

**JOSÉ PINHEIRO NEVES & PEDRO RODRIGUES COSTA**

jose.pinheiro.neves@gmail.com; pcosta778o@gmail.com

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade  
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

## **EU SOU TU. UMA ECOSSOCIOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO**

### **RESUMO**

A Ecologia está ainda na sua fase infantil. Convém, por isso mesmo, evitar conceções reacionárias ou liberais que alterem o seu significado profundo. Quando propomos uma ecossociologia da individuação, estamos a dar ênfase às noções de ecologia e individuação em simultâneo, precisamente por considerarmos a utilidade do seu casamento epistémico. Trata-se de um pretexto para a interrogação e para a reflexão transdisciplinar. Recusa-se o pensamento sistemático e fechado. Foca-se na natureza das ligações entre o individual e o coletivo, entre o intermédio e o transpessoal, propondo, novamente, uma ligação entre a Biologia Humana, a Psicologia e a Sociologia.

### **PALAVRAS-CHAVE**

ecossociologia; individuação; ecologia; ontologia; intermédio

---

Talvez seja necessário estar atento aos ensinamentos de Carl Gustav Jung e ao “processo de individuação” que ele analisa. Para lá da egolatria, este abraça infinitamente mais em si mesmo que um simples eu. (Maffesoli, 2001, p. 192)

Nós queremos ser libertados do nosso pequeno “universo” automático e estreito para regressar ao grande cosmos vivo do

“obscurantismo pagão”. Não acreditem que nós vemos o sol como o viam as civilizações antigas. Nós vemos apenas uma pequena iluminação científica, reduzida a um balão de gás inflamado. Nos séculos que precederam Ezequiel e João, o sol era ainda uma realidade magnífica. Os homens retiravam dele a força e o esplendor, e rendiam-lhe homenagem, cantando a sua glória nas suas ações de agradecimento. A conexão dentro de nós rompeu-se, os centros nervosos estão mortos. Nós podemos ver o que designamos por sol, mas perdemos Hélios para sempre, e mais ainda o grande globo dos Caldeus. Nós perdemos o cosmos, nós já não estamos em simpatia com ele, é a nossa principal tragédia. (Lawrence, 1997, p. 28)

## O QUE É A ECOSSOCIOLOGIA?

“Eco”, como prefixo da palavra ecológico, não significa uma Ecologia limitada à vertente “ambientalista”, antes adota o sentido *gestaltista* da relação com o *oikos* – palavra do grego antigo que significa “casa”, “habitação”. Não pretendemos “conciliar” a Sociologia do Ambiente com a Ecologia. Pretendemos antes repensar a Sociologia e a Ecologia a partir de uma crítica ao seu antropocentrismo e ao seu “social-centrismo”.

O nosso pensamento é ecológico porque parte da forma como “habitamos a Terra”, a *pachamama*, expressão dos indígenas andinos que significa “Mãe Terra”. *Pachamama*, segundo a terminologia da Organização das Nações Unidas (Grayley, 2012), significa pensar e sentir o planeta Terra como um ser vivo. Abandonando a assimetria anterior à época do Antropoceno que começou há poucas décadas, há necessidade de uma outra forma de “fazer” ciência menos assimétrica. Esta tomada de consciência apenas é possível, no entanto, através de um choque ontológico de tipo ecológico e político. Um choque que nos faça perceber a ligação íntima entre o pré-individual, o nosso eu psicológico nas suas ligações com os coletivos que nos envolvem e com quem estamos conectados. Não é apenas uma ligação de tipo místico ou holístico. Como diz Latour, “não é uma definição holística, é muito mais um conjunto de conexões entre a ação humana e a natural” (Jonas, 2015, § 21). Nesta linha de pensamento, faz todo o sentido ler a longa citação de Bruno Latour:

a noção boliviana de Pachamama é uma deusa, mas também um princípio de direito constitucional. É uma aproximação interessante. Mas, há outras soberanias: o mercado, Gaia, o território (Mapu) dos mapuches, etc. São noções que desviam a atenção para uma soberania que não é a

clássica, coercitiva, do Estado-nação, mas, sim, uma que requer respeito, atenção, cuidado. Algo semelhante a uma visão mais tradicional do que é um corpo político. (A esse corpo político você chamou Gaia. O que é Gaia?) Gaia é uma entidade da mitologia grega que foi reinventada cientificamente por James Lovelock. Como figura mitológica tem uma história complexa e cruel, é a deusa das múltiplas facetas e da metamorfose, o que descreve muito bem o seu caráter e a sua personalidade. Lovelock recorreu a ela para imaginar uma forma de prestar atenção ao planeta, não como algo inerte, mas também como uma forma acabada, completa. Gaia significa Terra, sistema, planeta, mas não é uma definição holística, é muito mais um conjunto de conexões entre a ação humana e a natural. História humana e história planetária reúnem-se num processo que eu chamo de “geo-história”. Nossos predecessores nunca imaginaram que teríamos que considerar o planeta completo, com suas idades geológicas, como parte de nossa história. (Latour citado em Jonas, 2015, § 21-23)

“Habitar” o planeta, segundo o filósofo Martin Heidegger, “é ser trazido à paz de um abrigo, permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento. O traço fundamental do habitar é esse resguardo”, esse “individuar” (Heidegger, 2002, p. 129).

Seguindo esta linha de pensamento ontológico, é nosso propósito tornar mais visível a afinidade entre a eco(socio)logia e uma conceção alargada da ecologia. Inspirados também, em muitos aspetos, na ecologia profunda de um dos fundadores da Ecologia, Arno Naess (1972), na ecologia da mente do antropólogo G. Bateson (1972), na teoria dos sistemas autopoieticos dos cientistas chilenos Maturana e Varela (2001), nas três ecologias do filósofo e psicoterapeuta Félix Guattari (1990) e finalmente na reflexão ecosófica do sociólogo Michel Maffesoli (2010).

Segundo a socióloga Maria Luísa Schmidt (1991), a Ecologia que recusa o antropomorfismo levanta alguns desafios importantes à própria noção de “social” e também ao conceito de “coletivo”.

O vasto campo temático designado por “ambiente” parece propor uma contradição ao modelo clássico de oposição entre as ciências naturais e sociais, fundador da própria identidade disciplinar da sociologia. Com efeito, a ideia de uma sociologia do ambiente, ao requerer a convocação de factos e as variáveis físicas, naturais e biológicas para a explicação sociológica, vem pôr em causa a tradição disciplinar da sociologia – a qual se construiu contra

os “reduccionismos biológico e geográfico” dominantes no século XIX, recusando sistematicamente a incorporação de variáveis ecológicas na análise social (Buttel, 1986; Feldmann, 1993; Goldblatt, 1996). A sociologia do ambiente juntar-se-ia assim a outras tentativas de fusão disciplinar, como as da sociobiologia (Wilson, 1975) ou da etologia (Lorenz, 1966) que reequacionam e integram os factos naturais, técnicos e sociais. (Schmidt, 1999, p. 175)

A proposta mais radical dos pensadores ecologistas vai no sentido de reorientar a própria Sociologia.

Assim, Catton e Dunlap (1978a) propõem o seu novo paradigma, NEP (new environmental paradigm) – considerado desde logo por alguns uma tentativa polémica de “reorientar a sociologia” (Buttel, 1978, 1987) –, que sublinha a dependência dos ecossistemas por parte das sociedades humanas, e, sem negar as “caraterísticas excepcionais da nossa espécie (cultura, tecnologia, linguagem, organização social)”, não isentam o homem dos “princípios ecológicos e das influências e constrangimentos ambientais” (Dunlap e Catton, 1979, p. 250). Reconhecendo, as implicações sociológicas dos problemas ambientais, os autores defendem não haver nenhuma oposição entre o ethos socioletal e o ethos ambiental, mas sim uma interação e uma influência mútua. (Schmidt, 1999, p. 181)

Defendemos que “a ecologia, tal como o socialismo em 1830, ainda está na sua fase infantil” (Charbonnier, 2019, § 3). Por isso, é particularmente importante evitar “conceções reacionárias ou liberais que, por vezes, se apropriam da palavra “ecologia” (Charbonnier, 2019, § 3). Propõe-se o pensamento de uma “ecologia” no centro de uma visão democrática e igualitária do mundo e das sociedades que o compõem (Charbonnier, 2019, § 3). De forma a melhorar a definição de *eco-sócio-logia*, e tal como o fez Bruno Latour (2005), propomos uma sociologia das associações como um complemento de uma Sociologia do “social” ou das Ciências da Comunicação que elegem o conceito de “comunicação” como central. No limite, acatamos a sugestão de Gilbert Simondon (1989) que defende uma enciclopédia da génese e o desenvolvimento das ligações tendo em conta as relações, muitas vezes conflituosas, entre o pré-individual, o psíquico e o coletivo, uma enciclopédia genética do humano. Um conhecimento enciclopédico do processo bio-psico-coletivo humano. O que nos leva a rever a relação da Sociologia com o coletivo e com o individualizado na sua parte mais

pré-individualizada, na relação do humano com o não-humano nos seus graus de afinidade epi-filo-genéticos, numa ontogénese profunda.

Pretendemos contribuir para uma eco(socio)logia que diagnostica as principais patologias na nossa ecologia psíquica e coletiva, na forma como individuíamos. Reconhece-se, por isso, o papel positivo da emergência de ativismos ligados à ecologia profunda, às formas mais autênticas de relação com o sagrado, a uma resistência estética virada para o coletivo, às multitudes de redes de ativismo no coletivo. Uma ecologia mais política e individuada.

De acordo com Donna Haraway (1990), o vórtice do ultra-capitalismo provoca uma resiliência muito ativa, uma nova era pós-antropocêntrica, derivada de um conjunto de fontes variadas e diversas como a “ficção científica, o feminismo e as histórias especulativas. Na época atual, convivem entre outros, várias espécies e devires não patriarcais. A proposta de Donna Haraway é pós-antropocêntrica e destaca as práticas resilientes que geram colaborações entre espécies” (Cerezo, 2018, § 9).

## ○ QUE É A “INDIVIDUAÇÃO”?

Importa não confundir individuação com a individualização quando falamos de sujeitos. A individuação procura o contrário da individualização baseada na ideia de “sujeito”. Procura dar conta do peso do coletivo potenciando, contudo, e paradoxalmente, o indivíduo. Procura que nos libertemos da dicotomia entre “eu” e “tu”. Procura deixar de ser “tu” e “eu”. Eu sou tu. Como veremos neste livro, isto é, de algum modo, um paradoxo: um indivíduo que é coletivo e um coletivo que é individual. Somos todos nós, de algum modo, um pouco “anfíbios”.

Através da individuação, o indivíduo gere, num processo não linear, as sensações que provêm do seu subjetivo mais ou menos (in)consciente nas suas tensões com a mente e as solicitações que emanam do envolvente (Jung, 1964, pp. 35-36). Não se defende uma psicologia do individual: o processo de individuação sugerido por Jung (1964) e Simondon (1989) é paradoxalmente um processo essencialmente “coletivo”, é um coletivo nascido no individual.

O leitor poderá, apesar de tudo, continuar a insistir que as duas dimensões, a individual e a coletiva, são coisas diferentes vendo o coletivo como uma ameaça para a expressão individual. Nesse aspeto, sublinhamos Paolo Virno:

considera-se que o indivíduo, desde o momento em que participa de um coletivo, deve desfazer-se de algumas de suas características individuais, renunciando a certos signos distintivos que nele se entremesclam e que são em muitos casos impenetráveis. Parece que no coletivo a singularidade se dilui, que é desvantagem, regressão. (Virno, 2009, p. 38)

Esta visão é uma espécie de superstição: “obtusa, desde o ponto de vista epistemológico, e equívoca, desde o ponto de vista ético. Uma superstição alimentada por quem, tratando com desenvoltura o processo de individuação, supõe que o indivíduo é um ponto de partida imediato” (Virno, 2009, p. 38). Não se trata de uma individualização baseada no mito liberal do sujeito/cidadão/autor, antes assenta as suas bases no processo de “individuação”. Mais do que sobre o indivíduo, queremos pensar numa espécie de tensão entre o pré-individual, o individual e o coletivo, onde o coletivo, na sua consciência de construção ecológica, está mais próximo da sua própria origem – um universal indiferenciado:

se, ao contrário, admitimos que o indivíduo provém do seu oposto, quer dizer, do universal indiferenciado, o problema coletivo toma outro aspeto. (...) A vida de grupo é o momento de uma ulterior e mais complexa individuação. Longe de ser regressiva, a singularidade burila-se e alcança o seu apogeu no atuar conjuntamente, na pluralidade de vozes; em uma palavra, na esfera pública. (Virno, 2009, p. 38)

## **○ INDIVIDUAR, E NÃO O INDIVÍDUO, COMO PONTO DE PARTIDA**

Tendo como princípio a mediação e a ligação com o mundo interno e externo ao mesmo tempo, a base daquilo a que chamamos provisoriamente de eco(socio)logia da individuação reside na análise ao intermédio. É uma meso-coletivo-logia que pretende dar conta dos fenómenos coletivos e psíquicos, conscientes e inconscientes. Ignorar o poder do “coletivo” e do inconsciente que nele paira é o mesmo que dar explicações parciais sobre os assuntos. Desta forma, exprime-se a necessidade de uma eco(socio)logia da individuação, hoje.

De facto, de acordo com José Bragança de Miranda, a teoria sociológica tradicional atravessa um impasse bastante grande, devido à sua lealdade, em grande parte acrítica, aos modelos herdados principalmente de K. Marx e E. Durkheim, tendo sido incapaz de entender as mudanças

complexas atuais tais como os fenómenos da digitalização da experiência moderna e da fragmentação das ligações (Miranda, 2002). Nas palavras de Hermínio Martins, ao nível dos processos diacrónicos, “o mais impressionante da presente situação na teoria sociológica é a falta de qualquer óbvio ‘grande salto’ ao nível da teorização diacrónica comparada com o funcionalismo clássico sincrónico ouacrónico (muito menos comparado com o revisionismo funcionalista tardio)” (Martins, 1996, p. 93).

Com efeito, este é um pensamento que acentua a necessidade de uma maior transdisciplinaridade, pois são o intermédio e os fluxos que nos interessam nas suas diversas gamas. Embora a base seja sociológica, será recorrente a necessidade de encontrar na Filosofia, na Psicologia, nas Ciências da Comunicação, nas Neurociências, entre muitas outras (mesmo em saberes marginalizados pela tecnociência), complementos e ferramentas para a análise. Portanto, pretende-se fazer com que as delimitações teóricas não caiam no exagerar do balizamento teórico da ação humana, pois os fluxos, tal como sugeria Deleuze, não se limitam a um pretenso domínio académico do “social” ou do “psicológico” ou até do “biológico” (Bessi, 2007, p. 3).

Em pensadores como Michel Maffesoli (1987, 2001, 2006, 2010), Bruno Latour (1994, 2001, 2003, 2005), Adrian Mackenzie (2005), Brian Massumi (2002), Paolo Virno (2009), Bragança de Miranda (1994, 2002), Moisés Martins (2007), José Gil (1996), entre outros, o rizoma teórico procura igualmente o intermédio, a ligação que no passado foi desfeita pelas dicotomias, mas que hoje suscita uma nova (re)interpretação. De certa forma, estes autores pensam, tal como Simondon (1989), que

o indivíduo só pode ser contemporâneo da sua individuação e, a individuação, contemporânea do princípio: o princípio deve ser verdadeiramente genético e não um simples princípio de reflexão. E o indivíduo não é somente um resultado, mas é também meio de individuação. Contudo, precisamente partindo deste ponto de vista, a individuação já não é coextensiva ao ser; ela deve representar um momento que não é nem todo o ser nem o primeiro. Ela deve ser situável, determinável em relação ao ser, num movimento que nos levará a passar do pré-individual ao indivíduo e do indivíduo ao trans-individual coletivo. (Deleuze, 1966, p. 2)

Esse é o ponto central: a individuação é uma espécie de movimento capaz de gerir a oscilação. Não se pode dissolver no ser, nem no pré-individual, nem no individual. Nem ser o que nasce, o primeiro, nem ser o

todo que tudo abrange numa dissolução total. Para conseguir pensar desta forma urge uma consciência aguda dessas duas patologias-catástrofes: uma que surge pela irrupção intensa do pré-individual; outra que se deixa capturar pelo indivíduo psíquico. Por conseguinte, a gênese/história destas oscilações só pode ser compreendida através de um conhecimento em extensão onde não pode ser artificialmente separado o que é biológico-humano do psíquico ou do coletivo, sob pena de uma catástrofe coletiva, uma desagregação repentina dos anteriores modos de lidar com o pré-individual e com o psíquico.

Este sentido da “meta-estabilidade entre o individual e o coletivo” presente na individuação humana é um equilíbrio difícil, estando presente nas abordagens sociológicas recentes sobre o indivíduo “líquido”. A ideia de individuação é sugestiva porque ao mesmo tempo permite uma comunicação efetiva entre grandezas díspares (o micro da Neurobiologia comparado com o macro da Sociologia) é capaz, também, devido à sua ontogênese, de nos mudar na forma como vemos o tempo e a realidade. Podemos, desta forma, pensar um tempo circular em que a natureza do “real” apenas poderá ser entendida pela sua tensão entre o virtual e o atual.

Dir-se-á tanto que ela [a individuação] estabelece uma comunicação interativa entre as ordens díspares de grandeza ou de realidade; ou que ela atualiza a energia potencial ou integra as singularidades; ou que ela resolve o problema posto pelos díspares, organizando uma dimensão nova na qual eles formam um conjunto único de grau superior (por exemplo, a profundidade no caso das imagens retinianas). (Deleuze, 1966, p. 4)

É neste ponto intermédio que, na mediação entre o pré-individual e o transpessoal, se estão a concentrar as atenções, nomeadamente na capacidade de ver e de mediar as ordens díspares de grandeza (no ser capaz de ver a profundidade de campo na imagem da retina, de forma topológica), entre o biológico pré-individual misturado com a produção de signos linguísticos e as formas comungadas de conhecimento e a dimensão psíquica do “eu” anfíbio, dilacerado pela bipolaridade entre inconsciente e exterior normalizador. Este processo prolonga-se também entre a dimensão psíquica do individual e as formas de ressoar/ecoar que produzem o transindividual humano, mesmo na sua hibridez com seres também com uma ontologia, um modo de individuação, no mundo dos objetos técnicos humanizados (Simondon, 1989).



Gilles Deleuze (1966) descreve o processo em que a individuação pode ser concebida como uma ressonância interna ligada aos afetos e às emoções que é complementada com a informação, com o dar forma interior (preceito que não se reduz a uma percepção) ao que vem do exterior, pela receção com uma certa forma que encaixa no sinal exterior, e fazendo o *feedback* evitando assim uma teoria da informação dominada pelas dicotomias da cibernética emergente, criada por engenheiros e pensada inicialmente para as máquinas da linguagem digital que evitam a complexidade da significação humana, a dos signos linguísticos.

A individuação, portanto, é a organização de uma solução, de uma “resolução” para um sistema objetivamente problemático. Esta resolução deve ser concebida de duas maneiras complementares. Por um lado, como uma ressonância interna [nos afetos], sendo esta o “modo mais primitivo da comunicação entre realidades de ordem diferente” (e acreditamos que Simondon tenha conseguido fazer da “ressonância interna” um conceito filosófico extremamente rico, suscetível de toda sorte de aplicações, mesmo e sobretudo em psicologia, no domínio da afetividade). Por outro lado, como informação, sendo que esta, por sua vez, estabelece uma comunicação entre dois níveis díspares, um definido por uma forma já contida no recetor, o outro definido pelo sinal trazido do exterior (reencontramos aqui as preocupações de Simondon concernentes à cibernética e a toda uma teoria da “significação” nas suas relações com o indivíduo psíquico). (Deleuze, 1966, p. 5)

A hipótese de uma eco(socio)logia da individuação pode ser compreendida desta forma: como uma tentativa de organização de uma solução para os fenómenos complexos. Por um lado, tenta destapar as ressonâncias internas (o tal primitivo da comunicação entre realidades de ordens diferentes); por outro, permite a comunicação entre oposições que se concentram nos fluxos que ocorrem entre o interior e o exterior do sujeito. Deste modo, a eco(socio)logia da individuação conecta diferentes ordens de fluxos – aquilo que constitui indivíduos e coletivos.

#### **UM INDIVIDUAR ENTRE ECOS E RESSONÂNCIAS: A CONTRIBUIÇÃO DE JOSÉ GIL**

Importa por isso somar aqui as contribuições de José Gil em torno das percepções. Quais são os mecanismos que formam os ecos coletivos? Como é que acontece a captura das ressonâncias (internas e coletivas)?

As ressonâncias internas e a informação tratada conscientemente mesclam não só o que a descodificação mental é capaz de proporcionar como também as pequenas percepções – experiências que nos invadem, que se instalam, que atingem o inconsciente e que acabam por influenciar a percepção geral (Gil, 1996, p. 12). Trata-se de fenómenos do limiar próximos do pré-individual, tais como os sonhos, as cerimónias de carácter sagrado, entre outras, que o conceito de individuação é, de algum modo, capaz de pensar.

A proposta de análise metafenomenológica permite seguir o rasto à constituição das ações e das significações: “não devemos ver no pré-verbal uma camada de sentido dando-se numa ‘compreensão antipredicativa’ de um sujeito constituinte ou de um ‘corpo sujeito’ operador de sínteses originárias – camada sobre a qual se ergueria a linguagem e as suas ‘idealidades’” (Gil, 1996, p. 96). O sentido aparece no sujeito graças à relação semiótica entre pré-verbal e linguagem e não na massa amorfa de sentido do pré-verbal. É “a própria linguagem [que] descobre essa massa não formada retrospectivamente” (Gil, 1996, p. 96), sendo a capacidade de nomeação da linguagem capaz de formar sentidos e de significações. O efeito semiótico da linguagem facilita uma maior diferenciação entre diferentes funções (entre as funções biológicas e as funções semióticas – ações e significações) (Gil, 1996, pp. 96-97).

Destaca-se no pré-verbal uma espécie de pós pré-verbal (Gil, 1996, p. 97), no sentido em que o pré-verbal descodificado está presente, de certa forma, nos pensamentos, ideias e sentimentos verbais. É uma ressonância interna, como sugeria Simondon (1989), a provocar através de ações e significações semióticas, uma espécie de eco que se instala e se dirige a todos os becos para se refratar. Em Gil, o pré-verbal irá constituir-se num após linguagem ou num “in-linguagem”, pois “segrega e expulsa, para se estabelecer como autónoma, toda uma ganga não-verbal (gestual, prosódica, sensorial) que deixa flutuar à sua volta e de que continua a alimentar-se” (Gil, 1996, p. 97). Temos, portanto, a linguagem a sentir o efeito do não-verbal, a ressonância que ecoa e que é parte constituinte das ações e das significações. O estudo da individuação, nomeadamente nos aspetos transpessoais e coletivos, deve, pois, ter em conta as pequenas percepções que Gil enumera, essas tais ressonâncias internas que passam através dos sentidos sem inteligibilidade racional, mas que comandam ações e significações.

Assim, uma eco(socio)logia da individuação só pode encarar a noção de “representação” com alguma suspeita. A genealogia do conceito de “representação” mostra que esta está ligada ao debate entre a ciência e a estética e às noções de “percepção” e “sensação”, tal como sugerem José

Gil (1996) e Simondon (1989). A imagem e as suas percepções atravessam os sujeitos enquanto espetadores. Logo, ao contrário do que pretendia o Kant (2010) mais clássico, a percepção torna-se central. A separação entre cognição/representação (típica do conhecimento científico) e percepção (que caracterizaria, segundo Kant (2010), a intuição, a sensação que serve de matriz à arte ligada a um conhecimento não científico e intuitivo) é colocada em causa de tal forma que é a própria “representação” que se torna objeto da percepção. Desta forma, torna-se natural a aproximação da eco(socio)logia da individuação ao campo da estética, ao campo das percepções. Esta ideia já estava presente no começo da Sociologia atravessando o pensamento de Simmel (1977), nomeadamente na sua tentativa de romper com a lógica da representação em Kant (2010). Scott Lash caracteriza assim este processo:

na *Crítica da Razão Pura*, Kant efetua uma distinção fundamental dentro da subjetividade entre uma “estética transcendental” que contém as categorias do tempo e do espaço. Um ponto deve ser sublinhado, usando os termos do dualismo kantiano da cognição e da percepção. Em princípio, a percepção – embora opere através das categorias de tempo e espaço – é imediata. A cognição, por outro lado, é mediada pela representação, pelos conceitos ou proposições. A percepção é concreta, a cognição é abstrata. A percepção é, em muitos casos, vista como operando através da sensação, ou, como diz Kant, algo que diz respeito à “intuição”. (Lash, 1990, pp. 23-24)

Esta divisão é colocada em causa quando se repensa o estatuto da representação.

Representar, tanto na ciência como na arte, é operar no campo do sujeito. É evidente que a quantidade de mediação na arte é muito menos substancial, para Hegel ou para Kant, do que na ciência. Contudo, tanto a ciência como a arte operam através de representações que não existem no campo do objeto, mas antes na subjetividade. Portanto, no modernismo, embora tanto a percepção como a representação se tornem problemáticas, elas persistem no dualismo kantiano do sujeito e do objeto. No pós-modernismo, é o próprio estatuto das duas realidades separadas que é tornado problemático. A chave aqui é o facto de as próprias representações passarem a ser objetos de percepção. (Lash, 1990, pp. 24-25)

## A INDIVIDUAÇÃO E O MUNDO NÃO-HUMANO

A eco(socio)logia não só nos permite um conhecimento aprofundado, modesto e prudente do mundo atual mergulhado cada vez mais na tecnicidade, mas também indicia uma outra forma de abordar e de pensar as questões políticas do coletivo (todos os coletivos, incluindo os não-humanos) e as questões da cidadania num sentido mais ecológico. De facto, a individuação, ao não se restringir ao domínio “irreal” de um “objeto” chamado “social”, não só nos leva para a colaboração transdisciplinar com a Psicologia e a Biologia, mas obriga-nos justamente a rever algumas lógicas modernistas de ação política, como Bruno Latour já tinha referido (1994).

Há a necessidade de, perante a complexidade das individuações humanas em que a tecnicidade e as relações com os individúados não-humanos começam a ser problemáticas, criar uma outra noção de “coisa pública”, de *res-pública* em que esta complexidade se reflita. Tal como muitos movimentos ecologistas têm reivindicado, de forma muitas vezes intuitiva, a cidadania não se pode restringir aos humanos, dentro de uma lógica modernista, a uma esfera de participação esvaziada pela dicotomia Estado/eleitor atomizado.

A categoria de povo refere-se a uma miríade de indivíduos não individualizados, quer dizer, indivíduos compreendidos como substâncias simples ou como átomos solipsistas. Pelo facto de constituírem um ponto de partida imediato, em vez de serem o resultado último de um processo cheio de imprevistos, tais indivíduos têm a necessidade da unidade/universalidade que a estrutura do Estado proporciona. Pelo contrário, se falamos da multidão [multitude], colocamos o acento precisamente na individuação, ou na derivação de cada um(a) dos “múltiplos” a partir de algo de unitário/universal. (Virno, 2009, p. 32)

Existe a necessidade, tal como faziam e ainda fazem alguns coletivos ditos pré-modernos, de recompor a continuidade do coletivo não apenas entre humanos, mas também entre estes e os outros coletivos. Importa assumir a condição de falsos modernos sugerindo que, na verdade, somos “não-modernos”. Repensar, por exemplo, a separação, herdada do século XVII, entre a ciência e a política, entre a cultura e a natureza. Bruno Latour (1994) sugere uma mudança que, de certa maneira, concretiza a inquietação de Jung (1964) e Simondon (1989), falando de um novo parlamento e de um espaço político aberto aos não-humanos.

Pouco nos importa que um dos mandatários fale do buraco de ozônio, que um outro represente as indústrias químicas, um quarto os eleitores, um quinto a meteorologia das regiões polares, que um outro fale em nome do Estado, pouco nos importa, contanto que eles se pronunciem todos sobre a mesma coisa, sobre este quase-objeto que criaram juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende de minha geladeira à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites. Os imbróglis e as redes que não possuíam um lugar possuem agora todo o espaço. São eles que é preciso representar, é em torno deles que se reúne, de agora em diante, o Parlamento das Coisas, a [Res]pública. (Latour, 1994, p. 142)<sup>1</sup>

Somos, humanos e não humanos, uma mistura de natureza e sociedade. Atravessados por ecos que ressoam e que, criando novos ecos, vão-se provocando novas formas de expressão. Somos, como dizia Latour, sempre quási-objetos em processo de constituição, “este quase-objeto que criamos juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende do meu frigorífico à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites” (Latour, 1994, p. 142).

## **BRUNO LATOUR: UMA ECO(SOCIO)LOGIA DO ABISMO**

Vislumbramos Bruno Latour, em 2001, numa escola de verão organizada pela Universidade do País Basco em Donostia. O que surpreendeu inicialmente foi a sua forma de andar. Alto, um pouco curvado, parecia que mirava as pessoas de um outro patamar. E a sua forma de andar, passos largos, assemelhava-se à de um camponês. Tinha, ao mesmo tempo, uma forma de estar dentro da sua roupa que parecia dizer: “eu não pertença a este mundo académico. Sou, antes de tudo, um camponês”.

Durante a sua palestra, aconteceu algo que nos fez sentir que não estávamos perante um académico vulgar. Num certo momento, Latour deu um murro com energia na mesa. O que o levou a essa atitude aparentemente “violenta”? Latour estava a argumentar em torno da sua nova noção de república, a “coisa-pública”, sugerindo um parlamento em que os não-humanos estariam representados. Usava o argumento de um ecologista

<sup>1</sup> Ver também, a este propósito, os estudos de Márcia Moraes (2004).

profundo: não fazia sentido que, sendo a república o governo da coisa pública, os não-humanos não tivessem direito a exprimir-se sendo eles uma parte essencial da “coisa” pública (*res-pública*)? Depois, alguém na assembleia o contestou com argumentos antropocêntricos do tipo: a sua visão é irrealista, é uma filosofia sem interesse porque toda a gente sabe que não é lógico introduzir os animais, por exemplo, como membros do Parlamento. E muito menos o são as plantas ou outros não-humanos. Os seres humanos são os que a isso têm direito, porque são racionais.

Bruno Latour, na sua resposta, usando o gesto físico do “murro na mesa”, não apelou inicialmente ao nosso pensamento racional, ao nosso “tribunal da razão” de origem kantiana, mas antes a algo de tipo ontológico, “brutal”. Com o seu murro na mesa, apelava de algum modo ao plano da consistência referido por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980/1992), ao nosso próprio eu profundo (*self*) referido por Carl Gustav Jung (1964), à pré-individualidade de Gilbert Simondon (1989), à nossa percepção pessoal, sem recorrer a mediações externas que o legitimariam perante nós. Bruno Latour seguia o conselho de Michel Foucault (1997) na sua obra *A ordem do discurso*: sair das armadilhas do discurso do poder, do discurso que é mais poder do que saber. É necessário procurar a realidade mesma das coisas a partir da percepção, por intermédio de uma intuição ontológica no seu sentido bergsoniano e heideggereano, e atingir um desnudamento essencial. Torna-se imprescindível uma ciência jovial, uma ciência da vida que, como justamente dizia Nietzsche, deve ser alegre.

Talvez o riso tenha um futuro. Talvez quando a máxima: a espécie é tudo, o nada individual, tenha sido incorporado à humanidade e todos possamos abraçar essa emancipação final, aquela emancipação posterior, talvez então o riso se una com o conhecimento e só haverá ciência de Gaya. Enquanto isso, as coisas são muito diferentes. Ainda assim, a Comédia da existência não tem consciência de si mesma. Ainda estamos na era da tragédia, da moral e das religiões. (Nietzsche, 2003, p. 42)

Deve haver uma vontade autêntica de saber sem que este seja “envenenado” pelo “método científico” da tecnociência moderna criado há cerca de 300 anos. Uma ciência que deve ser capaz de viver na “vertigem”, um termo usado também por Albertino Gonçalves (2009), na consciência do abismo, uma ciência abismal. Na voz de Hafez, deve ser uma ciência contra o “alarido e tagarelice de agitadores” (Hafez, 1996, p. 244) que defendem uma ideia de ciência pura e objetiva. Nietzsche (2006, p. 228) também

se ergue contra este tipo de cientistas, afirmando que “esses corneteiros da efetividade” são maus músicos. Em suas vozes não se pode ouvir, finalmente, a profundidade da consciência científica – “pois, hoje, a consciência científica é um abismo” (Nietzsche, 2006, p. 228).

Retomando a nossa história, a intensidade do gesto de Latour, dizendo que a mesa onde estava sentado também fazia parte da “coisa” pública, criou um silêncio quase de morte. Uma sensação de abismo atravessou os presentes. Esta rapidamente se desvaneceu quando Bruno Latour mostrou o seu sorriso de camponês travesso.

## A INDIVIDUAÇÃO E O COLETIVO

Retomemos as duas principais descobertas de Simondon (1989) e, em certa medida, de Jung (1964):

1. “o sujeito é uma individuação sempre parcial e incompleta, consistente bem mais nos traços cambiantes de aspetos pré-individuais e nos aspetos efetivamente singulares” (Virno, 2009, p. 32);
2. “a experiência coletiva, longe de assinalar a sua desintegração ou eclipse, persegue e afina a individuação” (Virno, 2009, p. 32).

Não basta adotar a posição da teoria crítica lamentando uma possível alienação do indivíduo, um

suposto afastamento do indivíduo com respeito às forças produtivas e sociais, assim como com respeito à potência inerente às faculdades universais da espécie (linguagem, pensamento, etc.). A desgraça do ser singular foi atribuída precisamente a esse afastamento ou a essa separação. É uma ideia sugestiva, mas falsa. (Virno, 2009, p. 35)

A controvérsia está na falsa dicotomia entre o “eu” individual e um coletivo ameaçador para esse “eu” que seria o “tu”, não está nem no perigo de uma possível dissolução do “eu” nas massas dos “tu”, nem numa forma de individualismo narcisista doentio que nos afastaria do coletivo<sup>2</sup>. O problema situa-se na falta de capacidade de gerir a condição de ser anfíbio, na falta de uma individuação metaestável, na tendência para cair na unilateralidade de um dos lados. Um ser é sempre paradoxalmente individual e coletivo, estando condicionado a gerir essa meta-estabilidade numa real aprendizagem.

<sup>2</sup> Para Varela (2015, § 1), “há uma pandemia mundial, em curso, de narcisismo. Narcisismo não é vaidade. Um narcísico pode até ser discreto, calado e vestido de cinzento. Mas é uma pandemia insuportável”.

“As ‘paixões tristes’, para dizê-lo com Espinosa (1992), surgem bem mais da máxima proximidade, e inclusive da simbiose, entre o indivíduo individuado e o pré-individual, aí onde essa simbiose se apresenta como desequilíbrio e desgarramento” (Virno, 2009, p. 35). São paixões que pouco a pouco nos levam a defender o “falso” coletivo. Basta ver como exemplo as multidões emocionadas que congregam os espetáculos desportivos de massa ou as manifestações ditas “patrióticas e nacionalistas”.

As paixões tristes do ser “tu”, a partir do outro negando o seu *self*, o seu eu mais profundo e coletivo, criam as personalidades autoritárias, viradas para o controlo, baseando-se nesse conformismo adaptativo provido pelo Estado moderno (o falso coletivo) e pelas lógicas mercantis que dominam a economia na sua unificação abstrata e metafísica. Uma universalidade “postiça” que se reproduz como um vírus, uma patologia-catástrofe no plano da constituição de uma *polis* ativa baseiam-se numa simbiose entre o pré-individual e uma individuação incompleta porque assenta na incapacidade de ser diferente, no medo de ser diferente, numa socialização virada para a “normalização” e para a obediência ou que, quando a “máscara” cai, assumem formas de revolta nihilista virada para o exterior, para a intolerância imbuída de uma lógica de guerra.

O outro lado passa pelo exacerbar das emoções ligadas ao narcisismo do “eu sou eu”. Que promove as paixões tristes cheias de consumo, de emoções e de “sexo” que esquecem o seu caráter de sensação. É uma pequena saúde feita de receios e de frustrações. São seres carregados de “sexo” e apetite, mas com corpos pouco sexuados, sem desejo, sem afetos nem intimidade. São corpos sem o sentido do coletivo.

Para o bem e para o mal, a “multidão” [ou multitude] mostra a mescla inextrincável de “eu” e de “se”, singularidade não reprodutível e anónima da espécie, individuação e realidade pré-individual. Para o bem: ao ter, cada um(a) das multidões, atrás de si o universal, a modo de premissa ou de antecedente, não tem a necessidade desta universalidade postiça que constitui o Estado. Para o mal: cada um(a) das multidões, enquanto sujeito anfíbio, pode sempre distinguir uma ameaça em sua própria realidade pré-individual, ou ao menos uma causa de insegurança [e de ansiedade]. O conceito ético-político de multidão funda-se tanto sobre o princípio de individuação como sobre a sua incompletude constitutiva. (Virno, 2009, p. 35)

A “multidão” ou “multitude” é constituída por “redes polimórficas”, em que se defende, nas palavras de Negri (1997, p. 34), o “direito de ir-e-vir



e de cidadania, [um] nomadismo da força de trabalho, da procura de novos espaços de expressão e vida, uma condição irremissível da liberdade e da riqueza”, espaços de expressão política e estética alternativos. Uma das medidas práticas que permitiria esta nova forma de coletivo seria uma outra forma de encarar a questão da pobreza e da redistribuição da riqueza. Ver, entre muitos outros, o exemplo do movimento de cidadãos de todo o mundo em defesa do rendimento básico incondicional (RBI).

Pensando de forma sustentável e aceitando a ideia de uma meta-estabilidade reflexiva, como agregados de humanos e não humanos (o que inclui o pré-individual que vai afetar todo o humano), seremos capazes de, por um lado, evitar as fronteiras artificiais antropocêntricas, mais ou menos inspiradas na valorização do domínio patriarcal e, por outro lado, poderemos distinguir as duas formas de patologia resultantes do excesso de um dos lados que consistem no seguinte:

- na primeira patologia, “o pré-individual, parece, às vezes, inundar a singularidade: esta última é como que aspirada no anonimato do ‘se’” (Negri, 1997, p. 35). De algum modo, desconfia-se do “outro” na sua singularidade, na sua pretensa anormalidade, e entramos numa forma adaptativa tribal ligada ao território e aos medos. Nesse sentido, a terapia passa pelo deixar de ser “tu”;
- no segundo tipo de patologia-catástrofe, dá-se algo contrário: “outras vezes, de maneira oposta e simétrica, força-nos em vão a reduzir todos os aspetos pré-individuais de nossa experiência à singularidade pontual” do “eu” (Negri, 1997, p. 35). O lado oposto, parecendo ter uma base racional não passa de uma aceitação cínica e obscena da falta de um autêntico coletivo.

“As duas patologias (...) são os extremos de uma oscilação que, sob formas mais contidas é, no entanto, constante e não suprimível” (Negri, 1997, p. 36). Não são categorias dicotómicas, mas antes oscilações no seu grau de intensidade, uma tensão que não se pode suprimir. Um pouco na linha do argumento de Vilfredo Pareto (1984) que defende a ideia segundo a qual a supressão quer do lógico, quer do não-lógico teria consequências terríveis.

Para Ernesto de Martino (citado em Virno, 2009), as patologias-catástrofe surgem a partir do exagero de um dos polos da individuação coletiva: “catástrofes da fronteira eu-mundo nas duas modalidades da irrupção do mundo no ser-á e do refluxo do ser-á no mundo” (Virno, 2009, p. 35).

O antropólogo Ernesto de Martino (citado em Virno, 2009) defende que a ultrapassagem destas patologias-catástrofes apenas será possível

através de uma autêntica terapia do “coletivo” individuado através da participação autónoma e criativa num projeto comunitário de vida. Ultrapassar é possível através da relação intersubjetiva, através da participação de um projeto de vida da comunidade dentro do processo histórico. O desastre da presença ocorre quando o sujeito já não se sente capaz de estar no desenvolvimento histórico sem qualquer possível forma de cultura.

O etnólogo vê a crise da presença do ponto de vista da psicopatologia, na forma de delírio final do mundo por um agricultor. O desaparecimento temporário do campanário da igreja da sua aldeia pode produzir nele um ataque de ansiedade. Para o camponês de Berna que deriva do encerramento do desenraizamento de um grande carvalho, a crise da presença e do sentimento do Apocalipse estão ligadas a um simbolismo ancestral: a árvore representa a vida em muitas culturas e histórias populares. A árvore é o símbolo do homem: uma vez que ele tem os braços estendidos como ramos para o céu, ele participa da natureza do ar, no entanto, as suas raízes afundam no chão, ele pertence, portanto, ao mundo ctônico da mãe terra. (Biancofiore, 2010, p. 3)

O autor baseia-se em investigações sociológicas e antropológicas efetuadas em torno do processo de abandono do território rural em Itália e a consequente industrialização durante os anos pós II Guerra Mundial.

O apocalipse moderno, segundo De Martino, gira em torno das seguintes questões: 1. crise da presença do sujeito isolado na sociedade de massa: despersonalização, perda de outros, perda do mundo que não é mais familiar, mas é antes ameaçadora; 2. crise da ordem mundial decorrente da perda dos rituais sagrados coletivos, crise do sujeito no devir histórico; 3. crise de pátrias culturais por causa do fenómeno da migração; 4. alienação do sujeito, perda de presença como parte de uma visão puramente burocrática e tecnológica da vida; 5. impossibilidade de ultrapassar a construção de valores intersubjetivos, crise de crença num projeto comunitário e de vida comunicável. (Biancofiore, 2010, p. 6)

As catástrofes seriam um momento de mudança na medida em que nos apercebemos da dimensão do desastre global na nossa ecologia ambiental, psíquica e coletiva. Estas patologias-catástrofe apenas poderão ser superadas através da redescoberta do sentido comunitário e do sentido coletivo sem abdicar da expressão singular.

Cada vez mais, no mundo de hoje, existe a tendência de entrar nessas patologias-catástrofe de forma acelerada e apocalíptica. Como sugere Jean-Luc Nancy (2014), sucedem-se catástrofes de vários tipos e dimensões (do micro individual ao macro coletivo, do nível macro do planeta ao micro das interações entre coletivos humanos e não-humanos) que tendem a convergir, pouco a pouco, para a sua destruição como sistema autónomo, como se a Terra fosse um ser vivo doente.

Usando a metáfora do corpo humano, o problema não está numa eventual catástrofe maior, apocalíptica, ou numa doença repentina assassina. Tal como sucede a um doente idoso que, já debilitado por várias doenças e infeções, acaba por falecer devido a uma única bactéria multirresistente do próprio hospital, local que o estava a tratar, poderia dizer-se que, com algum exagero e ironia, o doente morreu por causa da “cura”, numa situação em que o agente “patológico”, que desencadeia o fim, poderia ser ultrapassado se não fizesse parte de um conjunto de catástrofes que convergem como um processo canceroso para um fim trágico. No fim desse processo (que tudo indica já ter começado), a destruição será total como se pode imaginar ao sentir por exemplo nas marcas quase eternas da face do planeta o desastre múltiplo de Fukushima no Japão, em março de 2011: “não haverá, então, mais nenhuma possibilidade de qualquer espécie de pluralidade, de diferença entre corpos, sejam eles quais forem (átomos, [seres humanos] ou planetas)” (Nancy, 2014, p. 7).

Um pensamento ligado à ideia de catástrofe não é necessariamente derrotista e alarmista. É uma forma ativa de pensar o planeta no século XXI. Evita deixar-se apanhar pela armadilha do pensamento crítico, pelo tribunal do juízo ou o tribunal de Deus. O tribunal da razão instaurado por Descartes e aperfeiçoado por Kant e por grande parte da filosofia e sociologia contemporâneas. Um pensamento racional que suporta a tecnociência atual.

É necessário um outro tipo de pensamento. “Eu me sinto ligado aos problemas que procuram meios para acabar com o sistema do juízo [o tribunal da razão em Kant] e colocar outra coisa no seu lugar”, como nos diz Deleuze (2001, p. 41). Um pensamento onde aquele que pensa deixa de ser mero espetador de um naufrágio iminente.

Vivemos um tempo estranho de possível naufrágio planetário em que não podemos ser apenas meros espetadores como cientistas distanciados das preocupações dos homens comuns. As Ciências Sociais não podem continuar a adotar “a posição *apathos* do sábio que o torna espetador – homem da *Theoria*” – e, em consequência, em fonte de ordem frente

ao ‘mar’ das paixões que arrastam o homem no movimento de conjunto de sua história natural” (Miranda, 1990, p. 13).

É num contexto de uma autêntica crise-catástrofe, já irreversível, da nossa forma de habitar o planeta que faz todo o sentido a proposta de uma perção transdisciplinar com capacidade para usar a faculdade de “profundidade de campo”: detetar os contornos, fazer o mapeamento destas quase “invisíveis” patologias-catástrofes da individuação psicocoletiva.

### **A ECOSSOCIOLOGIA DA INDIVIDUAÇÃO: UMA FERRAMENTA PARA ENFRENTAR A CRISE-CATÁSTROFE DO CAPITALISMO**

Surge-nos que “a angústia indica que a presença resiste à sua desagregação” (De Martino, 2002, p. 32). Neste sentido, a eco(socio)logia da individuação é, glosando as palavras de Julien Freund (1968, p. 104), um pretexto para a interrogação e para a reflexão transdisciplinar. Recusa ser um pensamento sistemático e fechado. A sua grande finalidade é ser um pretexto para se pensar, de forma aberta, a questão da natureza das ligações entre o individual e o coletivo que foi levantada por alguns dos fundadores da Sociologia, mas que, devido à inexistência de uma perspetiva genética e meta-estável sobre o intermédio e o transpessoal, os deixou, de algum modo, abandonados à irresolução dicotómica dos pares de conceitos e à separação disciplinar e académica entre Biologia Humana, Psicologia e Sociologia.

O conceito de “transdisciplinar” é essencial para se compreender esta proposta:

entendo por transdisciplinaridade, a diferença da interdisciplinaridade e a multidisciplinaridade – aqueles processos de formação de campos de saber que se constituem pelo entrecruzamento de várias disciplinas (ou fragmentos delas), criando nos interstícios dos saberes convencionais “zonas de nada” que rapidamente reclamam para si um estatuto epistemológico próprio e original, obrigando a reconfigurar campos já existentes e/ou a gerar metacampos cognitivos que englobem perspetivas disciplinares diversas, inclusivamente e em mais de um sentido, incomensuráveis entre si. (Reyes, s.d., § 10)

Emergem assim duas áreas transdisciplinares que inspiram este ensaio: Ciência, Tecnologia e Sociedade (nomeadamente na sua vertente ligada à ecologia dos *media* e aos ciber estudos) e a área dos Estudos Culturais

que pensam o caráter cada vez mais líquido e viral das agregações de humanos e não humanos. Ou seja, que pensam de algum modo os processos de equilíbrio autorreflexivo das alternativas que escapam tanto à teologia política do Estado Moderno e da Tecnociência como ao fetichismo da mercadoria. Na perspectiva de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern,

os problemas são interdependentes no tempo e no espaço, mas as pesquisas disciplinares isolam os problemas uns dos outros. É verdade que há, especialmente no que concerne ao meio ambiente e ao desenvolvimento, uma primeira tomada de consciência (...) mas (...) os resultados são escassos porque os diplomas, carreiras e sistemas de avaliação se fazem no quadro das disciplinas. Há sobretudo uma resistência do *establishment* dos mandarins universitários ao pensamento transdisciplinar, tão formidável quanto foi a da Sorbonne do século XVII ao desenvolvimento das ciências. (Morin & Kern, 1995, p. 161)

Numa sociologia centrada na ideia de individuação, será possível ter em conta as implicações ecológicas e coletivas desta mudança de perspectiva.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

## REFERÊNCIAS

- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Nova Iorque: Ballantine.
- Bessi, V. (2007). Espaço-temporalidade, trabalho imaterial e resistência: reflexões sobre o cotidiano do trabalho contemporâneo. *Socius Working Papers*, 1. Retirado de <https://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/1932>
- Biancofiore, A. (2010). *L'Apocalypse selon Ernesto De Martino: autour de la notion de fin du monde*. Roma: UPV. Retirado de <http://italien-roumain.upv.univ-montp3.fr/files/2011/10/De-Martino.pdf>
- Cerezo, B. (2018). Cuando el antropoceno encontro las imagenes. *Barahúnda*. Retirado de <http://barahunda.net/cuando-el-antropoceno-encontro-las-imagenes-belen-cerezo>

- Charbonnier, P. (2019). *L'écologie, c'est réinventer l'idée de progrès social*. *Revue Ballast*. Paris: Vrein. Retirado de <https://www.revue-ballast.fr/pierre-charbonnier-lecologie-cest-reinventer-lidee-de-progres-social>
- De Martino, E. (2002). *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonism*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2001). *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-Editora.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980/1992). *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Espinosa, B. (1992). *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Foucault, M. (1997). *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Freund, J. (1968). Introduction. In M. Weber (Ed.), *Essais sur la théorie de la science* (pp. 32-105). Paris: Plon.
- Gil, J. (1996). *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Gonçalves, A. (2009). *Vertigens – para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.
- Grayley, M. V. (2012, 21 de junho). *Ativistas querem ajuda de Ban para fortalecer direitos da “Mãe Terra”*. Retirado de <https://news.un.org/pt/tags/pacha-mama>
- Guattari, F. (1990). *As três ecologias*. Campinas: Papirus.
- Hafez, R. (1996). Nietzsche. Um “crítico” da ciência?. *Revista USP*, 28, 232-244.
- Haraway, D. (1990). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Londres: Routledge.
- Heidegger, M. (2002). *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Jonas (2015, 12 de fevereiro). “O capitalismo nunca será subvertido, será aspirado para baixo”. Entrevista com Bruno Latour. Retirado de <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/539836-o-capitalismo-nunca-sera-subvertido-sera-aspirado-para-baixo-entrevista-com-bruno-latour>
- Jung, C. G. (1964). The development of personality. In H. Read; M. Fordham; G. Adler & W. McGuire (Eds.), *The development of personality*. Londres: Princeton University Press; Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2001). Gabriel Tarde and the end of the social. In P. Joyce (Ed.), *The social in question. New bearings in history and the Social Sciences* (pp. 117-132). London: Routledge.
- Latour, B. (2003). The promises of constructivism. Retirado de <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/o87.html>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, D. H. (1997). *A vara de Aarão*. Lisboa: Dom Quixote.
- Mackenzie, A. (2005). The problematising the technological: the object as event?. *Social Epistemology*, 19(4), 381-399.
- Maffesoli, M., (1987). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Maffesoli, M. (2001). *O eterno instante. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Maffesoli, M. (2006). *Du nomadisme: vagabondages initiatiqes*. Paris: Éditions de La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2010). *Matrimonium: petit traité d'écologie*. Paris: CNRS.
- Martins, H. (1996). *Hegel, Marx e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI.
- Martins, M. L. (2007). La nouvelle érotique interactive. *Sociétés*, 96, 21-27.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (2001). *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Pala Athenas.
- Miranda, J. B. (1990). Apresentação de Hans Blumenberg. In H. Blumenberg, *Naufração com espectador* (pp. 7-15). Lisboa: Vega.
- Miranda, J. B. (1994). *Análise da actualidade*. Lisboa: Vega.
- Miranda, J. B. (2002). Para uma crítica das ligações técnicas. In J. B. Miranda & M. T. Cruz (Eds.), *Crítica das ligações na era da técnica* (pp. 259-279). Lisboa: Tropismos.

- Moraes, M. (2004). A ciência como rede de atores: ressonâncias filosóficas. *História, Ciências, Saúde*, 11(2), 321-333. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702004000200006>
- Morin, E. & Kern, A. (1995). *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina.
- Naess, A. (1972). *Shallow and the deep*. Oslo: Inquiry.
- Nancy, J.-L. (2014). *A equivalência das catástrofes (após Fukushima)*. Lisboa: Edições Nada.
- Negri, A. (1997, 29 de junho). Direita e esquerda na era pós-fordista: mudanças na esfera da produção levam a novas formas de organização e atuação políticas. *Folha de São Paulo*. Retirado de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs290603.htm>
- Nietzsche, F. (2003). *La Gaya Ciencia*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (2006). *La genealogia de la moral*. Madrid: EDAF.
- Pareto, V. (1984). *Manual de economia política*. São Paulo: Abril cultural.
- Reyes, R. A. (s.d.). Estudios sociales de ciencia y tecnología: merodeando en el campo. Retirado de <https://www.oei.es/historico/salactsi/ramfis.htm>
- Schmidt, L. (1999). Sociologia do ambiente: genealogia de uma dupla emergência. *Análise Social*, XXXIV (150), 175-210.
- Simmel, G. (1977). *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Biblioteca de La Revista de Occidente.
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- Varela, R. (2015, 05 de abril). A minha cara-metade [Post em blogue]. Retirado de <https://raquelcardeiravarela.wordpress.com/2015/04/05/a-minha-cara-metade/>
- Virno, P. (2009). Multidão e princípio de individuação. *Revista Lugar Comum*, 19, 27-40. Retirado de [http://uninomade.net/wp-content/files\\_mf/113003120835Multid%3%83%C2%A3o%20e%20princ%3%83%C2%ADpio%20de%20individua%3%83%C2%A7%3%83%C2%A3o%20-%20Paolo%20Virno.pdf](http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120835Multid%3%83%C2%A3o%20e%20princ%3%83%C2%ADpio%20de%20individua%3%83%C2%A7%3%83%C2%A3o%20-%20Paolo%20Virno.pdf)

Citação:

Neves, J. P. & Costa, P. R. (2020). Eu sou tu. Uma ecossociologia da individuação. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 25-48). Braga: CECS.