



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/convite-a-viver-juntos>

Um convite a viver juntos - fazendo o “nós complexo”[*]

Marisol de La Cadena[**]
Tradução de Susana Dias e Renzo Taddei

RESUMO[*]:** O artigo discute o Manifesto “The Anthropocene in Chile: toward a new pact of coexistence, abril de 2017”, publicado na revista *Environmental Humanities* em 2019. Propõe o conceito de “nós complexo” para alterar as divisões tradicionais da antropologia entre conhecedores e crentes e desafia a visão hierárquica do conhecimento, que historicamente categorizou povos não europeus como diferentes e inferiores. O texto também discute como a divisão entre natureza e humanidade, enraizada na história colonial e nas classificações raciais, afeta relações sociais e ambientais contemporâneas. A autora ressalta a necessidade de reconhecer os excessos que não se encaixam nas categorias ocidentais, de modo a abrir espaço ontoepistêmico para entidades que desafiam as fronteiras estabelecidas entre o humano e o não humano. Menciona, ainda, a ideia do “*anthropos*-não-visto” como conceito alternativo ao Antropoceno, destacando os existentes que excedem as categorias convencionais e são, portanto, ignorados ou negados.

PALAVRAS-CHAVE: Antropoceno. Colonialidade. Nós complexo. Antropos-não-visto

An Invitation to Live Together: Making the “Complex We”

ABSTRACT: The article discusses the Manifesto “The Anthropocene in Chile: toward a new pact of coexistence, April 2017”, published in the journal *Environmental Humanities* in 2019. It proposes the concept of “complex we” to alter anthropology’s traditional divisions between knowers and believers and challenges the hierarchical vision of knowledge, which has historically categorized



non-European peoples as different and inferior. The text also discusses how the division between nature and humanity, rooted in colonial history and racial classifications, affects contemporary social and environmental relations. The author highlights the need to recognize excesses that do not fit into Western categories, to open onto-epistemic room for entities that challenge the boundaries established between the human and the non-human. She also mentions the idea of the "anthropo-not-seen" as an alternative concept to the Anthropocene, highlighting beings that exceed conventional categories and are, therefore, ignored or denied.

KEYWORDS: Anthropocene. Coloniality. Complex we. Anthropo-not-seen

[Deus] criou um homem apenas, prescreve a Escritura para nós, ainda se o menor traço [diferença] bastasse, surgiriam facilmente milhares de espécies diferentes de homem: eles se apresentam, a saber, como de cabelo branco, vermelho, preto e grisalho; faces brancas, rosadas, pardas e pretas; narizes retos, atarracados, tortos, achatados e aquilinos; entre eles nós encontramos gigantes e pigmeus, pessoas gordas e magras, pessoas eretas, corcundas, frágeis e coxas etc., etc.. Mas quem em sã consciência seria tão frívolo para chamá-los de espécies distintas?

Carl Linnaeus, *Critica Botanica*, 1737.

Eu adiro a esse [Manifesto \["The Anthropocene in Chile: toward a new pact of coexistence Las Cruces, April 2017"\]](#). Certamente. Escrito nele estão demandas que nos empurram para o limite - e que é, precisamente, onde eu quero entrar nesse tema e empurrar um pouco mais para provocar uma tensão produtiva que se conecta com o experimento coletivo que o Manifesto é. Sim, "o Antropoceno" é um lugar de debate, como está implícito no Manifesto, um lugar de deslocar o *anthropos* conhecedor, para tornar possível conhecer-pensar-sentir sem ele - ou melhor, não apenas contra ele. Talvez o mais importante: este momento de catástrofe pode nos dar "a coragem para questionar nossas narrativas culturais mais básicas", como Val Plumwood enfatizou antes de sua morte[1].



Eu considero *nós* um bom lugar para começar minha contribuição; portanto, eu marquei com itálico. É também a primeira palavra do Manifesto, e isso é significativo, por se referir aos seus escritores (e as relações que os fez pensar). Parafraseando Zygmunt Bauman, eu diria que este “*nós*” autodefine um grupo (intelectuais) que tem a prerrogativa para fazê-lo[2]; isso parece inevitável, e pode plausivelmente ser considerado inócuo, mas ainda assim é importante, pois ele pode praticar uma hierarquia - mesmo sem intenção. Como uma antropóloga, eu estou muito familiarizada com afirmações formuladas pela divisão entre “*nós*” e “*eles*”, que é também uma relação. Como uma herança dos primórdios da antropologia, sua origem no estudo dos marcados como “*outros*”, a autodefinição implicada nessa formulação expressa e pratica a colonialidade da hierarquia epistêmica: em frases como “*nós os conhecedores, vocês os crentes*” a *hierarquia é também racial* – mais abaixo eu voltarei aos meus itálicos. Através dessa relação excludente os sujeitos conhecedores compartilham pouco ou nada com suas “*contrapartes*” crentes. Às vezes, como Johannes Fabian nos lembrou[3], eles nem mesmo compartilham uma contemporaneidade: o momento simultâneo do encontro foi e pode ainda ser dividido no passado (que “*eles*” ocuparam) e no presente (que “*nós*” - antropólogos e leitores - ocupamos). Nessa relação, o direito de excluir é também benevolente o suficiente para conceder a “*eles*” igualdade. Por exemplo, nos anos de 1940, antropologias determinaram que as crenças “*deles*” eram, como as nossas, lógicas (Evans-Pritchard)[4] e, nos anos de 1980, que suas histórias eram nossa história (Wolf)[5]. Mergulhados na colonialidade, a igualdade concedida continuou a sustentar um eu definidor que também definiu o seu outro como, ao mesmo tempo, diferente e envolvido nele. Isso pode soar contra intuitivo, no entanto essa era uma relação onde a diferença emergia da semelhança: o eu conhecedor fez o seu outro a partir de suas próprias ferramentas; a diferença significava pertencimento, não raro hierarquicamente, a uma humanidade autodefinida estendida para “*todos os humanos*”.

Eu quero sugerir que, quando os autores do Manifesto declaram a necessidade de repensar “o modo como *nós* habitamos “o humano” e esse lugar na história da Terra” (destaque meu), eles também propõem repensar o “*nós*” que escreve tanto o Manifesto, quanto este texto. E isso é onde eu quero contribuir. Minha aposta conceitual e política é de um “*nós*” complexo composto de



um “nós” e um “deles” ocupando (e sendo) em um espaço-tempo parcialmente conectado enquanto ao mesmo tempo exibe não diferenças, mas *divergências*, isto é, o que faz cada um (de “nós” e “deles”) ser. Esse “nós complexo” explode a possibilidade de um único *locus* de enunciação do “eu”[6] porque “nós” e “eles” o ocupamos, sempre considerando que mesmo em divergência “nós” afetamos uns aos outros. Ao contrário do nós simples, o “nós complexo” está com o que excede aquilo que o habitual “nós” não é. Um exemplo pode ajudar: as conversações que levaram a *Earth Beings*, o livro que Mariano Turpo, Nazario Turpo e eu co-escrevemos, propuseram um “nós complexo” que incluiu nossos excessos mútuos ou formas de ser que cada um de nós no “nós” não era. O “nós complexo” é uma condição compartilhada da qual “eu” e “outro” emergem se relacionando como afirmações intra atuadas da divergência.

Divergência

Eu peço emprestado a divergência de Isabelle Stengers, que explica que práticas existem dentro de uma ecologia como elas divergem na afirmação daquilo que as faz sentir, pensar, fazer. Diferentemente da contradição ou da diferença, às quais requerem termos homogêneos (para comparar ou fazer equivaler), a divergência *constitui* práticas *em sua heterogeneidade* à medida que se fazem em comunhão – até mesmo mutuamente – enquanto permanecem distintos. Tal como a orquídea e a vespa, através de *um interesse em comum que não é o mesmo interesse*, práticas se autoconstituem com outras enquanto divergem em suas próprias positivities (Stengers, 2011).

O “nós complexo” pode oferecer possibilidades conceituais para repensar com o Manifesto como “o humano” tem habitado a Terra. Ele pode limitar o escopo do *anthropos*, restringindo-o à província histórica do “homem único” que Linnaeus mencionou na citação [apresentada no início do texto], e na qual ele recursivamente escreveu a si mesmo: o humano que, após injetar colonialidade no poder-conhecimento, colocando-se como um indivíduo universal, que abriga uma alma e uma mente dentro de um corpo colocado frente-a-frente com a natureza, tornou-se



poderoso o suficiente tanto para reclamar a autoria da atual catástrofe planetária onipresente, *quanto* para fazer apostas paliativas para remediá-la. Deslocando o *anthropos* através do “nós complexo”, o humano pode reemergir *com* aquilo que o *anthropos* se separou: dos não humanos, e assim, tal como na já clássica frase, tornar-se “mais que humano”, com o bios e o geos da mesma forma. Ele poderia também – e de maneira crucial -- escolher emergir com aquilo que excede dessas divisões (bios e geos) e a prática de classificação de onde elas emergem. Dessa forma, se constituiria interiormente à condição relacional que eu conceitualizei especulativamente como o *anthropos*-não-visto - vou retomar esse ponto mais tarde.

Para continuar com meu argumento, uma palavra sobre classificação se faz necessária, para a qual eu ofereço dois lembretes. Primeiro: “Uma classificação é uma segmentação espacial, temporal ou espaço-temporal do mundo”[7]. Segundo: “Nada vem sem o seu mundo”[8]. Combinando ambos os lembretes (e desculpando-me por desconsiderar séculos de história), eu quero fazer uma insinuação relativamente óbvia: a “ordem das coisas” que separou humanos de não humanos, vida de não-vida, que classificou esta última como geos, e organizou o anterior (bios) em espécies, dividiu-o em animais, plantas e humanos, e ordenou este último em hierarquias de raça, gênero, sexualidade, classe, geografia, educação; todos esses vieram com um mundo específico: o mundo implicitamente identificado com “o *anthropos*”. John Law chama de “o mundo de um mundo”[9]. Certamente, classificações não são inerentemente boas ou más e pode-se dizer que “todos os mundos” classificam. Contudo, uma classificação pode se impor sobre outras classificações. E, hoje, o que a afirmação “todos os mundos classificam” não pode esconder por mais tempo é que o *anthropos* concedeu à classificação que fez do seu mundo o privilégio de subordinar todas as outras classificações (ou ordens de mundos) e silenciar suas capacidades mundificadoras.

Evitar a colonialidade fundadora das classificações acadêmicas requer consciência ético-política e uma arrojada curiosidade para abrir as classificações (e categorias nas quais elas repousam), de modo a não eliminar as possibilidades daquilo que as excedem, e aqui me refiro ao que elas (categorias e classificações) não podem conter. O Manifesto está escrito com tal consciência por expressar a vontade de emergir com o que o *anthropos* se recusou a ser: com os não humanos e tornando-se “mais do que humano”[10]. Desta forma, o Manifesto junta propostas conceituais de



intelectuais feministas como Deborah Bird Rose e Anna Tsing. A primeira demanda atenção para “conectividades situadas que nos amarram em comunidade multiespécies”[11]. A segunda sugere que “a natureza humana é uma relação interespécies”[12]. Descentrando o *anthropos*, essa prática feminista é um convite a reescrever as categorias que o sustentavam (e que o *anthropos* sustentava) pela reconceitualização da relação entre duas delas: espécies e humanos. E o faz pelo deslocamento da pluralidade classificatória (muitas espécies singulares e, portanto, distintas), com uma ênfase no envolvimento e multiplicidade. Espécies são complexamente múltiplas, elas *são com* o que elas não são. Donna Haraway, talvez a mais proeminente dessas reescriitoras, explica que espécies “são internamente oximorônicas, repletas de seus próprios outros” e que “toda espécie é uma multidão de multiespécies”[13]. Sua noção de “espécies companheiras” – uma expressão do “nós complexo” – põe em primeiro plano a “relação como a menor unidade de *existência* e *análise*” e assim apresenta a reescrita como ao mesmo tempo analítica e ôntica, convergindo com Tsing e Bird: “nós” *somos* multiespécies. Este “nós” confunde os requisitos da noção de “espécies” concebida por Linnaeus e outros como uma categoria para classificar grupos mutuamente excludentes. Emergindo a partir da reconceitualização feminista, humanos e não humanos podem, ambos, incluir e exceder um ao outro: tornando-se através das relações humanos-são-com-vacas-que-são-com-relva-que-são-com-solos-que-são-com-água... uma infinita composição de vida, uma intra-conexão de bios *com* geos.

Como a citação que abre esse texto ilustra, a classificação que fez espécies e o humano também contribuiu para o que lentamente (através das negociações históricas [em curso] das regras de fé e das regras da biologia) se transformasse nas hierarquias racializadas que atualmente habitamos. Manifestando que todos os humanos pertencem a uma espécie, Linnaeus usa cor de pele e geografia para organizar uma classificação dividida em *Europaeus albesc[ens]*, *Americanus rubesc[ens]*, *Asiaticus fuscus* e *Africanus nigr[iculus]*. Considerando a base da noção moderna de raça, comentários numerosos (realmente incontáveis) têm sido escritos sobre essa classificação (e outras similares que se seguiram), considerada fundante da ordem colonial do mundo codificada pela cor – Aníbal Quijano o faz de forma proeminente na América do Sul[14], e Sylvia Wynter nos EUA[15]. O Antropoceno, e mais especificamente o debate sobre suas origens, tem renovado essa



discussão. Baseado no estabelecimento colonial das Américas (em oposição ao século dezoito europeu), um notável contribuidor é Jason W. Moore, a quem eu cito:

A abstração Natureza/Sociedade historicamente conforma-se a uma série aparentemente sem fim de exclusões humanas - ignorando as disciplinas racionalizantes e políticas exterminadoras impostas às naturezas extra-humanas. Essas exclusões correspondem a uma longa história de subordinação das mulheres, populações coloniais e povos racializados[16] - humanos aos quais raramente é concedida cidadania na sociedade civilizada de Adam Smith ([1776] 1937)[17].

Como Wynter e Quijano, Moore sinaliza a raça como pilar da ordem colonial do mundo. Inspirado em Haraway e outros, ele acrescenta que a divisão entre natureza e sociedade serviu para a distribuição de humanos em grupos hierarquicamente organizados de acordo com a proximidade e distância de uma ou outra esfera. Deixe-me brevemente dar dois exemplos localizados nas origens da economia e filosofia modernas e ainda prevalentes no imaginário contemporâneo (geral e disciplinar): Adam Smith identificou a pobreza econômica com selvageria e natureza, e a riqueza com civilização e sociedade; Hegel propôs que a distância entre o homem e a natureza condicionavam a emergência do espírito, e com ele a razão, o estado, a história, isso é, a sociedade moderna[18]. Se justapusermos a linha de cor de Linnaeus com as dicotomias de Smith e Hegel, esses três pensadores iriam, talvez, sorrir. Assim: o Espírito reina na Europa rica e branca, enquanto a pobreza é tecida na África enegrecida onde o homem é quase a natureza. Dividido em esbranquiçada, avermelhada, parda e enegrecida e distribuída para fazer o mundo através da história e geografia, essa classificação foi uma continuação transformada e secular da hierarquia colonial inicial baseada na fé e sua divisão em natureza e humanidade criada por Deus.

O poder concedido pela divisão entre natureza e humano (o que a ciência e o estado seculares mantiveram frente ao colapso do conhecimento-poder do Papa) habilitou a raça e o racismo - esta é uma suposição histórica relativamente aceita. Eu quero adicionar que os mesmos poderes (iniciais e posteriores) *também* inscreveram o antagonismo entre aqueles que sustentaram ou não tal divisão. Nos anos iniciais da modernidade, a forma do antagonismo foi uma guerra óbvia: iniciadas pelas Cruzadas e talvez mais especificamente pela *Reconquista*, no início da América



Espanhola os clérigos cristãos se ocuparam em “extirpar idolatrias” contra “adorações induzidas pelo diabo”. As extirpações exigiam a divisão das entidades participantes em natureza feita por Deus (montanhas, rios, florestas e oceanos) e humanos – nas Américas, isto incluiu aqueles classificados como *naturais* (quase natureza) ainda que com uma alma que poderia ser salva do inferno através do batismo cristão de corpos individuais. A invenção da política moderna secularizou o antagonismo: a guerra contra a recalcitrância em distinguir natureza e humanidade foi silenciada, e ainda assim continua. Perseguida contra o atraso e empreendida através da biopolítica, visou humanos alegadamente inferiores. Inimigos que não foram considerados como tal, eles foram traduzidos dentro dessa inclusão hierarquizada como humanidade e tornaram-se o objeto de “melhoria”, como a destruição de suas práticas (que não seguiam a divisão entre natureza e humanidade) foi traduzida como uma inevitável busca para o progresso[19].

Conectando a citação de Moore acima: a divisão entre natureza e sociedade serviu (de fato) para excluir da última (ou da cultura) aqueles que a noção de raça localizava mais perto da natureza. Ainda assim, a raça pode ter também sido uma eficiente ferramenta para *impor a inclusão* dentro de tal divisão de coletivos que não se constituíram através disso. Paradoxalmente homogeneizados através de um dispositivo de ordenamento hierárquico, as práticas de pessoas recalcitrantes frente à divisão eram consideradas perigosas para a civilização e, portanto, mereciam ser destruídas: matar suas desobedientes práticas de construção de mundos para fazer o homem. A incessante guerra civilizacional tornou-se uma prática do *anthropos* moderno[20]. Invertendo a frase de von Clausewitz, Foucault escreve, “A política é a continuação da guerra por outros meios”[21]. Eu o parafraseio e digo que a *noção-prática de política* através da qual a guerra não-vista continuou teve como uma condição de possibilidade a secularização da divisão entre o mundo de um-mundo em natureza e humanidade, anteriormente efetuada pelo cristianismo. A diferença que a secularidade fez surgir requereu uma negação racional: os *excessos* a tal divisão *não foram*; eles nem mesmo contaram como não contando, nem a sua destruição[22]. Silenciar e velar os excessos (bem como sua negação) foi uma prática ontoepistêmica que performou para a história a impossibilidade de práticas que não sustentavam a divisão fundada pelo mundo cristão e pela política moderna. A raça habilitou tais práticas ontoepistêmicas, classificando a humanidade e,



portanto, participando na divisão do fazer-um-mundo. Associou-se com “cultura” – uma ferramenta conceitual sem a qual a “raça” nunca existiu – para traduzir excessos como crenças e classificá-los como distância ou proximidade da natureza ou da humanidade. A resolução dessa tradução foi cancelar esses excessos: como crenças eles eram falsos, e como falsos eles eram perniciosos. Raça-cultura estavam em continuidade genealógica e coincidência política com a igreja e Deus.

Desfazer as hierarquias de raça é de fato importante – entretanto abordar as desigualdades que esse regime habilitou pode ser insuficiente, uma vez que a classificação que a raça afetou também impôs uma humanidade *homogênea* sobre povos divergentes cujos mundos (e tudo que os fizeram) foram tornados equivalentes uns com os outros (e, portanto, o mesmo) seguindo sua distância da natureza (uma relação de condição homogênea também imposta). Com essa consideração, práticas acadêmicas que descentram o *anthropos* criando uma ponte entre a divisão em natureza e humanidade podem também ser insuficientes se elas continuam as práticas classificatórias que encurralam, por exemplo como espécies, o que podem ser *não apenas* tais porque podem também se tornar através de práticas que excedem a natureza ou a humanidade. Meu exemplo proverbial é Ausangate, uma entidade que emerge como montanha e ser terrestre[23]. Colegas forneceram outros exemplos: jaguares que são também pessoas[24], um caçador que não é (também) um não-animal[25]. Esses são excessos em vários sentidos: assim como a terra sendo Ausangate excede o geos, o jaguar, que é pessoa, excede o animal, e o caçador que não é um não-animal excede o humano e o animal. Eles também excedem as espécies (e suas relações requeridas) mesmo em sua emergência mais oximorônica.

Essas entidades e as relações através das quais/com as quais eles se inspiram são o que eu chamo o *anthropos*-não-visto, um conceito que eu menciono acima. Um neologismo pretendido como uma contrapartida ao Antropoceno, ele sinaliza o processo de fazer-mundos através do qual mundos que não se constituem através de práticas que separam ontologicamente humanos (ou cultura) de não humanos (ou natureza) – *tampouco necessariamente concebem como tais as diferentes entidades em suas composições* – são *ao mesmo tempo* obrigadas àquela distinção e a excedem. O *anthropos*-não-visto, portanto, se refere *tanto* à vontade (e ao mundo) que determina



a distinção (e destrói quem desobedece as obrigações), *quanto* aos excessos àquela vontade: os coletivos que são compostos com as entidades que *são não apenas* humanas *ou* não humanas, porque eles são também com o que (de acordo com a obrigação) eles não deveriam ser - humanos *com* não-humanos (e vice versa). O *anthropos*-não-visto menciona existentes que *estão* dentro da condição de impossibilidade hegemônica historicamente formulada: eles simplesmente não podem ser – portanto eles *são* não-vistos, não-ouvidos, não-sentidos, não-conhecidos. Importante ressaltar que eles excedem conceitualizações radicais como a de humanos como mais-que-humanos, ou a história da natureza humana como a história de uma relação interespecies: nem *geos* ou *bios*, o *anthropos*-não-visto que é todas as entidades que *são* através de relações que *não podem ser* (para pensar no meu exemplo anterior, o caçador através do alce que ele não não-é) pode ser perigosamente negado de ser (ou benevolmente ignorado como não importante) se sua possibilidade não é considerada como um “nós complexo” aterrado na divergência (ao invés de na semelhança). Em vez disso, se cheio com monstros – aqueles que não podem ser –, o “nós complexo” tem o potencial tanto para desafiar a imposição destrutiva da mesmice performada pelo mundo que fundou o *anthropos*, quanto para não ter medo do desconhecido que sua emergência pode inaugurar. Esse é o convite que o Manifesto tem o potencial de lançar.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. **Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

BOWKER, Geoff, and Star, Susan Leigh. **Sorting Things Out: Classification and Its Consequences**. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

CLAUSEWITZ, Karl von. **On War**, translated by Jolles, O. J. Matthijs. New York: Random House, 1943.

DE LA CADENA, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics.’” **Cultural Anthropology** 25, no. 2 (2010): 334–70.

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



ESCOBAR, Arturo. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds**. Durham, NC: Duke University Press, 2018.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Witchcraft, **Oracles, and Magic among the Azande**. Oxford: Clarendon Press, 1937.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**. New York: Columbia University Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. “Society Must Be Defended”: **Lectures at the Collège de France, 1975–1976**, translated by Macey, David. New York: Picador, 2003.

HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse™*: **Feminism and Technoscience**. New York: Routledge, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Philosophy of History**, translated by J. Sibree. New York: Dover, 1956.

KIRKSEY, S. Eben, and Helmreich, Stefan. “The Emergence of Multispecies Ethnography.” **Cultural Anthropology** 25, no. 4 (2010): 545–76.

KOHN, Eduardo. **How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

LATOUR, Bruno. **The War of the Worlds: What about Peace?** Chicago: Prickly Pear Press, 2002.

LAW, John. “**What’s Wrong with a One-World World?**” *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 16, no. 1 (2015): 126–39.

MOORE, Jason W. **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland, CA: PM Press, 2016.

PLUMWOOD, Val. “Nature in the Active Voice.” **Australian Humanities Review** 46 (2009): 113–29.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. 2012 “Nothing Comes without Its World: Thinking with Care.” *Sociological Review* 60, no. 2 (2012): 196–217.

QUIJANO, Aníbal. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” **Nepantla** 1, no. 3 (2000): 533–77.

RANCIÈRE, Jacques. **Disagreement: Politics and Philosophy**, translated by Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

ROSE, Deborah Bird. “Introduction: Writing in the Anthropocene.” **Australian Humanities Review** 49, no. 47 (2009): 87.

SAGAN, Dorion. “The Human Is More than Human: Interspecies Communities and the New ‘Facts of Life.’” **Fieldsights**, November 18, 2011.
culanth.org/fieldsights/the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life.



STENGERS, Isabelle. “Comparison as Matter of Concern.” **Common Knowledge** 17, no. 1 (2011): 48–63

TSING, Anna. “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species.” **Environmental Humanities** 1 (2012): 141–54.

WILLERSLEV, Rane. “Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation, and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs.” **Royal Anthropological Institute** 10 (2004): 629–52.

WOLF, Eric. **Europe and the People without History**. Berkeley: University of California Press, 1997.

WYNTER, Sylvia. “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument.” **New Centennial Review** 3, no. 3, (2003): 257–337.

Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[*] Artigo originalmente publicado por Marisol de la Cadena na revista *Environmental Humanities* em novembro de 2019, com o título: *An Invitation to Live Together: Making the “Complex We”*, e disponível em:

<https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/11/2/477/140789/An-Invitation-to-Live-Together-Making-the-Complex>. O Manifesto a que se refere a autora foi publicado na mesma edição e está disponível em:

<https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/11/2/467/140786/The-Anthropocene-in-Chile-Towards-a-New-Pact-of>.

[**] Departamento de Antropologia, University of California, Davis, USA.

[***] O texto original foi publicado sem resumo; o que acompanha este texto foi criado pelos editores, de modo a satisfazer as exigências editoriais da *ClimaCom*.

[1] Plumwood, “Nature in the Active Voice,” 113.

[2] Bauman, *Legislators and Interpreters*.

[3] Fabian, *Time and the Other*.

[4] Evans-Pritchard, *Witchcraft*.



[5] Wolf, *Europe and the People without History*.

[6] A autora usa o termo “self”. [NT]

[7] Bowker and Leigh Star, *Sorting Things Out*, 10.

[8] Haraway, *Modest_Witness*, 137; também citada em Puig de la Bellacasa, “Nothing Comes without Its World.”

[9] Law, “What’s Wrong with a One-World World?”. No seu livro recente, Arturo Escobar escreve: “Talvez a característica mais central do projeto de Mundo Único tenha sido uma dupla divisão ontológica: uma forma particular de separar os humanos dos não-humanos, ou da natureza; e a distinção e o policiamento de fronteiras entre aqueles que funcionam dentro do Mundo de Mundo Único e aqueles que insistem em outras formas de mundo (as muitas versões da dicotomia ‘nós’ e ‘eles’, incluindo civilizado e primitivo, moderno e tradicional, desenvolvido e subdesenvolvido)”. Escobar, *Designs for the Pluriverse*, 86.

[10] Sagan, “The Human Is More than Human.”

[11] Rose, “Introduction,” 87, citado em Kirksey e Helmreich, “The Emergence of Multispecies Ethnography.”

[12] Tsing, “Unruly Edges,” 141.

[13] Haraway, *Modest_Witness*, 165.

[14] Quijano, “Coloniality of Power.”

[15] Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom.”

[16] O autor usa o termo *peoples of color* [N.T.]

[17] Moore, *Anthropocene or Capitalocene?*, 2.

[18] Hegel, *Philosophy of History*.

[19] De la Cadena, “Indigenous Cosmopolitics.”

[20] Há vários anos, e talvez expressando ideias que já não defende, Latour referiu-se a estas guerras como “latentes”, “nunca declaradas”, “consideradas simples operações policiais”. Latour, *The War of the Worlds*, 25, 26, 27.

[21] Foucault, *Society Must Be Defended*, 14. No seu livro *On War*, o general prussiano Karl von Clausewitz sugeriu que a guerra é a continuação da política com outros meios.

[22] Ver Rancière, *Disagreement*.

[23] De la Cadena, *Earth Beings*.



[24] Kohn, *How Forests Think*.

[25] Willerslev, "Not Animal, Not Not-Animal."