

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/311659382>

Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers

Article in *Revista de Antropologia* · October 2016

DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2016.121937

CITATIONS

2

READS

1,184

6 authors, including:



Maria Borba

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

1 PUBLICATION 2 CITATIONS

SEE PROFILE



Salvador Schavelzon

Universidade Federal de São Paulo

16 PUBLICATIONS 31 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Cosmopolítica [View project](#)



Living with VIH. An ethnografic study [View project](#)

Entrevista

Uma ciência triste é aquela em que não se dança

Conversações com Isabelle Stengers

Jamille Pinheiro Dias

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

jamillepinheiro@gmail.com

Maria Borba

Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

mariaborba@gmail.com

Marina Vanzolini

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

marinavanzolini@gmail.com

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

sz.renato@gmail.com

Salvador Schavelzon

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Stelio Marras Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

smarras@usp.br

Jamille Pinheiro Dias

Tradução

Morgane Avery

Transcrição

Introdução: uma pensadora trickster

Da química à história da química e da física. Da historiografia à filosofia. Da filosofia à bruxaria e de volta às ciências e à política. Ou melhor, à cosmopolítica, caracterizada por nossa autora em sua obra cujo nome carrega esse neologismo, que se coloca como alternativa à ideia de um cosmopolitismo kantiano/habermasiano. Eis um resumo não autorizado de Isabelle Stengers, pensadora belga sediada na Universidade de Bruxelas e que figura entre as mais destacadas da intelectualidade contemporânea. E de tal monta que se tornou muito difícil não passar por ela quando se trata de enfrentar os problemas candentes da atualidade a partir das relações entre ciência, política e mercado industrial. Que o digam Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway, Vinciane Despret e tantos outros e outras. E que o diga também a antropologia. Ou pelo menos aquela interessada em despertar dos sonambulismos disciplinares-institucionais e deitar atenção sobre fenômenos de simbiose e amálgama entre domínios que mais e mais perdem suas antigas barreiras de proteção e isenção.

Como se mover em realidades que atravessam produções científicas, interesses políticos e desideratos mercadológicos? Como romper fronteiras ao mesmo tempo em que atendendo à “restrição leibniziana”, esposada pela autora, que afirma honrar a produção do conhecimento que não ofenda, sem mais, os “sentimentos estabelecidos”? Como fazer a crítica interna às ciências sem com isso atar-se à inconsequente clausura internalista do domínio científico? Como, enfim, trazer as ciências de suas torres de marfim e pô-las em presença de suas consequências? As ciências serão capazes de enfrentar as novas objeções e provações que vão emergindo, não raro violentamente, em domínios obsoletamente ditos não-científicos? Como fazer com que as “perguntas viajem” para além das interrogações oficiais de cada nicho ou ecologia de conhecimento? A antiga Razão saberá concatenar-se com as novas razões para fundar ou assumir as novas objetividades?

Que não se espere de Stengers uma solução normativa, geral e abstrata “de uma vez por todas”, mas sim sempre rente aos “acontecimentos” e “aventuras” que se singularizam “a cada vez”, para aqui retomarmos essa oposição – *de uma vez por todas versus a cada vez* – que ela e Prigogine tanto reiteram em *A nova aliança – metamorfose da ciência*, de 1979. Em todo caso, é a própria velocidade da produção científica (que vinha e segue acompanhando a velocidade autocentrada da lógica de mercado) que aí mesmo se vê afetada e desafiada. Mas desafio sistêmico, porque toca aos próprios hábitos de pensamento e prática constituídos pela modernidade que, nos termos de Latour, purificou-se entre ciência e política como condição

para acelerar, sem tabus, o trânsito entre ciência e política. Trânsito que se torna cada vez mais visível e transbordante de consequências ou já o suficiente para que o “acordo moderno” (ainda Latour) já não possa mais permanecer o mesmo. Sob a divisa de novos ou últimos tempos, é talvez a própria matriz civilizacional do Ocidente moderno que aí se acha em causa.

Espécie de personagem *trickster*, Stengers vale-se de sua expertise híbrida para, com as devidas hesitações, pisar ali onde *os anjos não ousam pisar* (expressão apropriada por Gregory Bateson e da qual ela gosta de lembrar). Ou, se quisermos, dançar nos salões onde a modernidade apagara suas luzes. Abrir os salões, arejar sua atmosfera, mas sem com isso destruí-los: a iconoclastia exige precisão e trato fino. Resistir às novas barbáries exige novos modos de resistir. Exige novas exigências e inclui resistir às resistências prontas e estabilizadas, despir-se das resistências *prêt-à-porter*. Em seu pensamento ventilam os sopros de Deleuze e Guattari, Whitehead e Serres, Galileu e Prigogine, Latour e Haraway, e tantos outros luminares que, aliados, não lhe proibam as sombras e as bruxas – ao contrário, abram-se a estas. E ao humor e à alegria. Pois o que é mesmo a seriedade científica? Ou como podemos assim apreendê-la hoje? Que efeitos produzirá a ciência que se sente e dança antes da que se faz e dorme? Dança de sujeitos e objetos que trocam de posição e compõem-se mutuamente, nunca estando prontos de partida, mas abertos a surpresas, criações e descobertas. Se são construídos, trata-se sempre de coconstruções.

Esta entrevista, esta conversa com Stengers, numa primavera quente de setembro de 2014, teve a região do Leme, no Rio de Janeiro, como palco. Era quando a filósofa havia proferido conferência no colóquio *Os Mil Nomes de Gaia*¹, ocorrido na Casa de Rui Barbosa. E quando, também, ministrávamos na Universidade de São Paulo um curso interdisciplinar de pós-graduação em torno do referido livro *A nova aliança – metamorfose da ciência*², cuja autoria Stengers divide com Ilya Prigogine. Aqui, o convite é experimentar essa dança e contradança stengeriana, feitas de passos e contrapassos plenos de surpresas em torno das alianças móveis e complexas entre ciência e política, naturalismos e construtivismos da coreografia da modernidade. São exigências ressurgentes de um velho mundo novo, inextricavelmente eivado de perigos e esperanças, utopias e distopias ao rés-do-chão. Coreografia maldita ou bendita, nem bem uma nem outra de modo abstrato, dela, contudo, já não nos é dado arredar pé. Tomemos parte, então, nessa dança aberta, a cosmopolíticas do possível!

O efeito Whitehead

Gostaríamos de ouvir sobre o seu percurso da Química e da Filosofia até hoje, pois nos parece que agora você está mais próxima de algo que vemos como...

Político?

Bastante.

Muito bem. Primeiramente, eu nasci... [risadas] Sou filha de dois historiadores que se conheceram na universidade. Minha mãe dava aulas no Ensino Médio; meu pai, de História Contemporânea na Universidade. Cresci “bebendo” História. Química foi minha primeira escolha. Eu, afinal, não sabia nada de ciência. Teria sido muito fácil seguir o caminho dos meus pais, mas eu preferia os romances históricos aos arquivos. Eu sentia que meu pai já tinha dedicado tempo suficiente aos arquivos, então não cheguei a me envolver. Na Química, tive dificuldades ao perceber que não tinha muita habilidade com as mãos. No terceiro ano, meu pai me disse: “Este livro é muito bem pensado. Você deveria lê-lo”. Era *Os sonâmbulos*, de Arthur Koestler³, que fala principalmente da história do Kepler e do tipo da ciência que ele fazia em comparação com o tipo de ciência que Galileu havia iniciado. Como o livro é muito bom, fiquei interessada. Como a vida é estranha, Koestler de repente cita [Alfred North] Whitehead. Ele diz que talvez, para Whitehead, a Mecânica Quântica tenha um epíclito próprio – assim como Copérnico, antes de Kepler, produziu uma elipse simples – de modo que ela talvez estivesse à espera de seu próprio Kepler.

Isso teve um efeito desencadeador sobre mim. Em primeiro lugar, como eu tinha acabado de ter uma formação rigorosa em Mecânica Quântica e Química Quântica, não tinha percebido o problema que estava em questão. Eu tinha aprendido a resolver equações e tudo o mais... Foi então que pensei: “Se um Kepler de Mecânica Quântica estiver prestes a aparecer, não vou conseguir reconhecê-lo, já que nem sequer sei qual é o problema com que estamos lidando”. Esse foi o ponto de virada: entendi que me interessava pela ciência, mas decidi que não iria me tornar pesquisadora na ciência por causa de algo de particularmente atraente que havia naquela função, isto é, por uma percepção clara de um caminho óbvio que teria que ser seguido. Por isso, decidi parar de estudar Química e ingressei na Filosofia. E eu não sabia nada de Filosofia. Simplesmente percebi que ao seguir essa área, eu teria o tempo necessário e a oportunidade de formular minhas próprias questões.

A vida fora de equilíbrio

Um dos meus professores de Química era o [Ilya] Prigogine, e fui falar com ele quando chegou a hora de escolher um tema para a minha dissertação de Mestrado. Eu disse a ele com muita clareza, “Quero estudar o Problema da Medição na Física Quântica”, ao que ele respondeu, “Isso é complicado demais, demais, demais”, dizendo que eu seria esmagada por esse tema. Ele me disse para ler Jacques Monod, que tinha acabado de publicar *O Acaso e a Necessidade*⁴. Eu o li e vi que era um bom trabalho. Por meio dele, descobri também a história da Embriologia.

Naquela época, eu estava lendo Thomas Kuhn e escrevi um artigo sobre Biologia Molecular a respeito do primeiro *paradigma* – de acordo com o significado do termo em Kuhn – na Biologia. Também comecei a usar – com o propósito de situá-las – as ideias de Monod sobre o que é falar de um ser vivo considerando a possibilidade dos sistemas fora-do-equilíbrio, a respeito dos quais eu tinha estudado com o Prigogine. Foi então, após terminar esse trabalho, que o Prigogine me convidou a ser a sua “filósofa residente”. Isso foi por volta de 1970, 1971. Ao trabalhar com ele, aprendi a apreciar os cientistas por sua forma coletiva de inteligência. Posteriormente, essa ideia se tornou bastante política, mas naquela época não era. De fato, os cientistas não agem individualmente, com exceção de alguns poucos – Prigogine, por exemplo. Entre eles, uma pessoa se depara com as exigências das outras, e é dessa forma que se dá o trabalho coletivo. Ela é uma daquelas práticas modernas – das quais não há muitas – em que a inteligência das pessoas se faz por meio da relação com os colegas, isto é, por suas objeções. Hoje costumo vincular a noção de “objeto bem definido” à de objeção. Um objeto deve resistir às objeções [*risadas*].

Escrevi alguns artigos com Prigogine, e então em 1977 ele ganhou o Prêmio Nobel. E ele me disse, “Isabelle” – ele era de origem russa, mas falava uma língua que nós chamávamos de *prigoginês* –, “chegou a hora de escrevermos aquele livro do qual estávamos falando”.

E você já tinha escrito a sua tese?

Não. Boa parte do que escrevi sobre a História da Física para a minha tese acabou entrando no livro. Depois disso, levei mais alguns anos para redigi-la com materiais novos, porque eu não queria simplesmente fazer uma versão mais longa de detalhada do livro. Eu queria rever o assunto de uma forma nova, sem sair dele.

Ciências dançantes

Você falou de como pensar a ciência como forma coletiva de inteligência foi se tornando uma ideia política. Esse aspecto fica mais claro nos seus escritos mais recentes, mas percebemos que a política já aparecia nos trabalhos daquela época...

Sim, mas no sentido em que “política” significa “não confiar em qualquer visão do mundo que venha do viés físico”, isto é, contra a hierarquia das ciências e a hierarquia do conhecimento. Foi um primeiro passo no caminho da política. Naquela época, pediram que eu escrevesse um artigo sobre Epistemologia e Política. Mas eu ainda não estava pronta, porque não estava trabalhando explicitamente com política. Passei um bom tempo batendo a cabeça a respeito de como poderia apreendê-la. Entendi, então, que o que eu tinha lido no Kuhn indicava uma boa forma de encontrar uma ordem disciplinar, porque ao sair da Química eu achava, como tantos outros estudantes, que a ciência “se perderia” se fizéssemos perguntas fora das fronteiras disciplinares. É a figura do sonâmbulo. Se você acorda o sonâmbulo e ele, como de costume, está em cima de um telhado – como vocês sabem, o sonâmbulo fica sempre em cima de um telhado e como não enxerga nada, não tem medo nenhum de altura [risadas] – e então, “Bum!”, ele ou ela cai. É uma imagem muito poderosa.

À medida que essas questões “não disciplinares” mexiam comigo, fui me convencendo de que a ciência tinha “se perdido” em mim. Apenas alguns anos mais tarde fui perceber que *aquilo* era “política”. Aquela foi a minha primeira ideia de política: a ideia de que fazer muitas perguntas mata a criatividade, de modo que temos que protegê-la contra quaisquer perguntas que não sejam estritamente científicas, no sentido mais limitado do termo. Entendi que isso tem a ver com os cientistas tratarem aqueles que lhes fazem perguntas, talvez, como bem-intencionados, mas na verdade, objetivamente, como inimigos, como perigosos. E você percebe isso também na forma como eles se protegem. Este “sonâmbulo” que não deve ser despertado é uma lenda (embora, naturalmente, muitos cientistas fossem justamente assim) da segunda metade do século XIX, isto é, de quando a ciência se tornou “séria”. Mas ela é inculcada aos cientistas.

Você falou de como a ciência era discutida nos salões do século XVIII. Talvez seja uma boa ideia todos nós falarmos de ciência novamente. Talvez a ciência não deva ser só para os cientistas...

Ambos Jean-Marc Lévy Leblond e Bruno Latour insistem que a ciência precisa de “amadores” (“*amateurs*”). E, de fato, quando eu estava na equipe do Prigogine, eu era uma amadora, já que eu não sabia fazer os cálculos, mas era capaz de apreciar e compreender – como digo em *Cosmopolitiques*⁵ – os medos, os sonhos e as esperanças dos cientistas. Não para dizer a eles “você tem que fazer tal coisa”, mas para *sentir*. Acho que uma experiência assim pode ser chamada de antropológica.

Você e o Latour costumam pensar juntos...

Juntos, ainda que discordando...

De todo modo, vocês respondem um ao outro.

Só que de uma forma muito assimétrica. Ele nunca me responde de fato. Às vezes mando um e-mail para ele perguntando sobre algo que não entendi, e de repente ele dá um salto enorme (não que eu seja a causa desse salto, mas talvez eu ajude de alguma forma). Sinto, então, que valeu a pena esperar [*risadas*]. Por exemplo, uma vez eu disse a ele que um cientista não é simplesmente alguém que veste um jaleco branco e faz cálculos, ao que ele respondeu “bem, mas você está sendo muito categórica”. Eu insisti que esses cientistas não eram interessantes, que eram cientistas tristes, e ele não concordou. Agora ele até já se esqueceu de que achava isso. Ele é uma “máquina de esquecimento”. E isso é ótimo, porque o esquecimento é parte do modo de funcionar, isto é, é parte da dança do Latour.

Ele passou por várias fases. Por um tempo, ele fez um tipo de antropologia comparativa que não era exatamente simétrica. Eu o critiquei no *Cosmopolitiques* quando escrevi que a diferença entre as redes se dá em termos de natureza, e não de comprimento e estreitamento. Acho que hoje ele concordaria com isso, mas na fase específica da Teoria Ator-Rede, ele não via limitações nas redes. Conheço o Latour desde quando ele era – talvez possamos dizer – um tanto tecnofílico, a ponto de dizer “o que você tem contra tomates quadrados”? [*risadas*] Ele gostava de provocar, mas também era bastante sério. Ele mudou um pouco nesse sentido.

Em A Nova Aliança e nos seus outros livros, há uma espécie de crítica da epistemologia clássica. Você acha que essa experiência como cientista ajudou você a pensar desde um ponto de vista externo à Filosofia da Ciência, à Epistemologia?

Bem, quando li o Thomas Kuhn, pensei: “ele é o primeiro a descrever o que acontece conosco”. Só depois descobri que ele estava envolvido em uma discussão de grandes proporções na Epistemologia. No entanto, o trabalho dele era simplesmente, eu diria, uma descrição socioantropológica relevante, ao passo que todas essas teses de empirismo lógico não tinham absolutamente nada a ver com o que eu tinha aprendido. Dizer que os fatos podem estar impregnados pela teoria força uma porta que já está aberta. Obviamente, não existem fatos puros; o que existe são enquadramentos bastante inteligentes, e é por isso que temos medo dos artefatos, medo de sermos responsáveis por aquilo que achamos que mostramos. Fatos não são nem puros nem impuros, eles são o que Latour chama de *matters of concern*. Meu trabalho de fato na História da Ciência foi pensar sobre a primeira cena experimental, a experiência de Galileu com planos inclinados. Em seu famoso fólio 116v, esboçado em 1608, Galileu marca um lugar no chão em que a esfera, que rola em um plano inclinado, deveria cair, ou seja, em que ela “deveria”. “*Doveria*” é a palavra-chave daquele que realiza o experimento – “ela *deveria*, era ali que ela *deveria* cair”. Quando coloco a bola em movimento, ainda que aparentemente não haja nenhuma razão para que ela caia em um determinado lugar quando rolar – ela é livre para fazer o que fizer – se eu tiver razão, é nele que ela “deveria” cair. Esta é a palavra do suspense experimental: “*doveria*”. E é por isso que eu digo: “Sim, os cientistas dançam no laboratório quando arriscam um *doveria*”. Não encontrei uma epistemologia analítica como essa entre os químicos, mas encontrei quando tentei estender o meu interesse às ciências humanas. Foi dessa forma que descobri o que é uma ciência triste.

Triste?

Sim, triste! Uma ciência em que não se dança... [*risadas*]

A desaceleração da ciência

E hoje, o que você acha das ideias de Kuhn? Você acha que elas ainda estão vivas nos Science Studies?

Não. O interessante, eu acho, é que o Kuhn estava realmente buscando – eu vim a entender melhor isso depois – descrever as ciências paradigmáticas ignorando a relação simbiótica que

elas mantêm com a indústria. Acho que o que ele dizia era verdade com relação à imagem e a parte da prática dos cientistas. Era o que eu chamei de prática “da galinha dos ovos de ouro”, que afirma: “Bem, não quero saber das aplicações, elas não me interessam em nada. Não me façam perguntas que possam me despertar e me fazer perder a minha criatividade. Quero mesmo é ficar com os meus colegas”. É isso ou “vou me matar” como cientista, e perder meus ovos de ouro. Era esse tipo de prática que ele estava defendendo.

No entanto, como eu vim a escrever mais tarde, a galinha também pode se mostrar uma estrategista. Ela está interessada na aplicação, na criação de alianças, em levar suas conclusões para fora do laboratório. Mas é uma estrategista que não está interessada em pensar com as consequências, e este é um novo problema político. A forma como a ciência sai do laboratório é em nome do progresso e objeções são minimizadas ou silenciadas como obstáculo contra o progresso e a racionalidade. Por isso, acho que a Economia do Conhecimento destruiu o tipo kuhniano de ciência, porque agora os cientistas têm que estabelecer parcerias com os interesses privados. No final, o que eles temiam desde o final do século XIX acabou se tornando a sua simbiose direta com a indústria: a dominação sobre os cientistas de fato aconteceu. Assim, os cientistas kuhnianos estão desaparecendo.

No entanto – e essa é uma das posições que assumo – minha relação com esse desaparecimento não é nostálgica. Ele tem minado a prática científica, mas se fôssemos voltar para algum tipo de prática científica criativa, não seria a da galinha dos ovos de ouro. Não. Quando as possibilidades científicas saem do laboratório, elas têm de se deparar com todas as objeções relevantes. A capacidade daquilo que os cientistas criam no laboratório tem de resistir à objeção que constitui a própria racionalidade tão adorada por eles. Se eles quiserem expandir esse tipo de racionalidade, devem aceitar objeções de todas as pessoas afetadas pela inovação que produzirem em laboratório.

Essa seria a nova objetividade...

Sim, seria o novo tipo de objetividade. Mas seria muito mais desafiadora porque a objeção não viria de colegas “gente boa”, interessados no mesmo tipo de dinâmicas que você. Isso seria o que eu chamo de “desaceleração da ciência”: cientistas interessados não simplesmente em tirar um tempo para pensar, eles próprios, sobre as consequências, mas sobretudo cientistas interessados no mundo onde essas consequências irão ocorrer.

Você acha que isso é possível hoje?

Bem, não tenho certeza, mas acredito que o valor dessa ideia reside na possibilidade de ajudar as pessoas a dizerem mais do que o habitual “a ciência é ruim”, ao que os cientistas apenas respondem “elas são irracionais, elas não nos entendem”, que é quando o encontro se torna frontal. Ainda que a desaceleração da ciência não produza uma compreensão mais ampla, ela pode vir a produzir uma crítica mais ativa aos cientistas, algo que possa impressioná-los mais, que talvez os divida. Em outras palavras, uma crítica à ciência que tenha a chance de estimular o pensamento sem produzir uma guerra, se sentir insultada e formar um bloco... Não! Eu prefiro que eles fiquem divididos entre si e pensem.

Na sua trajetória, você encontrou alianças nos laboratórios científicos? A sua reflexão tem interlocutores na ciência? Porque você tem um monte de amigos, vamos dizer, fora da ciência, mas e dentro dela?

Tenho amigos dentro da ciência. Mas o problema do trabalho dos cientistas é que eles nunca têm tempo...

Para questionar.

Talvez. Mas eu sei que quando digo que o que importa para os cientistas é a objeção, a objetividade e a realização, eles se convencem, isto é, eles sentem que isso é importante – ainda que nunca tenham pensado que fosse. Para mim, então, a questão é tentarmos – e Latour também tem usado esta expressão – “falar bem” da ciência e dos cientistas dos quais podemos falar bem.

O que nos faz lembrar de um momento de A invenção das ciências modernas⁶ em que você fala de Leibniz e diz que não devemos ferir os sentimentos estabelecidos...

Porque quem tem medo – sente-se insultado ou ferido – não pensa.

A alegria vinculante da ciência

Sobre o que você disse da obra de Galileu... Galileu, ao analisar o problema do plano inclinado, separava o sujeito do mundo, mas, ao mesmo tempo, ao fazer isso, criava a possibilidade de ir além da ciência. Em outras

palavras, ao mesmo tempo em que ele nos separou da natureza, ele nos permitiu, ao formular essa abstração, ir além, isto é, ver coisas que os nossos olhos não tinham como ver naquele momento...

Sim, houve uma explosão estética no século XVII por conta do telescópio e do microscópio, por exemplo. Tal explosão teve consequências não apenas científicas, mas também especulativo-filosóficas e estéticas. O que é interessante para mim nas ciências experimentais não é a oposição nem a divisão, mas o fato de que não se pode apagar a *distinção* entre o sujeito e o que pode se tornar um objeto, uma vez que a questão que realmente importa é “será que eu fiz a pergunta relevante?”. Todas as perguntas que fizermos sempre vão ter alguma resposta, mas o tipo de resposta obtida é o que a experimentação realmente realiza, o que também diz se a pergunta feita foi boa. Trata-se da criação do que em francês se chama “*rapport*” [“vínculo”], que é mais forte que uma relação [“*relation*”]. Pode-se dizer que tudo está relacionado, mas um vínculo é algo que se cria.

Uma relação que, de alguma forma, você controla.

O que eu quero dizer é que alguma coisa acontece por causa desse vínculo. Acontece algo novo no mundo. A relação só existe, enquanto o vínculo é algo que se cria. Eu diria, então, que mesmo se houver um sujeito e um objeto, o que se cria é um novo vínculo. É esse o papel da experimentação. Criar um vínculo é o que faz os cientistas dançarem. Até que eles param de dançar quando pensam em “possíveis interessados” e em “quem pode dar dinheiro” [risadas]. De todo modo, existe alegria na criação do vínculo, e é essa alegria que deve ser protegida.

Alegria?

Sim, alegria. Uma alegria que deve ser preservada. Essa alegria é um acontecimento, ou seja, ela não aparece todos os dias. Não é produto de um método. E ela é uma aventura, porque descobrir uma boa pergunta que possa levar a um vínculo não é algo frequente. Não é algo que possa ser generalizado. Não pode ser generalizado porque assim que você tenta lidar, como cientista, não apenas com seres humanos, mas também com animais, a questão de a pergunta ser ou não boa se torna muito mais complicada, porque você não é o único interessado nela.

Perguntas que viajem – exigências, obrigações e divergências

Ao falar das novas relações entre o homem e a natureza em A Nova Aliança, a questão do vínculo já era o que você tinha em mente?

Pensando retroativamente, sim. Nós estávamos falando de um diálogo muito especial, um diálogo poético, no qual o que importa é fabricar, elaborar as condições do diálogo. Não se tratava de um diálogo comum, mas de um diálogo de elaboração ativa. Desde o início, eu realmente quis que cada ciência encontrasse uma maneira própria de criar um diálogo com o qual todos quisessem aprender. Já estava claro que a ciência experimental não era o modelo a ser seguido. O objetivo é obter respostas relevantes, e não respostas forçadas, não em nome da ciência, nem de uma visão científica, mas por meio da criação de um vínculo.

Algo que descobri no modo como o Whitehead define natureza – e escrevi sobre isso em *Penser avec Whitehead*⁸ – foi que se dermos a *devida atenção* à natureza podemos aprender *mais*, descobrir *mais*, e não vamos aceitar descobrir *menos*. Mas o que seria “dar a devida atenção”? Cabe a cada ciência produzir a sua própria maneira de dar *mais* significado e de não se contentar com *menos*. Portanto, a natureza não é muda, ela não é uma espécie de caleidoscópio, não é algo que nós temos a liberdade de definir, não é Kant...

Como você compara, então, o tipo de vínculo que pode existir entre o que é criado em um laboratório e aquilo que alguns antropólogos – cujas obras acreditamos que você conhece – propõem levar a sério a partir dos povos com quem trabalham para descrever outras ontologias, isto é, outros mundos?

Acho que existem muitos tipos de vínculo. A questão é entendermos o que adquire importância, relevância, por meio desse vínculo. É por isso que eu gosto de Whitehead, para quem o valor da relação ou do vínculo que definiria a natureza é aprender *mais*. Eu diria que quando você vai a algum lugar para aprender *mais*, acaba se deparando com a natureza. Mas você pode estar entre estrangeiros não para aprender *mais*, mas para aprender, por exemplo, a se relacionar. O que não significa aprender *mais*. Aprender *mais* quer dizer que os sujeitos e os objetos permanecem. Quando eu aprendo *mais*, o sucesso vem do fato de eu aprender *mais* não tanto por causa de você, mas sobre você, isto é, por eu aprender algo sobre você que as pessoas não sabiam antes. E eu acho que, para os antropólogos, querer aprender *mais* ou aprender a se relacionar *melhor*, de forma *mais* relevante, é uma escolha. Existem muitos tipos de vínculo. Existem muitos tipos de coisas

que se vinculam, e a obtenção de conhecimento não é o único objetivo das práticas humanas. Você realmente aprende, mas você não aprende *mais*. Você ganha experiência, mas não se trata de dizer que você aprendeu *mais* sobre algo. Trata-se, sim, de uma transformação.

De que forma você acha que os diferentes tipos de práticas de conhecimento podem ajudar uns aos outros? Você veio da Química e, em seguida, foi para a Filosofia. Você acha que a Antropologia pode ajudar de alguma forma?

Isso para mim tem relação com as práticas, porque você pode se interessar por Química e nunca sair da Química. Pode ficar na Química como um mundo em si mesmo. Pensando na ideia de “prática genérica”, tento fazer uma pergunta que possa viajar. Peguei de empréstimo o adjetivo “genérico” dos matemáticos: “propriedade genérica” é uma propriedade que tem muitas formas que decorrem de uma situação, mas é bom nunca esquecer que existe uma propriedade genérica. E nos perguntarmos a respeito de uma “prática genérica” tem a ver com saber que por mais que eu desconheça uma determinada prática, posso tentar compreender as suas exigências e obrigações. Não se trata de uma questão de julgamento, mas de uma boa maneira de pensar alguém que exerce uma prática.

Acho que você sempre tem uma escolha, mas fazer uma pergunta que viaje tem a ver com uma forma de contraste positivo que eu chamo de *divergência*. Uma divergência não é uma discordância. Você diverge e ao mesmo tempo cria. Divergir é uma maneira de criar algo que tenha importância. Você cria a si mesmo e o que importa para você em processo divergente. Tentar entender a divergência e não descobrir a semelhança, nem generalizar: eis o ponto das questões genéricas, questões que devem suscitar divergências.

Tornar presente x Representar: o animismo à espreita

Você acha que talvez para os antropólogos e as pessoas que trabalham com outros mundos é mais difícil estabelecer um lugar comum para um diálogo? Pensamos no “parlamento” que você propõe em “La Proposition Cosmopolitique”, que poderia se dar a partir de alguns pontos em comum, mas quando diferenças extremas estão em jogo, a situação se torna mais próxima do “Eu preferiria não” do Barteby [de Barteby, o Escrivão, de Herman Melville], do “Não”, da decisão de não estabelecer o parlamento. Você pode falar a respeito de como isso se dá na discussão com os antropólogos?

Não sei. Aprendi há muitos anos que essa cena do “Eu preferiria não” pode produzir reações muito perigosas. Podemos nos transformar em monstros quando as nossas boas intenções não são correspondidas. Como sempre pensamos que existe algum tipo de contrato, ficamos sentindo que fomos enganados.

Quando escrevi sobre isso em *Cosmopolitiques*, disse que a possibilidade do “Eu preferiria não” viria depois da diplomacia, porque quando os diplomatas entram em ação, “pode ser uma guerra”, mas ao mesmo tempo se tem a chance de criar um vínculo. No entanto, em uma situação do tipo “Eu preferiria não”, o perigo é que se você não tiver nada para propor ou contribuir, pode ser que você encontre como resposta “não venha aqui se for para reclamar” [ela r]. Você tem que contribuir, ainda que haja uma guerra.

De alguma forma, tem de marcar presença. Ou não. Talvez nós precisemos não sair em defesa dos outros, pois eles não são acusados, mas sim ser um tipo de testemunha que os torne presentes, não para representá-los, mas precisamente para torná-los presentes. Foi com isso em mente que comecei a pensar a respeito dos artistas, embora seja muito difícil para mim ter ideias interessantes sobre arte. Tenho interesse no assunto, mas o mundo da arte é muito complicado para mim [ela r], ou seja, sendo fiel a mim mesma, tenho que dizer que acho que o modernismo me envenenou um pouco.

Você fez parte da exposição de arte “Animismo”, certo? [com curadoria de Anselm Frank, em Antuérpia, em 2010]

Sim, e foi um pouco difícil para mim, mas o curador estava interessado justamente em lidar com desafios. A proposta da ocasião foi falar da nossa relação com o animismo, e eu não cheguei a falar sobre arte. Mas talvez os artistas, alguns dos artistas, possam fazer com que se *sinta* a presença de outros que não desejem estar presentes. Talvez essa seja uma proposta interessante para a arte.

Quer dizer que você tem algo a dizer sobre a arte. Talvez a ciência seja um tipo de arte também.

Nessa cena, vejo artistas *produzindo uma presença* sem representar... Os cientistas não estão interessados na presença. Mesmo quando caçam fantasmas, eles o fazem por meio de instrumentos de detecção. Mas alguns cientistas hoje em dia fazem isso. Por exemplo, Deborah Bird Rose e Tom Van Dooren.

Nesse sentido, aprecio cada vez mais o trabalho da Donna Haraway. Acho muito interessante o que ela diz sobre escapar da questão inocência/culpa e aceitar a não inocência. A cosmopolítica não é um conto de fadas. Ela pode fazer vítimas, mas não podemos justificar as vítimas. Temos, portanto, de sentir e pensar na presença daqueles que talvez sejam vítimas, embora não possamos nunca apontar nem racionalizar o que merecem. É isso que os artistas nos fazem sentir.

As filhas infiéis

De que modo essa produção de presença tem a ver com a ideia de “fazer barulho” [“to make a fuss”] que aparece no livro que você escreveu com a Vinciane Despret¹⁰? Em outras palavras, de que modo a “fumaça das bruxas queimadas que ainda sentimos em nossas narinas”, como você lembra em “Reclaiming Animism”¹¹ a partir de Starhawk¹², nos leva a “fazer barulho”?

Entre os meus trabalhos, *Women Who Make A Fuss* é o que mais se aproxima do que posso chamar de um “livro de gênero”, principalmente porque muitas vezes me apresento como filósofa, o que significa praticar a Filosofia, sem esquecer que ela expulsou de bom grado expulsou as mulheres do pensamento [risadas]. Eu amo a Filosofia e me sinto viva ao ser atravessada por pessoas como Deleuze, Leibniz e Whitehead. Mas a Filosofia de fato é um pensamento não inocente. E Vinciane também é uma filósofa que muitas vezes se perguntou se era filósofa de verdade. Escapei disso porque tinha, digamos, certa “força” diante de outros filósofos por já ter trabalhado com cientistas (ainda que uma “força” não intencional e não merecida). Assim, mesmo que eles odiassem a ciência, isso me colocava em certa posição de superioridade.

Você estava falando a partir de outro lugar.

Eu “sabia alguma coisa”, ao contrário da Vinciane, que por não “saber alguma coisa”, ficava se perguntando “Será que eu sou uma filósofa de verdade, já que estou interessada em configurações estranhas, problemáticas?”. Mas somos amigas de longa data e ambas decidimos escrever esse livro como filósofas. Foi uma maneira de pensar *com* Vinciane e *com* Virginia Woolf, uma experiência colaborativa.

Pensamos *com* Virginia Woolf, mas como suas “filhas infiéis”. Nossa motivação veio do livro mais político que ela escreveu, *Três Guinéus*¹³. Nesse livro, ela responde a uma carta durante a Guerra da Espanha; enquanto a guerra seguinte já começava a eclodir, Virginia foi convidada a assinar um manifesto pela liberdade de pensamento e pela paz. E ela respondeu ao convite e a outras duas cartas, doando um guinéu [antiga moeda inglesa de ouro] para cada causa, mas não assinando coisa alguma. Ao fazê-lo, ela descreve todas as suas lembranças da época em que ninguém teria pensado em pedir que uma mulher assinasse um manifesto. Ela também diz não acreditar que as mulheres passariam a ter mais acesso à universidade, afirma que as universidades estavam transformando seus amados irmãos em seres monstruosos, e que eles continuariam sendo mais poderosos do que as mulheres.

Desse modo, ela propõe como fabulação uma sociedade de marginais à qual ninguém sequer saberia que pertence. A liberdade de pensamento pertence apenas aos marginais. E de uma maneira ou outra, a universidade é um lugar em que há prostituição do pensamento e simulação. Dizemos “filhas infiéis”, então, por estarmos trabalhando justamente onde a Virginia Woolf disse que não trabalharíamos.

Como filhas infiéis, vocês aprendem, mas também divergem.

Sim, aprendemos e divergimos porque entendemos o quanto a Virginia Woolf tinha razão, isto é, o quanto ela tinha razão no sentido de que as universidades, esmagadas pela Economia do Conhecimento e pela ideia de avaliação objetiva, não são mais lugares para nada de interessante... Coisas que a Virginia Woolf não previu. Ainda assim, ela nos nos ajudou a entender o quão certa ela estava. E agora é tarde demais: já estamos dentro dessa situação. O que podemos fazer, então? Acho que começamos a falar por muitas mulheres – e também por muitos homens – que se encontram em tal posição. Assim, tentamos não responder à Virginia Woolf, mas produzir algo que ela não teria achincalhado, ainda que não aceitasse totalmente. Como manter um vínculo com Virginia Woolf, ainda que ela tenha tido razão e nós não estivéssemos lá [*risadas*]?

Em que momento vocês escreveram o livro?

Foi há uns dois, três anos. Foi uma bela aventura para nós duas. Uma parte dele fala um pouco sobre Filosofia e divergência, mas nós também fizemos uma carta com uma pergunta

que faz alusão à Virginia Woolf e a outras mulheres que conhecemos, mulheres por quem o “como pensar” foi colocado em questão, isto é, para quem o importante é “*como* pensar”, não “*o que* pensar”.

Pertencer e pensar: bruxaria e permacultura

Que relação você tem com os estudos feministas?

Bem, o feminismo foi importante e transformador para mim nos anos 1970. Sempre digo aos americanos que se eu tivesse nascido nos Estados Unidos, teria me tornado não filósofa, mas feminista. Mas as coisas na Bélgica são diferentes [risadas]. As feministas na Bélgica eram derridianas ou lacanianas, muito sofisticadas, quer dizer...

Você passou a sua juventude nos anos 1960... Onde você estava em 1968? O que você estava fazendo? [risadas]

Em 1968 eu estava no segundo ano de Química, e na Química ninguém se importava com isso [risadas]. Tinha um movimento forte na minha universidade e eu participei dele, mas ia sozinha à *Assemblée Libre*, a assembleia livre, porque eu não conhecia ninguém. Acho que aprendi muito, mas não me tornei militante porque naquela época a militância era muito maoísta e eu tinha uma orientação bastante egoísta: quando eu pensava que pertencer a algo me faria parar de pensar, eu dizia não.

Você não conseguiu dar conta das obrigações [risadas].

Não era uma questão de obrigação, mas de um sacrifício que eu me exigia. Eu tinha algo a proteger: a minha capacidade de pensar. E no feminismo da época, essa era a pior parte. Mas bem que eu poderia ter me tornado uma bruxa neopagã [risadas].

Essa seria nossa próxima pergunta, sobre ser bruxa...

Ser bruxa é uma coisa coletiva. Não dá para ser bruxa sozinha. Ou até dá, mas aí já estamos falando de outra coisa. Tem quem diga “Eu sou bruxa”, mas existe uma diferença se não estamos falando em termos coletivos.

Como foram seus encontros com a Starhawk?

Nós nos encontramos duas vezes. Uma vez eu a convidei para uma reunião em Cerisy, que é um lugar bastante famoso na França. Foi ótimo encontrá-la em um lugar onde grandes intelectuais se reúnem. Fizemos um ritual muito estranho.

Foi na época em que você estava trabalhando em La Sorcellerie Capitaliste¹⁴?

Não, foi em 2000. A outra vez foi em Amsterdã, onde ela estava dando um curso.

Então você não chegou a fazer as oficinas de Ativismo pela Terra [Earth Activism] que ela dá...

Não cheguei a fazer, porque a maioria dessas oficinas acontece na Califórnia. Alguns amigos meus fizeram. Apesar de eu ter tomado conhecimento desse assunto pela Starhawk, a permacultura realmente se difundiu por todo o mundo, inclusive na Bélgica.

Sim, com as ecovilas e tudo mais...

Sim, e eu acho que mesmo que isso seja algo pequeno, é mais uma das coisas que estão mudando desde o início do século... Estou impressionada como cada vez mais pessoas têm se dedicado a hortas coletivas, e, com isso, há cada vez mais vínculos humanos-não-humanos. Digo humanos-não-humanos porque o ato de cultivar, na verdade, é humano-não-humano. É algo que implica grandes decisões políticas. As plantas crescem e temos que cuidar delas, ou seja, temos que desdobrar nossa temporalidade humana para a temporalidade das plantas. É uma ótima experiência de aprendizagem material e espiritual [*risadas*].

Você gosta de cuidar de hortas?

Bem, eu... Não! Eu não vou trapacear nessa resposta [*risadas*]. Mas alguns dos meus amigos gostam. Um dos meus melhores amigos, que era cineasta, começou a plantar. Visitei a vila em que ele tem produzido as suas hortas – as suas formas de inteligência coletiva – e de alguma forma me sinto parte disso. O interessante é que esse amigo meu tem um filho que um dia, quando tinha cerca de sete anos, estava assistindo a um programa de TV sobre o aquecimento

global (ele tem dezoito anos agora, então isso foi na virada do século) e perguntou ao pai, assustado, o que estava acontecendo (é assustador, afinal). Sentindo a resposta escorregar pela boca, meu amigo respondeu: “Sim [é isso mesmo que está acontecendo], mas vamos cuidar disso”. Foi a partir daí que ele assumiu um compromisso [risadas]. Esses lugares trazem alguma esperança para o futuro, e há cada vez mais deles no mundo. Ainda que muito silenciosamente, eles mostram que existe uma mudança em curso.

Conexões parciais

Houve um momento no evento Os Mil Nomes de Gaia, do qual você veio participar aqui no Rio, em que a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, ao comentar uma apresentação, contou que participa de um projeto governamental no Brasil que busca incorporar conhecimentos indígenas em projetos científicos sobre a mudança climática e meio-ambiente. Ao ouvi-la, fiquei pensando no lugar que a ciência ocupa. Esse lugar possibilita que a ciência apresente determinadas coisas ao nosso mundo, mas não implica necessariamente que ela venha a se misturar com outros tipos de práticas...

Não sei se isso é possível... A boa vontade dos cientistas...

Mas é aí que está. É o “mundo comum” de que falávamos. Será que podemos ter um mundo comum melhor por meio de um encontro de conhecimentos?

Acho que isso tem a ver com o modo como a Marilyn Strathern fala de “conexões parciais”¹⁵. Eu acho que estamos na época das conexões parciais. Algum tempo atrás, li um texto muito bonito sobre indígenas norte-americanos que estavam lutando contra a construção de uma rodovia. Eles explicaram como ela destruiria o lugar, os animais e as suas antigas formas de caça. A partir daí, surgiu uma bela aliança entre eles – os indígenas que resistiram à estrada – e os etólogos que foram a campo estudar os animais da região, cotraduzindo em conjunto um argumento que ganhou força suficiente para fazer oposição ao projeto da estrada. Dessa forma, os cientistas interessados no modo de vida dos animais e os indígenas que têm outros tipos de conhecimento sobre os animais puderam se encontrar – não no geral, mas em relação à estrada. Isso é uma conexão parcial.

Sim, é uma conexão parcial. E é o que o Mauro Almeida chama de encontro pragmático¹⁶.

Sim, exatamente. Um encontro pragmático – desde que ele aconteça com os dois lados em um plano de igualdade, e não com um enganando o outro – é possível e muito interessante. E “parcial” tem dois sentidos básicos em francês, o que para mim é um pouco surpreendente, até porque acho que o inglês, por exemplo, tem muito mais palavras do que o francês. Foi um inferno traduzir *The Spell of the Sensuous*¹⁷ [“O Feitiço do Sensual”], de David Abram, porque tem momentos em que ele usa cinco palavras em inglês que correspondem a uma única palavra em francês. Em francês, “parcial” pode significar algo que “não é completo”, mas também “tomar partido” no sentido de “não ser neutro, ser parcial nas minhas escolhas”. E no Whitehead, a ideia do “parcial” é muito importante. Eu adoro essa imagem: uma pedra cai de forma *imparcial*, ou seja, ela depende de seu ponto de partida e todos os lugares da Terra se equivalem nesse sentido. Porém, se eu acertar alguém com meu punho, sou muito parcial no efeito que quero alcançar [risadas]. *Parcial*, então, é positivo, como a diferença entre um ser humano com raiva, um tigre dando um pulo e uma pedra. Não há defeito nenhum em ser parcial, e todas as abstrações são parciais, já que elas fazem com que algo – mas não tudo – importe.

Assim, uma conexão parcial – e não apenas entre partes que se mantêm partes e nem se tornam um lado de um todo – se dá em torno de algo pragmático. Na verdade, acho que as conexões parciais são uma daquelas coisas sobre as quais se pode aprender *mais*. Você pode aprender *mais* sobre as conexões parciais, mas se tornar capaz de estabelecê-las é outra coisa. Os etólogos aprenderam *mais* sobre os animais, mas além disso se aliaram com os indígenas em torno do problema de uma rodovia.

Outro-que-humano: nós

Os problemas da “proposta cosmopolítica” têm a ver com humanos e não humanos, isto é, com não estarmos sozinhos. Eles alteram a questão da natureza-cultura... Falar dos não humanos é uma nova maneira de falar dos problemas que temos hoje...

Bem, “não humano” é uma expressão que o Latour tem usado. Eu sempre digo que “não humano” em si mesmo não tem significado positivo, pois inclui vírus, furacões e por aí vai.

Mas quando você parte do significado que o Latour dá ao termo, ele serve para dizer que os não humanos importam, e não apenas como objetos. Ele também chama atenção para como os cientistas, ao tratar dos não humanos, não sabem mais que os sujeitos que interrogam, e para como aprendem com eles.

Eu me interessei mais pelos diferentes problemas das ideias ligadas aos “mais-que-humanos”, que já partem do conhecimento distribuído, uma vez que não somos nada sem aquilo que tomamos como dado.

Quem são os seres mais-que-humanos para você? Para Donna Haraway, seria o Onco-Rato... Para o Latour, a tecnociência... Para os antropólogos, os espíritos... Para os Yanomami, os xapiripê...

“Mais-que-humano” significa que humano como tal não é uma boa unidade. É humano, mas sem ser dissociado de tudo aquilo que ele ou ela exige para ser humano, aquilo que ele ou ela tomam como dado sob a forma de um significado. O indivíduo isolado não é algo que tem um significado. É bom que saibamos disso se quisermos falar de Filosofia do Sujeito. Assim, a agência não pertence ao humano em si, mas sempre ao humano em um meio concreto.

No entanto, existe outro problema que me interessa na distinção entre “mais-que-humano” (“*more-than-human*”) – que é uma boa categoria antropológica, mas que pode dizer respeito tanto a um europeu moderno quanto a um indígena da Amazônia (já que é uma categoria muito geral) – e “outro-que-humano” (“*other-than-human*”), que é outra coisa. Não se trata de ser “mais-que-humano”, mas “outro-que-humano”, o que aponta para obrigações para com divindades, espíritos, ancestrais... E é aí que eu diria que de certa forma *Cosmopolitiques* tem algo a dizer, porque essas obrigações se relacionam com razões para as guerras ou a destruição. Assim, “mais-que-humano” é uma configuração geral dos problemas que se opõem ao sujeito-isolado-mestre-de-suas-próprias-intenções e blábláblá [*risadas*], enquanto que “outro-que-humano” realmente aponta para pessoas que não achavam que eram humanas.

Falar em “não humano” é apenas dar o primeiro passo. Para o Latour, também teve a ver com a questão da mediação, isto é, os não humanos intervêm a fim de “tornar possível” ou fazer, como uma arma ou um cigarro, nos exemplos que ele cita. Mas ainda assim é uma categoria que difere de “mais-que-humano” e “outro-que-humano”. São três maneiras de dizer que “humano” não é uma categoria muito interessante.

A furiosa escrita das ideias

E você acha que essas categorias têm a ver com algo que não é propriamente racional, isto é, com algo que não tem simplesmente a ver com pensar de forma lógica?

Bem, não dou muita importância à lógica, isto é, a lógica é útil, mas apenas quando se briga usando palavras. De todo modo, no meu percurso da ciência experimental às ciências humanas, um dos meus passos mais importantes foi me interessar pela hipnose e encontrar alguém que praticava hipnose, o [Léon] Chertok¹⁸. O Chertok despertou meu interesse no assunto. Para responder a pergunta, não senti necessidade de experimentar a hipnose porque não sou boa nisso, mas ela me interessou por ter sido expulsa do âmbito do pensamento, ou seja, por ser considerada um objeto ruim para o pensamento. E eu percebi que eu poderia pensar *com* isso.

Uma das coisas que descobri foi que a hipnose é tratada como um caso do transe. E isso parece explicar tudo. De partida, o transe é usado para explicar todos os tipos de “poderes”. É uma categoria que viaja muito e encontra o mesmo em toda parte. Por isso, decidi resistir à explicação da hipnose como um caso do transe. Frente a esta explicação, na qual “já entendemos tudo, é só um transe ou um estado alterado de consciência”, minha reação foi dizer: “mas quando escrevo um texto, estou em transe”. Quando um matemático é assombrado por sua existência matemática, ele está em transe. E daí? O transe não é o que importa. O que importa é o ser que intervém no transe.

Naquela época, encontrei uma frase na qual eu não tinha prestado atenção até então no Whitehead, que falava de a alma, no sentido de Platão, ser a criatura das ideias. Trata-se de uma boa maneira de dizer que nós viemos a nos entender como seres humanos depois de Platão, isto é, nós somos o povo das ideias, aqueles que honram as ideias. E as ideias são aquilo que nos coloca em transe, mas isso não vale para os outros seres ou para a lógica de um argumento. Então, disse o Whitehead de forma bem breve (tudo é breve em Whitehead, de modo que algo pode nos passar batido e depois ser redescoberto), que é óbvio que Platão, depois de *O banquete*, no qual as ideias são o poder erótico que desperta a alma (que a coloca em transe), deveria ter escrito outro diálogo. O nome desse diálogo deveria ter sido *As fúrias*, e ele deveria ter tratado do desastre da má recepção das ideias. Os outros não humanos que têm ideias também são perigosos e se você não os recebe da forma que é exigida de você, acaba gerando fúrias.

Os outros-que-humanos também são perigosos, e se não os recebermos da maneira que demandam, pagamos por isso. Nós, que achamos que somos humanos, somos muito jovens. Não conhecemos a arte de receber os outros-que-humanos. Nossa história, portanto, é a história das fúrias. Ao me dar conta disso, pensei: “talvez seja esse o conto que eu possa contar com alguma possibilidade de despertar o interesse dos outros, ou seja, o conto desses seres muito perigosos que não sabemos receber”. E as ideias, de fato, nos deixam furiosos. Foi assim que vim a pensar que nós nos conectamos com um novo tipo de “outro-que-humano” ao qual chamamos de “ideias”, e que nos torna perigosos. Acho que isso tem a ver com a escrita. A escrita, como mostra o David Abram, é um tipo muito forte de animismo.

Como disse o Deleuze, a escrita é uma espécie de devir...

É uma magia muito forte. Não estamos preparados para ela.

É por isso que escrever é tão difícil. É muito difícil.

Ler também pode ser uma experiência poderosa.

Foi isso que você sentiu com o Whitehead em Austin?

Apesar de Austin ter sido a cidade em que esse encontro aconteceu, o mais importante foi a livraria em que eu descobri por acaso o livro que me fez compreender como ler Whitehead [risadas]. Eu tinha tentado antes, mas não tinha dado certo. Mas, de fato, foi lendo *Os sonâmbulos* que tomei a decisão de me tornar filósofa. Além disso, foi muito marcante ter tido dois professores, sendo um deles o Prigogine e outro, da Filosofia, o [Pierre] Verstraeten, que me disse para ler *Diferença e repetição*¹⁹ de Deleuze. Foram uma série de grandes encontros casuais e a única coisa que posso dizer a meu favor é que fiz com que eles importassem. A cada encontro, eu realmente escutava e experimentava com aquela forma de pensar. O meu caminho não existia por si só. Ele foi se fazendo com os encontros.

A arte da herança

Como você conheceu o Deleuze?

Eu li o Deleuze antes de fazer os cursos dele. Frequentei as aulas dele no último ano em que ele lecionou. Eu sabia que era o último ano e que as aulas seriam sobre Leibniz, então fiz bate-e-volta entre Bruxelas e Paris para assistir à maioria das sessões. Ele era um excelente professor. Transmítia simplicidade ao se expressar, mas se preparava muito. Trabalhava com um único livro a cada ano letivo. Minhas anotações das aulas dele tinham um *nota bene* atrás do outro, observações sobre ideias que iam surgindo. De vez em quando, ele apresentava uma proposição bastante abstrata e eu tinha a sensação física de que ela tocava bem no coração de todo mundo que estava ali ouvindo. Todo mundo ouvia uma mesma proposição abstrata e ela os tocava de uma forma bem pessoal. Ele era ótimo e muito modesto, diferente de Michel Serres, por exemplo, que tinha um jeito mais espetaculoso. Tinha muita gente que estava acompanhando os cursos do Deleuze há anos sem nunca ter lido nenhum dos livros dele. Muita gente achava os livros dele difíceis, mas entendia o que ele queria passar por causa do modo como ele se expressava.

Era uma espécie de transe coletivo?

Não exatamente, porque a cada proposição abstrata dele eu sentia que todos eram tocados, mas cada um do um jeito próprio. Era uma experiência mais pessoal que coletiva.

E o que aconteceu com você? Você se sentiu transformada por ele?

Eu já tinha sido transformada por ele quando li *Diferença e repetição* em Austin. Foi a mesma época em que eu descobri Whitehead. Escrevi para [Pierre] Verstraeten, já que ele tinha me dito para lê-lo: “Pronto, você conseguiu, não sou mais turista na Filosofia” [*risadas*]. O que não queria dizer que eu tinha me tornado filósofa, mas que eu tinha entendido o que aquilo tinha significado para eu tentar me tornar filósofa.

Em Cosmopolitiques, você faz referência ao texto “Os intercessores”²⁰, de Deleuze, ao falar de política e da maneira de conceber a esquerda. Ele parece ser muito importante para o seu modo de pensar a política, a relação entre ciência e política, a resistência, a mesopolítica²¹...

Ele é, mas não se pode ter o mesmo tipo de vínculo com filósofos diferentes. Se escrevi um livro chamado *Penser avec Whitehead*, isso significa que estive numa “cama de gato” com Whitehead. Com Deleuze, porém, eu jamais teria imaginado fazer isso.

Por que não?

Porque ele não gostaria. Ele era muito solitário. Era um homem reservado. Mas para além de uma questão psicológica, podemos dizer que era a sua maneira de trabalhar, de criar conceitos... Ele diz, em alguma das conversas com a Claire Parnet²², que a cada vez que aborda um assunto novo, a cada vez que escreve sobre um novo autor, uma nova questão, lança os dados novamente: esquece tudo que já tinha escrito e volta ao ponto de partida. Você não pode pensar com alguém que se diz que está jogando os dados novamente, a cada novo trabalho. E ele também dizia que temos que escrever de forma a não trazer tristeza àqueles sobre os quais escrevemos. Assim, segui outro dos desejos de Deleuze, o de não usar os conceitos dele “se não forem como uma ferramenta”, isto é, como uma ferramenta manejada pelas nossas próprias mãos. Não se trata de *pensar com*, mas mais de dizer “esse conceito me faz pensar não em referência ao Deleuze, mas nos meus próprios termos”.

Ao mesmo tempo, você diria que “pensou com” personagens conceituais com os quais Deleuze e Guattari também pensaram, como o Idiota (de Dostoiévski) e Bartleby (de Melville)?

O caso do Bartleby é diferente.²³ Eu me interesso pelo advogado, o chefe do Bartleby, porque ele vai se tornando monstruoso, e essa é a minha experiência: alguém que diria eu “preferiria não” e produz monstruosidade contra esse chefe. Não se trata de um Bartleby deleuziano, mas de um Bartleby da minha [própria] experiência. Não quero especular sobre Bartleby. Ele prefere que eu não especule [risadas]. Quem coloca todas as perguntas é o chefe.

Mas você não se sente meio Bartleby às vezes?

Meio Bartleby?

É... quem não se sente meio Bartleby às vezes?

Sim, quem não se sente meio Bartleby? Mas aqui eu não estou Bartleby. Acho que todo mundo tem uma parte de si que é Bartleby, mas nunca é só Bartleby. Bartleby é uma espécie de experiência do pensamento. É por isso que me interessa mais pelo chefe, que é o objeto do experimento.

A fumaça das bruxas queimadas

Interessante você dizer que ao mesmo tempo em que tem uma responsabilidade para com a fumaça das bruxas queimadas, os caçadores de bruxas também estão com você. Seriam eles os cientistas?

Eu sou produto dessa dupla tradição, e acho que essa é a minha maneira de ser mulher. Sou filha de uma mulher e de um homem. Não posso agir como se tivesse nascido apenas de uma mulher. Tenho que trabalhar nesse “entre”, um entre que tem a ver com ser mulher e ser filósofa. Além disso, por causa da história das bruxas e da maneira como as bruxas neopagãs a reativam, não posso ser herdeira de uma simples história inocente. Pensando no que Donna Haraway diz sobre responsabilidade, tenho que responder às bruxas, mas não tenho que segui-las, e elas, de todo modo, não me pedem que faça isso. Tenho que pensar na presença delas tentando não dizer nada contra elas ou que possa insultá-las.

Ser uma “filha infiel” tem a ver com isso?

Sim, tem a ver. E tem a ver, mais uma vez, com a imagem da “cama de gato”: não é uma questão de ser fiel, mas de herdar. Mas o que existe nesse “herdar” não é uma linha de herança. O que existe é recriação. E de que tipo de recriação eu sou capaz? Bem, por exemplo, quando eu falo da ciência como uma aventura para alguns cientistas, como uma prática aventureira, tento diferenciá-la do tipo de racionalidade objetiva segundo a qual as bruxas foram mulheres loucas que sofreram com o preconceito da época em que viveram... Mas eu não julgo os cientistas “culpados”. A ciência também pode ser uma prática aventureira que não achincalhe o mundo das bruxas. Nesse viés da ciência, embora possa haver divergências, não há contradição alguma. Na ciência racional e objetiva, por outro lado, existe contradição. Minha inimiga, então, é essa a imagem da ciência, e não as ciências.

Imagino que as bruxas têm contradições próprias.

Não sei. Não posso ser herdeira de todas as bruxas que existiram ao longo da história, pois elas são muitas. “Bruxa”, como categoria unificadora, veio apenas com os caçadores de bruxas. Portanto, não tenho como buscar a verdade das bruxas. O que é interessante para mim é recuperar as operações.

Você acha que existem bruxas entre nós? Ou será que o que persiste é apenas a fumaça das que foram queimadas? Quando você fala sobre a Starhawk e as bruxas, ficamos pensando se você se refere a algo do passado que faz parte de você ou a alguém com quem você tem uma interlocução hoje.

Fico impressionada com o que a aventura coletiva das bruxas neopagãs foi capaz de produzir, sobretudo a partir da Era Reagan. Existia uma tradição Wicca antes disso, mas elas realmente se tornaram parte de uma convergência poderosa com o anti-imperialismo, o antirracismo, o ativismo pela Terra e os feminismos daquela época. E elas continuaram seguindo e aprendendo até hoje. Para mim, o importante é a forma como essa força se alimentou dos rituais que elas inventaram. E apenas é possível falar em bruxas assim, no plural, em termos de uma força coletiva, porque elas aprendem juntas, umas *com* as outras, e *por causa* das outras. É um insulto falar em apenas “uma” bruxa, já que elas “são” coletivamente.

Eu me lembro de que após as manifestações de 1999 em Seattle, eu tinha acabado de descobrir a Starhawk, de ler *Dreaming the Dark*, e eu disse: “Tenho certeza que elas estão em Seattle”. Eu não sei como, porque eu não tinha nenhuma ligação com a Starhawk, mas recebi pela Internet um dos primeiros textos que ela escreveu após as manifestações contra a globalização. E ele era sobre como nós tínhamos impedido a reunião da OMC. Ao lê-lo, senti o que ela chamaria de magia: eu tive certeza de que tinha que traduzi-lo, de que tinha que transmiti-lo. E eu traduzi. E eu nunca faço isso, quero dizer, eu nunca traduzo os textos que recebo em inglês para compartilhá-los. Pelo menos mais quatro pessoas fizeram o mesmo, isto é, traduziram o texto da Starhawk para o francês. No final, publiquei a tradução para o francês em uma daquelas coletâneas de textos antiglobalização, e a maioria deles tinha sido traduzida por pessoas que os tinham descoberto na internet. Isto é mágico: quando você sente que *tem* que traduzir algo, você para tudo e traduz.

O diálogo como vínculo

A metamorfose da qual você e o [Ilya] Prigogine falam em A Nova Aliança tem a ver com a ciência deixar de ser ocidental, certo? Alguma coisa muda nesse sentido...

“Alguma coisa muda” quanto ao que o Prigogine chama de “diálogo”, que é o que eu chamo aqui de “vínculo”. Não é um diálogo do tipo que se dá entre dois interlocutores. Mas eu nunca quis dizer que a ciência se tornaria universal. Eu não traria a reboque as obsessões ocidentais, a ideia da verdade além das aparências e todas aquelas coisas platônicas.

O Prigogine não via grandeza em uma suposta parte negativa, polêmica da Física. Para ele, a grandeza da Física tinha a ver com dar sentido ao mundo, e o que importa é que ele trabalhou dessa forma como físico, ou seja, ele mostrou isso na condição de físico, isto é, sem necessariamente falar como filósofo. Ele trabalhou para mudar a Física a partir do interior da própria Física. É por esse motivo que os físicos nunca o perdoaram. Os verdadeiros físicos ficaram de luto no dia em que ele recebeu o Prêmio Nobel.

Tem um momento em A Nova Aliança em que vocês falam de como não se trata de descrever a Física como ela é, mas tal como ela poderia vir a ser. Talvez o Prigogine estivesse fazendo Química tal como ela poderia vir a ser.

Sim, uma maneira própria de dar continuidade a algo e ao mesmo tempo divergir, sem para isso negar as maneiras dos outros. Com o tempo, Prigogine mudou e eu conto a história dessa mudança no tomo mais técnico (o quinto livro) de *Cosmopolitiques*, que é sobre Prigogine e a flecha do tempo. Foi bom porque Prigogine tinha entendido, no momento em que redigi esse tomo – eu não estava mais trabalhando diretamente com ele – que eu queria contar a minha versão. Fiquei comovida quando publiquei o quarto livro, porque ele me disse: “Isabelle, acho que estou tranquilo quanto ao quinto”. Ele ficou então um pouco apreensivo quanto à maneira como eu havia começado, mas quando publiquei o quinto, comprou várias cópias e começou a dar de presente para os visitantes. Ele ficou feliz [risadas]. E eu fiquei *muito* feliz, já que foi a minha maneira de contar a aventura dele, e ele aceitou a minha versão.

As práticas

Você já estudou Astrologia?

Não. Eu me interesso pelas práticas, mas ainda não tive um encontro com um praticante da astrologia. Mas tive um encontro com uma grande taróloga e vidente, a Maud Kristen. Ela tem esse dom e ganhou bastante dinheiro com ele. Como ela estava muito intrigada com o significado desse dom, tentou até mesmo discuti-lo com cientistas. Quando eu a conheci, porém, eu disse a ela: “o tarô nunca vai se encaixar na ciência. São coisas diferentes. Mesmo que os cientistas se interessem pelo que você está fazendo, se você quiser entender esse dom, o melhor caminho é transmitir as suas práticas. Pense em quais são as boas palavras e os bons exercícios para fazer isso”. Ela pensou a respeito e começou a fazer um pouco disso, e eu acompanhei algumas leituras de tarô e iniciações que ela fez.

Foi ótimo que eu não tive necessidade alguma de acreditar em nenhum dom sobrenatural, mas como técnica de produção de uma configuração de caráter transformador, o tarô e as suas possibilidades se mostraram superiores a qualquer psicologia. As condições para que as cartas falem, todo o trabalho de produção de perguntas precisas, todo o trabalho de escolher as cartas “sem escolhê-las”, a disposição dos arranjos das cartas, as muitas variações de leitura: tudo isso compõe um caminho muito inventivo que se enfrenta uma série de restrições. É por tudo isso que tenho um imenso respeito pelo tarô como conjunto de práticas, ainda que não o pratique – o mesmo vale para a Física e a hipnose. Eu não preciso “virar nativa”, como dizem os antropólogos. Só preciso aprender a me expressar bem a respeito dessas práticas.

Ou seja, assim como as práticas da ciência, as práticas do tarô funcionam...

O tarô é ao mesmo tempo uma forma de magia e um ofício [*risadas*]. Um ofício de verdade. Um ofício bastante exigente.

Interstícios de respiro

O que você poderia nos contar sobre o grupo de estudos do qual você faz parte em Bruxelas, o Grupo de Estudos Construtivistas (GECO)?

É um grupo bem misturado. Ele começou com seminários de Filosofia e passou a ter não exatamente exercícios, mas algo que lembrava jogos. A ideia era testar coletivamente “regras” que ativam o pensar um com o outro, não discutir, mas gerar o tipo de pensamento que os filósofos costumam desenvolver de uma forma mais solitária. Assim, o grupo foi ficando cada vez mais misturado, tomando a forma que tem hoje, e a receber não filósofos, incluindo antropólogos e outros cientistas sociais. Ele é “construtivista”, e não desconstrutivista, no sentido “positivo” de “construtivista”. Eu adoro o GECO porque ele é formado por pessoas independentes que gostam de se reunir, pensar juntas e ter um espaço para respirar. É um espaço de respiro para pessoas que têm o seu próprio trabalho, mas que sentem necessidade de escapar dele.

Então você acha que hoje existem lugares em que é possível respirar dentro da universidade...

Sim. São lugares que chamo de *interstícios*. Mas temos que cuidar desses espaços. Como eu digo em *La Sorcellerie Capitaliste*, o que muda as coisas não é um único interstício, mas uma multiplicidade de interstícios. O GECO é apenas *um* interstício, mas que tem contribuído dando o seu mau exemplo [*risadas*]. O que é muito estranho é que mesmo com nosso grupo sendo tão pequeno, de alguma forma ele existe para as outras pessoas [*ela ri*]. É algo um pouco misterioso se pensado do lado de fora, o que sempre deixa uma questão no ar. Outras possibilidades se fazem presentes. Quem sabe o que pode acontecer a partir daí?

Notas

¹ Ver o site do evento, <https://osmilnomesdegaia.eco.br>.

² PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. (1979)1991. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Trad. Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília, Universidade de Brasília.

³ KOESTLER, Arthur. (1959)1961. *Os sonâmbulos: histórias das concepções do homem sobre o universo*. São Paulo, Ibrasa.

⁴ MONOD, Jacques. (1970)2006. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. Rio de Janeiro, Vozes.

⁵ STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques* (7 volumes): *La Guerre des sciences; L'Invention de la mécanique; Thermodynamique: la réalité physique en crise; Mécanique quantique: la fin du rêve; Au nom de la flèche de temps: le défi de Prigogine; La Vie et l'artifice: visages de l'émergence; Pour en finir avec la tolérance*. Paris, La Découverte, 1997.

⁶ STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. Trad. Max Altman. Rio de Janeiro, Editora 34.

⁷ N.T. Traduzimos “*rappor*”, termo de significados múltiplos em língua portuguesa, por “vínculo”. O objetivo é indicar uma relação que enfrenta restrições.

⁸ “A natureza é aquilo sobre que é possível produzir conhecimento relevante. Se prestarmos a devida atenção a ela, podemos aprender, discernir relações e multiplicar entidades e relações”. STENGERS, Isabelle. 2011. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Trad. Michael Chase. Cambridge, Harvard University Press, p.106. Ver também o original, 2002. *Penser avec Whitehead. Une Libre et sauvage création de concepts*. Paris, Seuil.

⁹ STENGERS, Isabelle. 2007. “La proposition cosmopolitique”. In LOLIVE, Jacques e SOUBEYRAN, Olivier (orgs.), *L'Émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, pp. 45-68.

¹⁰ STENGERS, Isabelle e DESPRET, Vinciane. 2014. *Women Who Make a Fuss, The Unfaithful Daughters of Virginia Woolf*. Trad. April Knutson. Minneapolis, University of Minnesota Press.

¹¹ STENGERS, Isabelle. 2011. “Reclaiming Animism”. In FRANKE, Anselm (Ed.), *Animism: Modernity through the Looking Glass*. Vienna, Generali Foundation. Disponível também em *E-flux journal*, vol. 36, julho de 2012: <http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/>.

¹² STARHAWK. 1982. *Dreaming the Dark. Magic, Sex & Politics*. Boston, Beacon Press, p. 219.

¹³ WOOLF, Virginia. 1938. *Three Guineas*. Londres, Hogarth Press.

¹⁴ PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle. 2005. *La Sorcellerie capitaliste*. Paris, La Découverte.

¹⁵ STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Savage, Maryland, Rowman and Littlefield, 1991. Republicado pela AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 2004.

¹⁶ ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u*, vol.5, n.1: 7-28.

¹⁷ ABRAM, David. 1997. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Nova York, Vintage Books.

¹⁸ CHERTOK, Léon e STENGERS, Isabelle. 1989. *Le Coeur et la raison. L'Hypnose en question de Lavoisier à Lacan*. Paris, Payot, 1989. Ver também STENGERS, Isabelle. 2002. *L'Hypnose entre magie et science*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

¹⁹ DELEUZE, Gilles. (1968)1988. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal.

²⁰ DELEUZE, Gilles. (1985)1992. “Os intercessores” (Entrevista a Antoine Duluare e Claire Parnet). In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Editora 34.

²¹ STENGERS, Isabelle. 2009. “Histoire du milieu: entre macro et mésopolitique”. *Inflexions: A Journal for ResearchCreation*, 13: 183-275. Disponível em <http://www.inflexions.org/n3>.

²² DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Abécédaire*, “C comme Culture”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VdboZNI3CoE>.

²³ MELVILLE, Herman. (1853)2005. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. Trad. Irene Hirsch. São Paulo, Cosac Naify.