

DE-COLONIZAR O DUALISMO NATUREZA-CULTURA: RESSONÂNCIAS TEOLÓGICAS DA PROPOSTA DE BRUNO LATOUR

DE-COLONIZING THE NATURE-CULTURE DUALISM: THEOLOGICAL RESONANCES OF BRUNO LATOUR'S PROPOSAL

João Manuel Duque

Doutorado em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt; Professor Catedrático da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa; Pesquisador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER); <https://orcid.org/0000-0002-9252-6709>; Scopus Author ID: 57214069073; jduque@ucp.pt.

RESUMO:

O artigo pretende considerar a teologia latino-americana especificamente na sua relação com o pensamento decolonial. Para tal, pretende explorar o enquadramento epistemológico e antropológico fundamental da perspetiva colonial no âmbito do desenvolvimento de certo pensamento da modernidade, que originou contraposições binárias com efeitos colonialistas, seja na relação da Europa com o resto do mundo, seja no interior de todas as relações dos humanos com o mundo não humano. Para a exploração desse caminho seguem-se de perto as propostas de Bruno Latour, seja no sentido de uma antropologia simétrica, seja no sentido de uma re-animação do planeta, superando o

dualismo entre sujeito e objeto. Essa proposta poderá inspirar um pensamento geral, também teológico, que recupere modos não coloniais de relação dos humanos ao mundo e dos humanos entre si.

PALAVRAS-CHAVE:

Decolonial, Antropologia, Modernidade, Ecologia, Monismo, Hibridismo, Latour.

ABSTRACT:

The article intends to consider Latin American Theology specifically in its relationship with decolonial thought. To this end, it intends to explore the fundamental epistemological and anthropological framework of the colonial perspective within the scope

of the development of a certain thought of modernity, which originated binary counterpositions with colonialist effects, whether in Europe's relationship with the rest of the world, or within all relationships of humans with the non-human world. For the exploration of this path, Bruno Latour's proposals are closely followed, either in the sense of a symmetrical anthropology, or in the sense of a re-animation of the planet, overcoming the dualism between subject and object. This proposal could inspire a general thought, also theological, that recovers non-colonial ways of relating humans to the world and humans to each other.

KEYWORDS:

Decolonial, Anthropology, Modernity, Ecology, Monism, Hybridism, Latour.

1 INTRODUÇÃO

O ponto de partida da leitura aqui proposta – que pretende situar o desafio lançado por Bruno Latour no contexto do debate sobre o pensamento e a prática decoloniais, retirando daí possíveis consequências teológicas – é a tese de que o fenómeno da colonialidade, nomeadamente na sua componente epistemológica (que inevitavelmente tem impacto em todas as outras dimensões, nomeadamente social, política e religiosa) está relacionado com o processo que se denominou genericamente *modernidade* e que afetou o mundo inteiro, não apenas os territórios exteriores à Europa nem apenas a relação entre esta e aqueles. Nesse sentido, o pensamento decolonial, sem negar a sua especial pertinência nos territórios não europeus por razões óbvias, não deixa de constituir um desafio também para a Europa, seja pelo que possa significar em relação a perspectivas que o *pensamento moderno* silenciou, seja pelo que possa alterar na sua relação ao mundo não europeu, seja ainda pelo que possa significar a sua eventual universalização.

Entre as várias formulações da tese da relação intrínseca entre o pensamento moderno (pelo menos em muitos dos seus aspetos) e o paradigma da colonialidade, assumo aqui a conhecida leitura avançada por Aníbal Quijano. Segundo ele, o modelo europeu de *totalidade* é que marcou o paradigma colonial. Esse modelo tem no seu centro uma ideia de “história concebida como um continuum evolutivo do primitivo

ao civilizado; do tradicional ao moderno; do selvagem ao racional; do pré-capitalismo ao capitalismo, etc. E de que a Europa se tenha concebido a si mesma como espelho do futuro de todas as restantes sociedades e culturas, como a forma mais avançada da história de toda a espécie. O que não deixa de ser surpreendente, seja como for, é que a Europa tenha conseguido impor essa perspectiva à totalidade das culturas que colonizou. E muito mais, que tal quimera ainda hoje tão atrativa e para tantos”¹

De modo semelhante, Enrique Dussel, num notável estudo em que contrapõe certos elementos centrais do desenvolvimento do pensamento moderno ao que poderia ter sido o eventual desenvolvimento paralelo de uma perspectiva não colonialista, precisamente por ter sido elaborado a partir da perspectiva dos povos colonizados, situa um dos nervos da questão na influência de Descartes sobre toda a modernidade, nomeadamente no que toca ao desenvolvimento de um pensamento da totalidade (que não permitia pensar o “outro” da Europa), mas sobretudo no âmbito de um pensamento assente num dualismo essencialmente racionalista, o qual servirá de base para todo o paradigma colonial, seja na desvalorização racionalista do não europeu seja na desvalorização de elementos especialmente valorizados em regiões extraeuropeias, nomeadamente a dimensão corpórea e material da realidade; ou então, porque essas dimensões são completamente desconsideradas na noção de sujeito, o

¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perí Indígena* 13, 29 (1992): 11-20, 18: “Historia concebida como un continuum evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado; de lo tradicional a lo moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. Y que Europa se pensara a si misma como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas, como el modo avanzado de la historia de toda la especie. Lo que no deja de ser sorprendente, de todos modos, es que Europa lograra imponer ese espejismo a la totalidad de la culturas que colonizó. Y mucho mas, que semejante quimera sea aun hoy tan atractiva y para tantos”.

que permite um caminho de domínio e escravatura. “Essa pura máquina [o corpo] não levará em conta a sua cor de pele ou de raça (evidentemente que Descartes pensa apenas a partir da raça branca), nem obviamente o seu sexo (ele pensa igualmente apenas a partir do sexo masculino), e é apenas a de um europeu (não desenha nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda a *qualidade* será igualmente o início de todas as abstrações ilusórias do ‘ponto zero’ da moderna subjetividade filosófica e da constituição do corpo como mercadoria quantificada num preço (como acontece no sistema da escravatura o do salário no capitalismo)”.²

É precisamente como crítica original e desafiante a esse dualismo denominado “cartesiano”³ que aqui se assume o pensamento de Bruno Latour, considerando-o como importante contributo para a superação de um paradigma colonial de compreensão da realidade, e não apenas do colonialismo da relação entre a Europa e o resto do mundo, que será tao somente um dos aspetos desse paradigma (ainda que seja, certamente, um dos mais importantes). Nesse mesmo sentido, a decolonização do pensamento e das práticas implicará, entre outros aspetos, a superação desse dualismo, o que é muito significativo também para os europeus e para o modo de se compre-

enderem a si mesmos e compreenderem o seu lugar no conjunto do planeta.

Todo este processo histórico, filosófico e antropológico está inevitavelmente relacionado também com o pensamento teológico, na medida em que o processo de colonização implicou a “cristianização” de territórios exteriores à Europa. Acontece que o cristianismo e a respetiva teologia não constituem uma bolha impermeável ao ambiente em que se desenvolvem, pelo que a dimensão “religiosa” do pensamento colonial – e da sua possível superação – não pode ser desligada também da influência exercida sobre o cristianismo pela modernidade, e por este sobre a modernidade. O contributo que se segue concentra-se de forma especial, sobretudo na sua conclusão, sobre a leitura que o próprio Bruno Latour faz desta relação.

2 MODERNIDADE E DUALISMO

Para Bruno Latour, o ideal moderno – mais do que as suas realizações concretas, que têm sido mais complexas – assenta em duas práticas necessariamente distintas e separadas, estando a segunda mais explicitamente presente nas realizações dos últimos séculos: a prática da tradução ou da “mediação”, que origina hibridações, e a

² Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa* 9 (2008): 153-197, 165: “Esa pura máquina [el cuerpo] no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusórias del ‘punto cero’ de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo)”.

³ Assumo aqui a referência a esse dualismo como “etiqueta”, prescindindo da discussão sobre o seu real enraizamento na filosofia de Descartes, que certamente não pode ser reduzida a esse esquema binário.

prática da “purificação” crítica, que origina separações binárias ou dualistas. Esta tese foi apresentada, sobretudo, numa das suas mais conhecidas e marcantes obras, que se apresenta como proposta de “antropologia simétrica”⁴, precisamente enquanto superação dessa repartição binária, seja entre as duas modalidades referidas seja no interior da segunda prática. “A hipótese deste ensaio... é a de que a palavra ‘moderno’ designa dois conjuntos de práticas completamente diferentes que, para serem eficazes, tem que permanecer distintas mas deixaram recentemente de o ser. O primeiro conjunto de práticas origina, através de ‘tradução, misturas entre géneros de seres completamente novas, híbridas de natureza e de cultura. O segundo cria, através de ‘purificação’, duas zonas ontológicas completamente distintas, a dos humanos, por um lado, e a dos não humanos, por outro”⁵.

Mesmo que a tese de Latour se oriente no sentido de que estas duas práticas nunca conseguiram separar-se completamente uma da outra e que a primeira prática marcou também todos os tempos modernos, nunca exclusivamente concentrados na segunda (o que o leva a considerar que nunca chegámos a ser modernos em sentido estrito...), o que nos interessa no contexto do nosso debate e que tem verdadeiro impacto sobre um paradigma colonial a partir de certa modernidade, é o lugar que aí ocupou a prática da “purificação”, através de um trabalho crítico que separa em absoluto os humanos dos não humanos.

A essa separação corresponde, do ponto de vista epistemológico, a distinção entre sujeito e objeto (eventualmente de origem cartesiana), assim como a separação entre mundo social (paradigmaticamente representado no mecanismo sociopolítico descrito por Hobbes) e mundo natural (paradigmaticamente representado pela ciência moderna). O primeiro seria o mundo dos sujeitos ou dos cidadãos, o reino da liberdade, segundo o modelo da racionalidade social, concentrado no conceito de cultura; o segundo seria o mundo dos objetos inertes, o reino da necessidade, segundo o modelo da racionalidade científica e matemática, concentrado no conceito de natureza. Em realidade, é esta separação que qualifica verdadeiramente a modernidade (tenha ou não existido em estado puro). Na formulação explícita de Latour, “o dualismo natureza/sociedade é indispensável aos modernos...”⁶.

A esta divisão entre práticas e a esta binaridade entre cultura e natureza, própria da prática crítica de purificação, chama Latour “Grande Divisão” (Grand Partage), que é o núcleo da “Constituição” moderna⁷. Essa dimensão da divisão binária irá permitir e originar outras dimensões da “Grande Divisão”, nomeadamente em relação ao passado (que passa a ter o estatuto de objeto inerte) e em relação aos “pré-modernos” não europeus (o que origina precisamente o paradigma explicitamente colonial)⁸. “Para compreender a profundidade desta Grande Divisão entre Eles e Nós, é

⁴ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La Découverte, 1991) (= AS).

⁵ AS, 20: “L’hypothèse de cet essai... est que le mot ‘moderne’ designe deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l’être. Le premier ensemble de pratiques crée, par ‘traduction’, des mélanges entre genres d’êtres entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par ‘purification’, deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d’une part, celle des non-humains de l’autre”.

⁶ AS, 62: “Le dualisme nature/société est indispensable aux modernes...”

⁷ Cf. AS, 23-70.

⁸ Cf. AS, 76.

preciso regressar a essa outra Grande Divisão entre os humanos e os não humanos... De fato, *a primeira é a exportação da segunda*. Nós, os Ocidentais, não podemos ser uma cultura entre outras, uma vez que também mobilizamos a natureza”⁹. A “Grande Divisão” interior origina a “Grande Divisão” exterior. “Para Eles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas, são quase coextensivos. Para Nós, já ninguém deve poder misturar as preocupações sociais e ao acesso às coisas mesmas”¹⁰.

3 “ANIMISMO” E HIBRIDAÇÃO

Numa obra mais recente, Latour aplica a sua revisão da modernidade à questão ecológica, concentrando-se ainda mais na superação do dualismo entre humanos e não humanos, entre cultura e natureza. Em certo sentido, a perspectiva desenvolvida permite uma aplicação decolonial, na medida em que os efeitos desse dualismo sobre o modo como os humanos, a partir do paradigma moderno, conceberam e trataram a natureza, pode ser compreendido como uma espécie de colonização do não humano, a partir de uma perspectiva radicalmente antropocêntrica. Para além disso, a perspectiva moderna de relação entre cultura e natureza corresponde a um dos tópicos fundamentais do processo de colonização,

que uma perspectiva decolonial poderá reverter, com eventuais vantagens para a questão ecológica.

A proposta concreta de Latour vai no sentido de uma “re-animação” da natureza, como superação do correspondente processo de “des-animação”, provocado precisamente pela separação binária entre humanos e objetos, entre cultura e natureza. Se o paradigma moderno conduziu à conceção da natureza não humana como conjunto dos objetos inertes, a superação desse paradigma passará por uma compreensão do real – que se concentra no conceito de Terra ou de *Gaia*, segundo a nomenclatura de Latour, na linha da proposta de James Lovelock¹¹ – fora da oposição binária entre seres animados (cultura dos humanos) e seres inanimados (natureza não humana). Se o paradigma colonial pressupunha esse binarismo, dando-lhe corpo a vários níveis, a superação dessa contraposição poderá considerar-se equivalente a um paradigma decolonial, independentemente da geopolítica da sua aplicação.

Para contrariar a “des-animação” moderna da natureza, Latour propõe uma compreensão da realidade como rede de interações, cujos agentes são considerados “potências de ação” ou “atores” – “puissances d’agir”¹², como versão francesa do termo inglês *agencies* – independentemente de serem humanos ou não. Isso significaria que a eventual legitimidade da distinção entre mundo humano e mundo não humano se relaciona com algo secundário, relativa-

⁹ AS, 132: “Pour comprendre la profondeur de ce Grand Partage entre Eux et Nous, il faut revenir à cet autre Grand Partage entre les humains et les non-humains... Em effet, *le premier ets l’exportation du second*. Nous, le Occidentaux ne pouvons être une culture parmi d’autres, puisque nous mobilisons aussi la nature”.

¹⁰ AS, 136: “Chez Eux, la nature et la société, les signes et les choses, sont presque coextensifs. Chez Nous, nul ne doit plus pouvoir mélanger les préoccupations sociales et l’accès aux choses mêmes”.

¹¹ Cf. James Lovelock, *Homage to Gaia. The Life on a Independent Scientist* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

¹² Bruno Latour, *Face a Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (Paris: La Découverte, 2015), 67 (=FG).

mente a uma identidade mais fundamental, que une um e outro. “Sempre que se pretende que existe, de um lado, um mundo natural e, do outro, um mundo humano, simplesmente se decidiu dizer, sem mais, que uma porção arbitrária dos atores seria *desprovida de toda a ação* e que uma outra porção, igualmente arbitrária, dos mesmos atores, seria *dotada de uma alma* (ou de uma consciência). Mas estas duas operações secundárias deixam perfeitamente intacto o único fenómeno interessante: a permuta de formas de ação por meio de transações entre potências de agir com origens e formas múltiplas, no seio da zona metamórfica”¹³.

O facto de Latour admitir que esta conceção seja de origem espinosista¹⁴, por um lado, e o facto de se inserir num programa de re-animação da “natureza” – cujo conceito distintivo deixa ele mesmo de fazer sentido – para a recuperação de uma relação complexa e múltipla entre agentes igualmente “animados”, por outro, permite aproximar esta perspetiva do que poderia denominar-se monismo animista¹⁵. Não negando a distinção entre os diversos agentes, esta conceção radicaria na identidade fundamental – por isso monista – de todos esses agentes, identidade assente no mesmo estatuto anímico de todos eles – por isso animista. Se assumirmos aqui a distinção proposta por Philippe Descola entre

ontologias naturalistas, animistas, totémicas e analógicas, esta posição corresponderia, assim parece, à proposta de uma ontologia animista¹⁶. A ajudar essa aproximação encontra-se o facto de Latour considerar explicitamente que uma antropologia simétrica se inspira em antropologias geograficamente externas à Europa, porque “vindas dos trópicos”¹⁷. Tal como no caso de Descola, seria uma espécie de regresso das antropologias banidas pela colonização, com recuperação de paradigmas epistemológicos – e mesmo ontológicos – considerados superados ou mesmo perdidos.

A colocação da questão nestes termos não é de todo descabida, mas não corresponde completamente à perspetiva de Latour. E isso essencialmente por duas razões: primeiro porque, em toda a sua obra, o autor insiste em que aquilo que pretende com a ideia de Terra, como conjunto de potências de ação, não é a recuperação de uma totalidade fechada e uniforme, conceito que poderia coincidir com a ideia monista de uma igualdade fundamental de tudo; depois, porque, embora recuperar a figura mítica de Gaia, nada da sua intenção pretende uma espécie de divinização da Terra, a partir de um animismo panteísta global. Trata-se, antes, de uma figura “profana” da natureza, entendida como rede de relações entres os variados agentes, mais do que como totalidade esférica¹⁸, que

¹³ FG, 80: “Quand on prétend qu’il y a, d’une part, un monde naturel et, de l’autre, un monde humain, on a simplement proposé de dire après coup qu’une portion arbitraire des acteurs sera *dénuée de toute action* et qu’une autre portion, également arbitraire, des mêmes acteurs, sera *dotée d’une âme* (ou d’une conscience). Mais ces deux opérations secondaires laissent parfaitement intact le seul phénomène intéressant: l’échange des formes d’action par les transactions entre des puissances d’agir d’origines et de formes multiples au sein de la zone métamorphique”

¹⁴ Cf. FG 67, nota 18.

¹⁵ Como formulação mais explícita e mais radical de uma perspetiva monista, num sentido próximo ao aqui considerado, pode ver-se Emanuele Coccia, *Métamorphoses* (Paris: Payot & Rivages, 2020); em parte é essa também a perspetiva de Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013).

¹⁶ Cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005).

¹⁷ AS, 146.

¹⁸ Latour debate, neste contexto, uma compreensão eferológica do real (Cf. FG 162ss); Cf. Peter Sloterdijk, *Sphären*, I-III (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998-2004).

assumiria as características de uma totalidade metafísica, enquanto substituto de Deus, ou enquanto outro nome para a divindade.

De facto, uma perspectiva rigorosamente monista e animista da realidade – com a sua correspondente divinização como uma totalidade idêntica ao ser – corresponderia a uma “super-animação” do real, nomeadamente da natureza, enquanto movimento simétrico e inverso à sua “des-animação”. A religião seria assim semelhante à ciência, mesmo que em sentido oposto. E a superação da modernidade equivaleria ao mero regresso à pré-modernidade. Mas isso está longe das pretensões de Latour, cuja defesa da não-modernidade nada tem a ver, nem com a pré-modernidade, nem com a pós-modernidade, interpretada por ele sobretudo em chave niilista. “Os agentes agem! Pode-se tentar ‘superanimá-los’ ou, pelo contrário, esforçar-se por ‘desanimá-los’: eles permanecerão obstinadamente agentes”.¹⁹

Nesse sentido, o trabalho de purificação levado a cabo pela modernidade tem o seu efeito e é positivamente assumido, embora não na sua exclusividade, na medida em que impedirá para sempre qualquer tipo de sacralização do real, seja como natureza seja como sociedade. Mas, por outro lado, esse trabalho não pode ser separado do trabalho de mediação e de hibridação, que impede precisamente a construção artificial do mundo humano (animado) e do mundo natural (inerte), como mundos separados. Em vez disso, o que

acontece é a constante produção de híbridos, nem sobre-animados nem des-animados. Ora, é precisamente nessa dinâmica da hibridação – também entre coletivos culturais-naturais – que podemos retomar a relação de Latour com a questão da decolonização do pensamento.

Tentando fugir ao modelo moderno construído a partir da contraposição de extremos binários – sociedade / natureza, sujeito / objeto, Nós / Eles, local / global – Latour pretende descobrir a centralidade do “Império do Meio”, ou seja, a real articulação de tudo a partir da dinâmica medidora desses extremos, que acabam por ser extremos contruídos idealisticamente. “No meio, onde nada se supunha que acontecesse, está quase tudo”.²⁰ Em rigor, o que existe são mediações e estas são, inevitavelmente, híbridas. E o hibridismo “ontológico” (quase-objetos e quase-sujeitos) corresponde a um paradigma que conduzirá ao hibridismo antropológico (culturas-naturezas) e este a um hibridismo geopolítico (local-global). Trata-se, portanto, de recuperar uma antropologia da hibridação, como antropologia das mediações em rede, sem extremos puros, porque purificados pela crítica – essa é precisamente a antropologia simétrica, como base de um paradigma decolonial. Porque “a antropologia se tinha feito sobre um fundo de ciência, ou sobre um fundo de sociedade, ou sobre um fundo de linguagem, alternando sempre entre a universalização e o relativismo cultural, ensinando-nos, no fim de contas, muito pouco sobre ‘Eles’ ou sobre ‘Nós’”.²¹

¹⁹ FG, 225: “Les puissances d’agir agissent! On peut essayer de les ‘sur-animer’ ou au contraire s’efforcer de les ‘dés-animer’: eles resteront obstinément des agents”.

²⁰ AS, 167: “Au milieu où rien n’est supposé se passer, il y a presque tout”

²¹ FG, 177: “L’anthropologie s’était faite sur fonds de la science, ou sur fonds de société, ou sur fonds de langage, elle alternait toujours entre l’universalisation et le relativisme culturel et nous en apprenait finalement bien peu sur ‘Eux’ comme sur ‘Nous’”.

Ora, uma antropologia simétrica, assente no valor da mediação ou do hibridismo, implica assumir que de-colonizar não equivale apenas a des-colonizar, no sentido pós-colonial (cronológico) ou anti-colonial (ideológico), mas à complexidade das redes relacionais, enquanto articulação política dos agentes, na permanente negociação entre as diversas “potências de agir”, sejam humanas ou não humanas, locais ou globais, culturais ou naturais – porque essa distinção é secundária.

4 CONCLUSÃO: CONTRA-RELIGIÃO

Segundo Latour, à separação moderna entre as duas regiões do ser (natureza e cultura) pode acrescentar-se ainda uma terceira região, baseada na separação em relação ao divino, que bloqueia Deus (“Dieu barré”²²), quanto ao seu modo de presença. Não que desapareça completamente a referência a Deus, mas esta desloca-se, deixando de ser hipótese científica (no âmbito dos objetos) e hipótese social (no âmbito político), sendo Deus aí substituído pela ciência e pela política do soberano imanente ou do Leviatã. Em relação à natureza e à sociedade, Deus torna-se ausente. Mas o sujeito moderno, sendo ateu nessas duas dimensões, não precisa de o ser totalmente. “Reinventou-se a espiritualidade, ou seja, a descida do Deus todo-poderoso ao foro interior, sem que intervenha em nada no foro exterior. Uma religião completamente

individual e completamente espiritual permitia criticar, seja a empresa da ciência seja a da sociedade, sem contudo exigir que Deus viesse, seja a uma seja a outra”.²³

Esta individualização e espiritualização do religioso vai servir de base, em realidade, à contraposição entre o cristianismo e outras tradições religiosas, consideradas inferiores por se perderem na exterioridade da natureza e da comunidade; ao mesmo tempo e paradoxalmente, a ausência de Deus, seja da natureza seja da sociedade, do mundo das coisas e do mundo dos humanos, mundos eles mesmos já separados, permitirá todo o tipo de arbitrariedades políticas, em nome de um poder puramente imanente e em nome de uma secularização da natureza, também ela considerada estritamente imanente – pretendendo manter, contudo, a relação pessoal com Deus, seja dos dominadores seja dos dominados, sem especial diferença entre uns e outros.

A determinado ponto da sua obra, Latour concentra a compreensão dos paradigmas em jogo no tópico das “religiões naturais”. No quadro das possibilidades, essas religiões dividir-se-iam, inicialmente, em ciência e religião propriamente dita. A primeira, na sua versão estritamente epistemológica (segundo o modelo crítico da “purificação” moderna), assentaria na referência às leis da natureza, unas e não animadas, completamente desencarnadas; mas, na sua versão antropológica (segundo uma antropologia simétrica), a referência seria o multiverso, múltiplo e animado, situado nas redes concretas das relações. Por

²² AS, 50.

²³ AS, 50: “On réinventa la spiritualité, c’est-à-dire la descente du Dieu tout-puissant dans le for intérieur sans qu’il intervienne en rien dans le for extérieur. Une religion tout individuelle et toute spirituelle permettait de critiquer et l’emprise de la science et celle de la société, sans pour autant s’obliger à faire venir Dieu ni dans l’une ni dans l’autre”.

seu turno, a religião propriamente dita – que no sentido dado por Latour é sempre uma “contra-religião”, pois implica uma atitude crítica em relação a uma atitude religiosa primária²⁴ – pode corresponder, numa das suas versões (coincidente com o paradigma pré-moderno), ao domínio de um Deus ordenador, a que corresponde um mundo unificado e sobre-animado, na medida em que é animado pela referência a um outro mundo, implicando uma rutura radical com este; mas pode corresponder, numa outra versão (num paradigma não moderno, eventualmente decolonial), a uma compreensão múltipla do mundo, vinculada localmente, animada, com base num mecanismo de permanente interpretação, incarnado na Terra das redes relacionais entre as diversas potências de ação.

Em rigor, a segunda versão da natureza e a segunda versão da contra-religião correspondem já não ao paradigma moderno – base da colonização – mas ao paradigma não moderno (decolonial) daquilo a que Latour chama a “terrestrialisation”. Nesse sentido, pode encontrar-se em Latour uma forma de geocentrismo – a Terra (Gaia) como contexto de ação e interação – como superação de certo antropocentrismo moderno, baseado na contraposição binária entre humano e não humano. Esse geocentrismo – que não diviniza a Terra como uma totalidade em si mesma – pode considerar-se como uma possibilidade de desenvolver a interação de todas as potências de agir, segundo um modelo decolonial. A superação da colonização não atinge, nesse caso, apenas a relação geopolítica entre culturas (humanas), mas sim todo o tipo de relação.

Estaríamos, por isso, no âmbito do sentido mais vasto da decolonialidade – enquanto superação da pretensão de colonização do mundo, por parte dos humanos, seja de que modo for e seja em que parte do mundo for.

Independentemente dos aspetos discutíveis da proposta de Latour – nomeadamente quanto à sua tendência monista e animista, que levanta muitas questões a uma antropologia teológica personalista, de origem bíblica e baseada na relação de alteridade – os desafios colocados pela sua leitura pós-antropocêntrica são desafios sérios para uma teologia que não pode continuar presa a um paradigma de humanismo tecnocrático e eurocêntrico, nos sentidos acima referidos. Não é por acaso que Latour refere com entusiasmo o contributo da Encíclica *Laudato Si'* para a superação de um paradigma essencialmente colonial de pensamento, inclusivamente no âmbito do pensamento teológico²⁵.

Interessantemente, liga essa mudança de paradigma à recuperação de uma teologia da encarnação “fiel à Terra”, ou seja, que faça justiça ao enquadramento dos humanos e da sua perspectiva salvífica no âmbito da pertença a uma Terra que é assumida como Casa Comum de todos os seus habitantes, humanos e não humanos. Essa perspectiva contradiz a pretensão colonial de posse do mundo, por parte do sujeito que o transforma em objeto. O conceito de finitude torna-se a chave de interpretação da relação ao real, sendo considerado o contributo decisivo da dimensão religiosa: “O cosmos não necessita que nele se contemple a Glória de Deus; ele necessita, pelo contrá-

²⁴ Cf. FG, 205.

²⁵ Cf. FG, 368.

rio, que a religião, limitando-se a si mesma, aprenda a conspirar com as ciências e a política, para voltar a dar um sentido à noção de limite”²⁷.

²⁷ FG, 368: “Le cosmos n’a pas besoin qu’on y étale la Gloire de Dieu, il a besoin, au contraire, que la religion, em se limitant, appren- dre à conspirer avec les sciences et la politique, pour redonner uns sens à la notion de limite”.