo novo dentro das ciências humanas, as novas abordagens e categorias interpretativas façam uma luz completamente nova. As coisas tornaram-se um grande foco de projetos interdisciplinares. Para uma extensa discussão deste desenvolvimento Ver: Ewa Domanska, "The Return to Things", trans. Magdalena Zapedowska, *Archaeologia Polona* 44 (2006): 171–85.

negligenciadas pelos historiadores. Pelo contrário, o estudo das coisas é a principal tarefa da história da cultura material.

No entanto, como eu já mencionei acima, não é um desafio para encontrar uma forma de ultrapassar tanto a descrição positivista das coisas e a abordagem semiótica para a coisa como texto, símbolo ou metáfora. Narrativismo e textualismo "desmaterializado" coisas por comparação a coisa ao texto e pesquisa para a leitura, e perceber a coisa como uma mensagem ou sinal. Na tentativa de reverter essas tendências negativas "novos materiais de estudos" apontam para a agência de coisas, acentuando o fato de que as coisas não só existem, mas também agem e possui potencial performativo.³⁴ Claro, a noção de agência de coisas não significa que as coisas têm intenções, mas que gozam de um estatuto especial nas suas relações com as pessoas.³⁵ Para os estudiosos inspirados pela ideia de Marcel Mauss "dádiva", as coisas têm uma função de socialização: eles solidificam as relações interpessoais e participam na criação da identidade humana nos níveis individual e coletivo e marcar suas mudanças....

Hoje, a abordagem predominante para os não-humanos em termos de sua alteridade (animais, plantas e coisas consideradas como "outros") é conservadora e não progressiva. Permanece dentro das humanidades antropocêntricas, dentro do "antropocentrismo iluminista". Esta abordagem também pode ser chamada de paternalismo uma vez que pressupõe uma atitude hegemônica para outros não-humanos. Ela ainda implica o domínio humano e as relações de hierarquia, mas pressupõe uma certa responsabilidade não só para com os outros seres humanos, mas também para com os seres não-humanos. Nesta abordagem, as pessoas agem em nome dos não-humanos cumprindo assim um contrato de proteção.³⁶ Tal abordagem ainda promove um discurso de colonização em que o não-humano é tratado como o outro frágil e vitimizada em uma veia similar à de mulheres, crianças e pessoas com deficiência. Esta abordagem

³⁴ Abordando a agência das coisas, os estudiosos costumam citar a obra de Bruno Latour: *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge/London: Harvard UP, 1999. E Alfred Gell, *Art and Agency*, Oxford: Clarendon, 1998.

³⁵ O problema de agência não-humana tem atraído recentemente a atenção dos historiadores. Foltz, que escreve sobre esses atores históricos não-humanos como algodão, lã, ou ovelha, está convencido de que eles têm agência históricz. Ele também está ciente de que ao estudar esses atores, " as noções predominantes de ação histórica precisa ser desafiada". Foltz, "Does Nature Have Historical Agency?" 10 e 22.

³⁶ Ver: Gisli Palsson, "Human-Environmental Relations: Orientalism, Paternalism and Communalism", In: Philippe Descola and Gisli Palsson (eds), *Nature and Society*, London and New York: Routledge, 1996.

leva a um personificação radical de animais, plantas e coisas e confirma a percepção de que o tratamento de coisas e animais como as pessoas é uma forma de reencaminhar as perguntas sobre a condição humana.

No entanto, mesmo no âmbito convencional da pesquisa humanística, para colocar o problema de um sujeito não-humano significa desafiar a posição antropocêntrica e, assim, dar o primeiro passo para parar a antropogenética ou "máquina antropológica" - para usar o termo de Giorgio Agamben.³⁷

Não há necessidade de enfatizar que as questões sobre a condição humana merecem atenção especial, dado o recente interesse na área de biotecnologia, biopoder e biopolítica, e o problema da desumanidade do homem que diz respeito a Agamben, por exemplo, ainda é e sempre será de especial importância. Os escritos de Agamben prepararam uma base para pós-humanidades: no entanto, seu projeto continua na tradição de pensamento que se baseia na base do antropocentrismo. Foi Agamben que, a céu aberto, descreveu e analisou o mecanismo acima já referidoda "máquina antropológica", que produz e determina as divisões entre o ser humano e a animais (muitos pesquisadores usam esse conceito para desmontar o paradigma antropocêntrico). Assim, muitos dos conceitos de Agamben são definitivamente dignos de atenção para quem gostar de trabalhar nas pós-humanidades: a máquina antropológica, criando o não humano de um ser humano, o *homo sacer*, a relação entre *zoe* e *bios* e as questões de biopoder. Lendo Agamben cheguei à conclusão de que talvez as questões mais importantes são: Eu quero ser humano? Eu tenho um sentimento de pertença à espécie humana? Eu me sinto solidário com as espécies?...

Trajetórias possíveis para a teoria da história no futuro

O tema proposto - "além do antropocentrismo nos estudos históricos" - de alguma forma sugere a possível orientação para o futuro da nossa reflexão do passado.³⁸ Nós precisamos de uma nova metalinguagem, o que exigiria a reconciliação entre as

³⁷ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell, Stanford: Stanford UP, 2004, pp. 33-80.

³⁸ Talvez devêssemos também considerar o uso de uma frase "reflexão sobre o passado" (ou estudos do passado) ao invés de estudos históricos, que restringe a nossa consideração a história entendida como uma abordagem específica para o passado desenvolvidos no âmbito da tradição judaico-cristã.

ciências humanas e as ciencias naturais, e talvez relações mais próximas com as abordagens cognitivistas.³⁹ Como Hayden White disse uma vez: "de vez em quando temos esse movimento positivista" e, na verdade, somos parte de um agora. Há uma necessidade de se repensar o construtivismo como uma tendência dominante (que vai além de "determinismo cultural") e olhar mais de perto no chamado novo materialismo, o novo empirismo ou ontologia plana.⁴⁰ Precisamos nos tornar mais empíricos, focarmos na construção de teorias de baixo para cima e evitarmos pensar a teoria como uma "caixa de ferramentas" que utiliza material de pesquisa e dados de uma forma instrumentalista para se justificar. Essa abordagem de baixo para cima da teoria foi recentemente chamado de "théorie concrète" por Patrick Joyce. A questão aqui não é uma extensão teórica sobre os dados, mas a capacidade de dados para estender nossa imaginação teórica. Joyce afirma que a agenda dos "estudos de ciência" é o melhor para desafiar a "teoria de cima" abordagem que defende estudos orientados para a pesquisa e pensando em termos de ciência-come-practice.⁴¹ "Teoria concreta" poderia ajudar a conhecer alguns dos os problemas básicos das ciências humanas e sociais contemporâneas, como a distinção entre natureza e cultura (ou o natural e o social), o humano e o não-humano, material e imaterial e orgânicos e inorgânicos.

Para resumir: nós prosseguimos com uma abordagem de baixo para cima, certos fenômenos que estudamos e que desafiam as formas dominantes de pensamento e as metodologias disponíveis, assim, com base em nossas conclusões, propomos novos conceitos. Na verdade, o problema de formação de conceito, ou seja, significa forjar conceitos que estão em sintonia com os desafios empíricos e problemas do nosso tempo,

³⁹ John Zammito procura uma reconciliação entre o homem e as ciencias naturais em seu artigo "Rumo a um Historicismo Robustp: prática histórica em um ambiente pós-positivista". In: Nancy Partner and Sarah Foot (eds), *Handbook of Historical Theory*, London: Sage, 2009. Ver também dele: *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in Science Studies from Quine to Latour*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

⁴⁰ O empirismo de Deleuze (rastreado até 1953 e seu estudo sobre Hume no livro *Empirismo e Subjetividade*) oferece uma alternativa ao pensamento tradicional sobre a ligação entre a investigação teórica e empírica. Manuel DeLanda, que é inspirado por Deleuze, introduz um conceito de "uma ontologia plana". Ele oferece uma base alternativa para a teoria social, que é uma teoria neo-realista montada (redes, cidades, mercados, Estados-nação) com base na ontologia deleuziana. DeLanda vê a realidade como autônomo, mindindependent, que é o resultado de processos dinâmicos na organização da matéria e da energia que leva à produção de formas de vida (morfogênese). Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, London: Continuum, 2006. Ver Também ao invés de See also: Nicholas Gane, "Concepts and the 'New' Empiricism", *European Journal of Social Theory* 12:1 (2009): 83–97.

⁴¹ Patrick Joyce, "What Is the Social In Social History?" *Past and Present* 206:1 (2010): 213–248 (216).

é, no presente, absolutamente crucial. Outra possibilidade - como eu mencionei antes - seria a reabilitação e/ou reinvenção daqueles “conceitos góticos”⁴², que foram proibidos por muitos anos e, juntamente com esses termos proibidos como essência, estrutura e sujeito forte devem ser reabilitados para fins estratégicos. Certamente, não há retorno, por exemplo, ao estruturalismo depois das lições que aprendemos de desconstrução, textualismo e pós-estruturalismo, mas eu penso que podemos usar uma estratégia de reabilitação e se livrar do uso pejorativo desses termos, de modo que eles são erguidos a partir de seus contextos históricos e são projetados em direções as questões relevantes dos problemas hodiernos.⁴³

Eu proponho conceber pesquisa pós-humanísticas como uma espécie de referencial teórico para a identificação "do objeto desobediente de pesquisa", ou seja, um objeto resistente ao nosso conhecimento atual, bem como a possibilidade de conceitua-lo. Este pode ser o objetivo do nosso projeto de história não antropocêntrico.

⁴² Embora referindo-se aos escritos de John Rawls e Robert Nizick, Quentin Skinner usa a metáfora da "visão gótica "de liberdade" que eles tentam reviver ". Quentin Skinner, "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics* 18 (1983): 3–15 (3).

⁴³ Por exemplo, Chakrabarty está a reabilitar a idéia iluminista de razão quando afirma que "na era do Antropoceno, precisamos do Iluminismo (isto é, a razão) ainda mais do que no passado. Há uma consideração no entanto, que qualifica esse otimismo sobre o papel da razão e que tem a ver com a forma mais comum que a liberdade leva em sociedades humanas: a política ". Chakrabarty, "The Climate of History", 211.

ARTIGOS