



ISSN 1984-5634

ARTIGO

CAMINHANDO COM GAFANHOTOS: EM DIREÇÃO A UMA HISTORIOGRAFIA SIMÉTRICA¹*Walking whit grasshoppers: toward a symmetric historiography*FABRÍCIO FERREIRA DE LEMA²

RESUMO

Este trabalho pretende explorar algumas das potencialidades analíticas da Teoria do Ator Rede [TAR], como alternativa teórica para questionar a dualidade moderna que separa os polos de natureza/cultura enquanto domínios ontológicos distintos. Iniciaremos com um breve recorrido, passando pelo trabalho de alguns antropólogos que partiram desse pontapé inicial na busca por alternativas a este dualismo. Para isso, tomaremos como ponto de observação dois casos isolados no tempo e no espaço: um processo de excomunhão instaurado contra os gafanhotos que assolavam a abadia de Párraces (Segóvia, século XVII) e um *Bando* do Vice-Rei do Rio da Prata (Buenos aires, século XVIII). Ambos os casos analisados têm como fio condutor a problemática da relação estabelecida entre humanos e não humanos no interior do campo jurídico. Nosso objetivo central será inquirir de que maneira a proposta de Bruno Latour pode contribuir, também, para o estudo das sociedades do passado.

PALAVRAS-CHAVE: natureza/cultura; Teoria do Ator Rede; escrita da história.

ABSTRACT

The goal of this work is to explore some of the analytical potentialities of the Actor Network Theory [ANT], as a theoretical alternative to inquire about the modern duality that separate the nature/culture poles as distinct ontological domains. We begin with an overview of the work of some anthropologist that started from this point as a possibility to surmount this dualism. We will be focus on two isolated cases, separated in time and space, as initial points of observation: an excommunication trial against the grasshopper that devastate the Párraces abbey (Ségovia, XVII century) and a *Bando* of the Viceroy of the River Plate (Buenos Aires, XVIII century). Both cases analysed are connected by the problematic of the relation established between humans and non-humans on the juridical field. Our main objective is to interrogate how the Burno Latour's proposal can contribute, also for the study of societies of the past.

KEYWORDS: nature/culture; Actor Network Theory; writing of history.

EDITORA-CHEFE:

Elisa Schneider Venzon

EDITOR-GERENTE:

Leandro Ferreira Souza

SUBMETIDO: 25/08/2021

ACEITO: 16/10/2023

COMO CITAR:

LEMA, F. F. de. Caminhando com gafanhotos: em direção à uma historiografia simétrica. *Aedos*, Porto Alegre, v. 16, n. 37, p. 43-61, jun.-set. 2024.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

¹ Agradeço aos pareceristas anônimos pelas significativas contribuições. A elaboração do presente artigo foi impulsionada pelas discussões travadas na disciplina "Natureza e Cultura na História", ministrada pela professora Luciana Murari durante o segundo semestre de 2020. O texto dialoga, em parte, com o meu trabalho de Dissertação e aponta embrionariamente para alguns dos interesses que impulsionaram a minha atual investigação de doutorado.

² Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Mestre e licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. A pesquisa que fundamenta este trabalho foi realizada durante a minha atuação como bolsista de mestrado, contando com o financiamento do CNPq. Orcid: 0000-0002-2343-3736. E-mail: fabriciole6966@gmail.com

POR UMA ANTROPOLOGIA “NO CENTRO” DA MODERNIDADE

J á se foram mais de 30 anos desde que Bruno Latour, em um ensaio provocante, propôs a tese de que *jamaís fomos modernos* (1991). Desde então um grupo de pesquisadores, oriundos do campo de estudos conhecido como *Science and Technology Studies* vêm questionando uma série de pressupostos que poderíamos considerar como instauradores da *modernidade*, termo ambíguo e que comporta múltiplos significados. Geralmente, essa noção aparece qualificada como sendo o resultado de uma aceleração do tempo histórico, caracterizada pela ruptura e cuja baliza fundamental é a instauração da *ciência* enquanto paradigma dominante³.

Um dos princípios centrais de crítica lançada por esses pesquisadores centra-se no fato de que, ao analisar de perto o funcionamento e a maneira de operar da epistemologia das ciências, percebe-se que há uma diferença entre aquilo que os cientistas *fazem* e aquilo que eles *dizem fazer*. Desse grande debate gostaríamos de perscrutar um dos elementos que, para Bruno Latour, tornam visíveis as fraturas e falhas da suposta coerência dos procedimentos de *purificação* realizados por cientistas, juristas, políticos e todos aqueles que se autodeclaram modernos, reiterando a separação entre os polos da natureza e cultura: a proliferação dos *híbridos* que oficiosamente escapam desse trabalho de separação.

Na terminologia latouriana, os *híbridos* são entidades mistas de natureza-cultura que assombram o mundo moderno devido a sua irredutibilidade a somente um dos polos dessa dualidade. Eles pululam da simples leitura das páginas de um jornal, em que o mesmo artigo mistura “reações químicas e reações políticas. Um mesmo fio conecta a mais esotérica das ciências e a mais baixa política, o céu mais longínquo e uma certa usina no subúrbio de Lyon” (LATOURE, 1991, p. 7). O buraco na camada de ozônio, células geneticamente modificadas e as demais entidades que povoam o nosso tempo são indicadores de que “caiu a fronteira tradicional entre produtos de engenhosidade técnica e os seres vivos da natureza” (KESSELRING, 2000, p. 167). Todavia, eles foram esquecidos ou negligenciados por boa parte dos pesquisadores que buscaram separá-los em unidades pensáveis, como sendo atravessados por relações sociais, naturais, políticas econômicas ou jurídicas, subdividindo-os em quantos setores fossem necessárias para torná-los inteligíveis. Porém, o trabalho da *sociologia das associações* (LATOURE, 2005) consiste, justamente, em explicitar os diferentes elementos agregados que compõem os fios dessas relações enquanto indissociáveis dos elementos que amarram “o social”, “o jurídico”, “o político” e assim por diante. O termo “social”

³ Dentre os autores que se alinham a essa posição poderíamos enquadrar Thomas Kesselring. Ao traçar a história do conceito de natureza no Ocidente, esse filósofo entende que um dos fatores fundamentais para compreender a forma como o homem se relacionou com o ambiente, na primeira fase da Idade Moderna, foi o “aprofundamento de uma tradição experimental na pesquisa científica sobre a natureza” (KESSELRING, 2000, p. 158). Posteriormente, essa corrente de pensamento consolidará o que o autor denomina de “cosmologia determinista” (KESSELRING, 2000, p. 161), que concebe o universo como um grande aparelho mecânico cujos dispositivos podem ser desvelados pelo olhar do cientista.

nessa relação específica é entendido “não como um domínio especial, uma esfera exclusiva ou um objeto particular, mas apenas como um movimento peculiar de *reassociação* e *reagregação*” (LATOUR, 2005, p. 25, *grifos nossos*), formado pelo ato mesmo de relacionar os elementos.

Levar esses pressupostos às últimas consequências implica, igualmente, em (re)conceitualizar o termo *modernidade*, que, segundo Latour, “não tem a ver com a invenção do humanismo, com a irrupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo” (LATOUR, 1991, p. 40). Seguindo o raciocínio do antropólogo francês, a *modernidade* é entendida como a produção conjunta de três duplas de transcendência e imanência autorizadas pela *Constituição Moderna* que torna invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os *híbridos* “cuja existência – e mesmo a possibilidade – ela nega” (LATOUR, 1991, p. 40). Conforme salientamos no começo desse texto, já faz muitos anos que essa tese foi proposta, porém, alguns seguidores decidiram trilhar o caminho aberto pela sistematização da Teoria do Ator Rede (LATOUR, 2005) e às potencialidades que ela poderia proporcionar ao se interrogar com relação à frágil separação entre natureza e cultura no interior da ontologia moderna, conceitualizada por pesquisadores como Philippe Descola como sendo caracteristicamente *naturalista* (2015, p. 21). Voltaremos a este ponto em particular no decorrer do texto.

Antes, poderíamos citar alguns casos de trabalhos mais recentes, que partem desse pontapé inicial para demonstrar que, por exemplo, as epidemias produzidas pelos mosquitos da Dengue não são acidentes naturais. Elas “são o resultado de muita negociação e negligência. Existem muitas camadas de interesses políticos e econômicos [envolvidos]” (SEGATA, 2019, p. 118). O trabalho do antropólogo Jean Segata, autor citado acima, ajuda a pensar como o fenômeno das epidemias da Dengue no Brasil e na Argentina, bem como as políticas elaboradas para o controle e combate à doença são o resultado de um misto de relações políticas, sociais tecnológicas e naturais irredutivelmente complexas. Porém, essa atitude implica em considerar os diferentes *actantes* na sua integralidade, devolvendo-lhes plena *simetria* no estabelecimento de relações. Assim, os mosquitos de Porto Alegre se convertem em “companheiros de trabalho, e tomar isso a sério pode ser muito interessante para pensar tanto em política como em antropologia” (2019, p. 112) – e porque não, em História.⁴ No campo da História, esse esforço vem acompanhado pela tentativa de consolidar o esforço das “humanidades não-antropocêntricas” ou “pós-humanidades”, como um conjunto institucionalizado de “tópicos de pesquisa, técnicas, e interesses” cuja proposta centra-se em consolidar linhas não antropocêntricas de investigação (DOMANSKA, 2010, p. 10-11). Partir desse movimento pressupõe algumas consequências, que foram responsáveis pela renovação nos campos da história ambiental e da história dos animais por exemplo, implicando em considerá-los

⁴ As traduções de citações em línguas estrangeiras são de nossa autoria. Nos casos das citações retiradas da documentação que aparecem no corpo do texto, o excerto original foi deslocado para as notas de rodapé.

sujeitos e agentes históricos com os quais os humanos criam o mundo conjuntamente (DOMANSKA, 2018, p. 337), ao contrário de tratá-los como símbolos ou objetos “utilizados” pelos humanos.

Nossa intenção com este ensaio é levar às últimas consequências o fato de estabelecer uma *antropologia simétrica*, como ela foi conceitualizada por Bruno Latour (1991), adotando a premissa de que a natureza é construída, tanto quanto a sociedade. Assim, “se formos realistas para uma, devemos sê-lo para a outra; se formos construtivistas para uma, também devemos sê-lo para ambas”, percebendo como “a natureza e a sociedade são imanentes - no trabalho de mediação - e transcendentais - após o trabalho de purificação” (LATOUR, 1991, p. 95). Considerar ambos os procedimentos em conjunto nos permite superar a dualidade moderna implicada na separação natureza/cultura e seus limitantes analíticos, principalmente quando a pretensão do historiador é voltar seus olhos para o passado, buscando compreender a maneira pela qual os diferentes *coletivos* foram agregados pelos agentes históricos⁵.

REATANDO PONTOS, REFAZENDO REDES: PAPEIS DISPERSOS, MOSQUITOS E ORANGOTANGOS HUMANOS

Antes de passar a uma explicitação mais clara dos objetivos propostos, apontaremos alguns exemplos de pesquisadoras que seguiram as indicações da Sociologia das Redes (LATOUR, 2005) e suas possibilidades. A sua particularidade, porém, foi que tomaram como campo de análise as decisões emanadas da justiça brasileira e argentina no mundo contemporâneo. Estes trabalhos foram, em grande medida, influenciados pela etnografia do Conselho de Estado francês realizada por Bruno Latour (2002), que não se limitou à análise da construção dos fatos científicos em laboratório, que conferiram a marca central de suas pesquisas iniciais (LATOUR; WOOLGAR, 1979), mas se estendeu para diversas outras redes sociotécnicas como no caso do Direito, que nos interessa particularmente nesse trabalho.⁶

Partindo do exame das decisões de tribunais estaduais brasileiros, relacionadas à consideração jurídica do ser humano após a morte, a antropóloga Ciméa Barbato Bevilacqua explorou a potencialidade do Direito enquanto operador ontológico, que constrói o mundo ao qual as suas disposições se referem. Nesse sentido, a autora identifica as maneiras pelas quais as técnicas

⁵ O conceito de *coletivos* para Bruno Latour incorpora os mistos de naturezas-culturas, possuindo a vantagem de diferenciar-se simultaneamente tanto da “sociedade dos sociólogos” (os homens em si) quanto da natureza dos epistemólogos (as coisas em si). Ao traçar a antropologia comparada, com relação à maneira de estabelecimento desses *coletivos*, o autor salienta que “todos se parecem, como eu já disse, porque repartem ao mesmo tempo os futuros elementos da natureza e os futuros elementos do mundo social” (LATOUR, 1991, p. 104-105).

⁶ Cabe salientar que outros antropólogos já sublinharam o efeito de se estudar antropologicamente a Ciência e as consequências que isso tem para toda a Antropologia, justamente porque a oposição ocidental entre *ciência* e *não ciência* é constitutiva da repetição interna da meta-oposição que separa a modernidade ocidental dos ‘outros’ (VIVEIROS DE CASTRO; GOLDMAN, 2012, p. 425, *grifos no original*).

jurídicas constituem a distinção entre “pessoas” e “coisas” (BEVILAQUA, 2010, p. 29) e como, por vezes, esses dualismos são insuficientes para explicar a emergência de novas existências jurídicas, que se tornam irreduzíveis a um dos polos isoladamente. Embora a tradição jurídica analisada pela autora retenha do seu substrato romano e medieval, a separação entre a *res* e a *persona* jurídicas - em que “os seres vivos não humanos, destituídos da sua condição de protagonistas de relações jurídicas, foram assimilados às ‘coisas’ e passaram a existir unicamente como objeto das relações entre ‘pessoas’” (BEVILAQUA, 2019, p. 29) -, experiências recentes no campo do Direito têm questionado essa separação. Um exemplo do que pretendemos demonstrar pode ser encontrado no estudo em que a pesquisadora brasileira analisa como as disposições das Cortes argentinas constituíram a orangotanga Sandra e a chimpanzé Cecília como *pessoas não humanas* (BEVILAQUA, 2019, p. 70). Outras pesquisadoras também utilizaram a Teoria do Ator Rede de forma mais adstrita, selecionando algumas de suas potencialidades metodológicas enquanto fontes de renovação no campo da Antropologia.

Embora não tenha aderido a todas as consequências ontológicas implicadas em reconhecer a agência plena dos diferentes *actantes* (humanos e não humanos), Letícia Barrera utilizou metodologicamente da Teoria do Ator Rede para questionar o estatuto dos expedientes, pareceres e memoriais produzidos pela Corte Suprema argentina, uma das problemáticas advindas da sua pesquisa de campo, realizada nessa instituição. Segundo a posição da autora, “as técnicas e práticas documentais foram frequentemente assumidas como operações comuns da burocracia judicial e ferramentas necessárias para alcançar o direito, que se encontrava em uma instância ulterior” (BARRERA, 2014, p. 87). Porém, considerar a materialidade dos documentos, bem como perceber a sua “judicialização” e *agência*, como sugere a antropóloga argentina, podem ser alternativas interessantes à abordagem sociojurídica tradicional, em que o Direito é apreendido dentro dos limites epistemológicos dos seus próprios fins: a decisão judicial, os interesses sociais e/ou políticos envolvidos, assim como os direitos individuais e coletivos que afirma (BARRERA, 2014, p. 74), reduzindo o campo de possibilidades analíticas oferecido por uma abordagem mais abrangente.

Trouxemos à tona os questionamentos levantados por esses trabalhos enquanto exemplos exitosos da potencialidade de se fazer “uma antropologia do centro” (LATOUR, 2004), preocupada metodologicamente em “seguir as coisas através das redes em que elas se transportam, descrevê-las em seus *enredos*” o que implica em não estudá-las “a partir dos polos da natureza ou da sociedade, com suas respectivas visadas críticas sobre o polo oposto, e sim simetricamente, entre um e outro” (LATOUR, 2004, p. 397, *grifos no original*) - o que nos permite chegar ao âmago das questões que supostamente diferenciam os *coletivos modernos* daqueles considerados *pré-modernos*. Isso significa, igualmente, questionar o pressuposto de que a ontologia moderna se apresenta como homogeneamente *naturalista*, sendo o naturalismo definido nos termos de Philippe Descola como

“a ideia de que a natureza existe, que certas entidades devem sua existência e desenvolvimento a um princípio que é estranho tanto à sorte quanto à vontade humana”. Esse termo não qualifica somente “o advento, convencionalmente situado no século XVII, de um domínio ontológico específico, um lugar de ordem e necessidade onde nada acontece ausente de causa”, mas também indica “a criação de ciências especiais cuja missão era estabilizar seus limites e características: isto é, a diversidade de expressões da criatividade humana na produção de signos, normas e produtos” (DESCOLA, 2015, p. 21). De maneira simplificada e esquemática, poderíamos afirmar que o que define a ontologia naturalista, para Descola, é a continuidade entre a fisicalidade que separa *humanos* de *não humanos*, sendo que a separação definitiva entre eles se dá pela sua interioridade, em que somente os humanos podem ser considerados dotados de racionalidade.

As diferentes maneiras pelas quais os *humanos* se relacionam com os *não humanos* (essencialmente plantas e animais) foram categorizadas sob a forma de 4 modelos fundamentais (DESCOLA, 2010, p. 36), organizados didaticamente pelo antropólogo francês na conferência realizada em Montreuil, em 3 de fevereiro de 2007, cuja proposta era trazer a Antropologia para um público mais amplo. Pensadas comparativamente, as diferentes ontologias (totemista, analogista, animista e naturalista) possuem a potencialidade heurística de permitir traçar comparações entre elas mas, se analisadas no seu interior, elas podem apresentar fraturas que comprometem a sua coerência interna⁷. Nesse sentido, cabe retomar o questionamento: “os naturalistas são realmente naturalistas? Sim e não” (LATOURE, 2004, p. 402). No que se refere aos autodeclarados modernos, dizer que sua ontologia é naturalista “corresponde à representação oficial que eles têm de si mesmos” (LATOURE, 2004, p. 402) e da qual eles têm necessidade para construir os *recintos* em que se produzem os *híbridos*. Responder à pergunta afirmativamente seria fazer ventriloquia das afirmações dos cientistas, uma vez que no “interior desses recintos [os modernos] vivem de uma maneira bastante diferente” (LATOURE, 2004, p. 402). Tomando o exemplo dos átomos produzidos em laboratório, diríamos que vistos no interior desse recinto específico, eles apresentam “um monte de outras ontologias — no plural —, uma porção de estados ontológicos que contradizem flagrantemente a visão pedagógica e epistemológica oficial” (LATOURE, 2004, p. 402). Ao reiterar essa separação entre o discurso *oficial* e as operações *oficiosas* produzidos pelos cientistas, não pretendemos propor um questionamento da ciência em si, mas atentar para o fato de que o presente não é eterno, e que “existem outras formas de pensar o mundo e outras formas de imaginar um futuro para esse mundo. É isso que a antropologia nos permite conceber” (DESCOLA, 2010, p. 49).

⁷ Seria um esvaziamento completo reduzir a complexidade da proposta de Descola a uma mera categorização de ontologias, hermeticamente definidas e funcionais. O próprio autor aponta para a “falha nessa rede de descontinuidades, em particular de uma que separaria o reino da natureza da morada das criaturas falantes; [...] independentemente do quão útil essa divisão constitucional tenha sido para o alavancar das realizações modernas, ela já ultrapassou sua eficiência moral e epistemológica” (DESCOLA, 2015, p. 33).

Isso não significa contestar as ciências, mas sim “a ideia de que a cosmologia que tornou as ciências possíveis, é ela própria científica. Não, ela não é, ela é histórica, como todas as cosmologias” (DESCOLA, 2010, p. 49-50). Feitas estas considerações iniciais, cabe apresentar sistematicamente os objetivos que nos ocupam nesse texto.

O “FIO DE ARIADNE” ENTRE HISTÓRIAS CONFUSAS

Buscamos, até agora, demonstrar algumas das possibilidades abertas pelo caminho iniciado por Bruno Latour e seus colegas sociólogos, historiadores, economistas, cientistas políticos, filósofos e antropólogos reunidos sob o genitivo: das ciências e das técnicas que optaram por seguir “as tramas onde quer que estas nos levem” – tendo a noção de *rede* como “o fio de Ariadne destas histórias confusas” (LATOUR, 1991, p. 9). Encontramos alguns elementos que nos ajudam a questionar a suposta “integridade” no interior da própria ontologia moderna, a partir de uma postura antropológica diante da nossa própria sociedade.

Mas quais benefícios essa postura poderia nos trazer em se tratando de sociedades passadas, que tradicionalmente ocupam os historiadores? Para responder a essa pergunta, selecionamos um dos *recintos* específicos, no interior dos quais podemos perceber a atividade dos atores em ação – a arena jurídica. Utilizamos como laboratório de análise dois casos principais, distantes no tempo e no espaço, que foram escolhidos por sua potencialidade heurística mais do que por sua continuidade histórica, embora possuam um substrato comum que grosseiramente denominamos *tradição jurídica hispana* – em que uma mesma linguagem informava igualmente “tanto o discurso normativo que emanava da corte, como as ordenanças e bandos que podiam gestar-se no seio de uma comunidade municipal nas remotas fronteiras do império” (AGÜERO, 2004, p. 200). A proposta foi explorada por Agüero na sua tese (2003), assim como em trabalhos subsequentes (AGÜERO, 2013). Neste texto, serviu como ponto de partida.

O primeiro deles é um caso conhecido pelos historiadores do direito, devido às interpretações sugeridas por Francisco Tomás y Valliente (1979, 1990). Trata-se de um processo instaurado no âmbito da justiça eclesiástica contra os gafanhotos que assolaram as cercanias da Abadía de Párraces, em Segóvia no século XVII (CUEVAS, 1650). O segundo, talvez não tão popular, é um *bando de buen gobierno* (que em uma semelhança forçada poderíamos comparar a uma determinação municipal) promulgado pelo então Vice-Rei do Rio da Prata, Juan José de Vértiz, ordenando os vizinhos de Buenos Aires a rezar devido a falta de chuvas (VÉRTIZ, 1780)⁸. Uma primeira advertência deve ser feita, para que se justifique essa seleção. Se, como apontamos

⁸ Uma consulta às entradas do *Diccionario de Autoridades* indica que o termo “*vecino*” se referia não somente aos habitantes de determinadas cidades, mas identicamente àqueles que tivessem residência na localidade, mesmo que não vivessem atualmente no povoado, desde que contribuíssem com os impostos (DA, 1739).

anteriormente, não podemos pressupor uma coerência que separa as instâncias que denominamos “política”, “justiça”, “economia” para os estudos antropológicos na nossa sociedade do presente, quando voltamos os olhos para o passado tampouco podemos presumir essas distinções. Não havia, para os contextos selecionados, uma separação clara entre as esferas que anacronicamente poderíamos chamar de governo, justiça ou polícia. Pensá-las separadamente num período histórico tão distinto seria desconsiderar a sua especificidade, num momento em que elas não poderiam ser desagregadas sem enfrentar certas dificuldades ou implicar em determinadas inovações (BARRIERA, 2018, p. 23-24), o que nos leva a considerá-las em conjunto, em função das nossas intenções. Mas antes de prosseguir, cabe problematizar detidamente o primeiro dos casos.

CHUVAS, FEITICEIROS E GAFANHOTOS DIABÓLICOS: HUMANOS E NÃO HUMANOS NA ARENA JURÍDICA

Manuel Delgado, promotor fiscal da audiência eclesiástica de Santa Maria la Real de Párraces, iniciou no ano de 1650 um pleito contra os gafanhotos que destruíam as colheitas da localidade, movido pelas “queixas de todos, as preocupações e alvoroços, os gastos para mata-los e o tempo que se gasta nisso”⁹. A praga perturbava as atividades regulares dos habitantes, interferindo inclusive nas obrigações religiosas, pois nos “dias de festa os vizinhos se ocupam e trabalham para matar os referidos gafanhotos; e que também sofrem muitos danos os pobres, porque não tem agricultores para ajuda-los a atender às suas necessidades”¹⁰. A preocupação do padre era a quantidade crescente de gafanhotos que assolaram sua paróquia em anos anteriores e que ameaçavam causar um dano “mucho mayor en este presente [año] de [mil seiscientos] cincuenta, por haberse multiplicado en grande abundancia” (CUEVAS, 1650, p. 317)¹¹. Uma série de medidas regulares já haviam sido tomadas nas cercanias da Abadia para cessar a infestação, conforme Manuel Delgado.

En el caso presente se han hecho todas las diligencias ordinarias que tiene nuestra madre la Iglesia de conjuros, exorcismos, bendición de los campos y mieses con agua bendita, con agua de San Gregorio, procesiones, novenas, rogativas, plegarias, exhortación al pueblo para que cada uno en particular suplique y encomiende a Dios, y haga reformation de costumbres, principalmente de los pecados públicos: todo lo cual está por Vuestra Paternidad mandado, y se ha executado en todos los lugares de la Abadía, y con todo eso no cesa la Langosta, ni se disminuye en todo ni en parte el daño grande que ya empieza a hacer dicha plaga, y que se teme hará (CUEVAS, 1650, p. 318-319).

⁹ “Quejas que hay en todos, y las inquietudes y alborotos, los gastos para matarla y el mucho tiempo que se gasta en esto”.

¹⁰ “Días de fiesta se ocupan [los vecinos] y trabajan en matar la dicha Langosta; y [que] también les viene mucho daño a los pobres, por no tener los labradores con que socorrerlos y ayudar su necesidad”.

¹¹ Nas citações retiradas da documentação publicada optamos por manter a grafia e gramática originais. No caso dos manuscritos, a transcrição e modernização são nossas.

Frente à insuficiência das medidas adotadas, Manuel Delgado propôs um último remédio já anteriormente empregado em casos semelhantes por prelados e bispos doutos, que consistia na excomunhão dos insetos, a fim de que servisse “como conjuro fuerte y deprecación a la Divina Majestad para que cesen de hacer daño, como ha sucedido en otras ocasiones que las han descomulgado” (CUEVAS, 1650, p. 319)¹². Que as primeiras soluções encontradas para conter a praga tenham sido diligências religiosas como rezas, procissões e expiações dos pecados públicos não é nenhuma surpresa para alguns historiadores. A interferência divina na vida humana das sociedades de Antigo Regime foi aceita, muitas vezes, como um *dado*, explicável enquanto uma reminiscência de tempos anteriores, figurando na narrativa enquanto “heranças epistemológicas medievais” (TOMÁS Y VALIENTE, 1990, p. 26), uma vez que os homens convivem e interagem permanentemente com entidades metafísicas. “Falam com um deus e com entidades tais como ‘santos’, ou ‘anjos’” e estão convencidos de que “ditas entidades metafísicas intervêm positiva ou negativamente no destino e na sorte de cada uma das corporações e seus membros” (AGÜERO, 2004, p. 198). Em última instância, a emergência desses fenômenos só pode ser explicada “por uma ordem profunda de crenças densamente compartilhadas que os fazem ‘existentes’” (AGÜERO, 2004, p. 198-199, *grifos no original*).

Ao invés de utilizar a crença como fonte última da explicação, optamos por tomar uma posição diferente, levando a sério o que os “anjos” ou “santos” podem nos dizer, pois consideramos que “se existe crença, ela é a atividade mais complexa, mais sofisticada, mais crítica, mais sutil, mais reflexiva que há” (LATOUR, 1996, p. 79). Porém essa complexidade não pode ser encontrada caso se procure “fragmentá-la em objetos causas, em sujeitos-fonte e em representações” (LATOUR, 1996, p. 79)¹³. Acreditamos que os gafanhotos, santos e demais entidades envolvidas são bons para pensar a relação que se estabelece entre *humanos e não humanos* no contexto em questão, para além de figurar como projeções metafisicamente equivocadas de uma natureza incompreensível para esses sujeitos. Insistir nessa posição seria reificar a separação instaurada por Francis Bacon entre os “fatos em si”, constituindo a realidade da natureza, que só pode ser descoberta através da investigação científica sistemática, tendo como seu contraponto “os vários mundos imaginários que as pessoas

¹² Se atentarmos para as alegações do juiz nomeado para o pleito, Pedro de la Trinidad, os casos de excomunhão de animais não deveriam ser tão infrequentes, como sugere o seu relato. Questionado quanto à pertinência de efetivar tal procedimento, ele alega a eficácia da excomunhão com base em sentenças similares expedidas pelo bispo de Avila e em Valloid contra os gafanhotos; em Osma contra os ratos que infestavam a cidade e, em Córdoba contra as pombas “que [en] una ermita fuera de la ciudad, de mucha devoción, la ensuciaban mucho, y no hubo traza humana para estorbarlo, y las hizo proceso y las descomulgó, y hoy día se ve el efecto de la excomunión” (CUEVAS, 1650, p. 330). A despeito das referências apontadas, os processos judiciais e excomunhões contra animais foram escassos durante a Alta Idade Moderna, o que indica a possibilidade da heterodoxia dessas práticas (SANZ LARROCA, 2009, p. 71).

¹³ Nesse sentido, tomar a “crença” enquanto explicação cultural e/ou social, afirmando que o advento dos santos ou anjos pode ser entendido como um acontecimento culturalmente interpretado seria aceitar a posição que “descontextualiza os esforços de contextualização nativos”. Por isso, optamos por direcionar a atenção em como as pessoas “apresentam os efeitos da ação social para elas mesmas” (STRATHERN, 1990, p. 214, *grifos no original*).

de diferentes épocas e lugares invocam e que na sua ignorância da ciência e de seus métodos, assumem como sendo a realidade” (INGOLD, 2012, p. 16). Buscaremos questionar essa separação a partir da introdução de um terceiro elemento implicado na relação homens-gafanhotos: a figura divina encarnada sob a forma de Deus ou do demônio.

No decorrer do processo, o juiz Pedro de la Trindad, apoiando-se na doutrina de Tomás de Aquino, questiona a possibilidade de excomunhão dos gafanhotos, uma vez que estes insetos eram irracionais, “pues ellos no se mueven por sí, ni son capaces de la tal excomunión, pues para incurrir en ella es necesario que sean capaces de culpa, y ellos no la pueden tener” (CUEVAS, 1650, p. 323-324). Partindo dessa premissa, o juiz afirma que a origem do mal que aflige a Abadía de Párraces pode ter duas causas, sendo que a ambas o remédio da excomunhão se faz efetivo de maneiras diferentes¹⁴.

Para lo cual es mucho de advertir la doctrina que pone Santo Tomás en la *Quaest. 90 de la 2.^a 2.^{ae}*, art. 3, hablando de los conjuros contra las cosas y criaturas irracionales, adonde dice que de dos maneras se pueden conjurar: la una *per modum deprecationis ad Deum airéete; alio modo per modum compulsionis; quae refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationabilibus creaturis*. De manera que el conjuro que se hace a los animales para que no sean dañosos al hombre se hace por modo deprecatorio a Dios para que se mueva con aquellas palabras y aparte de nosotros aquel daño o castigo, o por modo compulsorio y execratorio contra el demonio, que puede mover aquellos animales para nuestro daño, mandándole que le aparte y detenga (CUEVAS, 1650, p. 324-325, *grifos no original*).

Conforme foi apontado por Thomas Kesselring (2000), a partir do século XII, impõe-se a questão da relação entre a sabedoria grega e a verdade cristã, tendo como um dos expoentes desse movimento São Tomás de Aquino que, partindo da concepção aristotélica de natureza, “atribuiu a cada ser a sua determinação individual, isso é, [que] sua *phisis* é Deus. Com isso, mudou a imagem da natureza, assim como a imagem da natureza dentro do homem” (KESSELRING, 2000, p. 157-158). Seguindo o raciocínio do filósofo, foi a partir desse movimento que a natureza foi igualada ao âmbito da criação, expressando a bondade e sabedoria divinas – daí provêm a metáfora do “livro da natureza” (KESSELRING, 2000, p. 158). Esse pressuposto permitiu que o padre Barnabé Pascual, encarregado do cargo de Procurador, compreendesse a conduta dos gafanhotos como fruto da vontade divina, “de manera que semejante plaga, aunque no es en provecho de los cuerpos, puede ser en provecho de las almas; porque así afligidos se reconocen y humillan; y se ha de mirar más por el provecho del alma que por el del cuerpo” (CUEVAS, 1650, p. 339). O problema dos gafanhotos, portanto, exacerbava a dimensão dos fenômenos ditos “naturais”, do ponto de vista dos atores? Uma vez que a praga, por si só, não pôde ser combatida através dos meios regulares para que as colheitas

¹⁴ Esse árduo problema teológico é resolvido por Pedro de la Trindad, apoiando seu discurso em Santo Tomás de Aquino, no Gênesis, em Egídio de Roma, no tratadista Villalobos e no “livro dos gafanhotos”, de Juan de Quiñones. “Se as primeiras referências parecem polivalentes, a última referência bibliográfica demonstra que nem aquela era a primeira infestação de gafanhotos da cristandade, nem tampouco, que era a primeira vez que se refletia sobre ela” (TOMÁS Y VALIENTE, 1990, p. 25).

voltassem a crescer, sem que as plantas fossem perturbadas pelas tramas diabólicas ou castigos divinos, metamorfoseadas em uma nuvem teimosa de gafanhotos, é preciso recorrer à justiça eclesiástica para que a ordem se reestabeleça, tendo em vista a “anormalidade” da situação. Segundo Manuel Delgado, como consta na sagrada escritura, os homens têm “por sustento particular y suyo el trigo; y [Dios] dio a cada animal su propio sustento, y los panes no es pasto propio y legitimo de las Langostas” (CUEVAS, 1650, p. 337).

Qualificar a nuvem de gafanhotos como um problema “sobrenatural” seria reificar a separação dos polos natureza/cultura, impondo essa distinção autoritária para dois domínios que acreditamos ser mais porosos do inicialmente se supõe. Concordamos, portanto, com a afirmação de que “ambos os extremos dessas cadeias, o social e o natural, precisam ser dissolvidos simultaneamente” (LATOUR, 2005, p. 160). Para amparar essa afirmação, partimos ademais, de algumas das reflexões propostas por Tim Ingold, em uma conferência instigante, intitulada *Caminhando com dragões* (2012). O autor sugere maneiras de considerar formas alternativas de escrita e leitura, que podem nos conduzir e nos aconselhar com “as vozes das páginas e com o mundo ao nosso redor. Ouvir é sermos aconselhados pelo que eles contam e cicatrizar a ruptura entre o ser e o saber” (INGOLD, 2012, p. 29). Ingold busca nas ontologias indígenas e nos estudos do monasticismo medieval meios de superar essa ruptura que, na sua argumentação, separa o mundo e a imaginação que temos dele. Acreditamos que essa proposta ética e epistemológica pode servir, no nosso caso específico, como uma advertência. Não presumir a separação ontológica entre natureza/cultura, imaginação/mundo “real” podem ser alternativas analíticas interessantes para pensar o problema dos gafanhotos. Considerando a indissociabilidade desses dualismos, sugerimos que as procissões, rezas e conversas com os santos, anjos e demais entidades que povoavam o universo eram tão “reais” do ponto de vista dos atores, quanto a fome causada pela destruição da colheita.

Isso é o que sugere Ingold (2012) ao problematizar narrativa contida na obra *A vida de São Benedito de Núrsia*, de Gregorio Magno. A história trata de um monge que desejava fugir do confinamento monástico. São Benedito, por sua vez, aconselhou que o religioso partisse. Porém, logo que atravessou as portas do monastério, o frade se deparou com um dragão que iria devorá-lo. Horrorizado, ele pede ajuda a seus irmãos, que o socorrem prontamente. Embora não tivessem visto com seus próprios olhos o dragão, ele “existe, assim como o medo existe. Não como um elemento do mundo natural, mas como um *fenômeno da experiência*. Como tal, ele é tão real quanto a expressão facial de quem sofre e quanto a urgência da voz do monge”. Na ontologia medieval essas “ficções da imaginação não ficavam separadas da ‘vida real’ e sim, para os pensadores medievais, eram formas externas da experiência humana incorporadas e vividas no espaço de ruptura entre o Céu e o Inferno” (INGOLD, 2012, p. 19, *grifos nossos*). No nosso caso específico, sugerir que o Diabo,

Deus e os santos são, do mesmo modo, fenômenos da experiência significa uma alternativa distinta do que interpretá-los, simplesmente, como reminiscências medievais. O que implica em estender a noção de diálogo, como sugere Ingold, também com o mundo *não humano*, percebendo a sua *agência* específica na vida dos diversos atores mais do que tratá-los como “projeções metafísicas” equivocadas, incapazes de desvelar o mundo “em si”, como procede a Ciência. A conexão entre o mundo que nós consideraríamos “natural” e aquele “sobrenatural” possuem fronteiras porosas, mais abertas do que somos levados inicialmente a considerar.

Pensar que fenômenos como o dragão avistado pelo monge e santos que interferem na vida humana enquanto fenômenos da experiência implica em reconsiderar o papel que desempenham no interior dos relatos. Podemos dizer que “se insistirmos na decisão de partir das controvérsias sobre atores e atos, *qualquer coisa* que modifique uma situação fazendo diferença é um ator - ou, caso ainda não tenha figuração, um actante” (LATOUR, 2005, p. 108, *grifos no original*). Partindo desse raciocínio, Deus ou o Diabo são *atores* plenos e possuem a capacidade de *ação* assim como os agentes humanos que desejam acabar com a peste no relato selecionado, se por *ação* entendermos tudo aquilo que aparece enquanto “*responsável* por um feito, ou seja, como algo que afeta um estado de coisas, transformando As em Bs pela prova dos Cs” (LATOUR, 2005, p. 84). A capacidade destas entidades (Deus ou o Diabo) interferirem diretamente na “natureza”, movimentando os gafanhotos destituídos de volição e, obrigando-os a comer o alimento próprio dos homens enquanto uma forma de castigo ou pirraça demoníaca, são exemplos de como visto “do interior” dos recintos, o cosmo se apresenta povoado de diversos *atores*, que durante muito tempo foram esquecidos ou ignorados pelos pesquisadores.

Aí reside a diferença fundamental entre tratar Deus, os santos, o Diabo e os demais entes que figuram no universo enquanto *intermediários*, que transportam significados ou forças sem transformá-los, ou pensá-los enquanto plenos *mediadores* que “transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (LATOUR, 2005, p. 65). Trata-los como mediadores, reconhecendo sua capacidade plena de ação, se apresenta como uma das alternativas possíveis frente à insistência da posição relativista que reduz sua emergência a “reminiscências” ou meras “representações sociais”, graças às quais o sujeito da interioridade projeta sobre a realidade exterior seus próprios códigos, que lhe seriam dados de fora (LATOUR, 1996, p. 77). Porém, essa posição implica em considerar que o número de *atores* e *actantes* deve ser aumentado, estendendo o universo analítico inclusive às coisas ou objetos que estabelecem, também, relações “sociais” como um “fluxo visível *apenas* quando se fazem novas associações” (LATOUR, 2005, p. 118), e somente enquanto essas associações estão sendo produzidas.

ASSOCIAÇÕES E AGENCIALIDADES EM TRÂNSITO

Um exemplo do que pretendemos com essa afirmação pode ser encontrado em outro caso, distante da Abadia de Párraces, em Segóvia. Trata-se de um processo instaurado contra dois feiticeiros indígenas da redução de Nossa Senhora de Loreto, Cristóval Guiray e Silvério Caté, no Vice-Reino do Rio da Prata, no final do século XVIII, acusados de matar outros habitantes do povoado (SUMARIA, 1776)¹⁵. Trata-se de um documento famoso, principalmente pelas interpretações de Guillermo Wilde (2009, p. 241-264). Para os fins que nos interessam, nos centraremos na preocupação dos administradores coloniais em desterrar o que, do seu ponto de vista, era um “vício pernicioso” dos nativos: a feitiçaria e as maneiras de praticá-la. Nossa intenção é demonstrar como o aparato jurídico, transferido pela administração espanhola para a América mais de um século depois, continuou permeada por agentes *não humanos* e como eles interferiram na vida cotidiana das reduções.

Uma das preocupações centrais dos agentes coloniais responsáveis pela administração das antigas reduções jesuíticas, desde o momento de expulsão da Companhia (1768), foi desterrar uma série de condutas consideradas “desvios” ou vícios nativos, dentre eles a feitiçaria, que impediam ou dificultavam a implementação das políticas reformistas. Na redução de Loreto, a preocupação central, como sugere o decreto do Governador Francisco Bruno de Zavala, era que “se les tomará jurídicamente la confesión a estos Reos inquiriendo si tienen algunas discípulos los que se prenderán y se les procurara quitar todos los ingredientes y papeles que tengan, los que se quemara públicamente (COPIA, 1776, fl. 1v). Além de encontrar possíveis cúmplices, as autoridades procedem a um interrogatório minucioso e detalhado com relação ao jeito de praticar os ditos “malefícios”, responsáveis pela morte de uma dezena de outros nativos da redução¹⁶. Uma das preocupações dos interrogadores era descobrir como se praticavam as ditas feitiçarias, sob a suspeita de que por trás das mortes poderiam estar agindo outras forças diabólicas, como sugere o interrogatório procedido contra Silvério Caté.

Preguntado si para hacer los maleficios invoca al demonio o se vale de su ayuda; Dijo que no, y que lo hace en nombre de Dios, [...] Preguntado si sabe que Dios no quiere el que se hagan daño a los próximos. Dijo que no sabe, y que no ignora los mandamientos de dios,

¹⁵ Ver também: COPIA de la sumaria que hizo Don Francisco Bruno de Zavala siendo Gobernador de los pueblos de misiones contra Don Cristobal Guiray y Silverio Caté por maleficios. *Archivo General de la Nación (Buenos Aires)*. IX 32-1-6, Leg. 9 Exp. 2, Criminales 1776.

¹⁶ A partir do parecer do protetor de naturais, podemos auferir que nem todos concordavam com a eficácia das práticas mágicas nativas, colocando em dúvida se elas realmente poderiam causar a morte. “No hay duda, que de los autos, consta por las declaraciones de los testigos y confesión de los Reos, que los expresados usaban de esos ingredientes, y que en la realidad los aplicaron a las personas nominadas; pero no se hace constar, que dichos polvos, o maginas tuviesen virtud para inferir, y causar la muerte, y me parece que antes de quemarlos, debieron hacer la experiencia de aplicarlos a algún animal, para ver el efecto, que surtían” (SUMARIA, 1776, fl. 19v-20r).

[...] Preguntado como hace los Maleficios en Nombre de Dios; Dijo que por saber hacerse de Agravios (Sumaria, 1776, fl. 7r).

Nesse caso dos feiticeiros indígenas processados pela justiça secular, a figura do demônio continua sendo fonte de preocupação dos administradores, o que corrobora a tese de que não se pode supor uma separação bem definida entre a justiça secular e a religiosa durante o último quarto do século XVIII, bem como as competências específicas de cada uma das instâncias. Além disso, a preocupação dos administradores ao registrar minuciosamente a forma de empregar os malefícios indica que sua pretensão estava além de incriminar os nativos, mas de encontrar a causalidade que poderia ocasionar as mortes, que em última instância, poderiam ter origens diabólicas. Essa posição nos permite afirmar que o demônio “existe” no interior do sistema jurídico enquanto um elemento *em trânsito* ou em *associação*, mais do que supor uma “crença” disseminada e estável dessa entidade entre os diversos interlocutores, o que não se comprova, como sugere o relato do protetor de naturais anteriormente elencado. A não separabilidade do que aprioristicamente poderíamos chamar de elementos “naturais”, “religiosos”, “políticos” e “jurídicos” no contexto analisado pode ser questionada a partir de um *Bando* expedido pelo Vice Rei do Rio da Prata, Juan José de Vértiz, no ano de 1780¹⁷. Frente à falta prolongada de chuvas e à situação calamitosa dos campos, a solução encontrada pelo Vice Rei consistiu em suplicar ao patrono da cidade, San Martín, que enviasse chuvas aos habitantes de Buenos Aires.

Por quanto el Ill.^e Cavildo Justicia y Regimento De esta Ciudad De Buenos Ayres, con testimonio De acuerdo me ha hecho pres.^{te} la falta De Agua que se experimenta, y necesidad que ay De ella en los Campos Y que, para ocurrir á la Divina Misericordia á implorarla con la Lluvia, há determinado se haga novenario De missas ál glorioso S.^{or} S.^ñ Martin Patron De esta Ciudad en la Santa Iglesia que sirve de Cathedral el que empezará Desde el Domingo que se quenta nueve. Del corriente, De nueve, a diez De la mañana: Por tanto ordeno y mando á todos los vecinos moradores De esta Ciudad asistan a dicha hora a la misa y Rogativa las nueve horas y que durante esta todos los tenderos y Pulperos, y Oficios mecanicos cierren las Puertas De sus Tiendas pena De quatro p.^s aplicados, a nueva obra pia De la Cassa de niños Expositos, que se les exijiran en caso de contravencion (VÉRTIZ, 1780, p. 287).¹⁸

Essa mesma determinação legal “mistura” elementos que preliminarmente poderíamos qualificar de “naturais” (a chuva), “religiosos” (San Martín), “políticos” (a obrigatoriedade em participar do novenário) e “econômicos” (o fechamento dos estabelecimentos, e a pena pecuniária para aqueles que descumprissem a ordem). Mas apenas dizer que estes elementos estão intrinsecamente associados não basta, é preciso reconhecer as relações estabelecidas entre eles, o que implica considerá-los como igualmente relevantes, sem tentar atribuir-lhes uma hierarquia ou

¹⁷ Os *Bandos* eram éditos ou mandatos publicados pela ordem superior, sendo que a solenidade que confirmava sua publicação recebia, igualmente, o mesmo nome (DA, 1726).

¹⁸ Segundo Juan Carlos Garavaglia, nas ocasiões de seca um novenário dedicado a San Martín era “um recurso obrigatório” (2002, p. 401), indicando que não se tratava de uma prática incomum no contexto da Buenos Aires colonial.

importâncias distintas de antemão. Como nos recorda Michel de Certeau, a “dissociação do ‘político’ e do ‘sacro’ ou do ‘estético’ é uma produção histórica; ela resulta do aparecimento de um tipo moderno de civilização que não existiu sempre”, além disso, prossegue o historiador francês, estas “dimensões” não correspondem a “áreas homólogas: as unidades políticas, religiosas ou intelectuais não coincidem; elas não têm a mesma extensão no tempo e no espaço, sendo o historiador o responsável pela operação que consiste em selecionar um “*código* (político, religioso, cronológico, etc.) como base da análise de suas relações com os outros” (CERTEAU, 1975, p. 127) enquanto resultado desse procedimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa intenção ao longo do texto foi seguir alguns dos preceitos sugeridos por Viveiros de Castro e Márcio Goldman na apresentação de uma “antropologia pós-social”, problematizando as aplicabilidades oferecidas pelos recursos da Teoria do Ator Rede de modo efetivo, não meramente como “piercings intelectuais” (VIVEIROS DE CASTRO; GOLDMAN, 2012, p. 426), para exibir a radicalidade da teoria de Bruno Latour. De forma oblíqua e parcial, buscamos incorporar algumas das provocações de Tim Ingold, ao sugerir que devemos superar a barreira que separa a “imaginação” do “mundo real”, pois se houvesse uma continuidade essencial entre as duas instâncias (do ponto de vista analítico), precisaríamos nos perguntar “qual a natureza desses compromissos? Como podem o saber e a imaginação nos deixar ser, assim como as criaturas em torno de nós simplesmente serem?” (INGOLD, 2012, p. 28). Foi a partir dessa reconciliação que buscamos, através dos gafanhotos, questionar que tipo de compromissos teóricos e éticos podem ser estabelecidos numa tentativa de levar a sério as palavras dos atores implicados nos processos, permitindo que esse diálogo incorporasse não somente as vozes humanas, mas também as *vozes não humanas* que interagem e afetam o mundo de maneiras variadas. Seria egoísta da parte dos historiadores e cientistas sociais ignorar que “muitas outras entidades estão agora batendo à porta de nossos coletivos”, sendo necessário que nos tornemos mais sensíveis ao barulho que elas fazem, e tentar encontrar um lugar para elas (LATOUR, 2005, p. 372) – o que não significa reduzir essa proposta, simplesmente, a uma suposta busca por igualdade¹⁹.

Perceber a importância desempenhada por estas entidades tem feito com que os antropólogos repensem sua prática, considerando as diversas agencialidades implicadas na relação estabelecida com seus “outros”, que transcende o trabalho de campo, os problemas teóricos e as questões que se poderiam definir aprioristicamente como “políticas”. Essa foi a posição de Luiza

¹⁹ Conforme adverte Guilherme Bianchi, “o mero ato de afirmar a ‘multiplicidade de agentes’ não cria *ex-nihilo* múltiplas agências no mundo” (BIANCHI, 2019, p. 289). Não basta, portanto, apontar a existência desses actantes para torná-los produtores simétricos de ação no mundo.

Dias Flores ao desenvolver a pesquisa com a comunidade quilombola Morada da Paz. Para os habitantes da Morada, tudo o que ocorre no mundo faz parte da *guerra cósmica*, e a presença da antropóloga não foi percebida como externa a esse processo. Segundo os seus interlocutores, “o mundo é habitado por *seres e forças* invisíveis, que povoam o *cosmos*” que possuem agência e “atuam no que chamamos de ‘realidade’ e ‘materialidade’ – nos corpos, nas situações, nos espaços, no que nomeamos ‘estrutura social’, ou até mesmo ‘política’ (FLORES, 2020, p. 2, *grifos no original*). O cuidado com a escrita evidencia uma preocupação por parte da pesquisadora em considerar os efeitos do seu trabalho sobre a comunidade, mas da mesma forma implica um movimento reverso em que a *guerra cósmica* afeta a escrita de maneira a “fazer com que a Antropologia, enquanto prática científica, também entre em um potente *devenir*” (FLORES, 2020, p. 21) que se enuncia no seu trabalho pelo aparecimento de um ‘*nós*’ intercessor na escrita antropológica.

Acreditamos que o historiador deve assumir uma posição análoga, permitindo-lhe conceber a “possibilidade de sistemas distintos e combinados, sem ter que introduzir na sua análise o suporte de uma realidade originária e unitária” (CERTEAU, 1975, p. 127-128). O que implica a possibilidade de se “pensar numa pluralidade de sistemas especificados por tipos e superfícies de funcionamento heterogêneos”, assim como permite questionar o processo através do qual estas unidades se desfazem ou se transformam para dar lugar a outras, enquanto encaminhamento destas combinações no sentido de “limiares de compatibilidade ou de tolerância entre os elementos que conjugam” (CERTEAU, 1975, p. 127-128). Esse exercício se aplica não somente à escrita da história dos coletivos que compartilham a ontologia moderna, mas serve, pelo menos como uma advertência para os historiadores interessados em escrever a história a respeito dos demais coletivos. Esse apelo, empreendido por Sanjay Seth, questiona a possibilidade de encontrar um espaço para a deusa Shiva no tribunal da história (SETH, 2004, p. 177), argumentando pela necessidade de se pluralizar a Razão. Segundo Seth, existem tradições distintas de raciocínio “não a História e suas representações na escrita da história, e sim muitos passados re-presentados de muitas formas”, por isso “não podemos escrever com qualquer presunção de privilégio epistêmico” (SETH, 2004, p. 187). O que significa uma abertura para diferentes formas de raciocínio – no interior ou não da ontologia moderna – que devem ser considerados no fazer da “operação historiográfica” (CERTEAU, 1975).

A atenção despendida a coisas aparentemente pequenas, como poderiam parecer inicialmente as “*ninharias*” implicadas em um decreto municipal, expedido pelo Vice Rei, ou um processo contra uma praga no interior da Espanha, nos permitiram acessar problemas e contextos mais amplos sem recorrer a grandes generalizações como poderiam ser um “sistema de crenças”, “religião” ou “sistema jurídico”. Latour, seguindo a sociologia de Gabriel Tarde, argumenta que o “micro” é composto por uma proliferação de entidades incomensuráveis, chamadas por Tarde de “*mônadas*” – “que simplesmente emprestam um de seus aspectos, uma ‘fachada de si mesmas’, ao

todo provisório”, o que permite afirmar que existe mais lógica numa frase que num discurso, num rito do que numa religião inteira ou num artigo de lei do que em todo um código (LATOUR, 2005, p. 346-347), movimento que procuramos levar às suas últimas consequências nesse texto. Nessa incursão pelas potencialidades advindas da Teoria do Ator Rede, buscamos retomar a síntese teórica proposta por Bruno Latour (2005), aqui entendida como uma das maneiras de se questionar o dualismo aparente entre natureza/cultura, na medida em que rompe com o pressuposto desses polos enquanto divisões ontológicas absolutas.

REFERÊNCIAS

AGÜERO, Alejandro. *La justicia penal en Córdoba del Tucumán (siglos XVII y XVIII)*. 2003. Tese (Doutorado em Direito), Madri: Universidad Autónoma de Madrid, 2003.

AGÜERO, Alejandro. La tortura judicial en el antiguo régimen. Orden procesal y cultura. *Direito e Democracia*, Canoas, v. 5, n. 1, p. 187-221, 2004. Disponível em: <<http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/direito/article/view/2481>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

AGÜERO, Alejandro. Local Law and Localization of Law. In: MECCARELLI, Massimo; SASTRE, María Julia Solla (Orgs.). *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History: Research Experiences and Itineraries*. Berlin: Max Planck Institute for european legal History, [2013] 2016. p. 101-129.

BARRIERA, Darío Gabriel. La Historia del poder político rioplatense durante el “período colonial”: interpelaciones desde el prisma de la historia de la justicia. In: AMADORI, Arrigo; CHAILE, Telma; PIERRE, Jaime (Orgs.). *Historiografías político-culturales rioplatenses: Itinerarios, enfoques y perspectivas recientes sobre el período colonial y la independencia*. Sevilha: Thémata, 2018. p. 23-56.

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 38-71, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/PKyKgYh7VHvfJthKx68zqnL/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 7 jul. 2019.

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. Sobre a fabricação contextual de pessoas e coisas: as técnicas jurídicas e o estatuto do ser humano após a morte. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/HhgPzBH9PQbQgWPHz6WBzFJ/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 9 jul. 2019.

BARRERA, Leticia. Burocracia y derecho: reflexiones sobre el rol de los documentos en la construcción del conocimiento jurídico. *Sociedad: Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA*, Buenos aires, n. 33, p. 73-90, 2014. Disponível em: <http://repositorioubasib.uba.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=sociedad&d=33_html>. Acesso em: 15 ago. 2019.

BIANCHI, Guilherme. Arquivo histórico e diferença indígena: repensando os outros da imaginação histórica ocidental. *Revista de Teoria da História*, Goiás, v. 22, n. 2, dez. 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/57992>>. Acesso em 3 mar. 2021.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1975] 1982.

COPIA de la sumária que hizo Don Francisco Bruno de Zavala siendo Gobernador de los

pueblos de misiones contra Don Cristobal Guiray y Silverio Caté por maleficios. *Archivo General de la Nación (Buenos Aires)*. IX 32-1-6, Leg. 9 Exp. 2, Criminales 1776.

CUEVAS, Julián Zarco. Pleito que se puso en la Abadía de Párraces para el exterminio de la langosta. In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, [1650] 1932, tomo 100, p. 313-348. Disponível em: <[DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5620>>. Acesso em: 5 ago. 2020.](http://www.cervantesvirtual.com/obra/pleito-que-se-puso-en-la-abadia-de-parraces-para-el-exterminio-de-la-langosta-ano-de-1650/-.>. Acesso em: 25 out. 2020.</p></div><div data-bbox=)

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, [2010] 2016.

DOMANSKA, Ewa. Para além do antropocentrismo nos estudos históricos. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, Anápolis, v. 4, n. 1, p. 9-26, jan./jul. [2010] 2013. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/1768>. Acesso em: 24 jul. 2020.

DOMANSKA, Ewa. Posthumanist History. In: BURKE, Peter; TAMM, Marek (Eds.). *Debating New Approaches to History*. Londres: Bloomsbury, 2018. p. 327-352.

DICCIONARIO de Autoridades. *Real Academia Española*. 1726-1739. Disponível em: <<https://webfrr.rae.es/DA.html>>. Acesso em: 31 março de 2019.

FLORES, Luiza Dias. Um “nós” intercessor: quando a etnografia também é magia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-31, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/KdgBWXPtCzSxnkmLNWs5zCg/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 6 nov. 2020.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. Del corpus a los toros: fiesta, ritual y sociedad en el río de la plata colonial. *Anuario IEHS*, Tandil, n. 17, p. 391-419, 2002. Disponível em: <<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2002/021%20-%20Del%20Corpus%20a%20los%20toros....pdf>>. Acesso em: 9 nov. 2020.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabela Cristina de Moura (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 15-29.

KESSELRING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. *Episteme*, Porto Alegre, n. 11, p. 153-172, jul./dez. 2000. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/135326>>. Acesso em: 17 set. 2020.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, [1979] 1997.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, [1991] 1994.

LATOUR, BRUNO. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Guarulhos: EDUSC, [1996] 2002.

- LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 397-414, 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/cNK3GzhnjdQhFnWCPtb3g6H/?lang=pt>>. Acesso em: 24 abr. 2019.
- LATOUR, Bruno. *The making of law: an ethnography of the conseil d'état*. Malden: Polity Press, [2002] 2010.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUSC, [2005] 2012.
- SANZ LARROCA, Juan Cosme. Excomuniones y procesos judiciales contra seres irracionales en la España del siglo XVII. *UNED: Espacio, Tiempo y Forma*. Madrid, n. 22, p. 45-72, 2009. Disponível em: <<http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/1608>>. Acesso em: 12 dez. 2020.
- SEGATA, Jean. El mosquito-oráculo y otras tecnologías. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 32, p. 103-125, 2019. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892019000300103&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 30 mar. 2019.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 11, p. 173-189, abr. [2004] 2013. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/554>>. Acesso em: 14 dez. 2020.
- STRATHERN, Ann Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: STRATHERN, Ann Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnify, [1990] 2014, p. 211-230.
- SUMARIA. remitida por d.ⁿ Fran.^{co} Piera contra Matias Mendoza, d.ⁿ Cristoval Guiray; Silberio Caté del Pueblo de Loreto por Maleficios. *Archivo General de la Nación (Buenos Aires)*. IX 32-1-6, Leg. 9 Exp. 2, Criminales 1776.
- TOMÁS Y VALLIENTE, Francisco. Delincuentes y pecadores. In: TOMÁS Y VALLIENTE, Francisco et. al. (Org.). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza editorial, 1990. p. 11-32.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. *El Derecho Penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI, XVII, XVIII)*. Madri: Tecnos, 1969.
- VÉRTIZ, Juan José de. [08/01/1780] Bando del Virrey Vertiz ordenando que todos los vecinos concurren al novenario implorando lluvia en vista de la necesidad que hay en los campos. In: FACULTAD de filosofía y letras sección de historia. *Documentos para la historia del virreinato del rio de la plata*. Buenos Aires: Compañía sudamericana de billetes de banco, 1912. t. 1. p. 287.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Marcio. Introduction to Post-Social Anthropology: networks, multiplicities, and symmetrisation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 1, p. 421-433, 2012. Disponível em: <<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.1.018>>. Acesso em: 24 fev. 2020.
- WILDE, Guillermo. El retorno de los antepasados. In: WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009. p. 241-264.