

WMM

WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM

Tradução

Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição
propriamente política para o Antropoceno
[On the properly political (disposition for the) Anthropocene]

Mario Blaser

Tradução de Lucas da Costa Maciel e Diana Paola Gómez Mateus

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição propriamente política para o Antropoceno¹

On the properly political (disposition for the) Anthropocene

Mario Blaser²

Memorial University of Newfoundland

Resumo: As crises ambientais referenciadas pelo termo Antropoceno incitam respostas que refletem diferentes entendimentos sobre a forma correta de se viver na Terra. Isso, seria de se esperar, deveria gerar uma proliferação de desentendimentos e uma expansão da política. No entanto, os chamados autores pós-políticos alertam que, em vez disso, a maneira como o Antropoceno foi trazido aos olhos do público implica um esvaziamento da política e uma negação da busca inerentemente conflituosa de diferentes visões sobre a maneira certa de se viver na Terra. Para fazer frente isso, eles propõem que a problemática do Antropoceno precisa ser deslocada para o terreno do “propriamente político”. Neste artigo, exploro o que o “propriamente político” poderia significar no contexto do Antropoceno.

Palavras-chave: ontologia; pós-política; Antropoceno; povos indígenas.

Abstract: The environmental crises referenced by the term Anthropocene incite responses that reflect different understandings about the right way to live on Earth. This, one would expect, should generate a proliferation of disagreements and an expansion of politics. Yet, so-called post-political authors warn that, instead, the way in which the Anthropocene has been brought to the public eye implies an emptying out of politics and a disavowal of the inherently conflictive pursuit of different visions about the right way to live on Earth. To counter this, they propose that the problematic of the Anthropocene needs to be displaced onto the terrain of the “properly political.” In this paper I probe what the “properly political” might mean in the context of the Anthropocene.

Keywords: ontology; post-politics; Anthropocene; Indigenous.

Resumen: Las crisis ambientales a las que hace referencia el término Antropoceno, incitan respuestas que reflejan las distintas comprensiones sobre la forma correcta de vivir en la Tierra. Se podría esperar que esto generara una proloferación de desentendimientos y una expansión de lo político. Sin embargo, los llamados autores post-políticos, adviertes que la manera en el que Antropoceno has sido llevado al público, implica un agotamiento de la política y una negación de la búsqueda inherentemente conflictiva de diferentes visiones sobre la manera correcta de vivir en la Tierra. Para responder a eso, ellos proponen que la problemática del Antropoceno debe ser desplazada para el terreno de lo “propriamente político”. En este artículo exploro lo que lo “propriamente

1 [Nota de tradução] Esta é a tradução ao português de uma versão pré-print oferecida pelo autor de um artigo em inglês publicado em 2019 pela Anthropological Theory sob o título de “On the properly political (disposition for the) Anthropocene”. Tradução de Lucas da Costa Maciel (Pós-doutorando, Departamento de Arqueologia, Memorial University of Newfoundland) e Diana Paola Gómez Mateus (Doutoranda Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo).

2 Professor, Departamento de Arqueologia, Memorial University of Newfoundland.

político” podría significar en el contexto del Antropoceno.

Palavra chave: ontología; post-política; Antropoceno; pueblos indígenas.

Introdução

Popularizado pelo ganhador do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, o termo Antropoceno parece ter saído rapidamente do domínio dos debates extremamente técnicos entre geólogos para o domínio das discussões da mídia tradicional. Agora, ele promete se tornar um conceito de uso comum. Mas o que ele designa? Em suma, ele nomeia a tese de que o impacto das atividades antrópicas sobre a Terra é de tal magnitude que marca o início de uma nova época geológica em que a sobrevivência da espécie humana (entre muitas outras) está em questão. A tese gerou debates acalorados em muitos campos, desde as discussões mais restritas a estratígrafos sobre se há impacto atribuível o suficiente em sedimentos e rochas para justificar a nomeação de um novo intervalo na história geológica (sem falar na espécie humana), até outras, mais amplas, entre os cientistas do Sistema Terrestre. Nelas, se debatia o limite além do qual os vários sistemas terrestres (por exemplo, ciclos de carbono, fósforo e nitrogênio; gelo planetário e ciclos da água, e assim por diante) teriam deixado de operar sob as condições do Holoceno — assumidas como as únicas que podem sustentar a “sociedade humana contemporânea” (STEFFEN et al., 2011). Por fim, há discussões ainda mais amplas, sobre o momento em que essas transformações teriam começado, quais poderiam ser seus principais propulsores e como lidar com os perigos associados a elas.

A amplitude crescente desses debates reflete o reconhecimento paulatino das consequências que acompanham a tese do Antropoceno. Notadamente, se os humanos se tornaram involuntariamente uma força telúrica, remodelando o planeta, como eles poderão refrear conscientemente suas terríveis consequências? Isso traz para o primeiro plano a questão da política por excelência: como pode ser constituído o sujeito coletivo que enfrentará esse desafio e de que forma ele o fará? Assim, como Noel Castree argumenta, o Antropoceno pode ser “entendido como uma incitação a

explorar o espectro completo de definições para o problema, e de respostas sugeridas que refletem os desentendimentos humanos sobre a maneira correta de se viver na Terra” (2014, p. 474). Nesse terreno mais amplo de debates a respeito das causas e possíveis respostas ao Antropoceno, três posições se destacam.

Dominante nas discussões oficiais e tacitamente impulsionada pelos governos e pelo sistema internacional (incluindo os setores privado e civil, bem como as comunidades de pesquisa mais próximas à formulação de políticas públicas), a primeira posição retrata o Antropoceno como consequência de uma falha de design no projeto modernista, que buscou o enriquecimento humano através do controle da natureza. A falha estaria no conhecimento insuficiente e fragmentado a respeito dos sistemas naturais, combinado com um sistema de governança insuficiente e fragmentado, inadequado para responder a fluxos complexos de informações. Assim, as soluções propostas para o Antropoceno envolvem a integração do conhecimento sobre os sistemas naturais e os sistemas sociais por meio de vários mecanismos de governança e tomada de decisão (por exemplo, mercados de carbono, protocolos *green gas cap*, etc.), articulando os vários níveis de governo do sistema internacional formado pelos Estados nacionais, bem como atores dos setores privado e civil (ver BIERMANN e BOAS, 2010). Em outras palavras, nesta posição há um consenso sobre a comunidade política ou o “sujeito” que tomará conta da solução: a “humanidade”, valendo-se dos seus representantes reconhecidos e já estabelecidos.

A segunda, uma posição crítica, sustenta que, ao apresentar os fenômenos a que se refere como resultado das atividades da espécie (humana), tal como convencionalmente enunciado, o conceito de Antropoceno encobre o fato de que os grupos humanos contribuem e são afetados por esses fenômenos de forma desigual. Mais importante ainda, sustenta que essas desigualdades são inerentes à configuração sacionatural chamada capitalismo cuja ordem, embora seja a causa motriz desses fenômenos, é omitida da discussão (ver MALM e HORNBERG, 2014; MOORE, 2013; SWYNGEDOUW, 2011a, 2011b; ZIZEK, 2011). De fato, para muitos analistas que adotam essa

posição crítica, o Antropoceno (e mais especificamente a mudança climática) foi trazido ao debate público através de um “enquadramento consensual” dominante que o descreve como um efeito colateral da ordem sócio-natural contemporânea (capitalismo) que exige uma resposta tecnogerencial “pós-política”: “temos que mudar radicalmente, mas dentro dos contornos do estado existente da conjuntura..., de modo que nada tenha que mudar realmente” (SWYNGEDOUW, 2010, p. 219). Desta maneira, a noção de Antropoceno traz consigo um esvaziamento da política, ou seja, uma negação da busca inerentemente conflituosa de diferentes visões sobre a maneira correta de se viver na Terra (ver BADIOU, 2008; SWYNGEDOUW, 2011a, 2011b; ZIZEK, 2007). A solução aqui vislumbrada está inevitavelmente associada à constituição de um sujeito coletivo anticapitalista e, para isso, argumenta Swyngedouw, “a questão do meio ambiente em geral, e das mudanças climáticas em particular, precisa ser deslocada para o terreno do propriamente político” (SWYNGEDOUW, 2011a, p. 256).

A terceira posição também concorda com o papel que o capitalismo desempenha ao trazer à tona os fenômenos aos quais a tese do Antropoceno se refere (e as desigualdades desconsideradas pelas suas representações convencionais). No entanto, como Hamilton et al. (2015, p. 29) argumentam, também reconhece que a tese exige repensar completamente todas as concepções sobre as quais as ciências sociais e humanas foram construídas, começando com seu fundamento na divisão modernista entre natureza e cultura. Deste ponto de vista, o Antropoceno deve ser entendido em relação ao domínio das práticas modernas, nas quais a mencionada divisão permite a elevação do humano, o *anthropos*, como elemento central e como preocupação primária. Consequentemente, as categorias usuais da modernidade, incluindo uma noção de política centrada no ser humano (implícita tanto nas posições convencionais quanto críticas do debate sobre o Antropoceno), estão mal preparadas para enfrentar o problema, até porque não podem dar conta do papel dos não-humanos como agentes (CHAKRABARTY, 2015; CONNOLLY e MACDONALD, 2015; HAMILTON, 2015; LATOUR, 2004). Frente a isso, uma série de

trabalhos estão associando cada vez mais a política (no Antropoceno e de forma mais geral) com processos contestatários conduzidos por agrupamentos³ multiespécies ou mais do que humanas (por exemplo, HARAWAY, 2008; KIRKSEY e HELMREICH, 2010). Isso significa que os não-humanos devem ser considerados como agentes completamente implicados em nossa definição do que é propriamente político (HARAWAY, 2003, 2008; LATOUR, 2010, 2013).

Eu simpatizo com a ideia de que a tese do Antropoceno exige repensar a política. Não obstante, acredito que repensá-la além do humano-centrismo não é garantia de que estejamos elaborando noções devidamente afinadas com os desafios postos pela tese do Antropoceno. Além disso, uma extensão da política para incorporar os não-humanos não necessariamente será suficiente para gerar uma resposta propriamente política a ela. Para mostrar esse argumento, proponho investigar o que pode significar o “propriamente político” no contexto do Antropoceno. Começarei discutindo a ideia do propriamente político tal como foi articulada pela chamada crítica pós-política. Nas duas seções subsequentes, e interpelando alguns materiais etnográficos, discutirei limitações importantes a essa crítica do propriamente político. Tratar dessas limitações me permitirá, na conclusão, enfatizar a particularidade dos desafios que o Antropoceno coloca às noções existentes e emergentes de política, incluindo aquelas que buscam engajar os não-humanos. Argumentarei que o Antropoceno nos exige permanecer *radicalmente* abertos ao que é diferente (e, portanto, dificilmente visível de início) e, por esta razão, a ideia do propriamente político deve estar disposta a atender essa exigência. De entrada, adianto que a “abertura radical” requer

³ [Nota de tradução] No texto em inglês, o autor usa o conceito de *assemblage*, conectando sua reflexão às discussões dos agrupamentos multiespécies na Antropologia e além dela, mas também com o acervo conceitual da filosofia pós-estruturalista e o rendimento da noção de agenciamento. No Brasil, o conceito de *assemblage* tem sido traduzido ao português tanto como agenciamento quanto como agrupamento. A despeito da eleição que se possa fazer, e que certamente ilumina uma ou outra dimensão do conceito enfatizado por diferentes autores, como Donna Haraway e Gilles Deleuze, por exemplo, é importante reter que o termo em inglês inclui a extensão semântica de ambas as possíveis traduções. Decidimos por manter agrupamento seguindo a tradução mais corrente para os textos de Donna Haraway, que o autor cita na sequência. No entanto, é fundamental manter em mente que a noção de agenciamento está necessariamente embutida na tradução por agrupamento dada aqui ao conceito de *assemblage*. Este ponto foi tema de debate entre os tradutores e o autor, que enfatizou a necessidade de que o ponto fosse esclarecido ao leitor.

arriscar as nossas próprias categorias de reconhecimento. Isso contrasta com a “abertura liberal”, que exige que o diferente primeiro se torne “reconhecível” em termos já estabelecidos para, então, ser incluído como participante legítimo na política.

A pós-política e o propriamente político

Como já antes mencionado, Swyngedouw convoca a que as discussões a respeito da crise ambiental chamada de Antropoceno sejam levadas para o terreno do propriamente político. Esse movimento se baseia e se conecta com a crítica pós-política de autores como Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Alain Badiou e outros, que alertaram para o fato de que a constante invocação da necessidade enquanto fundamento para o consenso – seja diante da globalização econômica, de ameaças terroristas ou da destruição ecológica – tornou supérfluas as escolhas políticas. A crítica depende em grande parte de uma noção de “o político” que, em contraste, torna evidente que as formas dominantes de governo que se autodescrevem como democracias são pós-políticas. Aqui, seguirei de perto a Swyngedouw (2009, 2010, 2011a, 2011b), que é um destacado defensor dessa crítica em relação à “política ambiental”, para enfatizar alguns argumentos pós-políticos importantes.

Ainda que sob formas distintas, autores “pós-políticos” compartilham uma preocupação comum em pensar a diferença entre o que Rancière chama, de um lado, de polícia (*la police*) e, de outro, a política (*la politique*):

Chama-se geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-los de *polícia*. [...] Proponho agora reservar o nome de *política* para uma atividade bem determinada e antagônica à *polícia*: aquela atividade que rompe a configuração sensível em que as “partes” e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as “partes”, as partes e as ausências de partes se definem. A atividade política [...] faz ver o que não cabia

ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído” (RANCIÈRE, 1996, p. 41-43).

A política designa o fundamento ausente da sociedade (ou seja, não há razão fundamental para uma comunidade ser ordenada de uma maneira particular e não de outra), enquanto a polícia denota a instanciação sempre-contingente do social como uma unidade, como um todo. Os dois termos são indissociáveis e formam o campo do político. A política acontece quando a lógica policial se depara com outra, axiomática, que, inerente ao político, postula a igualdade intrínseca de todos. É importante frisar que, para Rancière, “a essência da igualdade não é tanto unificar quanto desclassificar, desfazer a suposta naturalidade das ordens e substituí-la por figuras controversas de divisão” (RANCIÈRE, 1995, p. 32–33). Assim, ao mesmo tempo que a polícia tende a colonizar a política, substituindo-a por uma comunidade, um todo ordenado, essa colonização nunca é completa. Impulsionada por seu “princípio único”, que é a igualdade, a política às vezes atravessa a ordem existente, tornando visível o modo em que, por razão de sua própria existência, a polícia violou a igualdade axiomática e presumida de todos. Como diz Swyngedouw (2011b, p. 374), “o político surge então no ato de encenar performativamente a igualdade”. Um exemplo seria Rosa Parks sentada no assento “errado” de um ônibus no sul dos EUA segregacionista, encenando a igualdade e expondo a prática desigual da ordem instituída. A partir desse evento, seguiu-se um desdobramento político em que outros passaram a tomar parte, contribuindo assim para o que Swyngedouw, seguindo Zizek, chama de “universalização metafórica de uma demanda específica”, isto é, tornando a demanda específica algo que não poderia ser negociado dentro da ordem social estabelecida, exigindo, ao contrário, sua refundação.

Swyngedouw aponta que as teorizações a respeito do significado e alcance dessas irrupções políticas na ordem policial variam entre as análises. Em linhas gerais, Rancière considera impossível que o impulso democrático do político possa ser plenamente respondido por qualquer ordem instituída. Badiou e Zizek, ao contrário, sustentam que é possível transformar uma sequência política

em democrática quando se declara aderência [fidelity] ao acontecimento igualitário e este aspira a universalização.⁴ Essa aderência é uma aposta pela verdade da sequência política igualitária e pela possibilidade de sua realização. No entanto, o resultado da aposta também dependerá do quanto efetivamente essa aderência contribui para a realização dessa verdade, que só pode ser confirmada retrospectivamente (SWYNGEDOUW, 2011b, p. 375). Nesse ponto, a diferença entre os autores pós-políticos pode ser vista em termos de graus, isto é, de até onde pode ir uma sequência política igualitária antes que a polícia estabeleça uma nova ordem que a encerre.

Deixando de lado essa diferença, há alguns pontos que gostaria de destacar, uma vez que eles conduzirão os meus próximos argumentos. A ideia de que o propriamente político se refere a momentos específicos em que a lógica da igualdade rompe a ordem da polícia coloca a questão de como tal ruptura pode ser percebida como propriamente política e não como “ruído”. Para Rancière, a ordem da polícia é fundamentalmente estética, é uma “partilha do sensível” particular que distingue “o que é visível do que não é, o que se pode ouvir do inaudível” (RANCIÈRE, 2001). Isso implica que uma dada partilha do sensível já deve ter mudado para que a “parte” que antes não era vista ou ouvida possa agora ser vista e ouvida. A *sequência política* que se segue à encenação da igualdade se torna, assim, crucial: sem que ela se desdobre de modo bem-sucedido, seria difícil para a maioria dos observadores (que estão dentro da ordem da polícia) perceber o propriamente político! Em outras palavras, o propriamente político só pode ser identificado retrospectivamente. Voltarei a esse ponto mais tarde. Centremos agora o Antropoceno como um “momento pós-político”.

Em nenhum lugar o caráter (potencialmente) pós-político do Antropoceno é mais evidente do que nas representações convencionais recentes que, embora reconheçam seus perigos, também o veem como uma oportunidade. De fato, o surgimento do conceito indica para muitos a tomada

⁴O nome que estes autores dão à forma geral ou abstrata do impulso igualitário é "Comunismo".

de consciência da humanidade sobre sua consequencialidade geológica, incitando a busca de um equilíbrio entre as necessidades humanas e as necessidades do meio ambiente e/ou a radicalização da aplicação da tecnologia em sintonia com uma lógica de controle humano total (SZERSZYNSKI, 2012, p. 171). Nesta leitura, as propostas para as possíveis soluções variam de versões brandas, que demandam a reavaliação das práticas existentes de desenvolvimento sustentável e gestão ambiental no interior da estrutura de “governança do sistema terrestre” (ver BIERMANN e BOAS, 2010), até versões eco-modernistas hardcore, que pedem pela intensificação tecnológica com vistas a concretizar uma vida moderna abundante, universalmente acessível e sem impacto ambiental (ASAFU-ADJAYE et al., 2015; ELLIS, 2011; LYNAS, 2011). Em qualquer uma dessas versões, o Antropoceno aparece como um problema pós-político, um problema de “design ruim”. Em outras palavras, é acertada a ideia sobre o modo correto de se viver na Terra, mas equivocados os meios em que se trata de alcançá-lo (ou seja, apontando como problema o conhecimento fragmentado e incoerente, e as ações humanas). Assim, a solução assume a forma de um desafio a ser vencido: encontrar como articular as diferentes (mas conhecidas) visões e interesses das partes interessadas. Como se pode inferir, essas respostas convencionais ao Antropoceno se tornam parte da ordem pós-política pelos fatos de: primeiro, presumir que a atual partição do sensível, com suas instituições representativas, dá conta de todos os que importam na definição e solução ao problema; e, segundo, que a definição e solução propostas são apresentadas de forma tal que não parece haver outras alternativas possíveis.

Embora a crítica às respostas convencionais ao Antropoceno seja certamente coerente com os argumentos pós-políticos, esse não é o caso quando são mobilizados para julgar se as respostas dadas por movimentos de base ao Antropoceno são propriamente políticas ou não. Por exemplo, Zizek (2002) e, a partir dele, Swyngedouw (2009, p. 615) descartam que a “micropolítica das lutas ambientais locais, resistências dispersas e práticas alternativas” seja propriamente política, uma vez que seria facilmente absorvida pela ordem policial estabelecida. Em outras palavras, a

“universalização metafórica” dessas demandas locais é impedida, pois são tratadas como interesses que podem ser negociados (e contidos) por meio da (tirania da) participação, ou como expressões de um protesto irracional que merecem nada além de repressão. Em suma, esses movimentos acabam participando de uma teatralidade da mudança onde nada realmente muda.

Como Claudia Sepúlveda (2016) apontou de modo sagaz, o repúdio de Zizek e Swyngedouw em relação às respostas locais e dispersas ao Antropoceno é inconsistente com o caráter necessariamente *post hoc* do propriamente político. No entanto, o problema não é simplesmente que haja uma inconsistência lógica. Antes e mais importante, o problema é que tal postura adjudicatória é politicamente contraproducente em geral, mas mais especificamente no contexto do Antropoceno. Para fundamentar meu ponto, recorro, agora, ao material etnográfico.

Recuperando o *yrmo*, ou para além da tirania da participação⁵

Durante as últimas duas décadas, mais ou menos, o *yrmo*, o território Yshiro localizado no Chaco paraguaio, tem resistido ao avanço agressivo das empresas pecuaristas que desmataram as florestas e parcelaram a terra, cercando-a. Como consequência, a região tem se tornado objeto de uma série de iniciativas públicas e privadas destinadas a frear a perda da “biodiversidade”. Neste cenário, sendo os Yshiro direta ou indiretamente dependentes da floresta, eles se viram capturados entre dois processos de expropriação. Em 2005 ficou evidente para eles que sua capacidade de viver *em* e *do* território a longo prazo estava sob grave ameaça.⁶ Isso estimulou a Federação Yshiro, *Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshiro* (UCINY), a iniciar discussões e consultas em suas comunidades com vistas a definir uma estratégia unificada para enfrentar a situação. O processo foi longo e teve que superar importantes diferenças entre as comunidades – as

⁵ A discussão sobre o material etnográfico nas duas seções seguintes foi utilizada, com algumas variações, em um capítulo publicado anteriormente, mas em relação com um argumento bem diferente (ver, BLASER, 2016).

⁶ Para assistir a um documentário de curta-metragem que ilustra este processo, ver Blaser (2013).

quais discutirei mais tarde – mas resultou em um mandato para que a UCINY recuperara a maior quantidade possível do território tradicional.

Uma das primeiras ações acordadas pelos líderes Yshiro para cumprir o mandato foi a de atacar a não realização de consulta por parte do governo paraguaio ao delimitar um Parque Nacional na região. Eles tinham a esperança de que exigir e obter um lugar à “mesa de planejamento” daria à UCINY um ponto de apoio a partir do qual dar andamento à sua estratégia geral de recuperação do território. Em 2007, os líderes Yshiro enviaram uma carta à Secretaria do Ambiente do Paraguai ameaçando informar aos financiadores, tais como o Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, que a Secretaria havia mentido quando afirmou que o Parque Nacional estava sendo estabelecido no território Yshiro em acordo com as orientações destas instituições em relação ao “consentimento prévio e informado” da população local. Os líderes avisaram que dariam especial destaque ao fato de que a população local ainda não tinha participação no que estava acontecendo nos seus territórios tradicionais. A resposta do governo veio na forma de “oficinas de participação” destinadas a “harmonizar” as necessidades de “desenvolvimento” dos Yshiro com os planos de conservação em curso na área. A oficina que eu discuto aqui foi parte dessa resposta à reivindicação Yshiro.⁷

Entre 45 e 50 pessoas assistiram à oficina, incluindo uma equipe de quatro indivíduos de uma organização não-governamental (ONG) que orientou o trabalho, lideranças femininas e masculinas das comunidades Yshiro, um grande grupo de membros comunitários que atenderam o

⁷ Desde 2007 houve numerosas consultas e oficinas envolvendo as comunidades Yshiro e uma miríade de ONGs ambientais, que são as verdadeiras gerentes no terreno dos programas de conservação no Paraguai. Embora a UCINY tenha mantido relações ambivalentes com estas ONGs, às vezes de colaboração às vezes de confronto, o consenso geral entre as lideranças é que as relações devem ser mantidas. Neste contexto e dada minha participação com a UCINY eu tenho tomado medidas para evitar criar ressentimentos desnecessários entre estes parceiros circunstanciais. Por tanto, eu tenho mudado detalhes ou permaneci deliberadamente vago sobre alguns dele para ocultar dos leitores informados quais organizações e trabalhadores de campo conduziram esta oficina em particular. Isto não afeta o núcleo do argumento.

chamado para participar na oficina e eu, no papel de assessor dos líderes.⁸ O leitor deve saber que pelo menos um terço dos participantes tinha pouco ou nenhum conhecimento de espanhol (a língua utilizada pelo facilitador da oficina), e que o assistente Yshiro responsável pela tradução teve dificuldade para encontrar as palavras apropriadas em língua Yshiro que pudessem transmitir o que o facilitador pretendia. As atividades foram realizadas na escola da maior e mais acessível (para os estrangeiros) comunidade Yshiro. Ocupamos uma ampla sala e formamos séries de semicírculos concêntricos diante de uma parede em que gráficos, grandes folhas de papel e notas adesivas eram continuamente coladas conforme as atividades avançavam.

No começo da oficina, o facilitador colou uma grande folha de papel na parede com as palavras “cenários desejados” escritas em vermelho. Em seguida, convidou os participantes para pensar coletivamente sobre aquilo. Ele explicou o que queria dizer com isso: “pensem por um momento o que vocês precisariam para que a comunidade esteja satisfeita e feliz”. Depois, ele explicou como o exercício ia prosseguir: as pessoas iriam formar grupos de quatro indivíduos que discutiriam o tópico para, em seguida, designar alguém que, depois de 10 ou 15 minutos, apresentaria aos outros grupos. Quando os apresentadores finalizaram suas exposições, a mensagem era consistente: o que era importante era o acesso e a livre circulação por um amplo território.⁹ O facilitador escreveu as palavras: “objetivo geral = recuperação do território” na folha de papel. Partindo daí, ele começou outro exercício, cujo objetivo era responder a pergunta “por que o território é importante?” No final, três etiquetas (“economia”, “cultura”, “ambiente”) estavam listadas na folha de papel em resposta à questão. Durante uma sequência de exercícios, as etiquetas foram utilizadas como campos que continham “problemas específicos” e suas soluções potenciais expressadas como metas. Por sua vez, as metas eram subdivididas em objetivos menores que seriam atingidos por meio de ações

⁸ Tenho trabalhado com as comunidades Yshiro por mais de 20 anos. Desde 1999, quando eu colaborei com as lideranças Yshiro na sua fundação, eu tenho jogado o papel de conselheiro / consultor da UCINY.

⁹ Esta consistência não é surpreendente se considerarmos que os tópicos foram discutidos antes das oficinas por vários meses nas comunidades.

específicas. Assim, a oficina aconteceu sequencialmente desde o estabelecimento de um conjunto de “cenários desejados” até o desenho do esboço de um plano de ações (incluindo a distribuição de responsabilidades e tarefas individuais ou institucionais).

À primeira vista, este poderia parecer um movimento simples, do geral ao específico. No entanto, uma inspeção mais detida revela que, a cada etapa, os desejos, visões e valores dos participantes foram orientados a direções específicas. De fato, a recuperação do território terminou sendo traduzida, por exemplo, em projetos produtivos alternativos, promoção da cultura Yshiro no currículo escolar e treinamento de indivíduos Yshiro como “guardiões ambientais” para controlar o desmatamento levado a cabo pelos proprietários de terras. Não podemos perder de vista que a ONG que dirigiu a oficina tinha a incumbência de ajudar os Yshiro a criar um plano de “desenvolvimento” que estivesse em sinergia com os projetos de conservação e as políticas públicas promovidas na região. Como normalmente acontece, a tarefa da ONG tinha algumas restrições implícitas. Estas eram “questões” que apesar de serem centrais para o tema da oficina, deveriam permanecer fora do escopo. Por exemplo, era evidente que a expansão da indústria pecuária era inabalável e permaneceria assim. Da mesma forma, ninguém questionava a existência dos distintos esquemas governamentais para proteger os recursos naturais. Nenhum destes assuntos estava em questão. Portanto, independentemente de qual fosse o resultado da oficina, ele permaneceria restringido entre estes dois incômodos elementos. Não é como se as pessoas da ONG dirigindo a oficina ou os participantes Yshiro não pudessem ver o quão centrais eram essas questões para a discussão. O ponto é que tão logo apareciam sinais de que estes temas se tornariam centrais ao debate, o escopo e a suposta “escala” da oficina acabavam levando-os ao segundo plano. Quando alguns Yshiro começaram a externalizar sua frustração com o fato de que o governo estava criando áreas de proteção mas não evitando que os pecuaristas desmatassem a floresta, o facilitador retomou a ordem da discussão:

Pessoal, pessoal, mantenhamos o foco. Sim, é verdade que os fazendeiros estão cortando as árvores, mas não há nada que possamos fazer a respeito disso aqui nesta oficina. Vocês devem solicitar ao governo, falar com os deputados para modificar as leis. Enquanto isso, devemos ser realistas e trabalhar com o que podemos.

Ao alegar a necessidade de manter o foco, o facilitador estava veiculando um comando implícito aos participantes da oficina: “ajudem-nos a encenar um processo participativo crível do qual ‘nós’ (vocês e nós) possamos tirar um plano de desenvolvimento *realista*”. Não é difícil ver como uma oficina de participação mimetiza a forma geral de engajamento promovida pela ordem liberal pós-política: expresse sua visão/diferença de tal forma que possamos trabalhar com ela, ou, para nas palavras de Povinelli, “torne-se factível para nós” (POVINELLI, 2001, p. 329).

Para os líderes e membros da comunidade que participaram da oficina, o mandato comunitário de recuperar o controle territorial era importante, mas muitos estavam plenamente conscientes do caráter limitado da “participação” que o evento ofereceria. De fato, métodos de participação têm sido implantados com frequências nas comunidades Yshiro desde pelo menos o final da década de 1990 (ver BLASER, 2010). Dessa forma, os Yshiro participaram na teatralidade do processo, não com o objetivo principal de gerar um plano de desenvolvimento, mas para obter um ponto de apoio a partir do qual buscar metas mais ambiciosas. Na medida em que essas metas contrariam o comando de permanecer “realista” (isto é, não buscar se opor à ordem estabelecida em que o duplo processo de destruição e proteção de “recursos naturais” é visto como legítimo), havia um elemento subversivo na encenação da participação.

Tal elemento não passou despercebido pela equipe da ONG. A relevância que o controle do território tinha para os Yshiro foi expressada abertamente no primeiro exercício, em que as pessoas foram convidadas a imaginar o melhor cenário futuro possível para as comunidades. O facilitador “editou” esta “visão” ao traduzir pouco a pouco o cenário desejado em objetivos (aparentemente) mais específicos, enquanto conformava a tradução com uma ordem que não estava em discussão. A equipe da ONG não era alheia ao fato de que muitos líderes esperavam explorar os recursos do

projeto para fins outros que não apenas de desenvolvimento. Para os membros da equipe, era óbvio que esses interesses moviam boa parte dos participantes. No entanto, eles não tinham outra opção senão fazer vista grossa. De outro modo, eles não dariam conta do processo e do plano participativo esperado pela cadeia de comando do governo paraguaio e das instituições financiadoras. Em suma, havia uma convergência de interesses dos dois lados para encenar a participação.

Tal como imaginado pela ONG, o caráter pós-político da “oficina de participação” é inegável. Mas podemos, por esse mesmo motivo, dizer que a participação Yshiro na oficina não era propriamente política? Até mesmo para a equipe da ONG estava claro que os Yshiro seguiam uma agenda contestatária à ordem econômica e política estabelecida, justamente aquilo que a oficina de participação buscava controlar. Ao mesmo tempo, os Yshiro não são ingênuos, e não ignoravam o que estava acontecendo. Ainda que a contenção por meio da participação tenha funcionado, imaginemos por um momento que a estratégia da UCINY tenha surtido efeito: que o ponto de apoio obtido pela participação nesta e em outras oficinas incrementou a capacidade da organização para melhor manejar e, depois, recuperar o controle sobre o território. Em retrospectiva – o que, como salientei, parece ser a única forma consistente, em si mesma, para identificar o propriamente político – esta “participação” não configuraria um evento igualitário que deu início à sequência política por meio da qual os Yshiro questionaram a ordem neoliberal? Pode ser, mas desde que a sequência política tenha sido bem-sucedida. Isso depende, por sua vez, da aderência da contribuição do evento igualitário à sua universalização e realização. Em outras palavras, o desafio à ordem estabelecida implícito na tentativa Yshiro de recuperar o controle territorial deve intensificar o engajamento de outros até o ponto em que não pode ser contido sem uma repartilha completa da ordem existente; ao questionar o avanço da pecuária, por exemplo. Porém, como a sequência política poderia ser bem-sucedida se desde o início rejeitamos a aderência à estratégia Yshiro e negamos-lhe o seu caráter propriamente político? Esse é o primeiro sinal que faz desconfiar da posição adjudicatória frente ao caráter propriamente político das ações populares. Isso pode

solapar a sequência política antes dela ganhar vida!

Podemos dizer, ainda, que o caráter propriamente político de um movimento ou de uma estratégia pode ser determinado pelo *potencial disjuntivo* do “evento igualitário”: seu objetivo é uma mudança de ordem ou apenas a busca por inclusão em uma ordem já em curso? Neste caso, o problema com a postura adjudicatória é a suposição implícita de que os eventos igualitários são transparentes para quem os avalia. No que diz respeito à oficina, isso é verdade até certo ponto. Assim como para a equipe da ONG, seria evidente para os observadores mais informados que a demanda Yshiro por território tinha potencial para ser propriamente política se entendida enquanto uma demanda de economia política. No entanto, como veremos, havia mais em jogo para alguns participantes Yshiro.

Projetos de vida e a política do a-humano

Para responder porque era importante ter um território, o facilitador da oficina pediu que os participantes formassem duplas, unindo alguém que não pudesse escrever com outra pessoa que pudesse. O cartaz de uma das duplas, formada por um ancião e um homem jovem, dizia: “Não pode cantar; *el monte* (a mata) está sendo destruído; não pode caçar, sem comida”. Foi pedido à dupla que explicasse o conteúdo. O jovem disse que ele não poderia: havia apenas anotado uma tradução para o que o ancião dizia, mas que não entendeu muito bem o que o último queria transmitir. O ancião, Don Ramón Zeballos Bibi, começou a falar, e o jovem traduziu:

Sou um xamã. Todos esses animais são minhas crianças. Eu sou seu filho, também. Se eu canto, todos esses animais vêm a ser. Se eu não canto, não tem animais. Quando era uma criança, eu comi *pitino* [tamanduá]. Não devia comê-lo. Proibido! Mas, de qualquer forma, eu comi. Eu era teimoso. Depois eu fiquei doente. E aquele cara veio. O dono do *pitino*. “Você é muito teimoso, você não vai suportar meu poder. Você vai morrer agora”. Mas eu falei para ele. Aquele cara tem uma filha, ela era uma moça gorda e bela. Falei com ele para me deixar casar com sua filha. Então eu me casei com ela.

Neste ponto um dos líderes interrompeu “este não é o lugar para *monexne* [histórias

tradicionais]”. Don Ramón lançou um olhar torto e continuou,

Depois aquele dono do *pitino* me deixou ir. Agora ele é meu sogro. Ele me dá sua canção para fazer aparecer o *pitino*. Se eu não cantar, não haverá mais [tamanduá]. Ninguém vai comer *pitino*. Ninguém poderá caçá-lo. Daí o dono vai ficar bravo. Ali, perto de *nepurich* [um lugar no território Yshiro] eu tenho que ir. Mas agora lá tem um *patrón* [pecuarista] que não permite ninguém passar [pela sua propriedade]. Ele está destruindo o *yrmo* [a palavra traduzida para espanhol como *monte* (a mata) pelo jovem]. Não tenho nada para [isto é, materiais para fazer] *peyta* [maracas]. Como posso cantar? Todos esses animais não estão vindo mais, eles não têm mais casa, porque ninguém cuida do *yrmo* [*monte, mata*].

Depois dessa intervenção, o facilitador pareceu desconcertado por um momento, e logo apresentou sua própria tradução (conceitual). “Então, o que Don Ramón está lembrando é o quão importante são as tradições culturais dos Yshiro, e como isso se perderá se a floresta for destruída. Então, não são só os alimentos que se perdem, mas a cultura também”. Enquanto dizia isso, ele caminhou até o cartaz intitulado “Por que o território é importante?” e escreveu “razões culturais” sob o título. Eu voltarei ao comentário do líder em breve. Agora, para ilustrar a magnitude do que se perdeu nessa tradução, quero oferecer uma alternativa, uma tradução enquanto “equivocação controlada”, ou seja, plenamente consciente de estar forçando o conjunto de conceitos Yshiro a vestir a camisa-de-força das nossas próprias ferramentas conceituais, mesmo quando tentamos fazer com que a última seja mais cômoda para o primeiro (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2004).¹⁰

Minha tradução se vincula às palavras *yrmo* e *monte*. Em sua fala, Don Ramón usou a palavra *yrmo*, que o jovem traduziu para o espanhol como *monte*, e que eu traduzo para o português como *mata*. *Mata* e *monte* compartilham um campo semântico similar. Mas este não é o caso com *yrmo*. Quando é utilizado para indicar a região mais densa da floresta, em contraste com a margem do rio, o termo significa algo parecido com as palavras em espanhol e em português. No entanto, a equivalência termina aqui. Isto porque *yrmo* se refere mais precisamente ao que eu chamo de

¹⁰ As equivocações implicam o uso de um mesmo conceito para se referir a coisas distintas. Uma equivocação ocorre quando não se entende que, apesar de estar utilizando o mesmo conceito, os interlocutores estão se referindo a coisas diferentes.

coletivo colocado [emplaced collective]¹¹. Os *coletivos colocados* não são comunidades (culturais) que vivem em lugares (naturais), mas agrupamentos heterogêneos de entidades (que “nós” modernos separaríamos entre humanos e não-humanos) com configurações únicas que “têm lugar” em locais específicos.¹² *Coletivos colocados* implicam sobretudo uma “política” profundamente marcada por obrigações mútuas que dificultam, de dentro, privilegiar as necessidades de alguns componentes às custas dos outros, sem arriscar o coletivo (DE LA CADENA, 2015; DELORIA e WILDCAT, 2001; KOHN, 2013; POIRIER, 2010). Notemos que em nosso exemplo Don Ramón primeiro menciona uma relação que carrega obrigações (de cantar) para que os *pitino* (tamanduá) apareçam e as pessoas possam comê-los. Depois, ele disse que já não pode ir ao lugar em que encontra o material para fazer as maracas que ele toca enquanto canta porque o *patrón* (pecuarista) não o deixa passar. Então, ele não pode mais cantar, e os animais não estão aparecendo. E é justamente porque o pecuarista está interrompendo estas práticas que constituem o *yromo*, que ele o está destruindo. A “comunidade política” aqui implícita é *a-humana* na medida em que a própria configuração desde um coletivo colocado transpõe as fronteiras (e as assimetrias) associadas com a categoria de “humano”. De fato “Yshiro” é uma entidade muito específica dentro desse *coletivo colocado*. Nem a etiqueta da diferença cultural, nem um equivalente de “humano”, Yshiro só é na intra-relação com *yromo* (BARAD, 2007).

A tradução dada à intervenção de Don Ramón como “razões culturais” seguiu um caminho conceitual conhecido. Para o facilitador, a menção ao dono do animal e ao canto claramente se referia à cultura, e a destruição do *monte*, à natureza. E se existe uma relação causal entre uma e outra, deveria ir da natureza em direção à cultura (monte destruído, cultura perdida). Ele era

¹¹ [Nota de tradução] *Emplaced* é um conceito que o autor utiliza remetendo a um diálogo com, entre outras coisas, a geologia. Nesta disciplina, *emplacement* denota a inclusão de rochas ígneas em rochas mais antigas ou a colocação de corpos minerais em rochas mais antigas. Em português, o conceito é traduzido pela geologia como colocação. Para evocar essa conexão, decidimos manter colocação como tradução também neste texto.

¹² Os coletivos colocados têm fronteiras difusas e dinâmicas na medida em que eles se assemelham a aglomerados onde práticas heterogêneas se conectam com diferentes graus de coerência.

incapaz de enxergar como a “cultura” poderia ser intrínseca à “natureza” e vice-versa.

Voltemos por um momento à tensão entre Don Ramón e o líder, que refletiu as já mencionadas diferenças no interior das comunidades Yshiro, e que teve que ser gerenciada pela UCINY com vistas a criar uma estratégia territorial comum. Por exemplo, havia pessoas nas comunidades que queriam apenas que o Estado indenizasse a perda histórica do território com programas educativos, oportunidades de trabalho nos aparelhos estatais, e níveis salariais obrigatórios mais favoráveis na indústria pecuária. Outros queriam que a UCINY garantisse mais alguns terrenos e equipamento para que as atividades agrícolas pudessem ser expandidas de uma forma sustentável. E outros, ainda, argumentavam que a UCINY deveria recuperar o maior controle possível da totalidade do território tradicional, garantindo que as práticas e as relações que sustentam o *yrmo* pudessem ser levadas a cabo. Estas posições se desdobram da heterogeneidade de experiências e modos de vida que caracterizam as comunidades Yshiro contemporâneas. Para dar uma ideia do que isso significa, em uma mesma aldeia é possível encontrar pessoas com títulos universitários e pessoas que são analfabetas e falam apenas *Yshir au oso* (a língua Yshir), pessoas que dependem de trabalho assalariado (no aparato estatal ou nas empresas pecuaristas vizinhas), pessoas que dependem das atividades de agricultura familiar, e pessoas que, fundamentalmente, dependem de pesca a pequena escala para o mercado, complementada com caça e colheita para consumo direto. Ao mesmo tempo, também estão os batistas, os católicos, os pentecostais e os autodenominados “*cultureros*” (tradicionalistas). Para os líderes Yshiro, esta heterogeneidade de experiências não foi fácil de articular em uma estratégia geral, uma vez que cada uma delas requer uma configuração diferente do *coletivo colocado* e cada configuração implica vínculos e obrigações diferentes. Ainda que seja uma generalização para comunicar rapidamente a ideia, uma forma de falar sobre estas diferenças seria em termos de um leque de posições, que vai desde um forte compromisso com a realização de obrigações para a totalidade do *coletivo colocado*, até uma forte orientação em direção à satisfação das necessidades humanas.

Durante as discussões comunitárias que conduziram à estratégia comum, algumas pessoas, como Don Ramon, argumentaram que a UCINY deveria tentar recuperar áreas como o *nepurich* (o lugar de onde ele obtinha as maracas). Outras pessoas, como o líder que interrompeu Don Ramón durante a oficina, se opunham, no entanto, a que a UCINY gastasse tempo e recursos no que eles viam como uma estratégia irreal e desnecessária de recuperar terras “sem valor”. Eles afirmavam que o governo não apoiaria as expropriações desses lugares, mas que poderia ser mais facilmente persuadido a atender demandas de “projetos produtivos e terras”, criando vagas na burocracia estatal, concedendo bolsas de estudo e coisas do gênero.

Contudo, para aqueles cujo acesso aos lugares mencionados era crucial para sustentar a totalidade do *coletivo colocado*, era impossível simplesmente ignorar seus vínculos e obrigações. Para eles, não havia equivalência possível que pudesse compensar as consequências de um rompimento com algumas das relações que fazem o *yrmo*. Mais que desenvolvimento, eles buscam “projetos de vida”. Com este termo, quero indicar práticas de uma vida boa orientadas ao sustento de coletivos colocados, e em contraste com o desenvolvimento justamente porque nelas a categoria de humanos não opera necessariamente (ou completamente). Aqui, será oportuna uma breve digressão.

Alguns leitores podem notar a diferença entre como estão dispostos projetos de vida e, por exemplo, versões sustentáveis de desenvolvimento que variam entre uma visão não-instrumental dos não-humanos (ou seja, humanos cuidando de não-humanos pelo bem dos últimos) e uma visão instrumental deles (ou seja, humanos cuidando de não humanos como uma forma de atender os fins dos primeiros). Se fosse apenas esta a diferença de orientação, então projetos de vida poderiam equivaler-se à ética ambiental igualitária do biocentrismo, como exposto por Taylor (1986), entre outros.

Entretanto, tal equivalência seria uma equivocação (ver nota 9), uma vez que, ainda que existam ressonâncias entre eles, o biocentrismo e os projetos de vida têm referentes distintos:

no primeiro, há um meio-ambiente que inclui humanos em inter-relações com outras espécies. No segundo (o caso Yshiro), estão os Yshiro (que, como mencionado, não é uma tradução de humanos) e uma miríade de outras entidades que, em intra e inter-relações, constituem entre si o *yrmo*. O *yrmo* é uma “coisa” que não é exatamente um “ambiente” porque não pode ser abstraído de sua especificidade (sua condição de lugar) e porque aquilo que faz suas relações não é “ambiental”: as relações ambientais não envolvem *bahluts* (donos espirituais) que ensinam os Yshiro a cantar!¹³ Meu uso do qualificador a-humano, para me referir à política dos projetos de vida, adverte para a possibilidade de subestimar equivocções quando tentamos entender de que elas se tratam. O motivo indiscutível para manter estas equivocções à vista ficará evidente na discussão de conclusão que apresento a seguir. Por enquanto, permitam-me terminar esta digressão dizendo que os líderes Yshiro acordaram, por fim, que eles deveriam seguir uma estratégia que enfocasse a recuperação do território tradicional — uma vez que ela não impediria perseguir outras demandas. Desta forma, a política a-humana do *yrmo* terminou dando forma (mas não determinando totalmente) a estratégia da organização.

Em certa medida, assim como a demanda por território enquanto uma de economia política que fura a ordem neoliberal, a demanda de território como um “projeto de vida” era uma proposta impraticável da perspectiva da ONG. Mas a similaridade só se sustenta até certo ponto. Enquanto a demanda por território é uma demanda de economia política centrada nas necessidades dos humanos, a oferta de “desenvolvimento” na forma de recursos para o modo de vida dos humanos pode, efetivamente, ser pensada como uma operação pós-política de contenção. Este não é o caso de uma demanda por território enquanto um “projeto de vida” (ou seja, como uma demanda política a-humana), para a qual o desenvolvimento tem pouco a oferecer. A busca Yshiro por uma

¹³ De la Cadena (2014), em uma resenha recente do livro de Eduardo Kohn *How Forests Think*, elaborou um argumento similar e estendido, sobre a equivocação e os perigos inerentes à tradução de conceitos indígenas de modo que eles se tornem equivalentes a categorias tais como “humano” ou “meio ambiente”.

estratégia para recuperar o território tradicional carrega em si mesma, portanto, a política centrada no a-humano e, apesar de que na maioria das interações com forâneos a estratégia se dê através de uma linguagem humano-centrada e sancionada pela polícia (moderna) dos direitos indígenas, nunca é somente isso. No contexto do Antropoceno, este excesso, normalmente invisível e silenciado, requer aderência para que possa se desdobrar enquanto uma (necessária) sequência política.

Conclusão: fazer o pluriverso para des-fazer o Antropoceno

A discussão da seção anterior deixa evidente que, enquanto a crítica pós-política das respostas dominantes ao Antropoceno destaca a contenção e/ou apagamento do desentendimento “humano” sobre a ordem neoliberal, há um ponto cego, pós-político e humanista, que poderia estar contendo e/ou apagando a irrupção dos não-humanos negligenciados pela ordem humanista da modernidade (ver SEPÚLVEDA, 2016). Os tropos multiespécies e agrupamentos mais-que-humanos associados à terceira posição frente ao Antropoceno, e mencionada na introdução, demonstra o trabalho conceitual em curso para liberar o que uma política própria desses agrupamentos, sem participação na ordem moderna, poderia ser.

Estas tentativas de articular o que uma política mais-que-humana pode ser, certamente ressoam com a política do a-humano do *yrmo*, mas não é a mesma coisa. Se examinamos cuidadosamente os dispositivos que ajudam a constituir estes tropos, é evidente que as ciências naturais ainda são pensadas como os porta-vozes predominantes dos não-humanos. As narrativas multiespécies e de agrupamentos mais-que-humanos estão repletas de referências à biologia, à física e à oceanografia, entre outras disciplinas (ver BARAD, 2007; HELMREICH, 2009; TSING, 2014). Portanto, poderia se dizer que estes esforços reconhecem entidades que já eram reconhecidas pelo humanismo, com exceção de sua agência.

O ponto é que enquanto estes esforços de articular uma política mais-que-humana podem estar sinalizando a ruptura de uma ordem policial que as perspectivas pós-políticas humanistas

não veem, elas mesmas podem não ver outra ruptura, aquela que os *coletivos colocados* realizam ao longo dos seus projetos de vida em uma ordem emergente (mas ainda possivelmente colonial) multiespécies e mais-que-humana, e que ainda não tem lugar para eles. De maneira similar ao meu ponto anterior em relação à equivalência ambígua que pode ser feita entre projetos de vida e biocentrismo, o tamanduá pode emergir de um agrupamento multiespécie que envolve a disciplina da biologia e práticas como os regulamentos ambientais informados por ela. Mas, *pitino* emerge de um agrupamento bem diferente, no qual estão envolvidos donos espirituais e práticas como cantar que podem ser interrompidas e interrompem regulações ambientais. *Pitino*, traduzido como tamanduá, sinaliza uma equivocação, não uma tradução transparente. Enquanto isso permanecer sem reconhecimento, também o será o desafio à ordem colonial que ele implica.

Fica claro nesta discussão que o propriamente político só pode ser definido com referência a ordens específicas, e que tais definições têm pontos cegos: a crítica pós-política toma o consenso neoliberal como referência, mas é cega ao humanismo da qual faz parte. A crítica outra-que-humanista toma o humanismo como referência, mas parece cega à colonialidade. Os pontos cegos também mostram que o propriamente político só pode ser definido dentro do horizonte de uma sequência política em desdobramento e que “nomeia” a ordem que questiona. Não podemos reconhecer a ordem em que estamos imersos enquanto uma ordem policial contingente a não ser que “algo” já a tenha posto em questão.

Contudo, para reconhecer este “algo” como uma coisa diferente do ruído, a partilha do sensível em jogo deve ser outra, ainda que tênue e apenas prefigurada. Isto quer dizer que, pelo menos em certa medida, a sequência política se baseia em um momento inicial de reconhecimento (por um forâneo) do “evento igualitário” que, depois, pode ser expandido enquanto é repetido (inclusive como tradução). Mas, como podemos reconhecer um “evento igualitário” que, dado nosso ponto de vista dentro de uma ordem dada, é inicialmente ilegível enquanto tal? Exceto a situação em que o “evento igualitário” (um verdadeiro desafio existencial) se impõe com tal força

que exige reconhecimento (uma insurreição, por exemplo), a alternativa é uma estreita vinculação com a ordem imanente ou pressuposta pelo evento.

Para os praticantes da Antropologia, aqui é onde a etnografia entra em cena. O trabalho etnográfico sério produz familiaridade com situações e riscos existenciais, e ambos normalmente conduzem ao cuidado. Por exemplo, incitado pelas minhas interações com o *yrmo* por mais de 20 anos, meu ponto de vista mudou de uma posição em que eu reconheceria o potencial disjuntivo da demanda Yshiro apenas em relação à ordem neoliberal, a uma posição que me permite reconhecê-lo em relação à ordem moderna-colonial. Em outras palavras, eu me tornei apto para reconhecer o que há de “errado” com uma ordem que, *no melhor dos casos*, teria espaço para “seres humanos indígenas”, mas que não tem lugar para um coletivo colocado como o *yrmo*. Portanto, eu abraço o “projeto de vida” Yshiro como um evento igualitário que expõe o que há de errado com essa *exclusão*: eu declaro aderência a ele e me uno na tentativa de desdobrá-lo enquanto uma sequência política. A maneira em que faço isso envolve, entre outras coisas, escrever sobre essa sequência e buscar formas para que a ordem pressuposta seja de consequência para o modo em que a política é concebida. Essa ordem é o pluriverso.

O pluriverso está pressuposto em uma diversidade de modos de fazer mundo — ou projetos de vida afinados com certas concepções de vida/realidade com as quais eu me encontrei, pela primeira vez, ao trabalhar com os Yshiro (ver Blaser, 2010). Mais tarde, no entanto, tornei a encontrá-las sob diferentes formas, no trabalho de vários intelectuais indígenas das Américas (ver ARCHIBALD, 2008; ATLEO, 2011; BURKHART, 2001; CAJETE, 2000; DELORIA, 1999; HUANACUNI MAMANI, 2010). Nesta concepção, vida/realidade é vista como a história sempre em transformação e em desdobramento da força criativa, ou princípio incompreensível em toda sua magnitude e complexidade.

Neste contexto, valendo-se de suas configurações específicas, trajetórias e relações recíprocas, todos os seres (e por ende, o que estou chamando de *coletivos colocados*) co-

contribuem para o desdobramento da história da vida. Desrespeitar as trajetórias de outros seres e coletivos colocados, e abusar das relações que sustentam o fluxo da história têm invariavelmente consequências negativas. A partir deste ponto de vista, o Antropoceno aparece como a manifestação de uma ordem colonial contingente que se pensa como universal (sem lugar), e que não leva em conta as práticas de autoconstituição de outros *coletivos colocados*, ou seja, pelo pluriverso (ver ATLEO, 2011).

Ao falar de “ordem colonial contingente”, eu pretendo sinalizar que, de um ponto de vista pluriversalista, o principal perigo está nas pretensões e práticas universalistas. Esta é a razão pela qual eu enfatizei acima que aquilo que há de errado, e que eu aprendi a perceber com os Yshiro é *esta exclusão*; a exclusão universalista que opera negando a existência do diferente, não aquela exclusão em sentido geral (que é inerente a qualquer ordem). Portanto, se entendemos o Antropoceno como uma manifestação desta exclusão universalista, uma resposta apropriada envolveria o desencadeamento da heterogeneidade dos projetos de vida associados aos coletivos colocados.¹⁴ Tal projeto tem consequências para o modo em que concebemos o propriamente político e, por extensão, a antropologia política.

Aceitar a definição de política dada pelos editores¹⁵ – ou seja, *uma prática crítica de produção de mundo que procede por meio de constelações de desentendimento, diferença e conflito* – implicaria que o político na “antropologia política” poderia designar principalmente a participação da disciplina em tais práticas. De fato, à primeira vista poderíamos assumir que a etiqueta “político” se refere ao objeto da disciplina. Contudo, isto implicaria ao menos uma definição do objeto e, como os editores argumentam, definir o político é, de fato, um ato central da política. Por isso, se parte dessa prática de criação de mundo envolve “nomear” desentendimentos (ou seja, tornar “o

¹⁴ Com um fundamento diferente, Naomi Klein (2014) chega a uma conclusão similar em relação à centralidade dos povos indígenas na confrontação dos fenômenos referenciados pela etiqueta Antropoceno.

¹⁵ [Nota de tradução] Refere-se à definição de política dada por Nancy Postero e Eli Elinoff, editores do dossiê em que o texto em inglês foi publicado.

que há de errado” evidente), a primeira tarefa do antropólogo político (pluriversalista) deveria ser permanecer atento contra o provincialismo de suas próprias categorias de partida.

Logo, esta discussão sobre o propriamente político deve se afastar de uma posição que pressupõe que os desentendimentos são facilmente reconhecíveis. Dado que os conflitos se desdobram diferentemente, dependendo do *tipo de desentendimento* em jogo, definir a natureza do desentendimento poderia ser o princípio mediador operando em um conflito. Evidentemente, uma multiplicidade de desentendimentos (revelados e ainda por se revelarem) podem estar operando simultaneamente. Por este motivo, é importante, *em princípio*, permanecer o mais agnóstico possível sobre quais tipos de diferenças podem constituir o propriamente político em uma situação dada, em parte porque o trabalho do analista não pode ser separado de como o desentendimento se desenvolve.

Fazer e desfazer mundos criticamente, por meio de constelações de desentendimento e conflito, requer nada menos que dar-se conta das diferenças nelas em jogo, de tal forma que aquelas diferenças façam diferença na forma como elas são tomadas em conta. Além disso, se e como as “diferenças” em jogo fazem diferença, tais diferenças precisam, no mínimo, serem articuladas e tornadas visíveis, especialmente pelos próprios analistas. Esta é uma grande exigência a ser encarada. Contudo, pensando um pouco a partir de Scott Pratt (2005), eu vejo um horizonte poderoso sobre como proceder no que eu denomino pragmatismo performativo indígena.¹⁶ Uma história contada pelo escritor Ojaiesá (Charles Eastman), de origem Santee Dakota, me ajudará a ilustrar a ideia que quero expressar:

Uma vez, um missionário se encarregou de instruir um grupo de indígenas sobre as verdades de sua sacra religião. Ele contou para eles sobre a criação da terra em seis dias e sobre a queda dos nossos pais originais por comer uma maçã. Os gentis selvagens escutaram atentamente, e, depois de agradecer, um deles relatou,

¹⁶ Scott Pratt (2002) utiliza a etiqueta "pragmatismo indígena" para se referir ao que, ele argumenta, é um precursor do pragmatismo filosófico americano de William James, Charles Pierce e John Dewey. Em poucas palavras, o pragmatismo afirma que a verdade de uma proposição é uma função do seu resultado prático.

por sua vez, uma tradição muito antiga sobre a origem do milho. No entanto, o missionário simplesmente mostrou desgosto e descrença. Indignado, ele falou: “O que eu transmitia para vocês eram verdades sagradas, mas isso que vocês me contam é mera fabulação e falsidade”. “Meu irmão”, respondeu severamente o indígena ofendido, “parece que você não está bem-informado sobre as regras da civilidade. Você viu que nós, que praticamos estas regras, acreditamos nas suas histórias; por que, então, você se recusa a dar crédito às nossas?” (EASTMAN, apud. PRATT, 2005; ênfase nosso).

Pratt ressalta que a história aponta para um compromisso com o pragmatismo que contrasta com o universalismo. Ao “acreditar” nas “verdades” do missionário, os indígenas da história aceitam as verdades enquanto o que elas parecem ser – verdades sobre um mundo onde existe um único Deus criador. Assim, estes novos “crentes” podem se engajar com as verdades do missionário de formas diversas, incluindo aquelas que supõem implicações empíricas: o quê este mundo, do qual antes nada sabíamos, implica para nosso mundo? Como esses mundos vão se relacionar?

Esta é a pergunta crucial aqui. Em lugar de assumir que diferentes histórias devem competir para ver qual delas é verdadeira, ou qual pode explicar (e superar) a outra, as duas histórias são pressupostas como tendo validade local. A ontologia política implícita aqui é apresentada como uma experiência fundada: “por gerações temos contado/feito a realidade desta forma e o mundo (coletivo colocado) assim produzido tem sido bom para se viver”. A confiança empírica na maneira em que a “história” foi contada, de forma alguma impede a necessidade de transformá-la e adaptá-la, uma vez que ela sempre deverá ser recontada ao longo do fluxo transformacional de outras histórias. O pragmatismo performativo indígena expressa essa predisposição a se envolver em termos iguais com outras histórias: “assim é como nosso mundo tem sido contado até agora, mas assim que ele encontra sua narrativa sobre seu mundo, ele pode funcionar de outra forma; o que resultar deste encontro pode ser melhor ou pior do que aquilo que temos, mas isso, até certo ponto é uma pergunta experimental que teremos que tratar no caminho”.

O pragmatismo desta predisposição é bastante evidente, mas, por que *indígena* e *performativo*? O uso dado por Pratt ao rótulo de indígena ou nativo responde à sua tese de que

o pragmatismo filosófico americano se desenvolveu a partir do encontro dos europeus com a “atitude filosófica” indígena pré-existente (PRATT, 2002). Essa “atitude” vai desde as suposições ontológicas que, como discuti acima, pressupõem o pluriverso quando tornam o respeito pela singularidade da trajetória de cada ser e coletivo colocado um eixo central para o desdobramento da vida.

De qualquer forma, enquanto Pratt usa indígena ou nativo como marca de identidade em contraste com o euro-americano, eu uso esse rótulo no seu sentido etimológico – ou seja, brotado da terra – para sinalizar a relação entre a atitude filosófica identificada por Pratt e seu fundamento empírico nos *coletivos colocados*.¹⁷ O termo “performativo”, por sua vez, qualifica ou orienta o princípio pragmático (americano) de que a verdade de uma proposição é uma função do seu resultado prático em direção ao pluriverso. Isto quer dizer que, precisamente porque o pluriverso não existe em si mesmo, mas é performado pelas próprias relações entre miríades de *coletivos colocados*, do ponto de vista do pragmatismo performativo indígena, a verdade de uma proposição é uma função de se ela contribui para sustentar a proposição fundamental do pluriverso.

Portanto, para concluir, em contraste com os autores da pós-política, para quem o axioma universal (humano-centrado) igualitário opera como a fonte generativa de política, para o pragmatismo performativo indígena é generativo o encontro entre mundos (necessariamente locais) e suas ordens (pressupostas). Estes encontros permitem permanecer atento e responsável [*response-able*] pelas mudanças no fluxo da história da vida, mudanças que podem (ou não) requerer a recriação do nosso mundo (ou da ordem policial que compartilhamos). O pragmatismo performativo indígena não deve, então, ser confundido com uma postura liberal que deseja aceitar a diferença porque é tolerante. Em contraste com esta última, para o primeiro a diferença deve ser cotejada porque é inevitável, necessária e sempre consequente, e, portanto, não é apenas uma

¹⁷ Portanto, o termo pragmatismo performativo indígena, não implica que a disposição ou a atitude a que se refere, pertence ou é exclusivo de um grupo em particular.

questão de negá-la ou de abraçá-la, mas de encontrar a forma de responder adequadamente a ela. É uma questão de cultivar uma disposição propriamente política.

Referências Bibliográficas

ARCHIBALD, Jo-Ann. *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit*. Vancouver, Canada: UBC press. 2008.

ASAFU-ADJAYE, John; BLOMQVIST, Linus; BRAND, Steward. An ecomodernist manifesto. In: *Manifesto*. 2015. Disponível em: <http://www.ecomodernism.org/manifesto-english/> (Acesso em 24 Maio 2018).

ATLEO, E. Richard. *Principles of Tsawalk: An Indigenous Approach to Global Crisis*. Vancouver, Canadá: UBC Press. 2011.

BADIOU, Alain. Live Badiou – Interview with Alain Badiou, Paris, December 2007. In: FELTHAM, Olivier (ed.) *Alain Badiou: Live Theory*. London, UK: Continuum, 2008, pp. 136–129.

BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press. 2007.

BIERMANN, Frank; BOAS, Ingrid. Preparing for a warmer world: Towards a global governance system to protect climate refugees. *Global Environmental Politics*, v.10, n.1, pp. 60–88, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1162/glep.2010.10.1.60>.

BLASER, Mario. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham, NC: Duke University Press. 2010.

BLASER, Mario. *Biodiversity Conservation: For Whom?* 2013. Disponível em: http://lifeprovida.net/index.php?option=com_content&view=article&id=11231:x&catid=27:multimedia-sp-410&Itemid=6&lang=en (Acesso 14 Abril 2016).

BLASER, Mario. On exceeding baroque excess: An exploration through a participatory commu-

nity workshop. In: LAW, John; RUPPERT, Evelyn (eds) *Techniques of Assemblage: The Baroque as a Way of Knowing*. Manchester, UK: Mattering Press, 2016, pp. 59–83.

BURKHART, Brian. What Coyote and Thales can teach us: An outline of American Indian epistemology. In: WATERS, Anne (ed.) *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Malden, MA: Blackwell, 2001, pp. 26–36.

CAJETE, Gregory. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe, NM: Clear Light Publishers. 2000.

CASTREE, Noel. The Anthropocene and geography III: Future directions. In: *Geography Compass*, v.8, n.7, pp. 464–476, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1111/gec3.12139>.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Anthropocene and the convergence of histories. In: HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (eds) *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*. London, UK: Routledge, 2015, pp. 44–53.

CONNOLLY, William E.; MACDONALD, Bradley J. Confronting the Anthropocene and contesting Neoliberalism: An interview with William E. Connolly: Interviewer: Bradley J. Macdonald. In: *New Political Science*, v.37, n.2, pp. 259–275. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393148.2015.1022962>.

DE LA CADENA, Marisol. Runa. Human but *not only*. Comment on Kohn E (2013) How forests think: Toward an anthropology of beyond the human. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n.2, pp. 253–259, 2014. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press. 2015.

DELORIA, Vine. *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*. Golden, CO: Fulcrum Publishing. 1999.

DELORIA, Vine; WILDCAT, Daniel. *Power and Place: Indian Education in America*. Golden,

CO: Fulcrum Publishing. 2001.

ELLIS, Erle. A world of our making. In: *New Scientist*, v. 210, n.2816, pp. 26–27. 2011. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0262-4079\(11\)61376-6](https://doi.org/10.1016/S0262-4079(11)61376-6).

HAMILTON, Clive. Human destiny in the Anthropocene. In: HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (eds). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. London, UK: Routledge, 2015, pp. 32–43.

HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (eds). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. London, UK: Routledge. 2015.

HARAWAY, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press. 2003.

HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 2008.

HELMREICH, Stefan. *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Oakland, CA: University of California Press. 2009.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. Lima, PE: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. 2010.

KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. In: *Cultural Anthropology*, v.25, n.4, pp. 545–576. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.

KLEIN, Noemi. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York, NY: Simon and Schuster. 2014.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Oakland, CA: University of California Press. 2013.

LATOUR, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* [Politiques de la nature]. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2004.

LATOUR, Bruno. An attempt at a compositionist manifesto. In: *New Literary History*, v.41, n.3, pp. 471–490. 2010. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/120-NLH-finalpdf.pdf> (Aceso 13 fevereiro 2023).

LATOUR, Bruno. Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature. *Gifford Lectures, Edinburgh*, unpublished. 2013.

LYNAS, Mark. *The God Species: How the Planet can Survive the Age of Humans*. New York, NY: HarperCollins Publishers. 2011.

MALM, Andreas; HORNBORG, Alf. The geology of mankind? A critique of the anthropocene narrative. In: *The Anthropocene Review*, v.1, n.1, pp. 62–69, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1177/2053019613516291>.

MOORE, Jason W. Anthropocene, capitalocene and the myth of industrialization, part II. In: *Jason W. Moore* 2013. Disponível em: <http://jasonwmoore.wordpress.com/2013/06/16/anthropocene-capitalocene-the-myth-of-industrialization/> (Acesso 24 maio 2018).

POIRIER, Sylvie. Change, resistance, accommodation and engagement in indigenous contexts: A comparative (Canada–Australia) perspective. In: *Anthropological Forum*, v.20, n.1, pp. 41–60, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1080/00664670903524202>.

POVINELLI, Elizabeth. Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability. In: *Annual Review of Anthropology* 30: 319–334. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>.

PRATT, Scott L. *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 2002.

PRATT, Scott L. Wounded Knee and the prospect of pluralism. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, v.19, n.2, pp. 150–166, 2005. DOI: <https://doi.org/10.2307/jspecphil.19.2.0150>.

RANCIÈRE, Jacques. *On the Shores of Politics*. London, UK: Verso. 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34. 1996.

RANCIÈRE, Jacques; PANAGIA, Davide; BOWLBY, Rachel. Ten Theses on Politics. In: *Theory & Event*, v.5, n.3, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1353/tae.2001.0028> (Acesso 13 abril 2016).

SEPÚLVEDA, Claudia. *Swans, ecological struggles and ontological fractures: A posthumanist account of the Rio Cruces disaster in Valdivia, Chile*. Tese (Doutorado). University of British Columbia, Canadá. 2016.

STEFFEN, Will; PERSSON, Asa; DEUTSCH, Lisa; ZALASIEWICZ, Jan; WILLIAMS, Mark; RICHARDSON, Katherine; CRUMLEY, Carole; CRUTZEN, Paul; FOLKE, Carl; GORDON, Line; MOLINA, Mario; RAMANATHAN, Veerabhadran; ROCKSTRÖM, Johan; SCHEFFER, Marten; SCHELLNHUBER, Hans Joachim; SVEDIN, Uno. The anthropocene: From global change to planetary stewardship. In: *Ambio*, v.40, n.7, pp. 739–761, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13280-011-0185-x>.

SWYNGEDOUW, Erik. The antinomies of the postpolitical city: In search of a democratic politics of environmental production. In: *International Journal of Urban and Regional Research*, v.33, n.3, pp. 601–620, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2009.00859.x>.

SWYNGEDOUW, Erik. Apocalypse forever? Post-political populism and the spectre of climate change. In: *Theory, Culture & Society*, v.27, n.2–3, pp. 213–232, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276409358728>.

SWYNGEDOUW, Erik. Depoliticized environments: The end of nature, climate change and the post-political condition. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v.69, pp. 253–274, 2011a. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246111000300>.

SWYNGEDOUW, Erik. Interrogating post-democratization: Reclaiming egalitarian political spaces. In: *Political geography*, v. 30, n.7, pp. 370–380, 2011b. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pol-geo.2011.08.001>.

SZERSZYNSKI, Bronislaw. The end of the end of nature: The anthropocene and the fate of the human. *The Oxford Literary Review*, v.34, n.2, pp. 165–184. 2012. DOI: <https://doi.org/10.3366/olr.2012.0040>.

TSING, Anna. Catachresis for the Anthropocene. In: *More Than Human. AURA Working Papers*. 2024. Disponível em: http://anthropocene.au.dk/fileadmin/Anthropocene/Workingpapers/AURA_workingpaperVol1_01.pdf (Acesso 24 maio 2018).

TAYLOR, P. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti' Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v.2, pp 3–22, 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1> (Acesso 13 fevereiro 2023).

ŽIŽEK, Slavoj. *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*. London, UK: Verso. 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. Resistance is surrender. In: *London Review of Books*, v.29, n.22, pp. 4, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *Living in the End Times*. London, UK: Verso. 2011.