anãnsi Revista de Filosofia | ISSN: 2675-8385

Salvador, Volume 06, Número 01, 2025

Tim Ingold e a Antropologia Orientada a Objetos (A.O.O)[1]

Thiago Pinho

Tradução: Bernado Bento da Silva Oliveira

O texto inova com novas abordagens antropológicas tocante a virada ontológica. Pensar uma antropologia que discute meios menos ortodoxos da filosofia interessadas em inserir o humano na malha ingoldiniana de cooperação ou melhor negociação provisória que apareça em campo – no desenvolvimento da pesquisa etnográfica. Este texto contribui para experiência etnográfica à medida que desfaz certa presunção humana de predominância nas relações sociais. Pensar a Antropologia Orientada a Objetos é certamente uma tarefa dos antropólogos que pretendem levar a sério a investigação das relações do Outro. Esse outro pode ser objeto, animal, vegetal, mineral ou espectros. Aqui também é possível pensar a AOO como um método de pesquisa etnográfica que desafia outros caminhos da antropologia bem como a virada ontológica lançou suas contribuições aos etnógrafos.

"Não está claro como água, então, camaradas, que todos os males de nossa existência têm sua origem na tirania dos seres humanos?" (Orwell, 2000).

Introdução/Métodos

O antropólogo britânico Timothy Ingold é professor da Universidade de Aberdeen, na Escócia, e publicou diversos livros ao longo dos anos, incluindo *Being Alive*, *Imagining for Real* e vários outros. Incorporando pensadores como Heidegger e Deleuze, sua abordagem traz

[1] **Resumo:** Tim Ingold, ao mesmo tempo em que amplia o empreendimento radical do vitalismo com sua matriz nietzschiana, coloca a descentralização empreendida por essa linhagem filosófica em uma base mais sólida, abrindo um novo espaço de relações interobjetivas. Em vez de um mergulho epistêmico nas categorias humanas, o objetivo é avançar em um espaço ontológico mais amplo, incluindo outras instâncias de sentido, como cadeiras, espíritos, animais, cestas e muitos outros. Diferentemente da antropologia mais clássica, com seu Anthropos bem delimitado como um horizonte transcendental inevitável, Ingold sugere um mundo em que os seres humanos não são protagonistas, mas negociadores provisórios em uma grande malha de experiências sem sujeito. O modelo proposto neste ensaio se distancia do plano da especulação (neo)-kantiana, convertendo seus contornos em algo menos ortodoxo, ao abrir espaço para uma possível Antropologia Orientada a Objetos.

uma nova perspectiva para o campo, além de novas interpretações sobre o vínculo entre os antropólogos e o mundo ao seu redor. Ao mesmo tempo em que dá continuidade ao empreendimento radical do vitalismo, com seu pano de fundo espinosano, Ingold coloca o discurso e o descentramento realizados por essa tradição filosófica em bases mais estáveis, abrindo um novo espaço de relações que vai além dos limites intersubjetivos da antropologia, rumo a um amplo universo de interobjetividades. Isso significa que "vários não-humanos contribuem, em ambientes específicos, não apenas para seu próprio crescimento e desenvolvimento, mas também para o dos humanos" (Ingold, 2011). Animais e objetos não estão simplesmente lá no mundo esperando por mim, mas também seguem suas próprias trajetórias, muitas vezes em desacordo com nossas agendas teóricas ou práticas, ou seja, implodindo ao mesmo tempo todos os registros epistêmicos e fenomenológicos.

Juntamente com a conexão entre Espinosa e Nietzsche, reconhecida pelo próprio Ingold, percebo outro vínculo em potencial no horizonte. Em certo sentido, ele também continua a tradição iniciada por Graham Harman e sua Ontologia Orientada a Objetos (O.O.O), como tentarei sugerir a seguir. Com relação à crítica ao kantianismo e suas categorias epistêmicas e transcendentais, a resposta de Ingold é irredutível a um horizonte distanciado e formal, como numa epistemologia do conhecimento com suas categorias implícitas, tendendo, em vez disso, a uma ontologia de base mais heideggeriana. Como um bom antropólogo, seus conceitos são sempre produzidos em meio a muita sujeira e lama, lançados ao longo de uma trajetória que ultrapassa os limites da forma pura, se não desconstruindo sua existência, pelo menos descentrando suas prerrogativas kantianas. Assim, se for necessário falar em fronteiras ou estruturas, que ao menos se tenha em mente algum fundamento pragmático, ou uma forma de transformar a autonomia dessas matrizes, e seu consequente apriorismo, em instrumentos provisórios, *a posteriori*. Ao contrário da antropologia clássica, com seu *Anthropos* bem delimitado como um transcendental inevitável, Ingold discorda de que "o objetivo da antropologia é a ampliação do discurso humano" (Geertz, 1973). Em vez de um mergulho epistêmico nas categorias humanas e em sua centralidade exaustiva, o objetivo é seguir um caminho mais ontológico, indo além do que Meillassoux (2008) chamou de *correlacionismo*. Essa ontologia proposta por Ingold se afasta tanto do plano hilomórfico das ideias, no qual sujeito e objeto são opostos e distantes, quanto do plano da *epoche*[2]

[2] Sem dúvida, Ingold teve um momento fenomenológico no início de sua carreira, influenciado por Heidegger e seu conceito de "habitação", embora mais tarde ele tenha migrado para o vitalismo e suas influências deleuzianas, especialmente com o conceito de *malha* e *linha*. De

fenomenológica em que o sujeito e objeto estão indistintamente e inescapavelmente entrelaçados. A proposta, portanto, é delinear uma espécie de meio-termo, evitando os dois extremos mencionados, ou seja, o completo abismo dos positivistas e a indiferenciação persistente dos fenomenólogos. Diante disso, é necessário reconsiderar o projeto antropológico de acordo com uma espécie de princípio que potencializa o real e toda a experiência (sem sujeito[3]) presente no mundo, abrindo possibilidades em vez de enrijecer expectativas. "Fazer antropologia, arrisco-me, é sonhar como os Ojibwe[4]. Como em um sonho, é abrir continuamente o mundo em vez de buscar um fechamento" (Ingold, 2011).

Discussão

Linguagem niilista e a malha da vida

De acordo com Nietzsche, o niilismo é um efeito decadente, o resultado do ator-doamento de uma dinâmica contínua que percorre o mundo de cima para baixo, limitando assim sua virtualidade. Essa tendência trágica do ser humano de negar a própria vida, o presente e a experiência por meio da imposição de um horizonte redentor ou transcendental é substituída pelo que Nietzsche (2006) chama de *amor fati*. Infelizmente, a atitude niilista assume várias faces ou dimensões ao longo do tempo, invadindo a Teoria Social com outro nome, muito mais sofisticado, embora apresente o mesmo grau de perigo: CORRELACIONISMO. A atitude correlacionista nas Ciências Sociais, como sua predecessora filosófica, rejeita o mundo em nome de algum arranjo transcendental (poder, *linguagem*, cultura, experiência etc.). Em Ingold, ao contrário, a realidade como espaço autônomo que possui seu próprio ritmo, recusa qualquer conveniência a *priori*, qualquer manobra (neo)-kantiana nos bastidores. Em vez de negar o mundo em nome de algum arranjo oculto e pretensioso, como o próprio ser humano como fonte inevitável de significação, *o amor fati* procura invocar um espaço pós-humanista, cheio de contingências. Ao longo desse caminho espinosano e nietzschiano, Ingold desenvolve um tipo curioso de Antropologia Orientada a Objetos (A.O.O.).

qualquer forma, ainda hoje é possível perceber a influência da fenomenologia em suas obras, por mais crítico que ele tenha se tornado nos últimos dez anos.

[3] O conceito de "experiência sem sujeito" foi proposto por Savransky (2021), ao reinterpretar a noção de “experiência pura” de William James, além de sugerir uma crítica à *epoché* fenomenológica. Isso significa que a experiência (humana ou qualquer outra) não é mais um transcendental sufocante que resume a complexidade das coisas. A “experiência sem sujeito”, portanto, é sempre frágil, sendo constantemente transbordada por um mundo autônomo e realista. Essa esfera, portanto, “[...] não precisa de nenhum sujeito fenomenológico, nenhum agente humano e nenhum conjunto cultural, para já estar lá (onde?), fazendo o trabalho de senitr” (Savransky, 2021)

[4] Comunidade tradicional localizada no sul do Canadá.

Quando Espinosa afirma "considero os afetos humanos e suas propriedades da mesma forma que outras coisas naturais" (Espinosa, 2009), ele estabelece essencialmente uma *ontologia plana* (Delanda, 2006), como um campo de equivalências. Harman observa que "a filosofia moderna (de Descartes nos anos 1600 até Badiou e Žižek hoje) *não* é enfaticamente plana, pois assume uma divisão estrita entre o pensamento humano de um lado e todo o resto do outro" (Harman, 2017), enquanto uma ontologia plana, ao contrário, pressupõe que todas as relações estão em "*pé de igualdade*" (Harman, 2007), ou seja, não há privilégio ontológico aos seres humanos.

O conceito de vida, consequentemente, perde seu perfil correlacional e transcendental, indo além de uma filosofia do sujeito (humanista). A "vida" não é mais definida como propriedade de um ou outro ente, mas sim como algo que atravessa todas as formas de existência, tanto as "vivas" quanto as inanimadas. De uma simples pedra a um organismo complexo como o humano, todos estão dentro da mesma *rede* vitalista de afeições mútuas, em um campo que não é mais definido em termos epistemológicos, mas em termos estéticos. Cada centímetro da realidade carrega um impulso, uma energia, seja ela humana ou não. Estamos falando de tudo que "prepara [o] corpo para ser afetado de muitas maneiras, ou o torna capaz de afetar corpos externos de muitas maneiras" (Espinosa, 2009). Até mesmo a "vida", insistiu Bergson, "não está contida nas coisas. É o próprio movimento em que cada organismo surge como uma perturbação típica que interrompe o fluxo linear, ligando-o às formas que vemos" (Ingold, 2011). As surpresas que surgem desse emaranhado de encontros, segundo esse antropólogo inglês, são sempre tomadas em si mesmas, valorizadas de acordo com seu potencial de envolvimento em uma realidade em estrita imanência. As instâncias fora do mundo (transcendentes) ou ocultas nos bastidores (transcendentais) são abandonadas, como resultado direto de conexões a posteriori, o que destaca, em vez de simplificar, os encontros. Qualquer divindade, nesse caso, é tomada no melhor estilo espinosano, um deus do *surplus,* do excesso, daquilo que transborda, como acontece com os Koyukon no Alasca (Ingold, 2011). Ele nada mais é do que um personagem antikantiano totalmente avesso a formas e estruturas, embora tenha de tolerar seus contornos de vez em quando por razões pragmáticas ou mesmo fenomenológicas. "Dionísio, o semideus que redime radicalmente a maldição da identidade, que anula o princípio da individuação e impõe a polimorfia contra a unidade do deus transcendente, a anomia contra a regulação" (Habermas, 1985, p. 136). A ordem das coisas estabelecidas não é definida com base em um conjunto de estruturas analíticas frias, sejam elas objetivas ou subjetivas, mas sim graças a um movimento, uma trajetória: a ordem é

vista em toda a sua *implicação* (Ingold, 2011).

Pelo que carrega em seu interior, o mundo transborda, como diria Deleuze, e não se limita mais a uma moldura desenhada por dispositivos ou mesmo por um sujeito transcendental, de forma fenomenológica[5] (Deleuze, 1991), capaz de substituir o devir das coisas por alguma totalidade pré-reflexiva, como o *Corpo* ou a *Linguagem*, por exemplo. A *análise ecológica* que Ingold propõe como alternativa acaba revelando um sujeito mais modesto e tolerante. O fluxo da vida, dentro desse novo modo de existência, depara-se com o fato, impensável para um fenomenólogo, de que o mundo é um feixe autônomo, criativo e estranho de circunstâncias, nunca uma simples extensão de qualquer sujeito ou de alguma corporeidade conveniente e integrada. Embora os fenomenólogos argumentem que "[...] não podemos nos deixar para trás" (Sokolowski, 2000), o que torna o ser humano um transcendental inevitável, uma substância dissolvida em tudo ao redor, é possível (e até mesmo necessário) desafiar esse raciocínio contornando assim esse pacto fenomenológico. Em outras palavras, o mundo resiste à *epoché* husserliana, resiste a todos os tipos de integração (e mistura) fenomenológica, destacando um tipo de realismo que há muito desapareceu dos corredores da Teoria Social.

Esse cenário sugerido por Ingold tende a extrapolar os limites estabelecidos pela própria fenomenologia, apresentando em suas fissuras uma realidade mais autônoma e mais rica, perdendo, consequentemente, aquele velho e insistente transcendentalismo, resquício de Kant e sua perigosa linhagem. A *identidade* cotidiana, resultado de uma integração pré-reflexiva com o mundo circundante, passa a ser substituída por uma *diferença* ácida, corroendo tudo ao seu redor, invadindo até mesmo os pactos pragmáticos e fenomenológicos, o que Harman (2017), ironicamente, rotulou de "relacionismo". De acordo com Ingold e sua própria Antropologia Orientada a Objetos[6] (A.O.O.), a alternativa que deve substituir a insistência epistêmica dos positivistas e sua obsessão por representações e esquemas hilomórficos e descritivos não é a incorporação fenomenológica. A fuga da rigidez das teorias estruturais e sistemáticas, ou de qualquer positivismo de um tipo ou de outro, não se encontra em um espaço corpóreo e infralinguístico, nem em um "método interpretativo" (Alexander, 1987), muito menos em algum tipo de síntese, mas sim em outro esquema de jogo.

[5] De acordo com Deleuze (1991), a fenomenologia considera "a imanência do vivido para um sujeito transcendente", nunca a imanência em si mesma, ou seja, nunca como uma característica realista e autônoma do próprio mundo.

[6] Uma referência clara a Graham Harman e sua Ontologia Orientada a Objetos (Harman, 2011)

Não há mais indivíduos ou sociedades... agora temos *linhas*, *malhas* e todo um estranho repertório que penetra as paredes kantianas dos antropólogos. Em vez de estruturas transcendentais convenientemente instaladas nos bastidores do palco do mundo, organizando os detalhes mais insignificantes, temos o seguinte caminho de uma malha descentrada (Ver Figura 1).

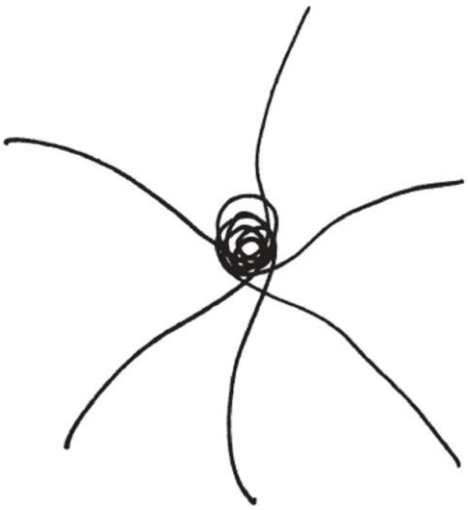

Fig.1- Representação da malha (Ingold, 2011)

Ao combinar abordagens estruturais e fenomenológicas, as soluções da Teoria Social clássica apenas expandem os limites do kantianismo, uma vez que ambas, em última análise, participam da mesma tradição de pensamento. Embora a combinação da estrutura com o *corpo* (experiência) possa produzir resultados interessantes, como pode ser visto em Giddens, Bourdieu e Habermas, bem como uma explosão de objetos de pesquisa e abordagens metodológicas, ela ainda nos prende às terras copernicanas que há tanto tempo nos cercam. De acordo com a A.O.O., ao contrário, nem as teorias nem as práticas têm qualquer privilégio ontológico. Portanto, quando o assunto é a realidade e seu status mais fundamental, não devemos nos voltar para o teórico iluminado, muito menos para o homem comum (o "joazinho do pão", como gosto de chamar), mas para Charles, o artista, o poeta. É por isso que a esfera estética tem precedência sobre as outras no projeto de Ingold, muito mais do que os critérios epistêmicos ou éticos. "Como já mencionei, há muito em comum entre as práticas da antropologia e da arte" (Ingold, 2011).

Sem dúvida, tudo isso implode estruturas óbvias e evidentes, bagunçando suas fronteiras ou rindo delas no estilo de Bataille, mas principalmente nos dá as condições perfeitas para um tipo de ontologia sem precedentes, repleta de implicações cheias de contingência e também muito arriscadas. Como resultado, o humano, juntamente com seus produtos epistêmicos (linguagem, poder, cultura, experiência, ideologia), deixa de ser um transcendental, transformando-se em um negociador constante, nada mais do que um elemento em um jogo que o supera. Um excelente verbo que resume esse novo perfil mais humilde do ser humano, que o próprio Ingold usa com frequência, é *cultivar*. "Deixe-me sugerir uma analogia com a agricultura. Os agricultores não criam as plantações, eles

as cultivam. Por meio de seu trabalho no campo, eles estabelecem as condições ambientais para o desenvolvimento saudável das plantas" (Ingold, 2003).

O conceito de *cultivo* em Ingold invade o palco como protagonista, oferecendo uma rota de fuga de um duplo aprisionamento epistemológico, em que ora temos um sujeito distanciado, conferindo objetividade e firmeza ao mundo, ora um sujeito transcendental, fundido com as coisas em uma correlação completa e inescapável. O que está em jogo para Ingold, estando além do vínculo fenomenológico entre sujeito (*corpo*) e mundo, são os contornos de uma realidade que escapa, desafia e frustra, ao mesmo tempo em que surpreende, cria e revoluciona. É claro que também há um traço de *relacionismo* em Ingold, mas essas relações nunca esgotam os objetos e animais envolvidos, sendo apenas uma dimensão singular de um fenômeno muito mais amplo e complexo. Em outras palavras, objetos e animais são simplesmente propriedades emergentes que surgem do fluxo vital das relações. Isso significa que, embora Latour aposte na ideia de *rede*, Ingold aposte na noção de *malha* e Deleuze na de *rizoma*, nenhum deles reduz a realidade a qualquer tipo de relacionismo[7] e muito menos a um *relacionalismo humanista*, já que o caráter de "resistência" (recalcitrância) do mundo sempre prevalece, especialmente como elementos emergentes que têm sua própria autonomia. Como o próprio Ingold argumenta (2011), "o mundo não espera por ninguém, muito menos pelo artista ou pelo antropólogo, e a descrição do último, assim como a do primeiro, não pode fazer mais do que capturar um momento fugaz em um processo sem fim". Apesar da importância dos pactos pragmáticos e fenomenológicos, o que importa na A.O.O. é precisamente o instante em que esses pactos se quebram, falham e implodem, revelando um campo de possibilidades rico e criativo, embora perigoso, o que Graham Harman chama de *Allure*. Segundo ele, "[...] o encanto [allure] é uma experiência especial e intermitente na qual a conexão íntima entre a unidade de uma coisa e seu plural de [qualidades específicas] de alguma forma se desintegra parcialmente" (Harman, 2011). Em outras palavras, *o encanto* é o instante em que a experiência e sua expectativa transcendental de fundo são rompidas.

As análises de Tim Ingold, portanto, superam certos argumentos fenomeno-lógicos, pelo menos sua estrutura básica, kantiana, embora não eliminem suas contribuições mais importantes. Como em

[7] Os relacionistas podem até escapar do correlacionismo, entrando no universo realista das relações interobjetivas, mas ainda não conseguem propor nada além de relações, mesmo quando falam de vínculos não humanos. Nesse sentido, discordo de Harman (2009) quando ele apresenta o projeto latouriano como um relacionismo puro, já que em Latour o objeto também pode resistir a qualquer base relacional como é possível perceber com o conceito de "recalcitrância" (Latour, 1979).

Hegel, há uma superação, embora os traços do que é superado continuem a constituir o produto final, a síntese. Isso significa que as abordagens fenomenológicas, pragmáticas e até mesmo estruturais (sistêmicas) são muito importantes e necessárias quando vamos ao mundo, mas todas elas são insuficientes quando se trata de *interobjetividade*. Ou seja, sem dúvida, os animais e os objetos colaboram e participam das estruturas, dos sistemas e das relações humanas, bem como de muitos outros arranjos transcendentais, mas nem sempre... nem sempre eles estão dispostos a entrar em uma *Epoché* ou em uma totalidade estrutural qualquer, já que todos são entidades emergentes com suas próprias características. Portanto, é possível extrair de Ingold o que chamei em outra ocasião[8] de uma *Teoria da Recalcitrância.*

Espaço, tempo e material

Aprofundando um pouco mais a teoria de Ingold, deixando de lado a introdução genérica e invadindo destemidamente seu território, é necessário considerar alguns conceitos, se não desconstruídos por sua teoria, pelo menos reformulados por sua abordagem vitalista (imanente), sendo um deles o de *materialidade*. De acordo com Ingold, esse conceito deve ser questionado, implodido e descentrado. É necessário se afastar da maneira positivista tradicional de vê-lo, ou seja, como uma simples propriedade primária esperando para ser descoberta. Em vez de uma característica externa e bem definida, como se fosse uma simples substância fixa e estável à espera de revelação, ela surge como um espaço diversificado de encontros e conexões vitais, em uma *rede* de diferenças em vez de identidades. Assim, "a superfície da materialidade, em suma, é uma ilusão. Não podemos tocá-la porque ela não está lá. Como todas as outras criaturas, os seres humanos não existem no 'outro lado' da materialidade, mas nadam em um oceano de materiais" (Ingold, 2003). Isso também significa que o autor evita cair em algum tipo de subjetivismo, muito menos aquele transcendentalista, ao aplicar o conceito de *matéria*. Isso significa que a própria teoria kantiana das formas da sensibilidade, discutida em seu famoso capítulo "estética transcendental", na sua *Crítica da Razão Pura*, seria descartada por Ingold devido à quase total falta de consideração de qualquer esfera "prática" ou sensível, exceto como um elemento de apoio ou secundário. Mesmo que se trate de categorias formais (espaço e tempo como delineadores epistemológicos), a discussão kantiana supõe, antes de qualquer engajamento com o mundo, um conjunto de a *prioris* estruturantes da experiência, atitude que foi recentemente resgatada pelo neodarwinismo e pela

[8] Palestra no LAB404: "Latour, Graham Harman e a Teoria Social Orientada a Objetos" (T.S.O.O).

psicologia cognitiva. Em Ingold, ao contrário, o que se conclui dessa ligação com os materiais é que "[...] não há nada a ser conhecido sobre esses objetos, exceto uma teia infinitamente vasta e indefinidamente expansível de relações que eles mantêm com outros objetos" (Rorty, 2000), ou seja, uma pura *malha* diferencial de encontros com propriedades emergentes surgindo em sua superfície, nada mais do que um projeto espinosano antropologizado.

Dentro dessa concepção vitalista imanente, o papel de definir a materialidade não se restringe a uma estrutura epistêmica *a priori*, nem é definido de acordo com uma concordância fenomenológica ou pragmática, mas sugere um mundo que não apenas coopera, interage, entrelaça-se, mas também frustra e rompe, subvertendo todos os tipos de expectativas, sejam elas teóricas ou práticas. Isso significa que, em Ingold, o conceito de *experiência* vai além de uma filosofia do sujeito, além de um humano implicado e dissolvido na realidade, invadindo assim um espaço de relações interobjetivas, um cenário impensável para um fenomenólogo. O dualismo entre sujeito e objeto é quebrado, sem dúvida, como acontece na fenomenologia e nas implicações de uma *Epoché* insistente*.* A diferença é a razão dessa ruptura, as razões que justificam o abandono de tal abismo. Para um fenomenólogo, a fronteira entre esses dois polos epistemológicos desaparece porque já existe um sujeito (humano) implicado o tempo todo, uma estrutura transcendental inescapável misturada com o núcleo da própria realidade. Por outro lado, para os partidários da Ontologia Orientada a Objetos (O.O.O.), como Tim Ingold, a fronteira desaparece porque o sujeito também desaparece, retornando apenas em momentos ocasionais e não obrigatórios. Em outras palavras, apenas os objetos existem (Harman, 2011), incluindo aqui o próprio ser humano. Seguindo um exemplo dado por Harman, em Ingold é possível falar do contato entre o fogo e o algodão, enquanto para um fenomenólogo essa ligação pede um certo elemento transcendentalista, algum tipo de "corpo", "percepção", "consciência", "*Dasein*", "linguagem", ou seja, algum resquício de uma filosofia do sujeito que justifique o mundo ser o que é.

Da mesma forma, os conceitos de *espaço* e *tempo* também são varridos por essa revolução teórica empreendida por Ingold e sua retomada de um projeto espinosano alternativo, abraçando um vitalismo que invadiu as profundezas da Teoria Social. Ambos os conceitos, antes considerados como simples carcaças transcendentais, agora operam dentro do que Ingold chamou de *perspectiva de habitação (Dwelling perspective)* (Ingold, 1993). Isso significa realizar um tipo de conversão, mudando os termos de categorias epistemológicas a *priori* para categorias ontológicas *a posteriori* e além dos limites transcendentais de uma filosofia do

sujeito. Em outras palavras, a *perspectiva da habitação* não é apenas uma *perspectiva humana*, mas também, e principalmente, uma *perspectiva da pedra*, uma perspectiva *da flor*, uma *perspectiva do animal*, uma perspectiva *do céu*. É somente por meio do envolvimento concreto no (e com o) mundo que qualquer limite pode ser considerado e qualquer objeto pode ser *compreendido* (Whitehead, 1978). Não há acesso mais imediato ao *espaço* ou ao *tempo* que não passe pela *experiência pura*, ou seja, aquela experiência sem um sujeito transcendental insistente e implicado o tempo todo. O espaço, por exemplo, "[...] é constituído como um registro duradouro - e testemunho - das vidas e obras de gerações passadas que o habitaram e que, ao fazê-lo, deixaram algo de si mesmos lá" (Ingold, 1993). Considerando que a noção de espaço foi expandida para além dos limites de uma filosofia do sujeito, é necessário criar um novo vocabulário que acomode esse novo arranjo ontológico, jogando uma nova carta na mesa, virando o jogo e até mesmo mudando as regras. Precisamos de um vocabulário que possa trazer consigo a leveza e a importância de uma simples trajetória não-humana, ao mesmo tempo em que se afasta de qualquer traço rígido e indiferente de nossos critérios transcendentais (poder, linguagem, classe, *corpo*, consciência, percepção.). Sobre isso, Ingold afirma: "Para esse propósito, adotarei o termo 'tarefa' (task), definido como qualquer operação prática realizada por um agente habilidoso em um ambiente como parte de sua negociação normal de vida. Em outras palavras, as tarefas são os atos constitutivos da habitação" (Ingold, 1993). Como podemos ver claramente, os seres humanos não são seres transcendentais escondidos nas cortinas da existência, organizando cada detalhe da realidade, mas simples negociadores em um mundo que os ultrapassa.

O espaço, com seu ritmo orientado ao objeto, deixa de ser um contêiner independente de relações (Newton), assim como supera o correlacionismo fenomenológico e sua filosofia do sujeito, tornando-se mais sintonizado com o movimento real das coisas. Em outras palavras, esse *espaço alternativo* proposto por Ingold não é nem uma exterioridade indiferente aos humanos, nem uma extensão necessária deles. Esse *espaço alternativo* é uma trajetória (tensa) de negociações, na qual os humanos são um ingrediente importante, talvez até mesmo necessário em determinados momentos, mas não como um transcendental inescapável. Ele não segue um curso definido, uma lógica implícita ou qualquer determinação. Nesse processo, a noção clássica de *espaço*, seja ela newtoniana (objetiva) ou fenomenológica (correlacionista), torna-se uma *taskscape flexível e descentrada*[9]. De acordo com Ingold, "um

[9] Uma união de "*task*" (*tarefa)* e "*landscape*" (*paisagem)*.

mundo que é ocupado, mas não habitado, que está cheio de coisas existentes e não tecidas a partir dos fios do devir de sua existência, é um mundo de um espaço [clássico]" (Ingold, 2011).

O tempo, da mesma forma, perde suas características newtonianas ou kantianas, à medida que seus limites desmoronam diante de um *devir* pós-humanista. A famosa temporalidade agostiniana, um tempo objetivo[10] bem definido, criado a partir de um ser absoluto fora de qualquer mediação terrena, não parece satisfazer o apetite de Ingold. Alguns autores, por sua vez, apesar de "mundanizarem" essa categoria, trazendo-a para a terra e cortando suas asas, insistiram em enquadrar sua presença em uma moldura cinematográfica, quadro a quadro, e não em um *continnum*, de um "devir" que está presente em toda e qualquer trajetória. Dessa forma, Hegel é uma figura emblemática que tornou mais flexível a concepção do tempo, cujos moldes permaneceram sem muita novidade ao longo dos séculos. Sua dialética, embora tenha superado a distinção (epistêmica) entre sujeito e objeto, ao romper com o solipsismo kantiano, bem como apostando na mudança e no movimento como os principais motores da história (Habermas, 1985), acaba caindo em uma espécie de visão cinematográfica afogada em teses, antíteses e sínteses. De acordo com nosso antropólogo inglês, "[...] podemos passar de um presente para o outro sem ter de romper qualquer barreira cronológica que pretenda separar cada presente do próximo na fila?" (Ingold, 1993). É interessante ver como essa forma de apreender o tempo e o espaço nos leva a concluir, como fez Nietzsche, que "Heráclito estará eternamente certo" (Nietzsche, 2006), especialmente porque o fluxo da realidade é tomado aqui como a única e decisiva "essência" que invade o mundo, ao mesmo tempo em que descentra o humano e sua pretensão kantiana. Isso significa que nada permanece, tudo é transformado e, uma vez que entramos no rio heraclitiano, jamais somos os mesmos.

A nova face do transcendentalismo

Voltando à discussão de Kant sobre as formas *a priori* de entendimento e sensibilidade, é curioso que essas categorias metafísicas tenham assumido uma encarnação muito materialista nos dias de hoje. O próprio Kant, se tivesse vivido um pouco mais, indo além dos imponentes castelos de Königsberg, ficaria espantado com as tentativas da ciência moderna de explicar tudo em termos fisiológicos e evolutivos, dando uma materialidade universal às suas categorias

[10] As discussões de Santo Agostinho (2008), no livro onze das Confissões, apesar de apontar para um sujeito dentro de uma temporalidade relativa e pessoal, também deixa implícita a imagem de um tempo objetivo, absoluto, determinado pelo único ser capaz de vivenciar o tempo em sua totalidade, no caso, Deus.

transcendentais. A neurociência é um caso típico dessa colonização materialista do universo acadêmico, uma nova maneira de fazer experimentos com ferramentas antigas. Embora Ingold não discuta diretamente com os neurocientistas, ele observa no neodarwinismo e sua defesa de uma interação entre genes e ambiente, e na própria psicologia cognitiva, uma nova face contemporânea de Kant e seus arranjos transcendentalistas. Definir a vida a partir de modelos anteriores, sejam eles teóricos e/ou práticos, não parece ser a melhor das escolhas, uma vez que reduz a pluralidade e a riqueza dos eventos a um conjunto de esquemas convenientes. É comum, por sua vez, acreditar que "algum tipo de aparato de processamento cognitivo já deve estar instalado nos cérebros [...]" (Ingold, 2009). Mesmo no universo antropológico esse kantianismo não é estranho, como é visível no próprio Lévi-strauss com sua busca por uma certa matriz transcendental nos bastidores das culturas humanas. Segundo ele, "talvez um dia venhamos a descobrir que a mesma lógica é produzida no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou da mesma maneira" (Lévi-strauss, 1985).

Nessa abordagem, como resultado de um processo de seleção natural, algumas características úteis para a manutenção da espécie podem ser transmitidas às novas gerações, garantindo-lhes as capacidades necessárias para o ajuste pragmático. A maioria dessas características, como afirmam o neodarwinismo e a psicologia cognitiva (Pinker 2002), são formas acopladas em nossa *psique*, responsáveis por garantir, antes mesmo de qualquer vínculo com o mundo, um contato conveniente, harmonioso e adaptado às circunstâncias que nos cercam. Dessa forma, a cultura, por exemplo, se limitaria a ser um mero "[...] parasita das estruturas universais da cognição [...]" (Ingold, 2009), um simples suporte que expressa conteúdos (ou melhor, formas) mais fundamentais. Ingold propõe, ao contrário desse novo modelo kantiano, uma *educação da atenção*, dando maior prioridade à *experiência* (*sem sujeito*) e a tudo o que brota de seu espaço de encontros e desencontros. Isso, por outro lado, não significa que Ingold exclui de seus escritos a seleção natural ou as heranças genotípicas que cruzam as espécies. "O que eu nego", diz ele, "é que a sequência de DNA no genoma escreva em código um projeto de especificações independentes do contexto e, com isso, a ideia da seleção natural como um agente de projeto" (Ingold, 2009). É claro que há ganhos evolutivos; não há dúvida sobre a importância de suas contribuições na estruturação da conduta de um determinado animal, mas o comportamento de um organismo não pode ser deduzido de um conjunto bem ordenado de cadeias de aminoácidos. Por essa razão, as características que garantiram a sobrevivência de determinada espécie há milhões de anos pouco contribuem para os desafios

modernos que se apresentam cotidianamente, por isso é indispensável uma espécie de adaptação empírica ou experiencial. É necessário que a experiência, em seu aspecto transbordante e até perigoso, não apenas redefina os padrões transcendentalistas, mas os imploda, colocando a própria espécie em um estado de negociação contínuo e angustiante.

> Da mesma forma, as múltiplas habilidades dos seres humanos, desde o arremesso de pedras até o lançamento de bolas de críquete, desde o subir em árvores até a subida de escadas, desde assobiar até tocar piano, surgem por meio do trabalho de maturação dentro de campos de prática constituídos pelas atividades de seus ancestrais (Ingold, 2009).

Na medida em que consagra a *experiência pura* como o principal fundamento de qualquer organismo, Ingold também desconstrói gradualmente as fronteiras existentes entre história e natureza, ou mesmo entre humano e animal, mas sem cair no pacto fenomenológico de um espaço homogêneo e indiferenciado. Dentro da teoria social mais clássica, especialmente a tradição dialética, muitos acreditam que "somente quando os humanos aparecem no palco é que entramos na história propriamente dita" (Ingold, 2011). Os seres humanos seriam vistos como livres, criativos, capazes de trabalhar e modificar o mundo ao seu redor de acordo com suas necessidades, enquanto os animais, ao contrário, simplesmente seguiriam ordens de uma natureza newtoniana com leis frias, rígidas, externas e invioláveis. Em Ingold, ao contrário, a natureza e os animais continuam a preservar uma autonomia criativa e até mesmo assustadora, uma abundância que mina todas as pretensões transcendentais dos seres humanos, forçando cada elemento a ir além de si mesmo e descentrando seus limites convenientes. Em outras palavras, o dualismo epistemológico é quebrado, essa fronteira implantada pelo filósofo (antropólogo). Por outro lado, um *dualismo ontológico* começa a se formar, pois a natureza nem sempre coopera, assim como o *corpo* se desconstroi, saindo do controle e quebrando as expectativas.

Nesse contexto antropológico vitalista, há também um *continnum* que percorre os "modos de existência" dos "mamíferos inferiores", passando pelas práticas dos caçadores e coletores e chegando, finalmente, aos laboratórios higiênicos e assépticos dos cientistas contemporâneos. Sobre essa "similaridade prática" entre *os neandertais* e *o homo sapiens sapiens*, Ingold afirma:

> Acredito que descobriremos, então, que a tendência fundamental da sociabilidade relacional não se limita, de forma alguma, aos caçadores e coletores, mas passa por eles e conecta a vida das pessoas em todos os lugares, no passado e no presente, até mesmo dos moradores urbanos modernos como nós (Ingold, 2003)

A vida de cada um, definida pelo que faz e pensa, deve ser avaliada em função da

interação entre seus *Corpos* (*sem órgãos*), e não a partir de algum predicado prévio, *a priori*, como se tudo já fosse uma coisa hegeliana preparada desde o início, antes mesmo do jogo começar. Nada garante a solidez do mundo, a não ser um enorme esforço para garantir sua integração fenomenológica, conquistada apenas com base em altos custos e investimentos. Ou seja, a *epoché*, quando (ou se) acontece, requer um investimento incomum, principalmente pelo simples fato de que a realidade não coopera, não se deixa submeter aos limites transcendentais de um sujeito implicado, seja ele um *Corpo*, uma consciência ou mesmo *o Dasein*. Quando a integração fenomenológica falha, se rompe, quando está contra a parede, bem como seus elementos transcendentais de fundo, um tipo de ontologia sem precedentes surge no horizonte, um novo modelo que excede os limites das filosofias do sujeito. Mesmo considerando a base epocheliana do universo fenomenológico, ao acolher a realidade como um campo indiferenciado no qual sujeito e objeto se diluem e se misturam, ainda existiria algo além, uma espécie de elemento transbordante que escorre pelas lacunas desse pacto fenomenológico, uma espécie de estranha resistência. "A partir dessas considerações, deve ficar claro que deve haver algo além nas coisas que seja mais *profundo* do que seus efeitos e *mais raso* do que suas partes constituintes" (Harman, 2017).

Representações e vitalismo

Muitos séculos se passaram e o "Ocidente" continuou a apostar na existência de representações, sonhando com entidades autônomas, óbvias e predefinidas, sejam elas mentais, como os conceitos de Saussure, ou exteriores e "objetivas", como a maioria dos conhecimentos sociológicos. No que diz respeito a essa busca pela objetividade, entendida aqui como uma substância depositada no mundo, gráficos e mapas são bons exemplos de como o pesquisador pode, por algum motivo, esquecer-se de toda uma *malha de* relações interobjetivas que garante a própria noção de objetividade. É curioso que "[...] a elaboração de mapas tenha se divorciado da experiência do movimento corporal no mundo" (Ingold, 2000), tornando-se deduzida de "fórmulas abstratas" e, por essa razão, independente da posição singular e do *corpo* (*sem órgãos*) de todos os seus participantes, sejam eles humanos ou não. Ingold descreve que essa "pretensão de correspondência", essa mania de entender o *Corpo* ou *a Linguagem* como simples pontes para algo já definido, permanece graças a uma espécie de indiferença do olhar, como se o cientista, um sujeito aristotélico, pudesse extrair do mundo substâncias perdidas lá fora, esquecendo-se do que Simondon (1992) chamou de *processo de individuação*. Essa abordagem aristotélica não observa horizontalmente o mundo, como se "observar" e "envolver" tivessem se tornado dois verbos

inseparáveis, mas verticalmente, quase como uma águia sobrevoando sua presa a quilômetros de altura. O raciocínio seria mais ou menos o seguinte: todos, independentemente de onde ou como estejam, podem deduzir a localização e a rota que precisam tomar, bastando ter um mapa em uma mão e uma bússola na outra. Aqui, o desejo de objetividade atinge seu limite, excluindo as impressões digitais *do corpo* (*sem órgãos*), evitando qualquer marca sensível que possa prejudicar a eficiência das coordenadas e sua espacialidade rígida e inviolável. No entanto, a resposta de Ingold não passa pela intersubjetividade, como seria de se esperar de autores fenomenológicos, mas aposta em uma ideia incomum e quase invisível na Teoria Social com sua sobrecarga transcendentalista. Em vez da intersubjetividade, a proposta caminha para a interobjetividade, um vínculo entre objetos, coisas e animais, sem que haja necessariamente um sujeito humano implicado. "Tudo o que pudemos obter foi a impressão de um tecido extremamente denso e apertado, mas flexível e macio, permanecendo sempre plano" (Latour, 1996). Isso significa que o relacionismo de Ingold não tem nada de fenomenológico[11] especialmente porque os seres humanos, como todo objeto, animal ou coisa no mundo, são propriedades emergentes que surgem da interação dinâmica de forças vitalistas. Para Ingold, o ser humano é um ingrediente importante, mas não obrigatório, nos arranjos experienciais, que se tornam uma espécie de receita de bolo envolvendo bilhões de temperos, cores, cheiros e sabores. Ele pode ser considerado um dos primeiros antropólogos pós-humanistas, o que pode soar como um oximoro, especialmente quando investigamos o contexto da palavra "Antropologia" e seu Anthropos quase implícito. Isso nos leva à seguinte pergunta: existe mesmo a possibilidade de um projeto antropológico sem humanos, ou pelo menos o humano como um elemento opcional, provisório ou mesmo emergente? Ou seja, seria possível pensar em uma Antropologia Orientada a Objetos (A.O.O.)?

Ingold e a oposição nietzschiana

Nietzsche, já no final do século XIX, travou uma luta aberta contra o racionalismo de seu tempo, questionando o projeto kantiano que insistia em se espalhar pelos quatro cantos do universo filosófico. O pensamento de Nietzsche, nesse sentido, é

[11] Na fenomenologia, o ser humano e o mundo são entendidos como uma entidade unificada, uma dimensão completamente indiferenciada. Portanto, na fenomenologia, "o mundo serve como o contexto absoluto para nós mesmos e para todas as coisas que vivenciamos" (Sokolowski, 2000). Em outras palavras, "[...] não podemos sair de nós mesmos" (Sokolowski, 2000), não podemos imaginar um mundo sem os seres humanos sempre presentes. Embora eu reconheça que Ingold se identifica com a fenomenologia, especialmente na segunda fase de sua carreira, influenciada por Heidegger, acredito que ele vai além dessa perspectiva, conforme evidenciado em sua terceira fase , influenciada por Deleuze e sua noção de linhas.

anterior a muitas das conclusões tiradas por Latour, Ingold e Haraway décadas depois. Por exemplo: A erosão (epistêmica) do par natureza-cultura ou humano-animalidade está claramente presente em seu livro *Gaia Ciência*[12] ou as discussões sobre fluxo, corporeidade e desempenho em *Assim Falou Zaratustra*[13], a crítica de uma filosofia do sujeito em *Além do bem e do mal*[14] e no polêmico *Crepúsculo dos Ídolos*, quando questiona o platonismo, contrastando o projeto platônico com a verdadeira "estrutura" da realidade, ou seja, o *puro devir* e seus elementos emergentes (Nietzsche, 2006). Em relação à primeira obra, Nietzsche entende o lado pretensioso do abismo (epistemológico) criado entre os animais e os seres humanos, não como um limite ingênuo, mas como um limite suspeito. Se cada elemento do cosmos participa de um espaço horizontal de relações, sendo a trajetória percorrida por seus *corpos* e as interseções de experiências e sensações, não há razão para construir algum muro, exceto quando essa barreira é criada pelo próprio mundo e pelos próprios animais, em um claro movimento de resistência (dualismo ontológico). Para a decepção de todo bom kantiano, não haveria critérios a serem buscados na interioridade de alguém, a não ser uma capacidade virtual de encontros novos e imprevisíveis, nada mais do que *Corpos* pulsantes cruzando os caminhos uns dos outros.

A própria centralidade do conceito de *Corpo*, como pode ser vista nos estudos contemporâneos sobre "lugar de fala" (Ribeiro, 2017), "Saber Situado" (Haraway, 1988), "Virada Ontológica" (Castro, 2014), "Realismo Agencial" (Barad, 2007), também é retomada pelo vitalismo nietzschiano, embora com contornos alternativos. O *Corpo*, em contraste com o dualismo platônico, aperfeiçoado pela distinção kantiana entre *desejo* e *vontade*, não é mais reduzido a algum tipo de envolvimento servil, muito menos a uma estrutura transcendental dissolvida lá fora; na verdade, é exatamente o oposto. Ela acaba sendo o mestre de si mesma e o critério de toda e qualquer forma de existência, deixando de ser uma simples ponte, um veículo ou uma espécie de coadjuvante à espera de um comando. A razão, uma vez exaltada em sua autonomia e centralidade, especialmente no discurso cartesiano e kantiano, transforma-se em um auxiliar desarticulado, na melhor das hipóteses, ou mesmo na própria extensão de um *Corpo* (*sem órgãos*) que se tornou absoluto, onipresente. É curioso que essa forma de conceber a racionalidade como apenas uma extensão do *Corpo* (*sem*

[12] "A influência das 'circunstâncias externas' é absurdamente superestimada por Darwin; o que é essencial no processo da vida é o enorme poder de modelagem, que de dentro cria formas, usando e explorando as 'circunstâncias externas'[...]" (Marton, 1990).

[13] "Eu só poderia acreditar em um Deus que pudesse dançar" (Nietzsche, 2002)

[14] "O sujeito (ou, mais popularmente falando, a alma) tem sido até agora o mais sólido artigo de fé na terra".

órgãos), e de suas demandas ao longo de um percurso biográfico, tenha sido anticipada pelo empirismo de David Hume, passando pela filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer e retomada por Freud no século XX, quando atribuiu à razão (consciência) um papel auxiliar, apenas como potencializadora dos afetos, ou como simples barreira amortecedora de choques traumáticos com a realidade (Freud, 1937). O *Corpo*, portanto, "[...] é [o] fenômeno mais rico, mais explícito, mais apreensível" (Nietzsche *apud* Dias, 2011), pelo menos quando não é pensado como uma estrutura transcendental inescapável.

De acordo com Nietzsche, a vida não é definida por nada que seja anterior ou superior a ela, a menos que se considere sua virtualidade criativa e, portanto, estética, como uma característica essencial. Essa tendência nunca é um privilégio dos seres humanos, mas pertence a todo o conjunto de seres que buscam intensificar suas vidas, expandir suas energias e consultar seu ambiente. O mundo vital de Nietzsche está em seu próprio processo de criação, na própria trajetória como um fluxo realista que dispensa as impressões digitais humanas e sua insistente *epoché* fenomenológica. Toda forma de essencialização é tomada como uma espécie de obstáculo repressivo, uma violência contra a riqueza e a flexibilidade das próprias coisas. Nesse sentido, "[Nietzsche] exorta todos a esculpir [sua] existência como uma obra de arte. A vida deve ser pensada e desejada da mesma forma que um artista deseja e cria sua obra, pois emprega toda a sua energia para produzir um objeto único" (Dias, 2011). Por essa razão, Ingold pode ser considerado um antropólogo nietzschio-espinosano, na medida em que resgata a estética pulsante que perpassa tudo o que existe.

Conclusão

O objetivo deste ensaio foi explorar como o antropólogo Timothy Ingold formulou uma nova abordagem para a antropologia, afastando-se do conceito tradicional de intersubjetividade em direção a uma perspectiva mais vitalista e nietzschiana. Nessa nova interpretação, o humano não é visto como um *Antropos* transcendental, que origina o sentido das coisas; em vez disso, outros elementos possuem suas próprias trajetórias e podem até mesmo resistir às imposições teóricas e práticas desse *Antropos*. De acordo com Ingold, o mundo transborda de agência, e essa ontologia específica oferece uma lente alternativa para entender a antropologia nos tempos contemporâneos. Os seres humanos são importantes, é claro, especialmente devido a seus arranjos fenomenológicos e pragmáticos, mas sempre há algo mais, uma característica criativa que não se reduz a um humanismo obstinado. Algo nos leva, portanto, diretamente ao coração de uma interobjetividade, um campo sem precedentes, complexo e incrível. "Que

portas uma Antropologia Orientada a Objetos é capaz de abrir?" Essa pergunta, que apenas começou a ser respondida, gera um novo espaço de possibilidades, um impressionante campo de pesquisa que nos aguarda.

Referências

Alexandre, J. C. O. 1987. Novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 2 (4): 43. Agostinho, S. 2008. Confissões. Portugal: Editora Lusofia.

Barad, K. 2007. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press.

Castro, E. V. 2014. *Cannibal Metaphysics: for a Post-Structural Anthropology [Metafísica Canibal: para uma Antropologia Pós-Estrutural]*. Minneapolis: Univocal Publishing.

de Espinosa, B. 2009. *A ética*. 184. Belo Horizonte: Autêntica.

Delanda, M. 2006. *A New Philosophy of Society: assemblage theory and Social Complexity [Uma nova filosofia da sociedade: teoria da montagem e complexidade social]*. Londres: Continuum.

Deleuze, G. 1991. *A dobra: Leibniz e o barroco*, 149. São Paulo: Papirus.

Dias, R. 2011. *Nietzsche, a vida como obra de arte*. 13. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Freud, S. 1937. *Análise terminável e interminável*. São Paulo: Imago.

Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures (A interpretação das culturas)*. 14. Nova York: Basic Books.

Habermas, J. 1985. *O discurso filosófico da modernidade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.

Haraway, D. J. 1988. Situated Knowledges: the Science question in Feminism and the privilege of partial perspective [Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial]. *Estudos Feministas* 14 (3): 575-599.

Harman, G. 2007. A importância de Bruno Latour para a filosofia! *Cultural Studies Review* 13(1) 34, Disponível em: https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.772988219393931. Acessado em junho de 3th 2023.

Harman, G. 2009. *Prince of networks: Bruno Latour and the Metaphysics*. Melbourne: Re.Press. Harman, G. 2011. *The Quadruple object (O objeto quádruplo)*. 104. Reino Unido: Zero Press.

Harman, G. 2017. Ontologia orientada a objetos: Uma nova teoria de tudo. REINO UNIDO: Pelican, 54, 50. Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape (A temporalidade da paisagem). *World Archaeology, Routledge,* 25 (2): 2, 8, 9.

Ingold, T. 2000. Journey along a life path-maps, discoverer-path and Navigation

(Viagem ao longo de uma trajetória de vida-mapas, trajetória de descoberta e navegação). In: Tim Ingold, The perception of the environment: essays livelihood, dwelling and Skill, 15. Londres: Routledge.

Ingold, Tim. 2003. Materials against materiality (Materiais contra a materialidade). *Cambridge: Archaeological Dialogues* 14 (1):1, 16 Ingold, T. 2009. A transmissão de representações para a educação da atenção. *Educação Porto Alegre* 33

(1): 16. 8, 9, 12.

Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on movement, knowledge, and description [Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição]*. 8, 239, 13, 236, 148,

241, 232, 164, 6-7. Abingdon, Ed. Routledge.

Latour, B. 1979. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Latour, B. 1996. On inter-objectivity. *Mind Culture and Activity* 3 (4): 233.

Lévi-strauss, C. 1985. *Structural Anthropology*. 265. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro. Marton, S. 1990. *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*. 45. São Paulo: Brasiliense.

Meillassoux, Quentin. 2008. *After finitude: an essay on the necessity of contingency [Depois da finitude: um ensaio sobre a necessidade de contingência]*. Londres: Continuum. Nietzsche, F. 2002. *Assim falou Zaratustra*. 59. São Paulo: Editora Fonte Digital.

Nietzsche, F. 2006. *Twilight of the idols, or, how to philosophize with the Hammer [Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo]*. 22. São Paulo: Com- panhia das Letras.

Nietzsche, F. 2011. apud Dias, p. 50 (P15: falta a referência para esta nota. Favor completar). Orwell, George. 2000. *Animal Farm*, 12. London: Longman.

Pinker, S. 2002. *O Instinto da Linguagem: como a mente cria a linguagem*. São Paulo: Zahar. Ribeiro, D. 2017. *O que é um lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/ Justificando.

Rorty, R. 2000. *Pragmatism: the philosophy of creation and change [Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança]*. 66. Rio de Janeiro: Bolso. Savransky, M. 2021. A *volta ao mundo em oitenta mundos: política do pluriverso*. 11. Londres: Duke Uni-

versity Press.

Simondon, G. 1992. *The genesis of the individual (A gênese do indivíduo)*. Kwinter: Ed. Zone books. Sokolowski, R. 2000. *Introduction to phenomenology (Introdução à fenomenologia*). 54. 43.

Cambridge: University Press. Whitehead, A. N. 1978. *Process and reality: an essay in cosmology [Processo e realidade: um ensaio sobre cosmologia]*. Nova York: The Free Press.