

Frédéric Vandenberghe  
Olivia von der Weid (orgs.)

# NOVAS ANTROPO LOGIAS

Coleção



SOCIOFILO

O livro *Novas Antropologias* nos apresenta um dos debates mais apaixonantes e instigantes que atualmente movimenta a produção de conhecimento na Antropologia e na Sociologia. O debate em questão tem fortes ligações com a filosofia e se estende para além dos limites da antropologia ao fazer perguntas-chave sobre as condições de existência da humanidade nos mundos possíveis. As perguntas fundamentais são: vivemos em um ou em vários mundos? Como podemos experimentá-los? E como podemos comunicar essa experiência de mundo em que vivemos?

Não são novas questões, muito pelo contrário, são, na verdade, problemas fundantes de nosso saber disciplinar.

Então o que há de novo nessa “nova antropologia” que se explicita no título e nas páginas deste livro? O novo é o pressuposto que fundamenta todas as pesquisas presentes neste volume, desde a cosmologia dos crentes, passando pelos cegos e animais, até a neurociência e a natureza: o questionamento das principais oposições que balizaram o conhecimento antropológico, natureza-cultura, homem-animal e indivíduo-sociedade. O resultado dessa perspectiva é uma antropologia inovadora que propõe uma visão dos mundos em relação, através da experiência vivida.

Encontramos uma última dimensão interessante no debate que encerra o livro. Nele se percebe que esta nova antropologia está em movimento e se constrói nas diferentes posições sobre o estatuto das representações e das práticas, do simbolismo e da experiência.

A leitura deste livro é fundamental para quem deseja acompanhar os mais recentes desenvolvimentos nas áreas do saber antropológico.

Octavio Bonet

No primeiro número da coleção de e-books do Sociofilo, consagrado às novas antropologias, buscamos introduzir os sociólogos a uma plateia de antropólogos já bem estabelecidos e conhecidos que estão abrindo novas frentes no continente do conhecimento da natureza e da cultura. Destacamos especialmente as obras de Bruno Latour, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold e Marilyn Stathern para praticar uma antropologia da atualidade. Como em toda boa antropologia a teoria não se faz sem a prática, neste número ela é apresentada especialmente pelo trabalho de jovens doutores que se apropriaram da teoria antropológica contemporânea sobre natureza e cultura para pensar seus próprios campos de pesquisa. Numa tentativa de estimular a troca entre a sociologia e a antropologia, os organizadores também convocaram os colegas a um debate sobre a relação entre simbolismo e práticas. A fórmula do convite foi simples: “Escrevam um textinho de 1000 palavras e tomem posição” e o debate gerado mostra que o formato é exitoso e será possivelmente repetido no futuro.



Frédéric Vandenberghe  
Olivia von der Weid (orgs.)

# Novas Antropologias

1<sup>a</sup> edição

Terceiro Ponto  
Rio de Janeiro  
2016

Copyright © 2016, dos autores

Produção:  
Sociofilo

Edição:  
Terceiro ponto

Projeto gráfico:  
Uz Visual

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Novas antropologias  
/ Frédéric Vandenberghe, Olivia von der Weid (orgs.)  
Rio de Janeiro: Terceiro ponto, 2016.  
263p. 16x23 cm.

ISBN 978-85-93265-00-6

1. Teoria antropológica. 2. Teoria Social. 3. Natureza e Cultura. I. Vandenberghe, Frédéric. II. von der Weid, Olivia. III. Título.

CDU 304  
CDD 300

---

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

# Índice

<b>Introdução: A natureza da Antropologia .....</b>	<b>5</b>
Olivia von der Weid e Frédéric Vandenberghe	
<b>I Por uma sociologia relativamente exata .....</b>	<b>18</b>
Bruno Latour e Michel Calon	
<b>II “O homem como pequeno deus”: divindade e humanidade na cosmologia crente .....</b>	<b>48</b>
Diogo Silva Corrêa	
<b>III Entre as linhas da cegueira .....</b>	<b>75</b>
Olivia von der Weid	
<b>IV Pode o animal falar? .....</b>	<b>124</b>
Ana Paula Perrota	
<b>V Como o cientista social pode se relacionar com as neurociências contemporâneas, discurso nativo ou voz analítica? .....</b>	<b>164</b>
Leonardo Carbonieri Campoy	
<b>VI A natureza da cultura .....</b>	<b>192</b>
Frédéric Vandenberghe	
<b>VII Debate: o simbolismo e as práticas .....</b>	<b>210</b>
Diogo Silva Corrêa; Marcelo de Oliveira; Gabriel Peters; Carusa Gabriela Biliatto; François Dépelteau; Bruno Reinhardt; Olivia von der Weid; Eduardo Fernandes Nazareth; Ana Paula Perrota; Frederic Vandenberghe	



# Introdução

## **A natureza da antropologia**

Frédéric Vandenberghe e Olivia von der Weid

Enquanto o país tem entrado numa crise multidimensional, a sociologia brasileira não está em crise e, deixando de lado a falta de financiamento, ela se porta ainda relativamente bem. Isso não é só uma constatação, mas esconde também um problema. Para renovar a disciplina precisamos de um salto de reflexividade, questionar os fundamentos da sociologia e a sua pertinência para análise da ontologia do presente. Não desejamos nem uma crise nem uma revolução na sociologia, mas achamos que a sociologia merece uma boa crise salvatória. Ainda que não sejamos Nietzscheanos em nada, poderíamos responder com ele: “Oh, meus irmãos, será que eu sou cruel. Eu lhe digo: O que está caindo, tem quer ser empurrado” (Nietzsche, 1988: 255).

Diferentemente da sociologia, para qual o último questionamento era o tal do “nacionalismo metodológico” (Chernilo, 2007), a antropologia tem enfrentado uma crise nos últimos 20 anos.<sup>1</sup> Não somente os seus sujeitos tradicionais - os nativos das florestas e das aldeias - tem sido progressivamente integrados na sociedade pelo

---

<sup>1</sup> Enquanto escrevemos esta introdução, soubemos do falecimento de nosso colega português Hermínio Martins que inventou o conceito de nacionalismo metodológico em 1974 num artigo sobre o tempo na teoria sociológica para denunciar a reificação do estado-nação como “isolato” (unidade analítica) da sociologia (Martins, 1974: 276). O conceito foi apropriado depois pelo também falecido Ulrich Beck sem referência a Hermínio, em primeiro momento entre aspas e depois sem. Dedicamos esse número aos dois pensadores da “segunda modernidade” pela coragem de pensar a sociedade além da sociologia.



mercado e Estado e, num segundo momento, por suas lutas por reconhecimento, mas a própria maneira de investigá-los foi seriamente questionada. A antropologia tomou todas as viradas – a linguística, cultural, interpretativa, a reflexiva, desconstrutiva e relativista, a praxeológica e ontológica, a póscolonial, a subalterna e a global – e se achou se perdendo. Com o pós-estruturalismo, o pós-modernismo, o pós-colonialismo e a emergência dos chamados “Estudos” (culturais, póscoloniais, etc.)” nos anos 90, todos os pressupostos da antropologia (da sua filosofia, ideologia, ética, até a sua metodologia, as suas técnicas de representação e a sua linguagem) tem sido desconstruídos um por um.

Depois de uma primeira fase crítica e negativa (Marcus e Fischer, 1986), o blues da antropologia foi seguido de uma segunda mais criativa e reconstrutiva. Autores (Foucault, Deleuze, Tarde, Bergson, Whitehead, W. James) e conceitos (diferença, alteridade, vida, existência, mundo) da filosofia foram emprestados e transpostos da metrópole para o campo. Do blues passamos por assim dizer à música eletrônica e seus remixes da world music. O resultado foi um novo estilo, um novo tom e novas problemáticas (DAS et al., 2014).

Neste número da *Coleção do Sociófilo*, consagrado às novas antropologias, queremos introduzir os sociólogos a uma plateia de antropólogos já bem estabelecidos e conhecidos que estão abrindo novas frentes no continente do conhecimento da natureza e da cultura. Destacamos especialmente as obras de Bruno Latour, Philippe Descola, Viveiros de Castro, Tim Ingold e Marilyn Stathern para praticar uma antropologia da modernidade. Com certeza, tem outros, tais quais Veena Das, Aiwa Ong, Talal Asad, Annemarie Mol, Thomas Csordas, James Ferguson, Michael Jackson, Jean Lave e David Graeber, que fazem etnografias nas aldeias, com as tribos ou nas urbes da periferia, mas sempre com o intento de propor uma “antropologia reversa” que esclarece em contraponto os nossos pressupostos e os nossos preconceitos, que sejam os preconceitos dos modernos ou os pressupostos das disciplinas que investigam sociedades não-modernas. Assim, pela reversão sistemática da observação – a observação do nativo observado que observa o observador observando –, a sociologia do outro conduz a uma antropologia de nós mesmos, nós os modernos das sociedades emergentes<sup>2</sup>. Enquanto a sociologia da modernidade fica presa até hoje nas grandes narrativas marxistas e pós-marxistas, os pequenos relatos da antropologia da globalização conectam de maneira mais intuitiva

---

<sup>2</sup> Falamos de “emergentes” e não do Sul Global, um eufemismo para o terceiro mundo de outrora, porque mesmo que o Brasil faça parte de hemisfério sul, ele compartilha em boa medida o imaginário do mundo ocidental. O problema com as análises do Sul Global é que elas se focam na subestrutura e no subdesenvolvimento sem suficientemente investigar as diferenças culturais e as práticas.

e indutiva, sem se dar as facilidades de uma dedução dos eventos extraordinários das grandes estruturas e dos sistemas maciços, do local ao global. Como os poetas que enxergam o mundo num grão de areia, e com a humildade que vem de uma prática enraizada e do encontro empático com o nativo, as etnografias iluminam a existência ordinária e mostram como o universo se refrata, de maneira sempre particular, nas práticas da vida cotidiana.

De uma forma ou outra, todas as novas antropologias são pós-estruturalistas e pós-modernas. Pós-estruturalistas, pois todas sofreram a influência de Lévi-Strauss (este ocupando o mesmo lugar na antropologia que Bourdieu ocupa hoje em dia na sociologia). Vindo depois do grande mestre, para superar as insuficiências do estruturalismo, elas deslocaram o cursor do texto para o contexto, da cultura para natureza e da estrutura para as práticas (Ortner, 1984). O ponto de honra não consiste mais em desvendar os invariantes estruturais da mente, mas em seguir as variações fenomenais das práticas e propor um modelo que generaliza os achados para além da área pesquisada. As novas antropologias são pós-modernas também. Não tanto porque perderam a crença no Marxismo ou outras formas de desenvolvimentismo, mas porque a busca etnográfica do concreto vivido convergiu com a crítica das abstrações da razão na French Theory (Foucault, Deleuze, Derrida, etc.; cf. Cusset, 2005). Na antropologia, o impacto de Foucault e a sua implicação do poder no discurso mal pode ser subestimado. Com a emergência nos anos 80 dos “Studies” a bordo de sua disciplina, a antropologia começou a duvidar de si mesma e se lançou numa autoanálise reflexiva que desconstrói progressivamente todas as oposições e todos os dualismos – entre “nós” e “eles”, o analista e o nativo, o sujeito e o objeto, o humano e o não-humano, a cultura e a natureza, a mente e o corpo, a estrutura e a prática, a ciência e a literatura, o descritivo e o normativo. Um olhar mais atento para os autores representados neste livro mostra, porém, que as oposições não são meramente desconstruídas. Seria mais correto dizer que eles tentam todos, de uma maneira ou outra, superar a oposição mediante sua inversão, que reconstrói e reconduz o primeiro elemento a partir do segundo – não mais de cima para baixo, mas de baixo para cima: dos nativos aos antropólogos, das práticas às representações, da natureza à cultura, dos fluxos à substância. As novas antropologias são radicalmente anti-dualistas, continuístas, relacionais e processuais. Não há mais oposição, mais co-constituição e co-implicação dos opostos. Seguindo os elementos de baixo pra cima, eles pensam na verdade a partir do meio, da raiz, da terra.

Com os pés firmes na terra, não deve surpreender que todos eles convirjam numa reflexão polifônica a respeito da natureza. Nas novas antropologias,

a natureza não se pensa mais em termos de cultura. É claro para eles que a nossa natureza (a natureza das nossas ciências naturais) é culturalmente determinada. Mas em vez de manter a nossa natureza estável para variar as representações dela, como faz o realismo crítico com sua distinção entre a dimensão transitiva e intransitiva do conhecimento (Bhaskar, 1978), eles tomam a virada ontológica e transformam as diferentes representações em mundos múltiplos<sup>3</sup>. Aproveitando uma distinção que outros idiomas não fazem, poderíamos dizer que eles identificam o modo de estar no mundo com o modo do ser do mundo. Essa identificação é possível na medida em que a última virada ontológica pressupõe a virada praxeológica. Nessa perspectiva dois movimentos construtivistas são unidos numa ontologização da diferença: a cultura é conceitualizada a partir das práticas que performam o real; as representações da natureza são culturalmente variáveis e indicam seres (espíritos, animais e coisas) diferentes daquelas “naturezas mortas” do mundo ocidental; logo, o modo de ser da natureza pode ser pensado a partir dos modos práticos diferenciais de estar no mundo. O resultado dessa ontologização das representações e das práticas que constituem o mundo é uma multiplicação dos mundos, que não pode ser reduzido nem traduzido sem perda da diferença.

Vemos agora como isto aparece em alguns dos autores elencados:

Com a proposta de voltar para si mesmo (o centro da cultura Ocidental, entenda-se laboratórios científicos da Europa e Euro-América) os métodos e as práticas que os antropólogos tradicionalmente utilizaram para pesquisar os outros, Bruno Latour (1994, 1996) propõe uma antropologia horizontal e simétrica que problematiza as divisões entre natureza e sociedade produzidas como dois campos distintos e separados. Junto com uma série de pesquisadores (Michel Callon, Madelaine Akrich, John Law, entre outros), Latour inaugura um campo de estudos que procura dar conta do caráter dinâmico da vida social. Ao invés de sociedade ou o social o que temos são redes sociotécnicas que continuamente associam atores humanos e não humanos. Mudar a atenção para o que nos faz agir implica em interpretar a realidade não mais a partir das grandes divisões - natureza e cultura, sujeito e objeto, humano e não humano - mas considerar o trabalho de fabricação de corpos e materiais, híbridos de natureza e cultura, articulados em redes heterogêneas.

---

<sup>3</sup> A virada ontológica foi tomada por alguns como uma ontologização da cultura, mas como mostra a discussão da moção “Ontology is just another word for culture” (Venkatesan et al., 2010), as questões ontológicas na era da desconstrução nunca são tão simples.

A teoria do ator-rede considera a sociedade, as organizações, os agentes e as máquinas, todos como efeitos gerados por redes de materiais diversos, não apenas humanos. Nesta teoria qualquer agente pode ser visto como um produto ou efeito de uma rede de materiais heterogêneos. As redes são compostas não apenas por pessoas, mas também por máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas – quaisquer materiais. O princípio de simetria implica que os dois lados devem ser explicados simultaneamente, já que ambos são (co)produzidos e são suas interações que compõem o social. Para desvendar a rede, a estratégia é voltar-se para as práticas e seguir a cadeia de mediadores que a compõem, acompanha-los em ação, deslocando a atenção para os próprios vínculos.

De inspiração fenomenológica, a antropologia ecológica de Tim Ingold (2000, 2011) propõe uma releitura do humano enquanto um organismo vivo num ambiente também animado. Organismo que é tido menos como uma entidade individual e independente do meio e mais como a incorporação de um processo de vida, um centro de atenção e agência, cujas habilidades de percepção e ação são desenvolvidas em ressonância com os contextos ambientais nos quais se vive. Para o autor esta seria a tarefa mais urgente da antropologia contemporânea: superar a separação entre biológico e social (indivíduo e pessoa, mente e corpo) e reincorporar o sujeito humano no contínuo da vida orgânica.

Ingold acredita que todo organismo é um sistema aberto, gerado dentro de um campo relacional que atravessa a interface com o seu ambiente. É na articulação do organismo com o ambiente por meio do desenvolvimento de habilidades práticas que o autor vai buscar a indissociabilidade entre mente e corpo. Em sua forma de fazer antropologia, Ingold realiza o esforço de pensar os seres humanos e o seu lugar no mundo a partir dos seus processos de desenvolvimento e das propriedades dinâmicas de campos relacionais (com outros seres humanos e com o ambiente).

O ponto central do paradigma ecológico está na compreensão das interações não hierárquicas entre os diferentes seres e seus ambientes. Ambiente, aqui, já não é mais pensado como um cenário inerte onde se desenrolam as ações. Para Ingold, os espaços habitados são resultados de um engajamento entre os seres, que podem ser lidos por meio dos rastros ou linhas por eles deixados. O autor propõe analisar os emaranhados de humanos e não humanos que constituem as paisagens, abordando a formação delas a partir da interação dinâmica entre elementos múltiplos, simultaneamente naturais e culturais.

Uma terceira revisão no conceito de natureza também foi provocada por estudos etnográficos de antropólogos que perceberam que a dicotomia natureza-cultura era inadequada ou era uma ferramenta enganosa para dar conta dos modos pelos quais determinados grupos de pessoas falavam sobre e interagem

com o seu ambiente. Descola (1992, 2005) será um dos primeiros antropólogos a se engajar na desconstrução do paradigma dualista, seguindo a sugestão de Lévi-Strauss de que a relação entre natureza e cultura poderia ser tomada nas suas singularidades, a partir das evidências encontradas no trabalho etnográfico com diferentes sociedades. O argumento do autor, de forma resumida, é que o dualismo natureza e cultura, tal como o concebemos, não pode se verificar nas sociocosmologias de boa parte das populações humanas. Ao contrário, ele é apenas um dos modos de estabelecimento de identidade e diferença entre as dimensões da “fiscalidade” e da da “interioridade”. Ao naturalismo ocidental, que separa rigidamente o reino da natureza (sempre uno) daquele da cultura (que, por sua vez, é sempre múltiplo), Descola sugere outras ontologias a partir de outras combinações possíveis entre os dois modos acima aludidos. Ao todo, ele tipologiza quatro combinações: para além do naturalismo ocidental, Descola fala da existência do “animismo” (uma única interioridade para fiscalidades ou corpos distintos), do “totemismo” (semelhança de interioridades e fiscalidades que um coletivo extrai a partir da relação com um totem) e, por fim, do “analogismo” (diferença de interioridades e fiscalidades). Do ponto de vista desse esquema mais geral proposto por Descola, os estudos antropológicos clássicos e modernos não fariam mais do que projetar sobre as populações não ocidentais um dualismo que não lhe diz respeito.

A crítica de Descola à rigidez da oposição humano/cultural versus não humano/natural será retomada, em novas bases, por Eduardo Viveiros de Castro (1996), ao propor, junto com Tania Stolze Lima (1996), o que ficou conhecido por perspectivismo ameríndio. O conceito procura chamar a atenção para a inversão entre o modo de pensar dos povos ameríndios e o modo de pensar predominante entre os modernos, sugerindo que os regimes ontológicos dos primeiros divergem daqueles difundidos no Ocidente especialmente no que diz respeito às funções semióticas inversas que são atribuídas ao corpo (natureza) e à alma (cultura). Em vez do mononaturalismo, de uma só natureza (universal) para várias culturas (particulares), os ameríndios nos propõem pensar em um multinaturalismo, múltiplas naturezas para uma só cultura ou espírito. Se, na cosmologia ocidental, a unicidade da natureza é garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância e a multiplicidade das culturas é gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados, a concepção ameríndia supõe, ao contrário, uma unidade do espírito entre todos os seres e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito é para eles a forma do universal, enquanto a “natureza” ou o objeto, a forma do particular. Se o Espírito é o lugar da comunicação metafísica entre todos os seres existentes, os corpos fazem-se lugar da diferenciação, da singularização, da especiação. Em vez de pensar categorias

puras e polares, os ameríndios pensariam em termos de diferenças intensivas, internas.

Na definição de Alfred Gell (1999), Marilyn Strathern é uma antropóloga que faz da própria disciplina seu objeto de investigação, desenvolvendo uma meta-antropologia. A proposta de Strathern ecoa com a de Roy Wagner pela primazia que ambos dão ao conceito de relação, que forma a base do esquema de pensamento da autora. Trata-se de reformular toda a antropologia a partir de um de seus conceitos mais caros, o de sociedade, priorizando não apenas logicamente, mas ontologicamente, a relação. Strathern propõe o conceito de socialidade para enfatizar a matriz relacional que constitui a vida das pessoas, do qual a sociedade seria apenas um de seus modos, abstrato, relacionado a uma série contextual de associações (indivíduo, cultura, normas, controle, etc.) e a um certo modo de conceber essas relações. O que a autora está apontando é que, pelo fato de existirem outros conceitos de relação ou de pessoa, como encontrou na sociedade Melanésia, essa alteridade nos obriga a reformular os nossos conceitos se quisermos dar conta dela. A imagem de pensamento por trás de nossas concepções convencionais de sociedade, de cultura ou de relação é uma unidade discreta, uma ‘coisa’ ou uma ‘substância’ que está lá, anteriormente dada, ainda que se admita que nossas dicotomias clássicas talvez não se apliquem universalmente. Tomamos o conceito de sociedade, tão caro aos sociólogos, como exemplo. Na medida que o conceito euro-ocidental de sociedade se opõe constitutivamente aos indivíduos que a compõem, a transposição do conceito para sociedades que não compartilham o individualismo ontológico do Ocidente conduz a uma reificação. Na Melanésia, como alhures, a sociedade como abstração não existe. O que existem são relações entre pessoas que não são indivíduos, mas dívidos. “Não se tratam de diversas maneiras de conceber o mundo, mas de mundos outros, ou seja, de imagens de pensamento irredutíveis às nossas” (Gordon, “Manifesto do Nada”). Como são irredutíveis, elas nos forçam a repensar os nossos conceitos mais básicos.

Nesse número, consagrado às novas antropologias, queremos apresentar algumas dessas novas perspectivas na esperança de que elas possam fecundar novas sociologias. Falamos da sociologia, mas na verdade pensamos na teoria social, essa seara de sistematizações conceituais que transcendem a própria sociologia e se abrem para a filosofia para incluir as ciências vizinhas (a antropologia, a psicologia, a ciência política, a geografia, etc.), desenvolver abordagens interdisciplinares e criar conceitos e fundamentos mais abrangentes. Pensamos que a sociologia precisa da antropologia, não somente porque os antropólogos são melhores observadores de formas de vida e escrevem em geral melhor do que

os sociólogos. Mas, antes, porque nos parece claro que para unificar as ciências sociais, precisamos juntar os pressupostos de ambas num quadro analítico único e unificado. Na tradição francesa, inspirada por Durkheim e Mauss, e também na tradição britânica, que opõe a antropologia social à antropologia cultural pós-moderna na linha de Geertz, se sabe que uma teoria geral das sociedades tem que cruzar a oposição da natureza e da cultura dos antropólogos com a oposição entre indivíduo e sociedade dos sociólogos. De fato, com Lévi-Strauss, pode-se considerar toda a antropologia como uma contínua reflexão sobre a distinção entre natureza e cultura. Como uma antropologia do mundo moderno, a sociologia, por sua vez, baseou-se na oposição entre indivíduo e sociedade. Propomos que as ciências sociais estão unificadas pelas duas antinomias (natureza/cultura e indivíduo/sociedade), e que qualquer teoria social geral deve encontrar seu caminho em meio às duas oposições. O cruzamento dos dois eixos talvez possa servir para extrair a sociologia da sua fixação sobre o problema da agência e estrutura. Por que não explorar todas as permutações possíveis: pensar a agência a partir da cultura ou da natureza, pensar a natureza a partir da sociedade e da cultura, etc.? Olhando para as novas antropologias podemos ver que foi exatamente isso que elas tentaram: repensar a cultura a partir das práticas simbólicas, pensar as práticas simbólicas a partir da natureza, pensar a natureza a partir das culturas, etc. O resultado é um deslocamento produtivo que pode ensinar algo aos sociólogos e ajudar a recolocar a questão da agência e da estrutura em termos mais culturais, rompendo com o individualismo ontológico da sociologia e reconectando-a a um holismo metodológico. Dessa maneira, dá para saltar também a captura da sociologia pela questão da modernidade, das suas transformações e dos seus enraizamentos fora da metrópolis. Assim podemos repensar a unidade da espécie humana e retomar a questão que inspirava Auguste Comte, mas desta vez sem a oposição entre “nós” e “eles”. Paradoxalmente, o aporte pós-moderno da antropologia tem permitido refletir sobre a permanência da tradição e repensar, por uma volta reflexiva sobre os seus próprios pressupostos, a continuidade com o passado. Por um esforço de simetria podemos assim enxergar uma antropologia da modernidade que seria ao mesmo tempo uma sociologia da sociologia.

Passamos agora rapidamente a apresentação dos textos. Bruno Latour gentilmente nos concedeu o seu texto que escreveu com Michel Callon<sup>4</sup>. Não é um texto novo, mas um texto dos anos 80 quando a teoria do ator-rede

---

<sup>4</sup> As críticas que um dos autores tem feito a teoria do ator-redes (Vandenbergh, 2006), não deve esconder a apreciação da sua obra. Admiramos o teórico, respeitamos o homem, lhe foi dedicado o livro. O que significa, não só, que o livro é sobre ele, mas que foi, literalmente, dedicado a ele.

estava em formação. Com a proposição de seguir os atores e suas controvérsias, Latour e Callon desenvolvem os primórdios de uma sociologia relativista que considera que a realidade não está dada, as verdades não são absolutas, mas sim são fabricadas e determinadas, constantemente, por meio de práticas que mobilizam atores imprevisíveis, associações que se tornam possíveis ao se realizarem em práticas diversas, produzindo assim o social e criando verdades científicas.

O texto de Latour foi traduzido por Diogo Correa – num exercício de antropologia de admiração que deixou seu marco no capítulo, extrato da sua tese, sobre a conversão religiosa dos traficantes na cidade de Deus. Inspirado pela discussão das novas antropologias contemporâneas que deslocam a conceituação tradicional do animismo para repensar a relação entre o homem e o animal, Corrêa esforça-se para mostrar como na cosmologia dos crentes e pentecostais com os quais conviveu de modo intenso ao longo de quase dois anos, é igualmente possível repensar a relação tradicional entre homem e Deus. Pois se a antropologia, ao rediscutir o conceito de animismo, tem nos ensinado que o estabelecimento de relações sociais entre homens e animais vai muito além – ou porque não dizer aquém – de uma projeção de propriedade e atributos humanos nos animais, o mesmo pode ser dito na relação dos crentes com entidades espirituais como o Espírito Santo e os Demônios. Para isso, Corrêa procura levar a sério essa cosmologia na qual não há uma descontinuidade ontológica entre entidades espirituais e os humanos; muito pelo contrário, existe uma continuidade cósmica na qual propriedades divinas e humanas são sempre relacionais e jamais monopólio dos homens ou dos espíritos. Sendo essa a razão pela qual homens, demônios e o espírito santo potencialmente compartilham atributos e predicados – ainda que essa distribuição seja desigual.

Seguindo as trilhas das práticas desenhadas em seu trabalho de campo, Olivia von der Weid realiza o exercício teórico de analisar a experiência da cegueira partindo de certas releituras dos conceitos de Natureza e Cultura propostas na antropologia contemporânea, se inspirando, particularmente, nos trabalhos de Latour, Ingold e Viveiros de Castro. Diante da insuplantável convivência do biológico e do social na experiência da deficiência, a autora procura, com o auxílio das novas antropologias que problematizam a divisão Natureza e Cultura, pensar as formas de ser e de fazer na cegueira como corporalidades singulares, modos de atenção e ação criadores de mundos.

Ana Paula Perrota, ao analisar as bases epistemológicas e as práticas políticas de movimentos que defendem os “direitos dos animais”, mostra como os pares conceituais natureza/cultura, sujeito/objeto e razão/emoção são problematizados pelos defensores, a fim de garantir que humanos e animais sejam unidos



segundo uma mesma perspectiva de proteção moral e jurídica. A luta que defende a libertação irrestrita e indistinta de certas espécies e indivíduos animais (os vertebrados acabam sendo privilegiados) pressupõe uma nova perspectiva sobre os seres vivos não humanos, a de percebê-los como sujeitos e não mais como objetos, o que pressupõe a extensão aos animais de algumas capacidades que antes eram tidas como distintivamente humanas, como a racionalidade - consciência de si - e a capacidade de sentir - o sofrimento. Nesta “ética da senciência”, o par razão/emoção é mobilizado em novas bases que questionam a dualidade natureza e cultura do pensamento moderno: a emoção é retirada do domínio da natureza e alçada à esfera da razão por meio da noção de “intencionalidade animal” - a realização de ações refletidas a fim de evitar o sofrimento. No entanto, resta a dúvida se o empreendimento moral e político em favor dos animais seria apenas guiado por valores humanos ou se consegue ultrapassar, com sua proposta de uma alteridade multi-espécie, uma projeção antropomórfica e individualista de humanidade.

Levando a neurociência à sério, Leonardo Campoy desenvolve uma crítica contundente à dicotomia Natureza e Cultura e à forma como a própria antropologia se construiu e se consolidou com base nessa separação artificial. Encarando conceitos como “ambiente” e “cérebro social” elaborados pelas ciências do cérebro e da cognição, que apontam não só para dimensões físicas, como também para contextos sociais e culturais em sua compreensão do humano, Leonardo vai demonstrar que a ideia de um “reducionismo biológico” - categoria acusatória bastante utilizada pelas ciências humanas para se referir aos estudos que explicam comportamentos humanos a partir de causas fisiológicas ou naturais e que fundamenta a divisão de trabalhos entre as ciências - não se aplica adequadamente às neurociências contemporâneas. O incomodo com a dicotomia natureza e cultura presente na antropologia atual, que problematiza o monismo natural a partir das múltiplas possibilidades encontradas em diferentes culturas, seria o incomodo oposto, porém simétrico, com a artificialidade da divisão que também apresentam as ciências contemporâneas do cérebro, que passaram a considerar a variabilidade da cultura, mas partindo da natureza. As ciências do cérebro, como a antropologia contemporânea, também estariam construindo uma imagem de ser humano marcadamente relacional que articula fatores orgânicos, contextos ambientais e padrões culturais e, nesse processo, também estão desenvolvendo teorias sociais. O autor defende, assim, uma postura que chama de diálogo crítico entre os saberes, em que as neurociências contemporâneas poderiam ser abordadas pelas ciências sociais já não mais como voz nativa (Latour, 1994), mas como discurso analítico e, portanto, possíveis parceiros na análise do social.

Num texto que estende a sua análise metateórica da sociologia, Frédéric Vandenberghe investiga os pressupostos da antropologia. Se inspirando na antropologia relacional de Marilyn Strathern, ele tenta o impossível: juntar a ontologia do naturalismo transcendental de Roy Bhaskar com a fenomenologia transcendental eidética de Edmund Husserl. Enquanto aquele mostra que a natureza existe independente dos preceitos antropocêntricos, este analisa como a natureza é essencialmente constituída pelos atos constitutivos da mente. Com a introdução de uma distinção entre a natureza real (dimensão ontológica) e a natureza atual (a natureza experiencial), ele continua a análise filosófica com uma exploração antropológica das variações fenomenais da natureza em várias culturas e sociedades. Em vez de simplesmente opor a natureza a cultura, ele admite uma continuidade entre ambas. O resultado é uma tipologia regional dos mundos histórico-sociais da vida que faz justiça a existência de múltiplos mundos vividos sem, porém, fazer o salto exótico da virada ontológica.

Finalmente, numa tentativa de estimular o debate entre a sociologia e a antropologia, os organizadores convidaram os colegas a continuar a discussão sobre Natureza e Cultura com um debate sobre a relação entre simbolismo e práticas. A fórmula do convite foi simples: “Escrevam um textinho de 1000 palavras e tomem posição” e o debate que segue mostra que o formato é exitoso que deve ser repetido no futuro<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Nos inspiramos no experimento de escrita coletiva “¿Cómo escribir lo social?”, dos colegas chilenos da revista Cuadernos de teoría social, 2015, 1, 2. Cfr. [https://www.academia.edu/20386372/CT-S\\_A%C3%91O\\_1\\_2015\\_N\\_2\\_C%C3%B3mo\\_escribir\\_lo\\_social\\_Completo\\_](https://www.academia.edu/20386372/CT-S_A%C3%91O_1_2015_N_2_C%C3%B3mo_escribir_lo_social_Completo_)

## Referências

- CHERNILO, Daniel. 2007. *A Social Theory of the Nation-State: The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*. Londres: Routledge.
- CUSSET, François. 2005. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze et cie – et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris: La Découverte.
- DESCOLA, Philippe. 1992. “Societies of Nature and the Nature of Society”. In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. London/ New York: Routledge. pp. 107-126.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DAS, Veena, JACKSON, Michael, KLEINMAN, Arthur and SINGH, Brighupati [eds.] 2014. *The Ground Between. Anthropologists Engage Philosophy*. New Delhi: Orient BlackSwan.
- GELL, Alfred. 1999. *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. (ed) E. Hirsch. London: The Athalone Press.
- GORDON, Flávio. *Manifesto do Nada*. Texto em versão digital, disponível em: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/manifesto-do-nada-fl%C3%A1vio-gordon>.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 1996. On Interobjectivity. *Mind, Culture and Activity*, vol 3 (4): p.228-245.
- LIMA, Tania S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, 2(2): 21-47.
- MARCUS, George e FISCHER, Michael [eds.] (1986): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTINS, Hermínio. 1974. Time and Theory in Sociology. In: John Rex (ed.) *Approaches to Sociology: An Introduction to Major Trends in British Sociology*. Londres: Routledge, pp. 246–294.
- NIETZSCHE Friedrich. 1988. *Also sprach Zarathustra in Kritische Studienausgabe (KSA)*, Vol. IV. Berlin: Walter de Gruyter.
- ORTNER, Sherry. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1): 126-166.
- VANDENBERGHE, Frédéric. 2006. *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris : L’Harmattan.

VENKATESAN, Soumhya et al. 2010. “Ontology Is Just Another Word for Culture”, *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2): 115-144.

# I

## **Por uma sociologia relativamente exata**

*Michel Callon & Bruno Latour, École des Mines*

(artigo redigido em 1983 e jamais publicado)

[“Pour une sociologie relativement exacte” in Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert, *La Fin de la société. Débats contemporains autour d’un concept classique*, Athéna édition, Outremont, Québec, 2012, pp. 39-66.]

### **Tradução Diogo Silva Corrêa**

Enquanto a sociologia, fiel às suas origens, se absteve de estudar as ciências e as tecnologias, seu desenvolvimento, mesmo se foi frequentemente fragmentado e por vezes caótico, não foi verdadeiramente interrompido. Negociando as fronteiras reconhecidas com a economia, a psicologia, a etnologia, o direito e a biologia, foi-lhe possível manter um território próprio, apesar das numerosas incursões bárbaras, de algumas excursões temerárias e algumas tentativas de anexação. Essa política territorial modesta, mas segura, começou a mudar quando a sociologia quis ser também sociologia ‘das’ ciências e das tecnologias.

No início, para dizer a verdade, ninguém percebeu a mudança. O programa de Merton parecia uma extensão fácil e legítima, um pouco como acrescentar polders ao Golfo Zuiderzee. Por que, com efeito, não fazer uma sociologia de todas as “logias”, disciplinas rivais cujas competências transbordavam aquelas da sociologia? Contudo, essa extensão, no início fácil, tornou-se rapidamente perigosa. A explicação em termos de grupos sociais, de interesses, de classe, de campo, de poder ou de dominação começou a se enfraquecer à

medida que se queria analisar cada vez mais de perto os detalhes das disciplinas científicas. A sociologia não parecia ainda impotente, mas já era mais fraca do que os conteúdos dos quais ela pretendia dar conta. Os trabalhos do que se chama de Escola de Edimburgo marcam essa etapa de incerteza; a uma análise fina, mas internalista dos conteúdos científicos estão justapostos, no início e no fim, explicações sociológicas sem real relação com os conteúdos técnicos tratados no corpo das análises. Esses estudos são semelhantes a colagens: o social é acrescentado aos conteúdos técnicos que ele não explica. A amostragem dos recursos da sociologia parece, pouco a pouco, esvaziá-la da sua própria substância e da sua força explicativa. De todas as partes, novos estudos nos chegam, sempre mais detalhados e mais desprovidos de interpretações sociológicas pertinentes. Decididamente, essa tentativa de extensão da análise sociológica às ciências e às tecnologias virou uma catástrofe para a ciência metrópole. Nós chegamos ao ponto em que não há mais do que duas soluções. Ou bem abandonar as ciências e as tecnologias, declarando-as sempre rebeldes a toda explicação sociológica, e assim ficar aquém de nossas fronteiras e cultivar nosso jardim reduzido, mas limpo; ou bem fazer a sociologia passar por transformações suficientemente radicais para que ela se torne capaz de explicar com pertinência esses objetos que ela tinha primeiro abandonado para, em seguida, engoli-lo de uma vez só.

Nós queremos, nesse artigo, explorar a segunda solução. Pois ainda que essa solução seja temerária, mais até do que a primeira, nós não desejamos, de modo algum, depois de todos os nossos investimentos em terra estrangeira, nos tornar repatriados. A solução que propomos tem o mérito da simplicidade: à sociologia que a partir de agora chamaremos de “prérelativista”, nós queremos opor uma sociologia relativista. Essa, como a física do mesmo nome, visa não a negar, mas a reforçar a possibilidade de uma ciência objetiva, mudando o ponto de vista do observador, a definição da medida, a natureza da explicação e do quadro espaço-temporal. Longe de “cair no relativismo”, como se costuma dizer, nós queremos flutuar sobre ele. A solidez do quadro de referência que permite a explicação não consiste mais na busca pela terra firme ou por um saber sociológico clarividente, mas nas diferenças de solidez entre o casco e a água, no desenho do barco, no traçado das viagens por fazer, quer dizer, nas entre-definições dos atores.

A sociologia prérelativista repousa sobre quatro postulados fortemente ligados uns aos outros, de modo lógico e coerente:

1. Existe, em princípio, propriedades estáveis e intrínsecas à vida em sociedade, ou da evolução das sociedades, mesmo se, na prática, essas propriedades são difíceis de estabelecer.

2. Os atores não tem poder sobre as determinações, o sentido ou as consequências de suas condutas, as quais devem ser compreendidas indiretamente pelo estudo das sociedades ou de agrupamentos nos quais eles estão inseridos ou que então produzem por meio de suas ações; alguma atividade que lhes é acordada (o estado de dopado cultural, como diz Garfinkel sobre o estado dos indivíduos), sua dimensão é portanto sempre menor que a da sociedade que os inclui ou que eles compõem.

3. A consequência desses dois primeiros princípios é fazer dos atores sociais informantes que transmitem informações sobre a vida em sociedade; como eles estão tomados pela sociedade, eles são informantes indispensáveis para superar as dificuldades práticas na busca pela descoberta dos princípios da sociedade; como eles estão incluídos na sociedade que os ultrapassa, são os informantes que convém escutar com desconfiança. Essa mistura de confiança e desconfiança na interpretação dos informantes define o *savoir-faire* do sociólogo.

4. Graças a esse *savoir-faire*, é possível ao sociólogo discernir as propriedades estáveis e intrínsecas à vida social em que os atores se situam. A explicação que ele propõe é da ordem da metalinguagem. O sociólogo compreende então porque o informante possui uma visão relativa, incompleta, enviesada, inconsciente da vida social.

Nada permite criticar esses quatro postulados: se há, em princípio, propriedades estáveis que são inerentes à vida em sociedade, então passa-se do micro-ator (por exemplo, o indivíduo) aos macro-atores (por exemplo, a instituição) por relações de inclusão; por conseguinte, o ator é um informante útil, mas do qual é preciso desconfiar; o tratamento de seus pontos cegos permite então criar uma “ciência”, no sentido prérelativista da palavra, que torna consciente a “simples prática” dos informantes.

Nada viria colocar em dúvida essas evidências do ofício do sociólogo se não fosse preciso lidar com as máquinas e os fatos científicos. Quando se aplica esse modelo clássico de sociologia a essas temáticas, o número de deformações e de paradoxos absurdos é tal que ele se torna rapidamente inutilizável. O mais conhecido desses paradoxos é o da “reflexividade sociológica”. No quadro prérelativista, essa reflexividade assegura às ciências e às tecnologias um estatuto de extraterritorialidade que torna a análise impossível. Fazendo da sociologia uma metalinguagem capaz de elucidar o que escapa aos atores, a ela é acordada o mesmo privilégio exorbitante que às outras ciências, o de não poder ser

submetida à análise sociológica. É ao preço dessa bizarrice que a sociologia pode se arrogar o direito de ter a última palavra. Do mesmo modo, a sociologia dos conteúdos científicos torna-se sem sentido pois ela é, para a sociologia clássica, autodestrutiva. Para evitar esse e muitos outros paradoxos, parece-nos útil propor quatro outros postulados tão coerentes quanto os precedentes, a fim de por um fim a essas deformações e adaptar, desse modo, a sociologia ao estudo das ciências e das tecnologias.

1. Não há em princípio propriedades estáveis que sejam próprias à sociedade ou à sua evolução, mas na prática os atores podem definir propriedades localmente e estabilizá-las por um tempo.
2. Os atores definem a sociedade uns para os outros, o que ela é, o que ela faz, como ela evolui e seu tamanho; eles definem também as relações de inclusão e qual ator é maior que o outro.
3. Não falta nada aos atores – sobretudo, não lhes falta consciência; eles são tão completamente lúcidos, explícitos, informados quanto for necessário para que componham, cada um, a totalidade da sociedade.
4. Os sociólogos não se colocam questões diferentes das que, segundo as circunstâncias, se colocam para os atores. Eles são atores como os outros, definindo a sociedade e lutando por vezes para expandir as suas definições. Os sociólogos não se distinguem dos outros como a infralinguagem da metalinguagem, mas como uma profissão se distingue da outra – digamos, como um padeiro de um doceiro ou um programador de um engenheiro de sistema.

Vê-se que os dois conjuntos de postulados se opõem a respeito de quatro pontos fundamentais: sobre a relação entre o que se pode conhecer na prática e por princípio; sobre a definição do ator; sobre a natureza do conhecimento e, daí, da sociologia. Passar de um conjunto ao outro supõe uma mudança de ontologia que nós não abordaremos aqui. Nós nos contentaremos, nesse artigo, em demarcar as diferenças de explicação sociológica obtidas a partir da escolha de um quadro relativista ou prérelativista.

## **I: inversão de práticas e de princípios**

Exemplo 1: No curso de uma pesquisa sobre a Rhône-Poulenc,



eu entrevistei o seu CEO. Às questões colocadas, ele responde sem hesitar. Ele desenha na frente dos meus olhos o estado da sociedade francesa e da economia mundial. Pela sua boca, Rhône-Poulenc abarca alguns departamentos e setores, um punhado de executivos, uma estratégia de longo prazo e recursos financeiros limitados. O grupo se engaja em uma reestruturação industrial difícil e em uma concentração de investimentos em química fina. O presidente prevê que os sindicatos vão protestar, sobretudo a CGT (Confederação Geral do Trabalho), mas o governo, ele acrescenta, deu garantias: ele está pronto para sustentar a reestruturação que é, ele reconhece, de um interesse vital para a indústria francesa; na realidade, ele diz, é sobretudo o Ministério da Fazenda que assumiu esse compromisso, pois na Indústria, as opiniões são compartilhadas. Quanto ao Presidente da República, ele deixa entender – segundo o CEO, foi o que um colaborador próximo lhe contou –, que ele saberá mostrar firmeza. É verossímil, diz o CEO, uma vez que essa postura se inscreve bem na linha política do Presidente da República, ele não hesitará em confrontar, em nome do realismo econômico, um sindicato próximo ao PC (Partido Comunista). Nessa entrevista, o Presidente diz que ele poderia detalhar certos aspectos e insistir sobre o papel desempenhado pelo preço do petróleo, pelas relações Norte-Sul e pelas moléculas complexas que será preciso rapidamente saber sintetizar por um preço barato. Na entrevista, contudo, nada diz que se trata de um ponto de vista particular sobre uma realidade: é o estado de forças.

Na sociologia prérelativista, a exposição do CEO aparece como uma visão particular de um estado de coisas muito mais complexo do que ele; o CEO não vê ou, pior ainda, dissimula. O sociólogo tem o dever de mostrar o que há de assustadoramente redutor e simplificador nessa visão. Para demonstrá-lo, é preciso multiplicar a lista de atores “esquecidos” pelo CEO: a concorrência internacional, a luta de classes, a alta dos custos salariais. É possível utilizar essa entrevista para reconstituir a ideologia, a representação, a visão deformada, a arrogância dos industriais, mas é preciso sobretudo não confiar nelas. O CEO se inscreve em uma hierarquia de fenômenos e só vê (ou confessa) apenas uma parte. O sociólogo vê mais alto e mais longe, ele quer incluir o CEO na sociedade e explicar seu comportamento e o discurso enviesado que ele profere sobre essa última.

Na sociologia relativista, os deveres e os direitos são inversos. Enquanto o CEO não indica que há outros pontos de vista possíveis, enquanto ninguém vem interromper a sua exposição, ele é o estado de coisas. Ele não representa de modo parcial a realidade; ele constrói de modo completo toda a realidade. Como as mônadas de Leibniz, ele é todo o mundo de que necessita, ele é, no sentido

próprio, uma entelêquia ou, para adaptar a expressão de Braudel, um ator em que se faz todo um mundo. Esse ator-mundo define os outros atores (a CGT, a concorrência, o Presidente da República); esses outros atores são humanos ou não humanos (as moléculas, os planetas), coletivos ou individuais (a CGT, o setor da química fina); cada um dos atores definidos é dotado de um conjunto de propriedades, de motivações (a linha política do Presidente, a resistência provável da CGT); essas propriedades determinam um conjunto de resistências e de plasticidades que definem o espaço e o tempo desse ator mundo (as resistências da CGT vão retardar a reestruturação, mas o apoio do Presidente e a síntese das moléculas vão acelerá-la). Essa capacidade do ator de criar a totalidade do mundo é importante, porque o analista que se pusesse a querer extrair o ator do espaço e do tempo que ele construiu, a fim de mergulhá-lo em um outro quadro de referência (classes sociais, campo simbólico), se tornaria culpado de uma verdadeira deformação. Mais que um crime, um erro: ele se condenaria a falar de outra coisa. O ator vai muito bem e obrigado, e você?

Por que cortar os cabelos em quatro e fazer disso uma argúcia filosófica? Na escala de uma entrevista, nós admitimos alegremente que a escolha em favor de um ou outro quadro de referência não parece ter consequências. A diferença não se faz sentir senão na segunda entrevista.

Exemplo 2: no curso de uma pesquisa, eu entrevistei Marc P., operário em uma das fábricas de química industrial do grupo Rhône-Poulenc. Marc P. foi eleito pelos seus colegas como representante sindical para o conjunto da indústria química francesa. Enquanto delegado sindical, ele encontra regularmente o Estado-Maior de Rhône-Poulenc para negociar as convenções coletivas, mas também para dar seu ponto de vista ou aquele do sindicato sobre os projetos de investimento da firma. Ele me fala das relações Norte-Sul, da concorrência internacional, do desenvolvimento científico da química. Ele enfatiza, em particular, que a química é uma das raras indústrias nacionais a não receber sustento sistemático e regular do Estado. É, ele diz, um signo de boa saúde. Isso não deve ser posto em causa, pois essa ausência de sustento regular e sistemático é o resultado do esforço consentido por todos os trabalhadores do setor. É por essa razão, ele diz, que é preciso não tomar decisões que possam ir de encontro com o interesse desses últimos. A indústria química não é uma indústria envelhecida, é uma indústria que se deixa envelhecer, que se deixou sacrificar. Para rejuvenescê-la, para evitar que ela não vá se implantar no exterior, não há senão uma solução: incentivar as pesquisas. O Estado deveria assumir suas responsabilidades. A pesquisa em química não recebe praticamente nenhuma ajuda governamental. Com o objetivo de que as decisões sejam tomadas,

diz Marc P., é preciso não deixar a iniciativa ao encargo de alguns dirigentes que se arrogaram o direito de definir o futuro de Rhône-Poulenc, em função dos critérios da economia capitalista. Convém mudar as relações de poder, trazer os trabalhadores à participação da elaboração da estratégia da firma, em poucas palavras, tornar fato a vontade expressa pelo povo francês no dia 10 de Maio de 1981.

As dificuldades começam a se acumular na sociologia prérelativista. Onde efetivamente situar esse operário Marc. P.? Em um sentido, ele está abaixo do CEO que o inclui, dado que o pesquisador não chegou até ele senão descendo a hierarquia e indo de níveis gerais a níveis de mais a mais “baixos” e “pequenos”; em um outro sentido, contudo, nós retornamos a uma “visão global das coisas”, e mais global porque ela inclui Rhône-Poulenc e seu CEO no desenvolvimento do capitalismo monopolístico de Estado, e naquele da química. Por outro lado, sua visão é grosseiramente simplificada; ele diz ‘a Direção’ justamente onde o CEO pode detalhar durante horas as lutas entre serviços que são essenciais à sua análise. A situação se complica ainda mais se eu tenho não apenas um nem dois, mas trinta entrevistas, nas quais todos falam com segurança de verdadeiros atores, de suas verdadeiras motivações, de verdadeiros obstáculos e de verdadeiros detalhes importantes. No quadro prérelativista, não há outras soluções senão escolher um quadro de referência único e de nele marcar, por projeção, a posição de cada um dos informantes. Evidentemente, as deformações se multiplicam à medida que se coloca em duas ou três dimensões as ‘n’ dimensões da pesquisa. Dir-se-á do CEO, por exemplo, que ele tem uma visão interessada do conjunto, e o sindicalista dá conta disso porque, representando sua classe, ele vê mais longe e de modo mais amplo; inversamente, pode-se dizer que a visão do sindicalista é particularista, corporativista e que ela está incluída, como um detalhe, na do CEO que, aliás, a engloba na elaboração de sua estratégia. Mais a explicação se amplifica, mais os informantes são desqualificados e mais o sociólogo torna-se comparativamente inteligente; os informantes não sabem o que dizem, não sabem o que veem; perdoem-lhes, meu pai, eles não sabem o que fazem; mesmo se eles negam ferozmente o que se passa, nós somos suficientemente fortes, nós, os sociólogos, para determiná-lo. No final de contas, os que veem mais longe e de modo mais amplo são sempre os sociólogos.

Em sociologia relativista, ao contrário, o sociólogo não vê, literalmente, além da ponta do seu nariz. Não há nenhum quadro de referência sobre o qual projetar ou localizar as posições de seus informantes. A razão dessa impotência é que os atores não estão de acordo sobre o quadro de referência, sobre o alto e sobre o baixo, sobre o pormenor e sobre o global, e que o sociólogo deseja

é, como se diz, “nada acrescentar”. Essa ausência de quadro de referência tem uma vantagem enorme: os atores possuem todo lugar e tempo que desejam para desenvolver seus desacordos. A um só quadro de referência presente em princípio, mas que produz na prática deformações grandiosas, substitui-se um quadro de referência ausente em princípio, mas constituído, pouco a pouco, pela prática. O Presidente da República, o sindicalista, a CGT, o CEO, seu Estado-Maior, o benzeno não estão no “mesmo” quadro de referência, mas isso não ocorre por falta de tentativa! Eles se põem a construir “o mesmo” e é nisso que eles concentram-se todos os seus recursos. Enquanto a definição do quadro de referência estava fora do campo da sociologia prérelativista, ele ocupa, na sociologia relativista, o centro das atenções. O preço a pagar é uma redistribuição de competências. Aos atores é garantida sua inteligência enquanto o sociólogo pode provar a sua (ver parte 4). Os atores ‘hierarquicamente’ inferiores se encontram capazes de proezas ontológicas, definindo o espaço e o tempo, recriando novas forças, até mesmo novas cosmologias e sobretudo, como Menocchio, o moleiro, definindo uma metalinguagem sobre o verdadeiro e o falso, sobre a falsa consciência, sobre os testemunhos, etc. Mais os atores se emancipam e se tornam capazes de lutar pela definição do quadro de referência, menos o sociólogo os apreende de fora e se crê capaz de discernir a verdade da mentira.

O leitor poderá, talvez, fazer uma objeção, dizendo que a diferença entre os dois conjuntos de postulados permanece, no final das contas, pequeno: “a França” é um ator “maior” que “Rhône-Poulenc”, a qual é maior que o “CEO”, o qual é maior que o operário Marc P., que ele pode demitir. Mesmo se o tamanho é objeto de disputa, uma vez a disputa regulamentada, o tamanho não varia mais e tem-se o direito de falar em “níveis” de generalidade ou de inclusão. Nós admitimos esse ponto, como na física relativista admite-se facilmente que é inútil calcular as transformações de Lorentz para passar de um observador se deslocando numa móbilete para um observador se deslocando em uma bicicleta. Tudo muda se o interesse se volta para grandes diferenças de velocidade ou, no caso da sociologia, para as grandes controvérsias sobre a natureza do tamanho dos atores. Nesse caso, os dois modelos chegam a conclusões completamente diferentes. Dito de outro modo, as hierarquias de inclusão não são transitivas senão em período calmo e depois de estabilizadas. Se  $A > B$  e se  $B > C$  então  $A > C$ . Mas em período quente, é precisamente essa transitividade que falta. Quem inclui o outro, Walesa, ex-presidente do ex-Solidariedade, agora simples cidadão, ou Jaruzelski, simples atendente pessoal dos soviéticos que não representa senão uma elite governante? Diante de uma controvérsia, é preciso ou escolher seu campo e esmagar o outro ator dizendo que ele “se engana” ou que ele “mente” ou, pior ainda, traçar uma

média no meio dessa nuvem de pontos, apoiando-se nas estatísticas para pensar. Há, contudo, uma outra solução, que é a de tomar o quadro relativista e admitir que os atores estão em luta para definir os fundamentos da sociologia, a natureza da sociedade, a direção da flecha do tempo. Nós reencontramos sempre essas estranhas relações: o ator se emancipa se ele torna-se capaz, na prática, de definir seu quadro de referência; o sociólogo, por sua vez, é então privado de toda perspectiva externalista e de toda metalinguagem, mas o resultado final é que ele sabe mais e pode observar os conflitos invisíveis até aqui, sem reduzi-los e sem povoar o universo de informantes semi-idiotizados ou, inversamente, completamente maquiavélicos.

## **II: sociologia procura ator a geometria variável**

Exemplo 3: o CEO me falou de Rhône-Poulenc e do apoio do Estado, mas ao ir ao Ministério da Indústria ele me confiou que, no próximo conselho de administração, um outro CEO será designado pelo ministro.

Na reunião do 3 de Janeiro, onde o CEO propôs seu plano de reestruturação, um violento discurso de Marc P., delegado sindical da indústria química, acusou Rhône-Poulenc de querer sacrificar a química industrial, de minar os interesses conjuntos da França e dos trabalhadores. Sobre permanência da CGT no ramo químico, X explicou-me que o camarada Marc P. tinha falado sobretudo em seu próprio nome; um outro relatório confidencial, redigido em grande parte por R., engenheiro químico, parece indicar o futuro da química fina e em particular do desenvolvimento rápido das pesquisas sobre uma certa molécula HXR12.

No centro de pesquisa de Aubervilliers, o engenheiro encarregado da nova molécula HXR12 estima ter resolvido todos os problemas fundamentais, graças à ajuda eficaz do laboratório do CNRS de Strasbourg; por outro lado, ele está cético quanto às possibilidades de industrialização, pois os únicos catalizadores que não se envenenam demasiadamente rápido são excessivamente caros.

Em sociologia prérelativista, essas brutais variações na identidade dos aliados e da natureza das alianças não possuem qualquer consequência significativa. Basta, com efeito, eliminar dos dados as variações excessivamente bruscas, de modo a remeter as controvérsias quentes aos estados frios onde um só quadro de referência é dado (ver acima); em seguida, é possível comparar essas variações ao que o sociólogo sabe que deve existir, como se compara uma trajetória pontilhada à curva ideal de sua função (o CEO “caiu em sã consciência”; o sindicalista “enfim se deu conta dos seus limites”; os interesses do engenheiro

são “excessivamente limitados”; o progresso técnico “não pode ser acelerado”, etc.). Conhecendo o espaço e o tempo e a composição do mundo social, ao sociólogo torna-se possível julgar essas variações. Ele pode também eliminar friamente todos os aliados que não são humanos ou sociais (as moléculas, os leitões fluidizados, o benzeno não têm nada a fazer na história). Dado que o sociólogo sabe, em princípio, que há propriedades determinadas da sociedade, ele sabe que não deve seguir de muito perto as ilusões de seus informantes.

Em sociologia relativista, ao contrário, a variação dos aliados é o essencial. De fato, posto que não há em princípio qualquer quadro de referência, os esforços práticos dos atores para constituí-lo e estendê-los aos outros atores-mundos é a única coisa que o sociólogo tem à sua disposição. Os atores não possuem pontos de vista deformados sobre uma única realidade, eles lutam para formar localmente, e por um tempo, a unidade da realidade. De um ator a outro, a passagem não se faz, portanto, por um desvio via “a realidade”, depois por um retorno na direção de “um ponto de vista sobre a realidade”, mas, literalmente, por tudo o que cai sobre a mão dos atores. Os atores relativistas são à geometria variável.

A sociologia prérelativista julga necessário para o seu exercício a definição a priori do tamanho respectivo dos atores. É por isso que ela separa com cuidado a microssociologia da macrosociologia, as interações do sistema maior (que das primeiras estabelece os limites), os efeitos inesperados produzidos pela agregação dos indivíduos nesses mesmos indivíduos, a infraestrutura da superestrutura. É esta divisão a priori que lhe permite julgar a qualidade das explicações; “essa daí comete o erro de esquecer o sistema”; “esse aí ignora as interações simbólicas”, “essa outra dá demasiada importância à infraestrutura”, “aquela outra é excessivamente local”, e assim por diante. Às vezes tomado pela paixão da classificação, o sociólogo pode, como Habermas e Touraine, multiplicar as tabelas e as hierarquias, ou até mesmo escolher um dos lados e anexar o seu nome a um tipo de ator (Bourdieu ao campo, Parsons ao sistema, Crozier à burocracia, Boudon ao indivíduo extrapolado pelas consequências não intencionais de seus atos).

Na sociologia relativista, se há uma coisa que não se sabe a priori, é o tamanho do ator. O CEO diz “Rhône-Poulenc quer reestruturar a química fina”. Qual é o tamanho da Rhône-Poulenc? Quando ele diz isso, o CEO associa todos os seus serviços, todo seu Estado-Maior, suas fábricas, seus centros de pesquisa, suas moléculas, suas leis da física, sua França ... tudo isso forma uma vontade única. Rhône-Poulenc age como um único homem, o CEO. Mas se ele vai embora no dia seguinte, o CEO torna-se apenas um homem que não age, mas sonhava a respeito do que ele poderia ter feito se Rhône-Poulenc o tivesse seguido. Então, qual é o tamanho da Rhône-Poulenc? Quem a representa?

Quem fala por ela? Em sociologia prérrelativista, este problema é solúvel em princípio, mesmo se, na prática, uma longa pesquisa para determiná-la se mostra necessária. Na sociologia relativista, esse problema não tem solução em princípio. Na prática, no entanto, ela se resolve a todo momento e de maneira muito simples. A solução tem sempre a mesma forma: aquele que fala em nome de outros foi interrompido por outras pessoas? Não? Logo, ele está certo. Sim? Logo, ele está errado.

Antes que o leitor se escandalize com essa permissividade, é necessário compreender o argumento relativista. Conferir ao ator a totalidade de seu mundo não é, de modo algum, falar do “indivíduo” ou opor uma sociologia do ator a uma sociologia do sistema, ou exaltar a “experiência intersubjetiva” ou o “mundo interior” em oposição às frias determinações sociais. É simplesmente dizer que a natureza, o tamanho, a função do ator são indeterminadas. O ator está sempre, portanto, em princípio, senão na prática, em busca de sua identidade, e para isso fala em nome de outras coisas. Ele é sempre um porta-voz, como o Leviatã de Hobbes. Mas um porta-voz pode ter a confiança dos outros e ser seguido ou ser contestado e reduzido a sua própria vontade. A sua “fidelidade” para “representar” aquilo do que ele fala pode ser contestada. Mas, para além da disputa e da discussão, não é possível duvidar das palavras do ator. Se o CEO me diz “Rhône-Poulenc quer”; se o engenheiro me diz “estas moléculas não podem sofrer as forças de Van der Waals em temperatura ambiente”, assim é, ao menos até que os outros a recusem, a redefinam e façam falar de outro modo aquilo do que eles eram porta-vozes.

Apenas a interrupção explícita por outro ator, em sociologia relativista, permite por em dúvida. Portanto, a dúvida não advém, como na sociologia prérrelativista, da comparação feita pelo sociólogo entre o discurso de seu informante e pontos de referência fixos. A controvérsia é o que permite passar de um ator a outro. É a nossa transformação de Lorentz. Enquanto o ator diz a Natureza, a França, a Indústria, a Ciência sem ser interrompido, tais são os atores a serem levados em conta; se os outros dizem “uma concepção da Natureza”, o “Partido Socialista”, “Rhône-Poulenc”, “o laboratório da química fina”, outros atores irrompem e precisam ser levados em conta, sem que o sociólogo os privilegie e deles duvide antes que outros venham atacá-los.

Nesta controvérsia para definir o ator, o seu tamanho, o seu direito e a sua vontade, a vitória não é garantida em princípio, embora, na prática, haja vencedores e perdedores. Esta é a principal diferença com relação à sociologia prérrelativista. Esta gostaria que houvesse combinações vencedoras, associações legítimas, ligações lógicas e, basicamente, que o melhor ganhasse. Esta concepção faz jus ao seu sentido moral, mas ela é absolutamente absurda em sociologia

relativista. O que não podemos prever são precisamente as associações vencedoras, as combinações legítimas e as ligações lógicas. Devemos insistir nesse ponto, porque os leitores, pessoas honestas e sérias, muitas vezes possuem a verdade, o que lhes dá certo prestígio, mas precisamente por isso, eles não veem frequentemente o que conta para a verdade. Eles gostariam que a lista de atores fosse fechada, bem como a lista das associações. E é assim, para eles, que a sociologia se tornaria uma ciência digna desse nome. Para nós, a sociologia só pode tornar-se uma ciência ao deixar totalmente aberta a lista de associações, pois é desta abertura, e dela apenas, de onde pode vir a força extra que garantirá a vitória dos atores.

Exemplo 5: a linha transcontinentais de Bell descrita no artigo de Hoddeson.

A companhia Bell + projeto de linha transcontinental + Física de Millikan + elétrons sem inércia + repetidor eletrônico = vitória, quer dizer, expansão de Bell, da Física de Millikan, de Millikan, dos estudantes de Millikan, dos elétrons, dos repetidores e de todos os comércios de São Francisco e da costa Leste. Esta combinação era imprevisível. Podemos dizer, de antemão, que era realizável ou irrealizável? Na sociologia prérelativista, sim, uma vez que um quadro de referência fixado sempre permite que o sociólogo o compare com a realidade e corrija o comportamento de seus informantes, segundo uma gradação sutil: sonhos, projetos, utopias, ideologias, abordagens razoáveis, embriões de verdade, ideias revolucionárias, etc., segundo uma gama tão sutil quanto o ranking das escolas de engenharia. Na sociologia relativista, o grau de realismo é indeterminável em princípio, dado que é segundo o número de aliados fiéis que se conformam à vontade do porta-voz que faz com que ela se torne realizável ou se torne irrealizável. A realidade está em questão, na sociologia relativista, enquanto ela está fora de questão ou é supostamente sempre conhecida na sociologia prérelativista. O sindicalista P., que nega ao CEO o direito de falar em nome da Rhône-Poulenc, torna esse último irrealista; o engenheiro, que alia o projeto grandioso de Bell aos elétrons sem inércia de Millikan, o torna realizável; inversamente, o CEO, que opõe as restrições do mercado às utopias socialistas de P., torna o sindicato irrealista, assim como o elétron que só transmite o sinal em estado de vácuo torna irrealista o projeto de um repetidor eletrônico. Para vencer a pressão de outros atores que querem te tornar irrealizável, convém encontrar mais aliados ainda.

Em sociologia prérelativista, com seu quadro fixo de referência, sua composição conhecida, pelo menos em princípio, e a realidade fixada, a



causa de um fenômeno pode sempre ser buscada em um ponto particular. Na sociologia relativista, com o seu quadro de referência em discussão, os seus atores à geometria variável, a sua realidade flutuante em função de alianças, a causa de um fenômeno deve ser buscada não em um ponto particular, mas em circunstâncias, em ocasiões. Às causas “sérias” e que reproduzem os mesmos efeitos da sociologia prérelativista, devemos opor as causas que servem apenas uma vez, as causas “descartáveis” da sociologia relativista. Nada prova, por exemplo, que Bell resistirá aos seus concorrentes ao aliar-se aos elétrons de Millikan. Como a lista de aliados confiáveis não está fechada, as mesmas causas não reproduzem os mesmos efeitos. Então, o que pode o ator fazer? Transmitir a pressão aos outros. Enredado em seus sonhos de causalidade, os sociólogos esquecem este princípio banal: a aliança faz a força. Na sociologia prérelativista, a solidez vem de um elemento rígido entre outros, o Sistema, a Luta de classes, a Infraestrutura, os Habitus. Ou este elemento rígido está presente, o que é suficiente para explicar a resistência do conjunto; ou está ausente, e toda a variedade de elementos, tão longa e tão completa quanto seja, nunca é suficiente, na opinião de sociólogos, para garantir qualquer solidez do conjunto. Na sociologia relativista, a situação é exatamente inversa. Se houvesse um único elemento sólido que fosse a causa da resistência do conjunto, ele iria se partir em pedaços. É a resistência dos materiais, do elementar. A solidez só pode ser obtida mediante a distribuição, a transmissão, a difração, a dispersão de pressões. A solidez, portanto, não pode nunca vir de um elemento, mesmo poderoso, mas de uma série de associações tão heterogêneas quanto possível para transmitir o mais longe possível as pressões. O modelo mítico da sociologia prérelativista é o Atlas carregando o mundo sob seus ombros. Na sociologia relativista, se Atlas carregasse realmente o mundo, ele quebraria; mas se ele não o carrega e sim transmite as pressões por todos os lugares em rede, então a terra, sob os seus ombros, não pesa quase nada, e seu papel só é crucial se ele consiste em transmitir força aos outros.

Ambos os modelos de sociologia são formados sob princípios completamente diferentes. É porque o quadro de referência é fixo que o sociólogo sério pode identificar as causas estáveis e buscá-las em fenômenos sólidos mais determinantes que os atores a serem explicados. Em tal cenário, a história do Bell não vai ser explicada, por exemplo, até que não tenhamos introduzido o “capitalismo” ou “as estratégias de grupos multinacionais e de seus grupos dirigentes”, bem como a história de uma molécula ou de uma bateria não será concluída, para os nossos colegas sociólogos, até que um grupo social bem definido não tenha dado as caras. O sociólogo prérelativista sempre acha a explicação relativista decepcionante, porque parece-lhe ser uma lista de aliados

imprevisíveis, que desta vez se uniram por um tempo e de forma localizada. É um agregado de causas circunstanciais. Isso não deve ser levado a sério, posto que sempre faltam os atores sociais canônicos, ou seja, precisamente o “quadro de referência” obrigatório da sociologia que permite “fecundas generalizações”. Por outro lado, vistos da sociologia relativista, as explicações prérelativistas, mesmo se estão saturadas de atores canônicos aos quais não falta nem o mais pequeno pormenor, permanecem sempre decepcionantes. “Falta”-lhes todas as controvérsias sobre a única coisa que importa: o aliado  $n + 1$  que permite levar a vitória nessas circunstâncias específicas. Em outras palavras, o sociólogo prérelativista acredita ser importante ter uma lista estável de atores sociais, enquanto o sociólogo relativista julga crucial a imprecisão que existe na definição de atores, imprecisão essa que lhe permite associar em tempo oportuno todos os tipos atores não-sociais. Para dizer de modo mais simples, a sociologia prérelativista acredita que o seu objeto é o social - objeto estável em princípio, embora, na prática, ele seja instável -, enquanto o sociólogo relativista acredita que seu objeto é a associação - objetos indeterminados em princípio, mas estabilizados pela prática. Querela de etimologia que permite guardar a mesma palavra para praticar dois ofícios bastante diferentes (ver IV).

Esta incerteza relativista sobre o quadro de referência, a natureza e o número de aliados que permitem manter a sua estabilidade na prática não nos torna indiferentes ao problema da verdade. Em vez disso, apenas o quadro relativista permite explicar, como consequência, porque alguns atores se tornam mais verdadeiros, mais reais, mais certos do que os outros, e por que eles constroem um mundo mais inconteste. É verdade aquilo que diz respeito a muitas coisas. Ao estudar o número de aliados e a força das associações, o sociólogo relativista pode explicar a verdade, ao passo que, na sociologia prérelativista, a verdade é apenas uma correia de distribuição de prêmios oferecidos ao vencedor (veja abaixo). A razão pela qual muitas vezes confunde-se a palavra “relativismo” com a indiferença para com o problema da verdade consiste na confusão entre princípios e resultados. Sob o pretexto de que, em princípio, a sociedade não pode ser determinada - posição comum ao relativismo “erudito” e banal -, esquecemos que, na prática, ela se determina constantemente ao ganhar uma controvérsia por meio da mobilização de atores imprevisíveis - posição própria ao relativismo “erudito” e omitida pelo relativismo banal. Reivindicar, como os etnometodólogos ou os relativistas da Escola de Bath o fazem, que não há nada estável, nada certo, nada verdadeiro, nada real, que tudo é contextual, relativo, local, é tão pueril quanto confundir a relatividade de Einstein com o provérbio “gosto não se discute”. É porque “tudo é relativo” que combinações vencedoras são possíveis e tornam indiscutíveis e irreversíveis certos atores-mundos.

Se o princípio relativista é bem compreendido é, ao contrário, a capacidade prática de realizar, de tornar irreversível, de criar a verdade, que se torna o centro das atenções, e não qualquer vã “indexicalidade” que se poderia acrescentar às combinações vencedoras, para lembrar que elas poderiam ter perdido. Uma vez que garfinkélizar se tornou um verbo, ao menos em inglês, digamos que não se pode garfinkelizar uma usina nuclear. E isso não porque, em princípio, a central nuclear escaparia às associações, mas porque, ao contrário, ela escapa das associações exatamente porque ela obteve sua solidez de um grande número de associações que tornaram-se irreversíveis. A sociologia relativista tem por objetivo tornar a desigualdade entre associações manifestas, e não opor a igualdade mítica das associações à dura realidade.

A diferença essencial entre os dois quadros de referência reside na concepção do ator. Ao ator situável e integrado em níveis hierárquicos, convém substituir um ator à geometria variável: o ator agrega quantos aliados lhe for possível para se definir - ele é, portanto, multidão; só quando é interrompido por outros que ele aparece como um porta-voz em conflito mais ou menos aberto com os seus aliados - ele é então um ou muitos, dependendo da intensidade da controvérsia e da fidelidade de seus aliados. Enfim, atacado por todos os lados, um ator só se mantém como tal se ele transmite sempre mais longe e com mais precisão as pressões que se exercem sobre ele para negar seu direito à fala - nesse caso, ele é campo de forças que se transmitem. O ator obviamente não tem nada a ver com um indivíduo - ainda que ele possa sê-lo. Esse ator é precisamente tão ativo que ele não pode ser capturado como ser ou como relação. O comportamento desse ser estranho cria um espaço relativista bastante incomum, de modo que se torna importante para nós, agora, distinguir o quadro proposto pela sociologia prérelativista.

### **III: Das transformações de Lorentz às traduções Serres**

Antes de abordar o modo como os dois conjuntos de postulados determinamo ofício do sociólogo, é preciso sublinhar o modo como eles concebem de forma diferente os movimentos. Na verdade, para simplificar, pode-se dizer que o que é direto e contínuo na sociologia prérelativista é curvo e descontínuo na sociologia relativista; e, inversamente, o que é enviesado e feito por desvios em uma torna-se retilíneo e não requer nenhuma explicação particular em outra.

Exemplo 6: Em minhas notas, eu leio que o CEO da Rhône-Poulenc me diz: “o setor da química mineral perde dinheiro, especialmente no departamento

dos produtos à base de cloro, eu vou me esforçar para reduzir o contingente de funcionários”. Questionado mais tarde, o operário representante sindical P. me explica que a redução não passa de uma boa desculpa: “na verdade, os erros científicos e técnicos que fizeram a escolha da cloração foram desastrosos; se não se continuasse a pagar dividendos aos acionistas, eles não teriam que reduzir os funcionários, então são eles que é preciso reduzir, e não os funcionários; quando se comete erros de gestão, não são os trabalhadores que devem pagar a conta, mas a direção; de todo modo, a região, o que ela vai se tornar?”

Em sociologia prérelativista, seria preciso antes de tudo definir os atores, contá-los, atribuir-lhes uma força, para então fazê-los exercer essa força à distância. Por exemplo, dir-se-á que o CEO representa os interesses do capitalismo ou expressa os projetos da tecnocracia, e que o operário representa os interesses de sua classe. Certo, pode haver, na prática, uma dúvida sobre a força que causa o fenômeno. O CEO pode querer defender, não o capitalismo, mas a existência de Rhône-Poulenc; o operário P. pode representar, não a classe trabalhadora, mas a região de Pont de Claie. Em caso de dúvida, o dever do analista é identificar uma força real e, em seguida, transformar o ator em alguém cuja ação é produzida por essa força, mesmo se ele diz que acredita/faz outra coisa. “Esse engenheiro acredita influenciar a direção estratégica da Rhône-Poulenc, enquanto que, “na realidade”, está confinado à gestão e à negociação de detalhes.” Essa operação define dois tipos de movimentos. Uns retilíneos, uniformes, que são evidentes por si mesmos; outros descontínuos, que requerem uma explicação. Que o capitalismo, a tecnocracia ou o interesse de Rhône-Poulenc exerçam uma força à distância não é uma explicação, é o “*primum movens*” tão evidente quanto a gravidade. Por outro lado, o que convém explicar é por que o ator, embora impulsionado por uma dessas forças evidentes, diz/acredita/faz/parece fazer outra coisa. Este desvio com relação à trajetória deve ser explicado por uma outra força, também invisível, mas que o analista não deve hesitar em adicioná-la para concluir a análise.

Em grande medida, a sociologia prérelativista é inspirada na física newtoniana. O movimento e a linha reta, a força da inércia não lhe apresentam nenhum problema. O que requer explicação é o freio, o desvio, o retardo ou a aceleração relacionada à força da inércia. Essa sociologia ainda se vangloria de seu esforço para tentar ser uma física social tão newtoniana quanto possível: atores bem definidos, efeitos quantificáveis, forças mensuráveis, etc. Que o capitalismo, ou o campo, ou o papel, ou a socialização, tenham uma influência sobre os atores, não há sombra de dúvida; essa influência é, diga-se

de passagem, mensurável por numerosas evidências estatísticas e se prova pela escolha de grupos de controle bem alinhados. No entanto, toda a habilidade do ofício de sociólogo compromete as incertezas, os contraexemplos, os paradoxos “aparentes”: alguns por cento dos operários ainda votam em Giscard d’Estaing; etc. Ao multiplicar as forças invisíveis, pode-se explicar as deformações locais e manter a existência das grandes leis do movimento engendradas pela força dos grandes atores hierarquicamente localizados no quadro de referência.

A distribuição da surpresa e da indiferença, do que é preciso explicar e do que não se deve explicar é exatamente o oposto na sociologia relativista. Que haja um deslocamento retilíneo e contínuo qualquer é uma proeza rara que é preciso explicar em detalhe. No mundo relativista, nenhuma força de inércia vem prolongar o esforço; é necessário que um outro ator se aproprie do objeto que se movimenta. Que o CEO queira a redução do efetivo da fábrica de Pont de Claie é uma coisa, que ele naturalmente possa utilizar, sem o menor problema, a força que lhe dá o “capitalismo” é outra. Essa força, ele não possui na sociologia relativista. Ele deve compô-la no campo; e com o quê? Com muitas outras coisas além do capitalismo. Do mesmo modo, se o sindicalista espera que a “classe operária” lhe dê a força necessária para fazer uma greve, ele corre o risco de esperar muito tempo e de ficar desempregado antes de ter dito “ufa”. O sociólogo clássico pode contar com as forças mesmo se elas estiverem ausentes, dado que ele as acrescenta aos fenômenos - sua falta é mesmo, para ele, uma prova de sua presença “oculta”. Mas o ator “ordinário”, aquele cujo comportamento o sociólogo “explica”, deve mobilizar um exército para mostrar a mentira do CEO. Ele mobiliza “os dividendos pagos aos acionistas”, os “erros de gestão”, mas também, e por que não?, o futuro de Pont de Claie, sua mulher e seus filhos, ou seja, tudo, absolutamente tudo o que está ao seu alcance. Contrariamente aos sociólogos clássicos, os atores não sabem o que é forte e o que é fraco, e é por isso que eles se medem uns aos outros nas provas de força. O CEO luta para integrar o operário P. em seu programa de redução de funcionários, como se os efetivos fossem o excesso desnecessário que justifica a redução do setor da química mineral e a sua condução para resultados eficazes. O operário P. só pode resistir a essa redução fazendo as contas de outro modo. O “excesso”, para ele, é o dos capitalistas aos quais é preciso se vingar; ele reduz o CEO a uma estratégia internacional de reduções de investimentos que são contrárias a todos os interesses dos operários, da indústria química, da França, da ciência, do mundo, etc. Ele pode, ele deve ser o mais amplo possível, uma vez que ele só resistirá a pressão difundindo-a para o mais longe possível.

A diferença de perspectiva é total nos dois modelos. Na sociologia prérelativista, há atores bem definidos que possuem força que se exerce

à distância e de modo direto sobre os outros. Na sociologia relativista, não há atores, não há forças e, portanto, não há nenhuma ação à distância. Para um ator que se desloca, é preciso que ele se componha com outros com os quais ele deve negociar. É negociando que eles se deslocam e se transformam. Tal é a escolha: ou bem não se transformar e não se mover; ou se mover e se transformar, quer dizer, compor-se de multidões que seguem outros objetivos. Só se deslocam, como o mostra Serres, os “quase-objetos”. A batata quente, no jogo, não tem força de inércia. Ela passa de mão em mão e esse movimento apenas a desloca. Alguém pode deixá-la, alguém pode escondê-la, alguém pode lançá-la.

Depois de Serres, nós chamamos esse modo de movimento de tradução. A operação de tradução elementar consiste em confundir dois conjuntos de interesse, em identificá-los de modo impreciso, de forma que um ator, ao se deslocar, desloca o outro. A imprecisão, a confusão, a negociação, a traição, a combinação são constitutivos dessas relações. A clareza, a delimitação, o encerramento da lista de atores propostos pela sociologia prérelativista certamente matariam a tradução da sociologia relativista. No entanto, que uma ordem seja obedecida, que uma vontade se manifeste, que um poder se exerça, estes são eventos raros, milagres estatísticos tão espantosos quanto se, no jogo de telefone sem fio, o primeiro e o último do círculo das crianças reproduzissem a mesma mensagem. Vê-se que, na sociologia relativista, o “grande tamanho” dos atores é um resultado sempre obtido por composição. É verdade que em um certo nível da controvérsia é o futuro da França, da química e do mundo que são vinculados, associados à sobrevivência do operário P. ou, ao contrário, à redução dos funcionários da fábrica de Pont de Claie. A relação entre o local e o global, esse caminho é o do enrolamento progressivo, da tradução. Que o futuro da França e da classe operária estejam vinculados à greve de Pont de Claie não é um dado, como na sociologia clássica, mas sim o resultado temporário e local de uma associação heterogênea de aliados, todos frágeis e que podem trair na ocorrência de qualquer problema.

Que “o capitalismo” ou “a tecnocracia” possam agir, que haja “efeitos no sistema” ou “estratégias”, ou “campos”, não é de todo impossível na sociologia relativista, mas em vez de aí ela ver as causas cuja presença basta para explicar a ação, vê-se aí os efeitos temporários de uma composição de atores, composição que não se manteria sem muitas outras alianças. “Fazer um sistema” é um jogo justo; isso não significa que não exista um Sistema social, mas que, localmente, pode-se ganhar força invocando os lances já jogados. A diferença de perspectiva é essencial porque no movimento seguinte, longe de controlar o sistema, o ator poderá, ao contrário, invocar causas particulares e locais, a defesa de Pont de Claie. Mas, na sociologia prérelativista esta incerteza, essas paradas

súbitas, estas traições incomodam. Deseja-se, deve-se eliminá-las. Mas na sociologia relativista, elas tornam-se o essencial da pesquisa. O mesmo operário P. invoca a química de cloros, a classe operária, os balanços, a história de Lorraine, bem como o CEO, buscando a todo custo seu objetivo, fala da vontade de Mitterrand, bem como do mercado mundial e da miséria dos jovens que ele não pode contratar por culpa da necessidade de redução dos custos do setor da química mineral, que ele julga arcaica. Uma vez mais, nós encontramos, ao invés de grandes atores tidos por determinantes pela sociologia prérelativista, uma lista mista e heterogênea que explica, entre outras coisas, porque, no combate, os atores se servem dessa lista para ganhar de grandes atores.

Do mesmo modo que o movimento retilíneo e uniforme, que não põe nenhum problema ao sociólogo clássico, torna-se a raridade a ser explicada uma vez que se passa para o quadro relativista; os desvios com relação à trajetória, que são tão importantes para o sociólogo clássico, não colocam nenhum problema para o sociólogo relativista, que nem sequer os explica. O sociólogo sério tem, em princípio, atores, atores esses que são quase sempre dotados de força capazes de mover outros atores à distância. Na prática, todavia, ele muito frequentemente só obtém uma grande confusão, posto que ninguém está de acordo a respeito de quem representa quem, quem age e quem não age. O sociólogo sério deve, portanto, colocar ordem nessa confusão e classificar as alegações de seus informantes. Mas, neste exercício de classificação, o sociólogo se encontra em meio a paradoxos cada vez mais graves que o obrigam a invenções cada vez mais delirantes. Como nenhum ator obedece os movimentos que as “forças reais” supostamente suscitam, o mundo se povoa de loucos, de inconscientes, de pessoas manipuladas ou alienadas, no meio das quais circulam por vezes admiráveis cínicos e manipuladores maquiavélicos. A manutenção do quadro prérelativista permite deformações tão incríveis quanto o éter dos físicos antes de Einstein, por exemplo, mesmo que a classe não aja, pode-se dizer que ela age “em si”, senão “para si”. Melhor ainda: como todos os atores são ao mesmo tempo manipulados pelas forças fixadas pelo sociólogo, e manipulam os outros, eles têm estratégias; mas como estas estratégias estão implícitas, o sociólogo não hesita em dizer que elas são explícitas, embora inconscientes. A estratégia “omni-inconsciente”, tal é o monstro criado quando se quer manter o quadro prérelativista e, ainda assim, seguir de perto as controvérsias entre os atores. Nós jogávamos esses jogos quando éramos pequenos, e alguns já até morreram disso.

Não se pode nos acusar de tudo querer complicar, pois todos esses fenômenos tornam-se, no quadro relativista, muito mais simples do que

no outro quadro. Todo ator vai em direção reta, pensa corretamente e é tão consciente / inconsciente, implícito / explícito quanto qualquer outro. O operário giscardiano não é mais ou menos monstruoso do que operário devoto de corpo e alma ao Partido Comunista. Como o quadro de referência que permitiria definir o reto e o desviado, o lógico e o ilógico, é o que está em questão e justamente o que se compõe na controvérsia, é absolutamente supérfluo para o observador querer organizar uma distribuição de prêmios. Assim como os graus de realismo ou irrealismo são medidos nas provas de força entre os atores, o grau de lógica ou falta de lógica se experimenta localmente. Nós não sabemos nada sobre a falta de lógica de um raciocínio, sobre a aberração de um comportamento, a sinceridade de um testemunho fora da controvérsia entre os atores. “Ilógico”, “aberrante”, “falsário”, “secreto” são insultos ou elogios lançados no combate por um ator ao outro. Esses não são termos que permitem analisar o combate. Saia da falsa / boa / má / in / consciência, das argúcias do “em si” e do “para si”, das controvérsias bizantinas sobre a “mera prática” e a consciência do sociólogo erudito. Nada se pode adicionar aos atores e eles sabem o bastante sem nós.

O que é reto, contínuo e não problemático em um quadro, é curvo, descontínuo e problemático no outro; o que é desviado, desigual e problemático em um, torna-se reto, igual e sem história no outro. A “física social” nos dois quadros é irreconhecível. Se a física prérelativista é de aparência newtoniana, a física relativista tem pouca semelhança com a de Einstein. Com seus atores emancipados e seu mundo íntegro, onde tudo só se transmite por composição e traição, é sobretudo em Paracelsus que ela faria pensar! Às transformações de Lorentz que permitem restabelecer por todos os lugares a equivalência das observações e manter a superposição de dois pontos de vista, aconteça o que acontecer e mesmo que os sinais de transmissão de informações sobre os dispositivos de medição não possam ir mais rápido do que a velocidade da luz, nós opomos as traduções de Serres, que permitem descobrir sob as equivalências construídas e consolidadas por cada ator o conjunto de não equivalências originais. “O interesse de Rhône-Poulenc para investir em produtos de química fina” não é nem falso nem verdadeiro, nem limitado nem ilimitado, nem reto nem deformado: é o estado de forças que o seu CEO pôde reunir para constituir esse interesse. A relação entre os atores não se faz por uma simples transformação de medidas, como em Einstein, mas pela revelação de todo o trabalho que as estabelece. Do mesmo modo que nenhum sinal de medição pode exceder “c” na física relativista, na sociologia relativista nenhuma afirmação concernente aos outros atores pode sair do quadro de referência que o ator projeta diante de si para se deslocar. Como resultado, o ator à geometria variável definido



no item III não pode transmitir forças de modo previsível, uma vez que essas sempre podem ser retraduzidas e reorientadas. Mais do que um semicondutor, ele é um multicondutor incerto. Às vezes ele transmite como uma correia de transmissão, às vezes ele absorve como um corpo macio, às vezes ele rebate como uma superfície dura, por vezes ele desvia, por vezes ele refrata, por vezes ele se põe fora do jogo e torna-se, em vez disso, o ator principal cuja vontade abarca todas as outras. A física social construída com tal ator, o que não é difícil compreender, não terá nada em comum com a dos atores definidos, hierarquizados, homogêneos e dotados de força da sociologia prérrelativista.

#### **IV: os ofícios dos sociólogos**

Quando os sociólogos falam de reto ou de curvo, de retilineidade ou de desvio, como acabamos de fazer, fala-se sempre de ética. É sobre essas diferenças, ao mesmo tempo epistemológicas e morais, que nós desejamos terminar essa exploração a respeito dos dois quadros de referência.

Exemplo 7: “o fato de ser católico, operário e morar em Roubaix não predetermina o voto de modo tão certo quanto a rede de neurônios transforma o brilho luminoso em uma piscada de olhos?”

As decisões a partir da repetência no sexto ano<sup>1</sup> são tomadas em função de critérios que variam com a origem social. Se eu sou operário especializado, meu filho está atrasado e tem notas medianas, eu o tiro do sistema escolar. Quando se salta para uma outra categoria social, a racionalidade muda, um ponto médio não conduz à decisão de repetir”.

O dever do sociólogo prérrelativista diante de tais regularidades é verificar os alinhamentos e depois explicá-los com a ajuda de uma das forças que aparece no final do percurso e que é chamada de causa de todas as outras. A eficácia do alinhamento se encontra assim bem colocada, por exemplo, no pertencimento de classe, no habitus, nas formas de racionalidade ou qualquer que seja o elemento que se encontra por último na lista. Que este habitus ou este pertencimento estejam presentes, e todas as outras decisões se alinham

---

<sup>1</sup> Nota do tradutor: O sexto ano do sistema escolar francês correspondia, em 1983, na época em que foi escrito, à atual sexta série do sistema escolar brasileiro (antiga quinta série). E é importante dizer que, no sistema francês, ir para a sexta série é uma transição importante, pois nela normalmente o aluno muda de escola e de bairro no qual estuda. Existe uma mudança de rotina, estrutura de estudos, que é tida como um rito de passagem importante, que definirá o futuro do aluno – por exemplo, se ele vai chegar ao liceu clássico ou um liceu com perfil mais técnico.

tão perfeitamente quanto uma malha de ferro colocada na presença de um campo magnético. Uma vez que o alinhamento foi verificado e a causa atribuída, o dever do sociólogo é desenvolver a sua explicação que dá, assim, ao operário-católico-morador-de-Roubaix a consciência das determinações que lhe faltava. Com esta habilidade, o sociólogo pode, então, encontrar o mesmo alinhamento e as mesmas causas, mesmo que as estatísticas sejam menos nítidas e mesmo se os informantes as neguem veementemente. O dever moral do sociólogo reside na coragem que lhe é necessária para designar as determinações ocultas quando elas não aparecem e quando são negadas pelos atores. É a esse preço, ele pensa, que ele faz uma obra científica, e é sabido por uma certa “Lição sobre a Lição” a que graus de sutileza isso pode levar.

Infelizmente, na sociologia relativista, essas determinações nunca são óbvias. As estatísticas do voto de operário em Roubaix ou da repetência no ensino fundamental não explicam uma determinação escondida, mas elas não fazem senão acolher, no final do percurso, o trabalho de determinação ainda incerto realizado pelos atores. A ligação entre voto, religião, classe, não é uma metalinguagem, é apenas um dos meios constantemente utilizados por políticos para produzir o voto: “como você, um bom católico, votaria em ateus comunistas?”. Todos os alinhamentos que o sociólogo afirma descobrir na prática já foram estabelecidos pelos atores. O candidato se coloca na boa posição para receber a cédula de voto, do mesmo modo que se recebe o escoamento da água por derivações sucessivas. O alinhamento estatístico confirma o trabalho realizado pelo alinhador, e assim ele não faz mais que o número marcado em um medidor de gás quando analisa o caso do gasoduto franco-russo. Acreditando explicar algo pelas estatísticas, o analista simplesmente endossa as provas de força dos atores. A sua metalinguagem é uma infralinguagem.

O resultado numérico das determinações sempre oculta a fabricação do dispositivo de medição que permite a numeração. E isso é tão verdade na ciência quanto na política. Como as estatísticas do INSEE (Instituto nacional da estatística e dos estudos econômicos) ou cálculo dos neutrinos solares, o voto ou a repetência no sexto ano são os resultados finais da construção de dispositivos de medição que tornaram equivalentes fenômenos não equivalentes. Em vez de explicar os “dados” da entrada no sexto ano, a sociologia relativista se concentra na fabricação de “ligações”: como é que vamos transformar os pais em decisores (em vez de deixar a decisão para o professor), como faz-se da decisão uma dicotomia (repetência ou não), como se fabricam os critérios de decisão e as fronteiras (notas, limites de idade, período previsível de estudo), como se decide a lista de sanções visíveis e invisíveis (custo de estudos, dissonância cultural). O quadro estatístico não tem significado até que todos estes alinhamentos

tenham sido feitos. Depois que eles foram feitos, o quadro estatístico não desperta mais muito interesse, uma vez que todas as decisões importantes foram tomadas. O sociólogo prérrelativista se acredita excepcionalmente inteligente porque ele capta as estatísticas finais, embora ele se situe além de todas as determinações e em atraso com relação aos atores que ele alega dominar. Em sociologia relativista, pelo contrário, como na física do mesmo nome, a fabricação dos instrumentos de medição ocupa o centro das atenções. Quem construiu o instrumento tem tudo; quanto às leituras que podemos fazer depois de os instrumentos formados, isso quase não conta, exceto para gerir as situações já prontas, para formar redes, para vigiar montagens. Mais uma vez, a sociologia prérrelativista é bem adequada para situações estáveis e atores frios, e inoperante em período de instabilidade ou de construção.

Obviamente, estudar alinhamentos estáveis e lentos não incomoda o sociólogo prérrelativista, uma vez que, como vimos acima, o movimento uniforme é para ele evidente. Na sociologia relativista, pelo contrário, estes alinhamentos são uma rara exceção. Se eles se tornam frequentes, é que um enorme trabalho foi feito para mantê-los e entretê-los; é este trabalho, portanto, que deve ser estudado. O vizinho de porta do operário-católico-morador-de-Robaix-que-vota-em-Mauroy vota, ele, em Giscard D'Estaing; eis, na sociologia clássica, um paradoxo a ser explicado. Mas em sociologia relativista, isso não é nada surpreendente. Uma multidão de circunstâncias deveriam fazê-lo votar de forma diferente. O que é extraordinário, no entanto, é que o dispositivo de votação permita retirar das circunstâncias alguma regularidade e construir, em meio as traduções, um ou dois números pouco estáveis que permitem medir a força relativa do PS e da UDF. Mais uma vez, a surpresa e a indiferença são inversos nos dois quadros. A regularidade é normal em um e excepcional no outro. Então, o aparelho de medição não tem lugar na sociologia prérrelativista enquanto que seu estabelecimento ocupa um lugar essencial no quadro relativista. Falar sobre “metrologia” seria mesmo uma maneira de definir a sociologia relativista.

Na verdade, cada sociologia acusa a outra de estar “à reboque dos atores.” Para um sociólogo clássico, a definição do sociólogo relativista é um verdadeiro apelo à covardia. Ele se proíbe de definir os atores. Ele só duvida se há controvérsia entre os atores. Ele se recusa a acrescentar forças se elas não são compostas in actu; quando ele se depara com uma determinação pouco estável, ele não acredita, mas estuda a rede de medição que a estabiliza! É um verdadeiro tolo, esse sociólogo relativista; ele segue os atores como um filhote de cachorro e não lhes acrescenta qualquer coisa, indo de tautologia em tautologia. Mas, por outro lado, para um sociólogo relativista, o modo de pesquisar do sociólogo clássico

é uma escola de crime! O sociólogo acredita explicar os efeitos por causas que são precisamente os efeitos a serem explicados; ele se arroga o direito de inventar causas mesmo quando nada lhes manifesta, e vê a negação dos atores como a prova de que elas são bem ativas; ele toma por uma explicação o que é o resultado final de um instrumento que ele não estuda; ele acusa constantemente de distorção, de falta de lógica e falsa consciência os informantes que ele acredita estarem abaixo dele, ao passo que estes lhe fazem engolir sapos e o usam sem que ele perceba; ele acredita produzir uma metalinguagem enquanto que ele passa, pela enésima vez, pelas associações feitas pelos atores como se passa a dobra de uma calça; ele é realmente uma verdadeira empregada doméstica que tudo faz.

As implicações éticas dos dois quadros são, como não é difícil perceber, antinômicas. À moral do não-dito opõe-se à moralidade do “expressamente-dito.” Para o sociólogo prérrelativista, impedi-lo de criticar a sociedade em nome de outros atores ausentes ou não declarados, é retirar-lhe toda função emancipatória e toda capacidade de conhecimento. Para não ficar atrasado com relação aos atores, é-lhe preciso definir o quadro de referência e de nele situar a posição relativa de todos os informantes. Aqui está o paradoxo: os sociólogos prérrelativistas passam o seu tempo relativizando os pontos de vista de seus informantes (os dominantes pelos dominados, a ilusão de uma livre escolha pelas regularidades estatísticas, a ilusão de determinações por irregularidades estatísticas). Eles ainda se vangloriam deste “trabalho do relativo”, mas nunca o aplicam ao quadro de referência que lhes permite esse relativismo. Por outro lado, na sociologia relativista, a função emancipadora vem do fato que nada é adicionado aos atores e às suas controvérsias. E é exatamente por isso que se pode ver a ocorrência do conjunto de operações de construção dos atores (inclusive, por vezes, as de um quadro de referência hegemônico), e, assim, pode-se igualmente ver a composição gradativa do poder. Em vez de manter a presença de atores sociais importantes, mas inoperantes, a sociologia relativista prefere seguir como, na prática, os atores constituem seu poder recrutando aliados imprevisíveis e mestiços.

Dentre esses aliados úteis na formação de associações estáveis e macro-atores, o sociólogo relativista não tem nenhuma dificuldade em discernir os sociólogos sérios. Ao “estudar” a sociedade, ao “descobrir” os mecanismos secretos, ao “revelar” os reais atores, incluindo as suas opiniões, os sociólogos sérios contribuem para a estabilização de certos atores. Com efeito, uma vez que, em princípio, não existem propriedades fixas da sociedade, toda determinação prática do que é a sociedade vai ter sobre essa sociedade um efeito considerável. O que é, no quadro prérrelativista, uma virtude de conhecimento, torna-se,

no quadro relativista, uma “performance”. Os sociólogos, como todo mundo, estão envolvidos no trabalho eminentemente prático para realizar a sociedade. E se eles não sabem mais do que outros, certamente também não o sabem menos! Ao transformar as associações fracas em associações fortes, linhas pontilhadas em linhas contínuas, intuições em leis sociológicas, eles produzem o social do mesmo modo que todas as outras profissões e outras –logias.

Uma certa ironia emerge da comparação entre os dois quadros de referência. No quadro prérelativista, a sociologia é uma ciência que produz uma metalinguagem pela revelação de princípios sob a forma de prática, mas é uma ciência que se desespera por não atingir um grau de certeza suficiente e gostaria de prever ou ser mais confiável, de descobrir fundamentos últimos, de encontrar atores mais estáveis e mais fortes ou de desenvolver interpretações mais fecundas. Em suma, a sociologia é uma ciência que sonha, seja em imitar as ciências da natureza, seja em descobrir significados ocultos. No quadro relativista, pelo contrário, esta sociologia prérelativista não deveria se desesperar; ele já é tão eficiente quanto a ciência natural! Ele permite, não só conhecer, mas também – e acima de tudo – performar o social, ao transformar por todos os meios as alianças, talvez fracas e efêmeras, em associações fortes e duráveis, pela mobilização de novas tropas. Se há de fato uma crítica que é desnecessária fazer à sociologia clássica é a de que ela não é suficientemente científica ou está muito longe da “realidade” social cotidiana. Ela o é suficientemente, ela é mesmo a mais crente das ciências, a mais ingênua, aquela que mais acredita na “objetividade”, na pureza, na necessidade de ser exterior. E é bem isso o que a impede de estudar as outras ciências. Quanto à sociologia prérelativista, vista do quadro relativista, ela não tem nada de extraordinário. É um ofício como qualquer outro que escolhe outros temas e outras alianças. Ao seguir os atores sem nada acrescentá-los, deixando-os livres para fazer todo um mundo tão estranho quanto queiram, feito de aliados tão imprevisíveis quanto assim os atores o desejarem, ela obtém, localmente, uma certa objetividade. Isso não é um estado de espírito, uma virtude moral, mas um resultado prático; este é obviamente um quase-objeto obtido na e pela controvérsia: ela objeta e objeções lhes são feitas<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Nota do tradutor: a frase francesa original é “elle objecte et on lui objecte”. No português temos os substantivos “objeto” e “objeção”, mas não há o verbo “objetar”. Nessa passagem, Latour usa esse verbo no francês usando de modo proposital e irônico um duplo sentido, cada qual relacionado aos substantivos mencionados. Objetar é utilizado tanto no sentido de produzir objetos quanto no de criar objeções. Latour quer enfatizar que em uma controvérsia tanto objetos são criados quanto objeções são produzidas – e assim o mundo tanto se realiza (objeta, no sentido de criar objetos) quanto se desrealiza (objeta, no sentido de produzir objeções) a partir de seus desdobramentos imanentes.

Este resultado é obtido por qualquer método em particular? Não, as precauções metodológicas ocupam bastante os sociólogos sérios. Eles esperam, ao limitar o direito à fala, produzir uma explicação que seja, desse modo, mais credível. Esta estratégia, que é mesma de todas as disciplinas científicas, não é realmente necessária no âmbito relativista. Dado que os sociólogos não sabem nem mais nem menos do que os outros, isso lhes permite seguir os atores, o que também permite liberar o próprio sociólogo. Ele pode imputar causas, distribuir efeitos, constituir um quadro de referência tão livremente como qualquer um. O sociólogo relativista não se cala para falar. Pelo contrário, a inflação das precauções de método, como pode ser visto, por exemplo, em Cicourel, e de modo paranoico nos etnometodólogos, é sobretudo um indício de grande ingenuidade. A etnometodologia tem explicitamente por objetivo proteger o informante e nada impô-lo a priori; mas confessa que o sociólogo se crê capaz a posteriori, uma vez que todas essas precauções estejam tomadas, de fazer melhor do que o informante. Mas, antes como depois, o sociólogo não vai fazer melhor, ele fará ainda muitas vezes pior, em todo caso fará sempre outra coisa. Basta ler os etnometodólogos para se convencer: o claro fluído e emocionante discurso dos atores é constantemente interrompido pela prosa meticulosa, homogênea e previsível do analista cuidadoso. Acreditando se aproximar mais perto ainda do informante, eles, ao contrário, se afastam dele rapidamente, dado que se recusam a mesma liberdade que é dada aos ditos atores. Esse puritanismo é respeitável, mas ele pertence inteiramente ao quadro prérelativista.

As precauções de método são úteis como um meio de aumentar a credibilidade, para produzir um discurso exterior sobre o outro e para servir de aliados “de peso” nos combates para performar o social. Como a sociologia relativista não procura a performar o social, este peso lhe é inútil. Conseqüentemente, ela não pode conferir a si nem mais nem menos liberdade que aos outros atores. À moral do “explicitamente-dito” se acrescenta uma regra de linguagem: falar, pelo menos, tão clara e tão livremente como o informante. Em vez de deliciosos espasmos de metalinguagem, a sociologia relativista só conhece linguagens. De um ponto de vista prático, o seu objetivo é bastante simples. Reconhecer-se-á a sociologia relativista pelo fato de que a prosa que envolve as citações dos informantes será, ao menos, tão boa, tão imprevisível e tão bem digitada e explícita quanto a das ditas citações. Como se pode ver, as pretensões dessa sociologia são as mais modestas.

Por que essa exigência de igualdade entre o sociólogo e o informante torna-se tão crucial? Simplesmente porque a igualdade cria condições de prova completamente diferentes das obtidas pela posição de exterioridade da sociologia prérelativista. Para essa última, o valor de uma explicação

repousa sobre a opinião dos outros colegas sociólogos, mas jamais sobre aquela dos informantes dos quais se deve, ao contrário, desconfiar a todo momento, a menos que, como em Touraine, o sociólogo não aceite retirar-lhes da obscuridade ou servir de consciência infeliz. Esta regra geral tem uma exceção significativa, exceção que, tempos atrás, causou a nossa revolta. Quando se trata de ciência ou tecnologia, convém respeitar integralmente a palavra do especialista que torna-se juiz do que o sociólogo propõe, e esse último nada pode adicionar à ciência, ele só pode preferir comentários ou apresentá-la de modo vulgar. Em ambos os casos, os privilégios do sociólogo ou aqueles do especialista, evidentes para a sociologia prérelativista, se tornam exorbitantes uma vez passados para o quadro relativista. Dado que o sociólogo é um ator como os outros, ele pode muito bem propor a sua interpretação. O verdadeiro teste será convencer, não seus colegas, mas os outros atores, e em particular os informantes privilegiados. Essa exigência parece fraca desde que não se trate de ciência e de tecnologia; ela é máxima quando dessas últimas nos ocupamos.

A prova de verdade na sociologia relativista é definida pelo risco assumido pelo analista. Se ele se limita a repetir as posições de seus informantes, ele não corre qualquer risco, uma vez que endossa as decisões tomadas por eles. Ele ao menos faz turismo ao longo das redes que os outros prepararam para ele. É uma visita guiada, sem surpresa, e providenciada com antecedência. Mas, se o sociólogo interpreta e se põe acima de seus informantes, criando uma metalinguagem que eles não podem interromper, ele também não assume nenhum risco. Ele não luta contra seus colegas no interior de redes disciplinares; a violência dos combates nesses lugares é certamente muito grande, mas a luta é totalmente protegida (geralmente, aliás, o risco é ainda menor porque a interpretação é feita com poucos informantes, na sua ausência e sem falar com outros colegas além do pequeno grupo já convencido).

Sua dignidade, a sociologia relativista encontra quando opõe uma outra interpretação do que o informante diz e faz, e tenta convencê-lo sem afugentá-lo. Por exemplo, o sociólogo, falando com microbiologistas, não acredita no que eles dizem sobre a sua ciência, interpreta a microbiologia em seus próprios termos, resiste à controvérsia que essa redefinição suscita. É essa busca por uma fraternidade conflituosa com pessoas muito admiradas que fundou o projeto de uma antropologia da ciência: se eu nada conheço, isso não é uma razão para não entender o que fazem; eu quero entender o que eles fazem em meus termos e não que eles me absorvam nos termos deles; mas eu não quero me proteger de suas críticas alegando produzir uma metalinguagem. Suas denegações não provam que eu tenha razão, mas também não provam que eu esteja errado. O acordo dos atores não provam que eu esteja errado, mas também não

provam que eu esteja certo. Negociemos termo a termo e passo a passo, sem abrir mão de qualquer coisa que eles tenham pego ou que tenham cedido. E isso, nós faremos como todos os outros atores, sem privilégio e sem inibição. De fato, a sociologia relativista tem um método: fazer qualquer coisa, desde que se construa o mecanismo experimental dessa negociação implacável entre aqueles que se afirmam analistas e aqueles a que talvez essa capacidade seja negada. O risco assumido é a única medida da verdade. Alguns vão achar que esta é uma medida bem fraca. Que eles a tentem, antes de tudo...

## **Conclusão**

Os dois quadros aqui apresentados são ambos perfeitamente consistentes, mutuamente excludentes, e possuem cada um uma representação do outro: no quadro prérelativista, a sociologia relativista é um absurdo; no quadro relativista, a sociologia séria não nos ensina grande coisa. Podemos distingui-los talvez pelo tipo de fenômenos estudados. Em velocidade baixa, em temperatura ambiente, para fenômenos visíveis a olho nu e, em grande parte, já identificados pelos atores, a sociologia prérelativista fica perfeitamente à vontade e não apresenta, é preciso insistir nesse ponto, nenhuma dificuldade em princípio, embora, na prática, ela tenha sempre diante dela inúmeras pequenas dificuldades para resolver. Nós não temos nenhuma querela com ela, a não ser quando ela se crê muitas vezes “mais forte” do que seus informantes, ao passo que ela poderia, deixando de acreditar na sua superioridade, se crer, ao menos, igual.

Em alta velocidade, em alta temperatura, com fenômenos invisíveis a olho nu e que variam muito rapidamente, com associações cambiantes ainda frágeis e novas, essa sociologia prérelativista é, no entanto, totalmente ineficaz. Sejamos claros. É muito útil e extremamente eficaz para constituir o social e refrigerar ou aquecer algumas alianças. Como instrumento prático, ela serve aos atores para que eles definam a sociedade, isto é, para realizá-la. Mas como análise dessas construções, ela permanece tanto mais cega quanto ela se crê clarividente. Bom instrumento de disciplina, de contagem, de gestão, de pesquisa, a sociologia não tem nenhuma “função emancipatória”. O que é pesado e sério nela, é o que ela mais despreza: seus arquivos, seus questionários, suas estatísticas; quanto às “explicações” ou “interpretações” de que ela tanto se orgulha, “todo mundo pode fazer o mesmo”, como bem diz o senso comum.

Não há nenhuma razão para preferir o quadro relativista ao outro a não ser que o analista escolha como objeto de estudo a construção de fatos científicos ou de artefatos tecnológicos, ou seja, a objetividade. Nós não estamos dizendo que a sociologia prérelativista é falsa, nós simplesmente sustentamos que



ela não pode desenvolver uma sociologia da ciência e da tecnologia, e ainda assim sobreviver ao choque. Deve-se, portanto, como indicado na introdução, seja abandonar esses objetos como ela sempre fez desde o seu nascimento ou fazer as transformações que indicamos. Essas mudanças parecerão a muitos como uma traição do seu projeto e de sua história. Nós acreditamos, mas isso é uma opinião pessoal, que ela é a sua continuação. Mais do que isso, acreditamos que o principal obstáculo para o desenvolvimento da sociologia, mesmo clássica, é a sua timidez frente à ciência e à tecnologia, impasse esse que ela produziu a respeito do que determina, ao mesmo tempo, o mundo natural e o mundo social. Ao utilizar a expressão relatividade, nós evidentemente assumimos um risco, o de sermos confundidos com a modificação que Einstein fez a física passar. Há entre as duas uma diferença essencial. O termo “relatividade” expressa a razão de ser da física de Einstein: manter as equivalências, custe o que custar. Trata-se aí, pois, de salvar a universalidade das leis da Natureza que devem ser verdadeiras, independentemente dos sistemas de referência dos observadores. Para alcançar este resultado, Einstein foi forçado a transformar o espaço em espaço-tempo, e a dobrar esse último. Foi a esse preço – que não é caro, apesar do que se diz – que ele pôde manter a equivalência das observações: dois pontos confusos são e permanecem confusos qualquer que seja o olho que os olha. Admitir a pluralidade de espaços-tempos, perder no caminho a insuperável distinção entre massas e energias para manter equivalências mínimas pelas quais a estabilidade do cosmos é garantida, tal é o projeto de Einstein. Ora, o quadro analítico que batizamos com o mesmo nome, “relatividade”, quer manter a falta de equivalência de princípio dos observadores. A equivalência é o resultado de um trabalho e não o ponto de partida da análise. Partir de equivalências é, para Einstein, o postulado do qual decorrem as transformações que permitem passar, como ele diz, de “um molusco de referência” a outro. Por outro lado, as “traduções de Serres” mostram as equivalências em vias de construção: como unificar os observadores, como passar por vezes de modo direto e previsível de um ponto a outro. A escolha é simples: se você quiser manter esta equivalência mínima e transportar por todos os lugares dois pontos superpostos que permanecerão superpostos, então pegue as transformações de Lorentz e você vai viajar por todos os lugares confortavelmente, dos buracos negros aos infinitamente pequenos. Se você não quiser manter essa equivalência e concorda em ver se transformar, ao longo do caminho, o que você transporta, então pegue as traduções de Serres. A viagem vai ser um pouco desconfortável porque os caminhos ainda não existem! Nós testemunhamos a criação dessas rotas. Há tantas diferenças entre os dois projetos quanto há entre saber dirigir um carro e saber como construir uma estrada.

O leitor entende porque, depois de usá-la, afastamo-nos da expressão “relatividade”. O projeto metrológico de Einstein é um estudo de caso privilegiado para a sociologia relativista, uma vez que é um dos estratagemas mais poderosos já imaginados para estabelecer e estabilizar observações elementares e instrumentos de medição. Não há nenhuma razão para que o sociólogo não faça uma sociologia da teoria da relatividade, para que ele não ofereça sua interpretação e não pretenda confrontá-la com a crítica dos físicos. É mesmo um bom exemplo do risco, acima mencionado como única medida de verdade. É até possível dizer que, no quadro relativista, fazer uma sociologia de uma ciência como a física, onde os sistemas de referência, de equivalência, de transformações estão sempre em questão, ou de uma ciência como a química, com seus elementos, suas combinações, suas dissociações, suas transformações, é um problema mais fácil de resolver, mais “suave” do que conseguir explicar como uma intenção de voto pode ser correlacionada com a pertença a um grupo social. Esse último problema é realmente difícil de resolver e realmente “duro”. O leitor entende, enfim, porque nós escolhemos o estudo da ciência e da tecnologia no qual, por definição, são sempre recompostas, redefinidas, reassociadas as entidades sociais ou naturais através das quais os atores povoam o mundo. Isto não é para impressionar aqueles que estudam os guetos, o voto popular, a socialização de jovens meninas, etc. Mas sim, nós estudamos as ciências e as tecnologias porque elas são muito mais fáceis do que o resto dos objetos da sociologia clássica...

## II

# **“O homem é um pequeno deus!”: humanidade e divindade na cosmologia crente**

**Diogo Silva Corrêa<sup>1</sup>**

### **Introdução**

Esse texto é fruto de um conjunto de reflexões originadas ao longo da minha pesquisa de campo na favela Cidade de Deus, que resultou em minha tese de doutorado. Embora o meu foco ao longo da tese tivesse sido a conversão religiosa de ex-trafficantes, eu não deixei de ter um intenso engajamento etnográfico de quase dois anos junto a uma Assembleia de Deus da região.

Fruto dessa interação cotidiana com moradores e conversos da Cidade de Deus, reuni um considerável material empírico cujos desdobramentos tenho me dedicado a extrair no período pós-tese. Nesse presente texto, pretendo ensaiar um esboço de uma cosmologia crente, mais precisamente uma cosmologia cristã-pentecostal que pude apreender e elaborar reflexivamente a partir das leituras que fiz ao longo da pesquisa e, sobretudo, da submersão prática e cotidiana no mundo e no complexo de relações junto aos meus nativos.

Nesse texto, sustento, como adiante desenvolverei em detalhes, que a cosmologia crente e pentecostal, em sua ênfase nos poderes do espírito

---

<sup>1</sup> Diogo Silva Corrêa é doutor em sociologia pelo IESP-UERJ e pela EHESS (em regime de co-tutela) e é pesquisador do laboratório de Sociologia e Filosofia (Sociofilo) do IESP-UERJ.

e no modo como estabelece relações entre os espíritos e os humanos, traz uma novidade com relação aos estudos recentes tanto sobre a “ontologia naturalista” Ocidental (Descola, 2005) ou “cosmologia dos modernos” (Latour, 1994; 2015) quanto sobre outras “cosmologias não-ocidentais” – essas últimas desenvolvidas a partir de uma reelaboração do conceito de “animismo” (Nurit-Bird, 1999; Viveiros de Castro, 1996; Descola, 2005). Ao que me parece, a cosmologia crente desloca as concepções modernas e cristãs tradicionais de humanidade e sobrenatureza, abrindo um espaço de interpenetração entre Deus e os homens. Em termos mais precisos, e pelo que pude apreender do universo dos crentes, há uma continuidade cósmica entre seres humanos e seres espirituais. Mais do que isso, para eles, a diferença entre o humano e o sobrenatural (seja ele o Espírito Santo ou o Diabo) é uma questão não de natureza, mas de grau. Pretendo mostrar adiante, portanto, como isso expressa não apenas uma continuidade ontológica entre os seres humanos e entidades imateriais, como os espíritos, como também a existência de uma imanência radical, quero dizer, a presença de um mesmo plano no qual habitam e articulam-se, em intensidades variadas, o homem, o espírito santo e os demônios.

Antes de passar à próxima seção, vale acrescentar uma nota sobre a palavra cosmologia. De modo a evitar possíveis maus entendidos ou más interpretações, gostaria de enfatizar que quando falo em “cosmologia crente” não me refiro a um conjunto sistematizado e coerente de entidades e relações que, por meio de um processo de socialização, encontra-se inculcado em todo e qualquer crente. Também não considero como cosmologia uma espécie de “jaula de ferro” na qual aqueles que se tornam crentes ficam prisioneiros e não podem acionar outros registros e regimes (Boltanski, 1990).

Estou ciente de que os crentes variam muito entre si e, por isso mesmo, seria leviano afirmar que todos compartilham de um mesmo conjunto de conceitos, percepções e prescrições – ou mesmo uma cosmologia comum. Há ênfases sempre distintas e não necessariamente o que um crente diz o outro concorda. Apesar disso, não deixo de considerar como heurísticamente válido o trabalho reflexivo do pesquisador que, partindo de experiências vividas junto aos nativos no campo, se põe a tarefa de desenvolver traços cosmológicos potencialmente (senão compartilhados, ao menos) compartilháveis pelos crentes. Quero dizer com isso que considero os desdobramentos metafísico-cosmológicos que extraio das experiências concretas que tive junto aos crentes sempre suficientemente singulares a ponto de não serem generalizáveis para todo e qualquer crente, ao mesmo tempo que sempre suficientemente generalizáveis a ponto de não serem redutíveis a um único crente - ou à minha experiência vivida enquanto pesquisador.

Sustento, pois, que a explicitação da cosmovisão que pude desenvolver a partir do convívio reiterado com o universo nativo em situações de campo situa-se a meio do caminho entre a generalização absoluta (“todo crente certamente sabe, já viveu ou viverá essa experiência”) e a singularização solipsista (“essa experiência do crente é redutível a ele próprio, sendo impossível de ser vivida, compreendida por qualquer outro crente”). Assim, pretendo afirmar que se há crentes da Igreja na qual se deu o meu trabalho de campo, a Assembleia de Deus em Península (ADEP, a partir de agora), que potencialmente não irão se reconhecer nos desdobramentos metafísicos que produzo, estou certo de que eles conceberão o que descrevo como sendo possível e passível de ser pensado, justificado ou sustentado por um outro crente em abstrato – ou simplesmente um outro (crente) generalizado, para falar nos termos de George Herbert Mead.

Por fim, quero ratificar que as reflexões adiante tratadas não se calcam na ideia de que os crentes possuem uma cosmologia auto-referida, integrada e coerente, mas sim que o que normalmente se chama cosmologia - ao menos em antropologia -, isto é, um conjunto de entidades e modos de relação que (se) expressam (em) formas de vida de um determinado coletivo, é justamente um arranjo reflexivamente construído pelo pesquisador, feito sempre a posteriori e em certo sentido em atraso, com base nas situações vividas no campo e das sintonias afetivas – as afecções, para falar em termos espinositas – produzidas junto aos seus interlocutores. Se a antropologia é, como certa vez defendeu Latour, “filosofia empírica” ou, como Tim Ingold a define, “filosofia com os outros dentro”, logo o que faço aqui é expor uma espécie de metafísica especulativa dos crentes a partir de (suas – ou melhor, nossas) experiências concretas. A cosmologia, nesse sentido, deve ser entendida como uma resultante de um exercício heurísticamente válido no intuito de levantar e explicitar pontos imanentes aos móveis cortes perceptivos nativos. Oponho-me aqui à visão de que a cosmologia seria uma elucubração abstrata e transcendente de representações mentais nativas que se tornam apreensíveis a partir daquilo que eles dizem. A cosmologia, ao menos como eu a concebo, é efeito de um exercício de especulação metafísica da alteridade que o pesquisador produz a partir das tendências e tensões que ele percebe nessa permanente indeterminação (aqui no sentido pragmatista de John Dewey [1998]) que para ele são os nativos. Se, como dizia Leibniz, somos empíricos três quartos do tempo, pode-se dizer que o pesquisador deve ser descritivo apenas três quartos do tempo da pesquisa, sendo o restante legitimamente dado à especulação. Por isso, embora os nativos nunca sejam decifráveis e determináveis, já que permanecem em sua incomensurabilidade, eles permanecem como um infundável campo de problematizações com base no qual o pesquisador deve se permitir iniciar um conjunto de novas

questões cujas respostas, ao menos em parte, devem se dar ao direito de ficar ao encargo da especulação. Em suma, a “cosmologização” da experiência nativa nada mais é do que uma especulação da experiência etnográfica do antropólogo junto aos nativos.

### **A singularidade do pentecostalismo**

A bem da verdade, foi na convivência reiterada junto aos crentes na favela Cidade de Deus que eu comecei a me interrogar sobre a evidência da divisão entre natural e sobrenatural. Por mais que eu me esforçasse, era-me impossível distinguir os ambientes próprios para a presença de agências espirituais ou divinas e aqueles específicos para os humanos ou para ações profanas. Um pequeno passeio com um crente pela favela era o suficiente para perceber que as entidades espirituais estavam espalhadas por todos os lugares: biroskas, quadras de samba onde aconteciam bailes, Igrejas, bocas-de-fumo, carros e postos da UPP, os ambientes e as pessoas, absolutamente tudo, estava saturado pela intencionalidade de agências espirituais.

Com o tempo, percebi que isso tinha a ver com questões relacionadas ao pentecostalismo. E o primeiro elemento para o qual gostaria de chamar a atenção refere-se ao modo como os crentes descrevem a relação entre o homem e divindade. Como se sabe, a singularidade do pentecostalismo dentro do universo cristão reside precisamente na ênfase que ele confere tanto à imediatidade da relação entre homem e o Espírito Santo quanto à contemporaneidade dos poderes de se último. Essa é, inclusive, a razão pela qual é comum na literatura sobre pentecostais encontrar uma aproximação entre o pentecostalismo e a Igreja primitiva (Anderson, 2004, p. 187-205).

O pentecostalismo situa-se, dentro do universo cristão, no que se convencionou chamar de movimento carismático, já que ele é parte da fração do cristianismo que enfatiza os carismas, isto é, os dons do Espírito Santo. O próprio pentecostalismo enquanto doutrina bíblica surge de uma retomada interpretativa de Atos 2, passagem na qual o Apóstolo Paulo descreve o evento do Pentecostes (evento ao longo do qual os discípulos reunidos são tocados por “línguas de fogo” e, cheios do Espírito Santo, passam a falar em outras línguas (Atos 2:1-4). O “falar em línguas” ou a glossolalia é, não por acaso, dentro do pentecostalismo, tido como o exemplo de manifestação do Espírito Santo em máxima intensidade (ver Csordas, 1997).

Partindo desse pano de fundo, gostaria de colocar duas questões. De um lado, qual tipo de mito de origem os pentecostais com os quais convivi apresentavam para o surgimento do homem e, segundo, quais são as

consequências práticas dessa ênfase da cosmologia pentecostal enquanto forma de vida.

## O mito de origem crente

Se Lévi-Strauss certa vez respondeu à Didier Eribon que um mito é “a história de um tempo no qual humanos e animais não se diferenciavam um do outro” (Eribon, 1988, p. 193), o argumento que irei apresentar é que, no caso dos pentecostais, o mito é a história do tempo em que Deus e os homens não se diferenciavam um do outro ou, nos termos dos nativos, “viviam em plena e completa comunhão”. E se é verdade, como Viveiros de Castro afirmou, que os “mitos falam do estado em que corpos e nomes, almas e afetos, o Eu e o Outro interpenetravam-se, submersos no mesmo e imanente meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (2010, p. 56), eu gostaria de defender que o mito pentecostal do paraíso não é apenas a descrição do estado no qual Deus e o homem interpenetravam-se, submersos no mesmo e imanente meio pré-subjetivo e pré-objetivo, bem como nos relata a história de como eles se diferenciaram (ainda que não completamente, como veremos,) na Terra.

Quando conversava sobre a origem da humanidade com os crentes da ADEP<sup>2</sup>, as passagens sempre por eles invocadas eram a de Gênesis 1:26-28. Claro, não haveria nada de particular na referência a tais passagens não fosse uma peculiaridade no modo como essa parte bíblica era-me apresentada por eles. Maia, presbítero da ADEP, costumava dizer que “Deus fez o homem perfeito, *igualzinho a Deus*, e [que] *Deus deu ao homem, à humanidade, todos os Seus atributos: amor, paz, perdão, longanimidade, poderes, perfeição, tudo de Deus, tudo de bom, Deus colocou no homem*” [grifos meus]. Ora, segundo a narrativa mítica de Maia e dos crentes da ADEP, antes do pecado original, Deus teria feito o homem perfeito, à sua imagem e semelhança, isto é, “igualzinho a Ele”. O homem, portanto, possuía, no início dos tempos, todos os traços e atributos da divindade; como diz Maia, ele era dotado de “todos os atributos de Deus”. Nesses termos, o homem era uma divindade.

O homem só perde essa condição “divina” ao cometer o pecado. No jardim Éden, diz-nos Maia, “Deus teria colocado a árvore da ciência,

---

<sup>2</sup> Devo salientar que as narrativas do mito que colhi dos pentecostais em meu trabalho de campo estavam, em sua maior parte, relacionadas a conversos e pastores que antes do ingresso da vida em Cristo tiveram, de modo mais ou menos direto, uma passagem pela vida do crime. Como a minha tese focou, em sua maior parte, em ex-trafficantes ou ex-bandidos, isso teve por consequência o fato de o material empírico estar, em grande medida, atrelado àqueles que se encontravam nessa condição.

do bem e do mal, e a árvore da vida, e teria dito ao homem para que não comesse do fruto da primeira árvore. Foi só então ao fazê-lo que o homem teria perdido a imagem e a semelhança com Deus, tornando-se”, ainda segundo Maia, “um homem pecador, que queria viver a sua própria independência, um homem rebelde”. O pecado original quebra a comunhão indiferenciante entre o homem e Deus. O que significa dizer, nos termos da narrativa mítica crente, que o processo de “humanização” do homem se dá por “desdivinização”. Pois o homem, ao menos tal como o conhecemos, é aquele que, em razão do pecado original, se constitui a partir da perda dos atributos divinos<sup>3</sup>.

É o pecado original, portanto, que cinde essa relação de unidade entre Deus e o homem, e introduz o espaço para o Diabo e os demônios – ponto que deixaremos para voltar mais adiante. Mas essa cisão entre homem e Deus que o pecado inaugura não é intransitiva e dura ad eternum. Sim, o homem, a partir de então, passa a nascer do (e com o) pecado. Ele vem ao mundo “desdivinizado”, portanto. Mas isso não quer dizer que ele esteja condenado a permanecer nesse estado. Pelo contrário, o potencial transformador e metamórfico da cosmologia crente consiste justamente em sublinhar que, ao menos princípio (e enquanto o homem for vivo), a “desdivinização” é sempre reversível. Afinal, o homem nasce com o pecado, mas surge, ele também, com um “Espírito” que, ao menos em potência, o permite recuperar a relação original e primordial com Deus. Em poucas palavras, ela abre a possibilidade ao homem de se “redivinizar”. Mas como? Segundo a cosmologia crente, é aqui entra a importância das duas outras figuras da trintade; Jesus e o Espírito Santo. No que diz respeito ao primeiro, ele é a condição de possibilidade dessa reversão. Pois do mesmo modo que os humanos advém ao mundo já “humanizados” (ou seja, “desdivinizados”) pelo pecado herdado de Adão, eles possuem, ao mesmo tempo, a possibilidade de reobterem a imagem e semelhança perdida de Deus. Para isso, precisam aceitar de Jesus como “único e suficiente Salvador” e do “batismo nas águas”. Só com isso, e aqui entra a importância do Espírito Santo, ele terá o Espírito que o habita não mais adomercido, mas capaz de fazê-lo recuperar a origem indiferenciada com Deus. Segundo as palavras de Maia:

Como é dito em João 3, 16, Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu único filho [Jesus Cristo] para que você e eu, nossos irmãos, que estávamos perecendo, deixássemos de perecer e tivéssemos uma vida eterna em Cristo Jesus. É somente Nele que podemos ter uma restauração,

---

<sup>3</sup> Essa ideia ficará mais clara com a doutrina pentecostal dos “pequenos deuses”, que apresentaremos adiante.



a vida eterna. É somente no aceite dele que *todas as capacidades que perdemos quando estávamos lá no Éden com Deus podem ser reconquistadas*. E é o espírito que nos habita, e que acorda quando aceitamos Jesus, que nos permite essa reconquista. Independentemente de a pessoa estar no espiritismo, no tráfico, na droga, na prostituição, todos têm salvação, todos tem como readquirir essa comunhão original. Deus não viu maconheiro, prostituta, traficante, ele viu uma raça de pecadores. Uma raça de pecadores que, desde que aceitassem o seu filho como único e suficiente salvador e seguissem a sua palavra, seriam salvos.

A narrativa de Maia, que se calca na mitologia dos crentes, enfatiza que a semelhança perdida com Deus pode (e mesmo deve) ser reconquistada. Portanto, a “desdivinização”, entendida como um progressivo processo de afastamento (e conseqüente perda de atributos) comumente associados a Deus, é um processo reversível. Nesse sentido, não é exagero dizer que o processo de restauração e de reconciliação através do aceite de Jesus Cristo e do batismo nas águas é um processo de “redivinização” do homem.

Mas o que seria exatamente “redivinizar”? Ora, é óbvio para qualquer crente que um homem, um convertido qualquer que seja, não pode se tornar Deus. Uma coisa é indiferenciar-se por um emaranhamento de relações, outra é uma troca substantiva por termos que permanecem integralmente diferentes. E aí consiste notadamente a ambigüidade que tanta polêmica gera no meio Pentecostal. Pois se há algo que todos os crentes comumente associam à loucura e à megalomania (e mesmo ao diabo) é o homem pensar que é Deus. Aliás, uma das críticas mais comuns no universo Pentecostal refere-se àqueles que deixam o poder do Espírito de Deus “subir a cabeça”, achando, eles próprios, que são Deus.

Por isso, de modo a detalhar melhor o que significa “redivinizar”, irei trazer à baila a doutrina, existente dentro do universo do pentecostalismo, que defende que os homens são “pequenos deuses”.

### **O homem como pequeno deus**

Em 2015, o pastor Marcos Feliciano, que pertence a Catedral do Avivamento, uma igreja pentecostal ligada à Assembleia de Deus, sustentou tal doutrina no Congresso dos Gideões, na cidade de Camboriú. Em sua pregação, Feliciano assim a expôs:

O que eu vou falar agora, eu espero que não escandalize muito. A minha

Bíblia Sagrada diz assim, no livro do Êxodo, capítulo 7, versículo 1: “Então, disse o SENHOR a Moisés: Vê que te constituí como Deus sobre Faraó, e Arão, teu irmão, será teu profeta”. O meu Deus chamou a Moisés e disse: “você não vai ter medo sobre o Faraó”. E Moises lhe perguntou: por que, meu Senhor? Ao que o Senhor respondeu: “Porque você vai ser Deus sobre ele<sup>4</sup>. Podem achar que é uma heresia, mas está escrito aí, na tua Bíblia. Não se assuste: leia em Êxodo 15, 11. A Bíblia diz assim: “Ó Senhor, quem é como tu entre os deuses? Quem é como tu glorificado em santidade, admirável em louvores, realizando maravilhas?” (...) Agora vamos em Salmos 8, 5-6: “Pois pouco menor o fizeste do que os deuses, e de glória e de honra o coroaste”. O salmista está dizendo que quando Deus fez os homens, ele os fez um pouco menor do que si mesmo.

Se você acha que isso basta... Os homens estavam discutindo com Jesus e Jesus lhes disse: “eu sou filho de Deus”. Os homens tentaram prendê-lo e Jesus foi em cima deles e lhes disse assim: “Vós sois deuses, e vós outros sois todos filhos do Altíssimo.” E tem mais: no Salmo 82, 6, está escrito: “Vós sois deuses, e todos vós filhos do Altíssimo”.

Será que alguém começa a compreender o que eu estou dizendo aqui? Vou utilizar a explicação mais simples de todas. Essa, todo mundo vai me compreender. Tem um ditado popular que diz que filho de peixe... [a plateia repete:] peixinho é; filho de cachorro, [a plateia repete:] cahorrinho é; e filho de cavalo? [a plateia repete:] cavalinho é; filho de girafa, [a plateia repete:] girafinha é; filho de baleia, [a plateia repete:] baleiinha é; filho de pássaro, [a plateia repete:] passarinho é. E filho de Deus? [Silêncio]

Não, você não compreendeu ainda. Deus não fez o homem para ser uma divindade, mas o homem, é como se fosse um deus pequenininho. Um deus diminuto. Um deus que morre. *Mas é um Deus em essência de poder, porque ele é filho de Deus.*

---

<sup>4</sup> Essa passagem da pregação de Feliciano já apresenta dois aspectos para os quais creio ser importante chamar a atenção. Primeiro, Deus confere a Moisés a possibilidade de ser constituído como ele, isto é, “como Deus”. Segundo, essa condição é apresentada de forma relacional: a deidade ou divindade de Moisés não é absoluta, mas relativa ao Faraó: “você vai ser Deus sobre ele”. A deidade aparece aqui, portanto, como um predicado relacional, já que se emerge de uma relação específica. Exploraremos melhor esse ponto adiante; por ora, continuemos na pregação de Feliciano:

A longa passagem da pregação de Feliciano explicita três pontos comuns à doutrina dos “pequenos deuses”. Primeiro, a relação entre Deus e homem não é externa, mas interior: a filiação confere a ambos atributos e capacidades que são da mesma natureza, já que ambos pertenceriam a uma mesma substância. Segundo, Feliciano explicita o fato de o homem não ser Deus, mas um “deus diminuto”, afastando a possível confusão de que a doutrina dos pequenos deuses estaria colocando homem e Deus em uma relação de identidade absoluta. Por fim, ele define o homem como “um Deus, em essência de poder”. Trata-se aqui de um ponto fundamental cujo detalhamento deixarei para um outro artigo. Em todo caso, convém ressaltar que quando Feliciano fala em essência de poder, ele refere-se justamente aos dons ou carismas. Pois, segundo a cosmologia crente, a forma privilegiada pela qual o homem expressa-se como um “deus diminuto” é pelos dons. Questão essa, faz-se preciso enfatizar, que está em consonância com a fala de Maia acima, quando o presbítero diz expressamente que “Deus deu ao homem, à humanidade, todos os seus atributos”.

Mas, convém ratificar que Feliciano não está argumentando que o homem se tonará o próprio Deus – o que seria uma transposição substantiva de entidades absolutas e transcendentais –, mas sim que Deus e o homem não são de natureza distinta – o que indica expressão parcial de termos relacionais e imanentes. Isso significa dizer, em outras palavras, que, segundo a cosmologia crente, existe a possibilidade de a deidade ser obtida pelo homem enquanto um atributo relacional, particular e processual (já que sempre relativo, parcial e temporário). Grosso modo, um crente pode, sim, ser Deus, ainda que sempre restrito a três condições (o que dele faz um “deus” com “d” minúsculo ou “deus diminuto”, como prefere Feliciano): ele pode tornar-se Deus ou, o que seria mais correto dizer, assumir um devir próprio à divindade desde que (1) de modo relacional, já que sempre relativamente a alguém ou a alguma coisa; (2) modo parcial, posto que sempre partir do exercício de um determinado dom ou capacidade; (3) e, por fim, de modo provisório, já que sempre por um certo tempo

E é preciso dizer que Marco Feliciano não foi o primeiro nem o único, dentro do universo pentecostal, a advogar por essa doutrina. Ele apenas expôs um conjunto de ideias que outros teólogos mais importantes e renomados no meio Pentecostal, como David Copeland, Benny Hinn, Creflo Dollar, etc, já defenderam. No livro de Joseph Bachota, *Word of Faith Preachers: How Misinterpretation of Scripture Might Lead You* <sup>5</sup>, há reunida uma série de frases

---

<sup>5</sup> Cabe enfatizar que, no livro, essa doutrina é criticada.

desses autores que a sustentam <sup>6</sup>.

Ao invés de falar em “deus diminuto”, como Feliciano, David Copeland refere-se ao homem como uma entidade pertencente à “classe de deuses”: “Sou eu um Deus? *O homem foi criado em uma classe de deus, não foi criado em uma classe animal...* você se torna parte de uma natureza divina. Está certo, somos todos Deuses? Todos somos uma classe de deuses” <sup>7</sup>. Ainda corroborando o argumento de Maia, acima expresso, no qual o presbítero da ADEP argumenta uma primeira unidade primordial entre homem e Deus, Copeland afirma não apenas que “Adão era Deus manifesto em carne” <sup>8</sup>, bem como “Adão foi tanto filho de Deus quanto Jesus e Jesus tanto quanto Adão” <sup>9</sup>. E a mesma tese da filiação defendida por Feliciano foi também sustentada por Copeland: “Cachorros dão luz a cachorros, gatos a gatos e Deus a deuses. Vocês são todos pequenos deuses” <sup>10</sup>.

Outro renomado teólogo Pentecostal, Creflo Dollar, sustenta a teoria dos pequenos deuses afirmando que “Nós somos deuses nessa terra, e é tempo que nós comecemos a operar como deuses ao invés de um bando de humanos sem poderes” <sup>11</sup>. Interessante notar que, como Feliciano, Dollar enfatiza que operar como deuses está em relação inversa ao “bando de humanos sem poderes”. Em outras palavras, isso quer dizer que, para aqueles que advogam pela doutrina dos pequenos deuses, o homem agir como deus é dotá-lo de um poder que não é humano, ou seja, é fazê-lo exercer a capacidade, por intermédio de dons, de operar como o próprio Deus. Ainda o mesmo teólogo sustenta a doutrina dos pequenos deuses de forma mais enfática em outra passagem na qual afirma que “*vocês [crentes] são deuses, com “d” minúsculo, vocês são deuses porque vocês vieram de Deus. Vocês não são apenas humanos. A única parte humana que vocês tem é o corpo físico no qual vivem*” <sup>12</sup>. Nessa última passagem, Dollar afirma a dupla condição do homem e, de modo mais radical do que os outros autores que sustentam a doutrina dos pequenos deuses, diz explicitamente que a única parte humana que o homem tem e que o diferenciaria de Deus seria o corpo físico no qual os humanos vivem.

---

<sup>6</sup> As frases também podem ser encontradas no seguinte site da internet:  
<http://www.letusreason.org/pent11.htm>

<sup>7</sup> Kenneth Copeland, Praise the Lord, TBN, 2/5/1986.

<sup>8</sup> Kenneth Copeland, Following the Faith of Abraham, Tape

<sup>9</sup> Kenneth Copeland, Believer's Voice of Victory, 29/10/2001 [GOD TV]

<sup>10</sup> Kenneth Copeland, Trinity Broadcasting Network's Praise the Lord show.

<sup>11</sup> Creflo Dollar, ([Grifos meus] Abril, 17, 2002. Changing your World, LeSea Broadcasting.

<sup>12</sup> Creflo Dollar, ([Grifos Meus] Sept. 15, 22, 2002, *Made after his Kind*)

William Branham, teólogo pentecostal, também defendeu a doutrina dos pequenos deuses, afirmando que existe uma “Deity’s in man. The very God that stood back there on the mythical platform of the eternities, and rolled worlds off of His hands, and created these things give you the privilege to be His son, and you’re a part of Him. And God dwells in mankind, and man himself is Deity”<sup>13</sup>. A passagem de Branham explicita o fato de a divindade pertencer e mesmo ser inerente ao homem. Deus não é de outra ordem ou classe que a humanidade, essa sendo a razão pela qual o próprio homem seria dotado de uma deidade ou divindade. Ainda nessa direção, Branham afirma que “God put a soul in a man. This white cloud, Deity, came down, not in the animal, in the man.... That’s what’s the matter with the Pentecostal people. They don’t recognize who they are. You’re sons and daughters of God. You have in your hand... Look. Then Jesus, it was one time quoted in the Scripture, “Ye are Gods.”

Ainda em outra passagem, Branham estabeleceu uma relação entre o homem e a teofania, argumentando que “in the beginning, when God made man in his image, he made him a theophany”<sup>14</sup>. Lembro apenas que teofania se define como a manifestação de Deus em algum lugar, coisa ou pessoa, sendo o homem, nesse caso, uma espécie de manifestação sensível do próprio Deus.

Mas Branham não fala em “pequeno Deus” ou em deus com “d” minúsculo. De modo distinto, ele fala do homem como um “deus amador”. Além disso, o teólogo norte-americano sublinha o ponto que Maia, Feliciano e outros afirmavam a respeito da relação primordial e comunal entre Deus e o homem: “Adão respirou o ar da Vida Eterna, e ele se tornou uma pessoa eterna com Deus. Ele tinha poder como Deus: ele era um deus Amador. Ele era deus na terra, não mais Deus no paraíso. E, em algum dia, os filhos de Deus se tornarão novamente deuses”. Nessa passagem, Branham não apenas afirma que Adão, no Éden, tinha poder como Deus – razão pela qual, como acima dissemos, ele se desdiviniza com o pecado original –, bem como explicita um outro ponto da cosmologia crente para o qual eu chamei particular atenção mais acima: aqueles que possuem uma filiação com Deus se tornarão novamente deuses.

A bem da verdade, a já conhecida relação entre homem e Deus que, na tradição cristã, tem a sua mais perfeita junção na figura Jesus Cristo – aquele que é, simultaneamente, homem e Deus – ganha contorno particulares no pentecostalismo. E isso porque, na tradição Pentecostal, com sua maior importância conferida à terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo, a junção

---

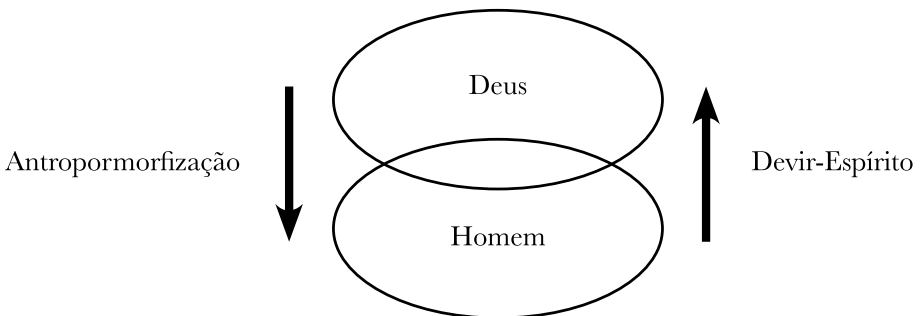
<sup>13</sup> William Branham, *The Resurrection Of Lazarus*, National Guard Armory, Erie, PA)

<sup>14</sup> William Branham, (Q&A 1959)

entre homem e Deus estende-se potencialmente para toda a condição humana de modo geral. Não é preciso ser um pastor, um sacerdote ou um santo: a santificação na tradição pentecostal significa justamente a possibilidade de se “redivinizar” a partir de práticas que nutrem o espírito que habita o homem e que passa a operar, segundo a cosmologia crente, a partir do momento em que o homem aceita Jesus como único e suficiente salvador.

O homem é um “pequeno Deus” e a doutrina acima apresentada, apesar de obviamente suscitar polêmicas (e não pretendo nela assumir uma posição, uma vez que não sou teólogo), é apenas um modo de tornar mais evidente uma característica que creio ser comum ao pentecostalismo de modo geral – e que aqui expresso nos termos da cosmologia crente –, a saber, a existência de uma forma de vida na qual humanos e entidades espirituais estão incluídas em uma mesma comunidade de pessoas, entretêm relações sociais entre si e, mais do que isso, compartilham faculdades, propriedades, capacidades, habilidades e comportamentos.

Mas no que diz respeito aos crentes com os quais pude conviver na ADEP, Jesus Cristo e o Espírito Santo expressam, mais do que em qualquer outra entidade, a continuidade ontológica que existe entre o natural e o sobrenatural. Pois se do mesmo modo que o próprio Deus possui uma humanidade potencial (realizada sobretudo em Cristo<sup>15</sup>), os humanos possuem uma divindade potencial (realizada sobretudo nos crentes) por intermédio do Espírito Santo. Em suma, se Deus se torna homem via uma antropomorfização (afinal, Cristo é o próprio Deus que assume a forma humana), o homem se torna (ainda que relativa, temporária e parcialmente) Deus por intermédio do Espírito Santo (afinal, os dons são modos pelos o próprio homem exprime faculdades, propriedades, capacidades, habilidades e comportamentos do próprio Deus).



---

<sup>15</sup> Embora não explore nesse artigo, mas a antropomorfização não é redutível a Jesus, mas encampa também o Espírito Santo.

Para sintetizar a ideia principal que articula essa continuidade cósmica entre homem e Deus, pode-se dizer que enquanto a aparição de Deus na condição de homem se dá por uma forma material e humana, a aparição do homem na condição de Deus se dá através da assunção de um devir espiritual e divino – e que aqui escolho chamar de devir-espírito. E isso porque o Espírito Santo é uma entidade particular que se define eminentemente pelo seu movimento, pelo seu fluxo. Ele é uma individuação puramente intensiva (Simondon, 1964), um “corpo sem órgãos” (Deleuze) que, diferente de entidades localizáveis e demarcáveis no plano extensivo, não possui um volume, uma altura, uma área ou um peso. Sua dinâmica de manifestação (Barbaras, 2013) ocorre sempre em um regime de fluxos, sem fronteiras bem definidas e demarcáveis. Como nas zonas de intensidade que Manuel De Landa (2010) muito bem apresentou, o espírito se dá por um fluxo movente de gradações de presença – perceptíveis apenas por variações de intensidade. Daí porque seu modo de aparição é indissociável de uma “atmosfera” ou “ambiência” (Gumbrecht, 2014). Não por acaso, as descrições dos crentes que se referem a ele sempre enfocam propriedades intensivas como as variações de temperatura, pressão, densidade, velocidade, ritmo, etc.

Diversas vezes, ao longo do trabalho de campo, perguntava aos crentes como eles sentiam a presença do Espírito Santo. Em sua maioria, eles se referiam ao “calor”, à “pressão no peito”, à aceleração do corpo que se expressava, em sua maior parte, na aceleração dos batimentos cardíacos. Outra forma muito comum de manifestação era uma sentimento de alegria profunda e, o mais básico, o falar em línguas. Eles descreviam o ato de falar em línguas como uma força intensa que os arrebatava, fazendo-os falar em línguas estranhas.

### **Um animismo crente?**

Creio que os autores que se dedicaram a pensar o pentecostalismo no Brasil podem ser divididos em três grandes blocos ou constelações. Um primeiro bloco, constituído por sociólogos, pretendeu explicar os pentecostais através de sua relação com a pobreza e contextos de escassez. Dessa constelação, merecem menção os trabalhos de Fernando Cartaxo Rolim (1994), de Cecília Mariz (1994), de Reginaldo Prandi (1997) e Ricardo Mariano (1999). Grosso modo, esses autores têm em comum o raciocínio segundo o qual o pentecostalismo cresce em regiões pobres e periféricas exatamente porque fornece, melhor do que outras religiões, elementos necessários para lidar com os problemas advindos dessa condição.

Também há uma segunda constelação formada por autores diretamente ligados a outras religiões – em geral, a católica ou protestante histórica. Emerson Giumbelli (2001) mostrou, em brilhante artigo, como boa parte dos autores envolvidos no debate sobre a religião no Brasil são cientistas sociais que foram ou ainda são ligados ao universo religioso. Não se trata, evidentemente, de reduzir a análise desses autores e restituir uma ingênua oposição entre ciência e religião, mas de explicitar os elementos que estão em jogo nas categorizações sobre as religiões. Emblemáticos desse grupo são Antonio Mendonça Filho e Prócoro Velasquez Filho (1990). Para essa tradição de autores diretamente vinculados ao universo religioso cristão, o que está em jogo é a definição do que seja a boa prática “cristã” e a defesa do uso de uma “teologia racional” que sabe bem distinguir e discernir o que é da ordem do profano e o que é da ordem do sagrado. Os pentecostais e neopentecostais são vistos por essa constelação como uma espécie de degeneração do “bom” e “autêntico” cristianismo.

Por fim, há uma terceira constelação constituída de autores cujo escopo é menos explicar o pentecostalismo com base em variáveis sociológicas, ou compará-los a uma teologia cristã mais “racional” ou “erudita”, e mais fazer uma boa descrição do universo pentecostal. Talvez por serem trabalhos vinculados à antropologia, saber mais alinhado à obsessão pela descrição etnográfica das formas de vida daqueles a quem se busca compreender, esses autores apresentam uma perspectiva mais compreensiva que explicativa. O trabalho de Regina Novaes (1985) é, sem dúvida, pioneiro e merece destaque, o mesmo podendo ser dito a respeito dos trabalhos de Patrícia Birman (1996; 1997) e César Teixeira (2009; 2010; 2013).

Apesar de me identificar com esse último grupo e dizer que essa terceira constelação teve uma forte influência em minhas descrições etnográficas, foi na verdade em outra literatura da antropologia que encontrei os principais aliados para descrever melhor a questão da relação entre homem e divindade dos crentes. Os trabalhos de Tim Ingold (2001; 2011; 2015), Bruno Latour (1994; 2014), Pierre Montebello (2003; 2015), Rane Willerslev (2007), Eduardo Viveiros de Castro (1996), Philippe Descola (2005; 2011), sobre animismo, perspectivismo, cosmomorfismo e a ontologia dos “modernos” foram-me fundamentais. Pois todos os autores aludidos compartilham uma crítica à concepção moderna ou da tradição Ocidental que divide natureza e cultura, fato e valor, reino objetivo das coisas e reino subjetivo dos homens, etc, divisão essa que parece subjazer aos autores que trabalham a religião, de modo geral, e os pentecostais, em particular. Do universo da religião, devo fazer menção aos trabalhos de James K. A. Smith (2010) e de Bruno Reinhardt (2013; 2014;



2015), esse último cujo artigo sobre ao plano de imanência cristão foi-me extremamente importante.

Portanto, foram sobretudo autores da antropologia e da filosofia mencionados acima que, embora, em sua maioria, ligados a outros contextos de reflexão que não o da religião, me forneceram melhores ferramentas conceituais para levar a sério a relação entre homem e Deus, como expresso acima na cosmologia crente.

E isso, ao menos, por duas razões. Primeiro, porque eles conseguiram sair da concepção vigente no senso comum acadêmico de que a relação entre homem e os não humanos não passa de um jogo de projeção de propriedades humanas sobre os demais seres que habitam o nosso mundo. Naturalmente, penso que o mesmo deslocamento não só pode como deve ser aplicado à cosmologia crente para que se possa ter um entendimento mais próximo da forma de vida nativa no que concerne à relação entre homem e Deus. Em segundo lugar, ao mostrarem senão a inconsistência, ao menos a particularidade histórica da oposição Ocidental entre natureza e cultura, a qual mescla uma concepção universalista de natureza aliada a uma concepção plural de cultura (donde o multiculturalismo), eles ajudaram abrir a possibilidade para se repensar a noção de sobrenatureza ou de sobrenatural. Ora, uma vez que a própria noção de natureza é parte de uma configuração histórica particular como a moderna, a noção de sobrenatureza, pensada fora dos grilhões da ontologia naturalista, também deve imediatamente ser reconfigurada. E a cosmologia crente, mais do que qualquer outra que conheci, clama por uma superação dessa oposição. Afinal, reduzi-la a uma concepção metafísica pré-moderna, como fazem a maioria dos sociólogos, é assumir a ontologia naturalista como metafísica de partida, assumindo que existe efetivamente uma natureza universal desencantada (no sentido weberiano do termo) redutível a relações mecânicas. Não por acaso, sociólogos como Ricardo Mariano entendem a cosmologia crente como uma espécie de delírio coletivo – é bem verdade, um delírio coletivo cuja fundamentação sociológica é buscada em variáveis exógenas à cosmologia pentecostal, como a pobreza e a baixa escolaridade. Não é por outra razão que, em seu livro dedicado aos neopentecostais, Mariano afirma que

“o pentecostalismo, entre todas as vertentes, vai se instalando com seus mitos, crenças e práticas rituais notavelmente mágicas. Pastores e fiéis enxergam a ação divina e demoníaca nos acontecimentos mais insignificantes do cotidiano. Para eles, não há acaso. Tudo é prenhe de sentido (...) *Daí a banalização de fenômenos sobrenaturais nas igrejas pentecostais*” (2010, p. 101).

Como apontou o teólogo James K. A. Smith, “a visão de mundo Pentecostal não precisa (e não deve) implicar um sobrenaturalismo ‘naïve’, ainda que, por outro lado, a “espiritualidade Pentecostal seja definida pelas surpresas ontológicas e miraculosas que o naturalismo quer denegar (ou melhor, recusa-se a reconhecer)” (2010: p. 87). Em lugar de um sobrenaturalismo intervencionista (que, nesse caso, pressupõe um mundo desencantado como metafísica de base), Smith defende que os pentecostais “são melhor descritos a partir de um ‘naturalismo espiritualizado’ (en-Spirited naturalism)”<sup>16</sup> (2010: p. 97). Nessa ontologia outra, não há uma natureza universal “aqui em baixo”, reduzida a suas relações mecânicas e imanentes, e uma sobrenatureza “lá em cima”, com um Deus que, de tempos e tempos e segundo o Seu próprio arbítrio, nela intervém. Em termos mais precisos: não há um (mundo) natural que seria oposto ao (mundo) sobrenatural; ao contrário, existe um único Espírito que é “imaneente ao mundo, como o princípio dinâmico do próprio mundo” (2010, p. 97). E tudo, absolutamente tudo o que existe na natureza, portanto, é saturado de Espírito, de graça, de intencionalidade, ainda que a intensidade dessa presença seja sempre distribuída desigualmente segundo os seres e os momentos. É nesse sentido, afirma Smith, que “podemos dizer que a ontologia impregnada na prática Pentecostal é um materialismo sobrenatural ou um sobrenaturalismo material” (2010, p. 99).

Só pensada enquanto um sobrenaturalismo material, certos casos pinçados do meu material de campo, como o que segue, podem ser compreendidos:

Era uma segunda-feira e fazia meia hora que o culto havia acabado. Encontrava-me no vão entre a porta de vidro da igreja, que dá início ao espaço do templo no qual se desenrolam os cultos, e a grade branca, logo à sua frente. Com a atenção dispersa, apenas cumprimentava as pessoas que, de passagem, transitavam da igreja para a rua ou da rua para a igreja. Eu estava ali à espera de um irmão, isto é, um membro da igreja com quem combinara de fazer uma entrevista. De repente, uma cena atípica me chamou a atenção. Um carro, na verdade um taxi, situado na rua em frente à grade da igreja não ligava: o motorista girava a chave da ignição, era possível ouvir um barulho, mas nada do carro funcionar. Nesse meio tempo, um dos pastores que acabara de participar do culto e estava no banco do carona, sai do carro. Ele coloca as mãos em cima do capô, mais especificamente onde fica o motor, e começa a orar em voz alta.

---

<sup>16</sup> Para uma reflexão mais aprofundada sobre o plano de imanência cristão, ver Reinhardt, 2015.

Alguns segundos depois, o pastor diz: ‘Em nome de Jesus, vai funcionar! Agora, gira a chave!’ O motorista acata a ordem e novamente gira a chave da ignição. Novamente ouve-se um barulho, mas o carro continua sem ligar. Nisso, um outro pastor, que também havia participado do culto, passa pela porta da igreja. Ao vê-lo, o pastor que orava o motor do carro o chama: ‘Fulano, vem cá, ajuda aqui!’ Diante do pedido, o pastor se aproxima e, junto com o outro, coloca suas mãos sobre capô do carro. Agora ambos se põem a orar. Com as quatro mãos colocadas sobre o capô do carro, um deles grita, em voz alta: ‘Em nome de Jesus, vai funcionar agora! Em nome de Jesus, agora! Agora, vira a chave, fulano! Vira agora!’ Uma vez mais, o motorista gira, faz-se um baralho, e nada. O irmão da igreja com quem havia combinado de fazer uma entrevista aparece. E eu não pude ficar até o final pra ver qual seria o desfecho da inusitada situação. Um dia depois, contudo, de volta a igreja, eu encontro o pastor que havia orado o carro. Aproximo-me dele e pergunto se tudo tinha dado certo. Ele diz que sim. E ao ser perguntado sobre o papel da oração, ele retruca: claro que ela ajudou, a origem de tudo é espiritual, Diogo!”.

Por que razão os pastores se punham a orar um carro? Ora, exatamente porque tudo, em princípio, está saturado da presença do espírito que ele pode atuar em qualquer lugar e a qualquer hora. Ele não está fora do mundo, mas é a ele imanente, sendo a oração um dispositivo de intensificação de sua presença – que, de algum modo, está sempre já existente. Levando a sério a última frase do pastor, segundo a qual a “origem de tudo é espiritual”, só a existência de uma ontologia outra permitiria dar conta do fato de os crentes, de modo distinto ao de nossa ontologia “moderna” ou “naturalista” segundo a qual tudo a princípio é “material” e o espírito é algo que, por razões misteriosas e contingentes, se acrescenta à matéria, advogarem pela premissa de que tudo é espiritual e a matéria algo que se acrescenta ao (ou mesmo pelo) espírito.

Esse primeiro deslocamento não deixava de ser um passo importante para se chegar ao segundo ponto: como, em uma ontologia não moderna, pensar a relação entre homem e Deus? Como levar a sério a cosmologia e o mito de origem apresentado na primeira parte do texto? Ora, como vimos, nela o Espírito de Deus – ou simplesmente Espírito Santo – não é algo que se acrescenta a posteriori à humanidade, mas lhe é constitutivo. Ainda que irreduzível ao homem, Deus não lhe é essencialmente diferente; a relação de filiação interna faz com que a humanidade e a divindade sejam partes constituintes da pessoa ou do self crente. Todo homem-crente é in potentia Deus-e-homem,

fator que no pentecostalismo não é redutível nem aos pastores nem à Jesus. Nessa ontologia, portanto, as entidades espirituais com as quais o crente estabelece relações sociais não podem ser redutíveis a um mero jogo de construção imaginária de seres, nem esses seres podem ser redutíveis a meras projeções quiméricas de propriedades humanas.

Mas em que a rediscussão sobre o animismo pode nos ajudar a sair do mero jogo de projeções? Como se sabe, o conceito de animismo foi desenvolvido por E. B. Tylor em seu famoso livro, *Primitive Culture*, publicado em 1891. E o antropólogo inglês via nessas atribuições de alma ou de um princípio vital, *anima*, de intencionalidade à *res extensa* ou simplesmente ao mundo das coisas expressões de uma metafísica pré-científica, própria às sociedades chamadas à época de “primitivas”. Uma propensão natural da condição humana que Jean Piaget (1970), mais tarde, apresentaria como próprio do universo ingênuo das crianças. No entanto, vários autores da antropologia contemporânea procuraram deslocar esse tratamento e expor uma outra ontologia na qual, como afirma Descola, “vige a imputação pelos humanos aos não humanos de uma interioridade idêntica à sua” (2005, p. 184). Somente assim, sem reduzir o animismo a uma espécie de erro metafísico, seja como “crença em espíritos” de “sociedades primitivas” que deveria ser superada pelo mais avançado método das ciências modernas (Tylor) ou uma fase padrão do desenvolvimento da infância na qual era assumido que toda experiência deveria ser entendida como resultado da deliberação de alguém (Piaget), foi possível entender melhor a relação entre homem e animal (ou não humanos, de modo geral) sem cair nas armadilhas da ontologia moderna. Armadilhas essas que deixavam sem resposta certas questões que eu me colocava a partir dos crentes pentecostais com os quais eu convivía cotidianamente. Afinal, como entender o fato de os crentes estabelecerem relações sociais com determinadas entidades espirituais, como os demônios, os anjos do senhor e o espírito santo? Como levar a sério os relatos que os crentes faziam de que os demônios e os anjos tinham uma organização social bem definida, semelhante à que havia no tráfico de drogas na Cidade de Deus? Como explicitar, sem reduzir, a constante troca de perspectivas, essa espécie de contínuo diálogo cósmico entre entidades espirituais e os humanos na forma de vida crente? Como dar conta dessa concepção metafísica na qual Deus e o homem coabitam um mesmo plano cósmico?

Para explorar o modo como a rediscussão do animismo pode nos auxiliar a melhor compreender a cosmologia crente, me dediquei agora a um debate mais direto com Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro.

Pois se é verdade que ambos<sup>17</sup> insistem no fato de que o próprio da ontologia animista ou ao perspectivismo ameríndio, como prefere Viveiros de Castro, é a atribuição de uma interioridade humana idêntica a sua aos seres não humanos, sobretudo aos animais, é interessante apontar o que a cosmologia crente parece trazer de novidade à discussão.

Antes, convém dizer que foi um acontecimento totalmente despropositado me levou a entrar em um debate mais direto com essa literatura da antropologia sobre animismo ou perspectivismo. O estímulo original veio-me de uma nota de rodapé de um texto de Eduardo Viveiros de Castro, na verdade um conjunto de conferências dadas na Universidade de Manchester, na qual o autor expõe, do modo bastante detalhado, o histórico e os desdobramentos do seu conceito de perspectivismo. Na página 102, na nota de rodapé 13, Viveiros de Castro diz que

This would be our version of “perspectivism,” namely, the critical stance regarding anthropomorphism (here crucially and mistakenly conflated with anthropocentrism) as a form of projection. It was advanced two and half millenia ago by Xenophanes, who memorably said (though what he meant is very much open to debate) that if horses or oxen or lions had hands, they would draw the figures of the gods as similar to horses, oxen or lions—a point which reappears under many guises in Western tradition, from Aristotle to Spinoza, from Hume to Feuerbach, Marx, Durkheim, etc. Characteristically, our problem with “anthropomorphism” relates to the projection of humanity into divinity, not animality. (2004: 102)

Quando li esse trecho, coincidentemente eu estava às voltas com os problemas metafísicos postos pela cosmologia dos crentes. E logo dei-me conta de que o desafio que propunha Viveiros de Castro poderia ser pensado à luz do material empírico com o qual eu lidava naquele momento. Ao mesmo tempo, a verdade é que os crentes pareciam efetivamente ir além do problema clássico da tradição Ocidental bem sintetizado por Viveiros de Castro. Isso porque a cosmologia crente focava não tanto na projeção da humanidade

---

<sup>17</sup> Embora o conceito de perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro tenha pontos em comum com aquele de animismo de Descola, não se pode dizer que sejam semelhantes, muito menos congêneres. Sobre as diferenças entre ambos, ver o texto que Bruno Latour fez sobre o debate ocorrido entre os dois no Collège de France, no qual os dois antropólogos puderam expor publicamente suas diferenças. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLA-VIVEIROSpdf.pdf>

na divindade, mas sobretudo, o que me parecia que os crentes realmente tinham como questão fundamental, era a questão da “projeção”<sup>18</sup> da divindade no humano. Pois, levando a sério a expressão cosmológica proposta pela ontologia crente, poder-se-ia dizer, no limite, que é a divindade que se projeta no humano, e não o humano que projeta a sua condição na divindade. Afinal, como na doutrina dos pequenos deuses, o homem parte de Deus, e não contrário.

E me coloco essa questão porque quando os pentecostais dizem, como acima expus, que a origem de tudo, inclusive dos homens, é espiritual, eles não estão dizendo que a condição primeira e comum a todas as entidades animais ou humanas é a humanidade (o mito de origem ameríndio) ou animalidade (mito de origem darwinista e ocidental), mas sim a divindade (mito de origem crente). Como no depoimento de Maia, apresentado na primeira parte do texto, no estado original (e antes do pecado original), o homem era como um Deus, indiscernível dele, já que Deus e o homem viviam em um estado de “comunhão plena”. No paraíso, o homem havia sido feito efetivamente à sua “imagem e semelhança”, logo nada o diferenciava substantivamente de Deus. Portanto, quando um crente diz que “todos os homens são dotados do espírito de Deus”, ele remete a esse elo que, embora tenha sido parcialmente rompido no pecado original, pode ser reconquistado através das ações concretas dos homens na terra – mais precisamente, do aceite de Jesus como único e suficiente salvador e no batismo das águas.

Mas o que a cosmologia crente teria a dizer se comparada ao animismo de Descola e ao perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro? Ora, do ponto de vista da cosmologia dos pentecostais, o problema seria que Viveiros de Castro e Descola vinculam a noção de “espírito” à de “humanidade”, já que para os ameríndios ser dotado de espírito quer dizer ser dotado de “interioridade” e, portanto, poder potencialmente ocupar o ponto de vista (e a posição pronominal) do “humano”. Trata-se, como diria Descola, de uma atribuição de uma interioridade humana aos não humanos. No caso pentecostal, contudo, ser dotado de espírito não é poder ocupar a posição pronominal do “humano”, mas é potencialmente ocupar o ponto de vista

---

<sup>18</sup> Utilizo a palavra projeção para ficar mais clara a contraposição do que propõe Eduardo Viveiros de Castro. Pois o vocabulário em torno da ideia de “projeção” parece insuficiente. Isso porque a noção de “projeção” supõe uma representação de mundo que, de modo geral, está descolada do próprio mundo. Por exemplo, quando Marx e Feuerbach dizem que o homem projeta propriedades humanas em Deus, eles pressupõem uma ontologia modernista para analisar a religião. Ora, se pensamos que os crentes possuem uma outra ontologia, logo não há projeção, mas expressão ou indissociabilidade relativa entre Deus e o homem.

de Deus. Levando a sério a filiação e a relação interior entre Deus e o homem, tal como se é colocada e explicitada pela doutrina dos pequenos deuses, ser dotado de espírito é poder (potencialmente) assumir a posição pronominal (“eu”) da própria divindade (ainda que isso nunca ocorra 100% em vida, mas só se realize plenamente depois da morte, na salvação eterna). É a divindade e não a humanidade que é definida pela posse de um espírito ou alma. O que significa dizer, em outros termos, que o homem ser dotado de Espírito incute sobre ele de um potencial divino, e isso antes do que o contrário – que seria a capacidade da divindade ter um potencial humano.

Isto dito, a minha questão, então, é a seguinte: como para os ameríndios a questão fundamental (ou o “master-code” [Viveiros, 2012, p. 108]) é entre homem/animal, o perspectivismo do Viveiros de Castro acaba colocando em segundo plano a relação entre homem/divindade. E o ponto ao qual a cosmologia crente confere destaque concerne justamente a essa outra ênfase, qual seja, não tanto a da atribuição de predicados humanos (espíritos) aos animais, mas a da atribuição de predicados divinos aos humanos. A questão fundamental deixa de ser (ou ao menos não mais apenas) a da imputação dos humanos aos não-humanos de uma interioridade idêntica à sua (como no animismo, nos termos dos ameríndios de Descola e Viveiros de Castro), mas a da imputação de Deus aos humanos de uma interioridade (no caso, o espírito) idêntica à sua. Pois, no caso dos crentes, como vimos, a diferença entre a interioridade dos homens e a de Deus é apenas de grau e não de natureza. Por isso, a discrepância entre o ponto de vista do homem e aquele de Deus varia permanentemente em função do que o homem faz, de como se comporta (se ora, se lê a bíblia, se jejua, se trabalha de forma honesta, se busca intimidade com Deus, etc., ou se consome bebida alcoólica, se fuma, se usa droga, se pratica crimes, se mata, se rouba, se faz sexo fora do casamento, se anda por lugares como “bocas-de-fumo”, “biroscas”, etc.). Se o homem “alimenta” e “cultiva” o espírito<sup>19</sup>, o mundo tenderá a se revelar a ele tal como se revela ao próprio Deus (e mesmo segundo a Sua vontade). Por outro lado, se o homem alimenta a carne (e assim cultiva o diabo que lhe habita, já que esse advém com o pecado original), o mundo tenderá a se mostrar tal como ele se mostra para o esse último. Penso, aliás, que essa seria a versão crente para a ideia, muito explorada por Viveiros de Castro (1996, p. 128) a propósito do perspectivismo, de que o espírito é um só e o corpo é o que diferencia os seres.

---

<sup>19</sup> Refiro-me à seguinte passagem de Viveiros de Castro: “Os animais veem da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia — quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos —, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada

Na cosmologia crente, portanto, é no universo pragmático da ação que é definida a posição e a relação que o self ou a pessoa crente ocupará no cosmos; e é, no final das contas, essa dimensão posicional e relacional que determina a sua condição de sujeito (mais próximo de Deus ou mais próximo do diabo). É importante destacar que determinar uma condição de sujeito implica não tanto em um posicionamento objetivo capaz de engendrar uma visão de mundo, mas em uma posição relacional a partir do qual uma variância de mundo se revela compossível. Sendo o elemento fundamental a ser ratificado o fato de que, de modo distinto ao perspectivismo, as posições em torno das quais o sujeito pode variar no espaço de relações cósmicas não é dada pelo “master-code” humanidade e animalidade, mas divindade e humanidade. O que significa dizer que a variância se apresenta em torno da posição em uma escala cujos extremos se dá, de um lado, em Deus e, de outro, no diabo.

Mas o que significa em termos práticos pensar em uma outra ontologia? Um modo de tentar resolver a questão, como Bird-David defende em seu artigo que renova a discussão sobre o animismo, é dizer que a relação entre seres deve ser pensada como meramente metafórica. O que significaria dizer, no caso dos crentes, que eles na verdade nada fazem além de metaforizar propriedades divinas nos humanos e propriedades humanas nos deuses ou entidades espirituais. Se “the essence of metaphor is”, como sustentam Lakoff e Johson, “understanding and experiencing one kind of thing in terms of another” (1980, p. 5), poder-se-ia dizer que os crente experienciam e entendem os homens nos termos dos deuses e vice-versa. Tim Ingold, a propósito das sociedades de ontologia animista da região do ártico, mais precisamente o povo Cree do Canadá, afirma que

“a diferença entre, digamos, um ganso e um humano não opõe um organismo e uma pessoa, mas dois tipos de organismo-pessoa. Do ponto de vista dos Cree, a condição de pessoa não é expressão da humanidade, mas o humano não é senão uma das formas pelas quais se manifesta o estatuto de pessoal. Quando um caçador Cree afirma que um ganso é em alguma medida semelhante

---

espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia, a forma visível dos corpos, é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma aparência de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas.” (1996, p. 128) O que se pode dizer é que o homem, Deus e o Diabo (e, por isso mesmo, os homens entre si) veem da mesma maneira coisas diversas porque seus corpos diferem. E diferem nos termos expressos acima.



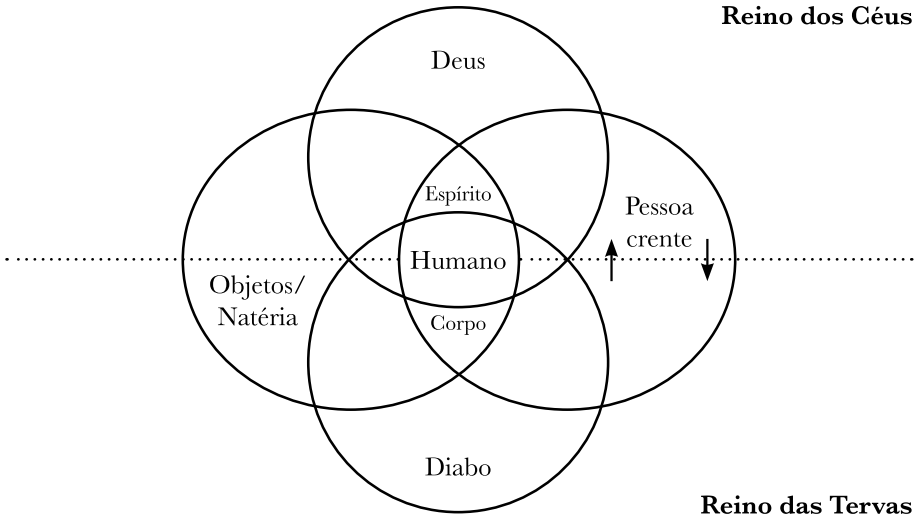
ao homem, ele não constrói um paralelo figurativo entre dois domínios fundamentalmente separados, mas, ao contrário, ele está apontando a unidade que subentende sua diferenciação posterior” (Ingold, 2000, p. 50)

Na esteira da reflexão de Ingold, podemos dizer que quando um crente afirma que Deus ou mesmo o Espírito Santo é, em alguma medida, semelhante a ele, ele não está produzindo um paralelo figurativo e metafórico entre dois domínios fundamentalmente separados – o sagrado e o profano ou o divino e o humano –; de modo distinto, ele está apontando para a real unidade que existe entre ambos. Por isso, para entender melhor a cosmologia crente, não se deve pensar que os crentes estabelecem relações metafóricas entre entidades literalmente distintas, mas, ao contrário, que, segundo essa ontologia outra, homem e Deus habitam um solo existencial comum no qual potencialidades humanas e divinas podem ser expressas (e sempre trocadas) pelos seres (os quais, por isso mesmo, definem-se relacionalmente). Em outras palavras, levar a sério a cosmologia crente, e a ontologia que ela subentende, significa dizer que, a priori, o que é da ordem do divino e do humano (ou do sagrado e do profano) não pertence a uma ou outra entidade; bem ao contrário, atributos e predicados divinos e humanos são espécies de propriedades gerais do cosmos, que são sempre agenciadas de modo desigual, relacional e variante.

## **Conclusão**

Ao longo do texto, enfatizei exclusivamente a relação de filiação tanto no mito de origem quanto na cosmologia crente entre homem e Deus, deixando de falar mais diretamente do diabo, outra entidade que, nessa mesma cosmologia, ocupa uma posição central. Como vimos, o Espírito expressa na pessoa crente a própria divindade, e nela introduz a possibilidade de uma restituição à condição de divinização anterior. O que não exploramos suficientemente é o fato de o pecado original também introduzir, na pessoa ou self crente, a presença potencial do diabo – ou o que por vezes eles chamam de corpo. Segundo a cosmologia crente, o pecado original explica a tendência espontânea do homem na direção do mal. Por isso, se o homem não aceitar Jesus e não buscar alimentar o Espírito Santo de Deus que o habita – orando, jejuando, lendo a Bíblia, frequentando culto, evitando certos locais – ele inevitavelmente tenderá para a prática do mal, seguindo a vontade do diabo. É apenas através de um esforço constante, de um autovigilância e um cuidado de si permanentes que o crente pode fortalecer o espírito e, com ele, uma espécie de sistema imunológico espiritual que o protege contra o crescimento desse “diabo dentro” que

o habita em razão do pecado.



Nesse sentido, o humano, visto do ponto de vista da pessoa crente, não existe enquanto instância autônoma. Ele é uma variância que desliza permanentemente, de modo frictivo e tensional, entre duas extremidades. Qualquer pessoa sempre está situada entre Deus e o Diabo; e é de acordo com o que ela faz que ela tenderá sempre em uma direção ou outra.

Nesse sentido, pode-se dizer que, na verdade, a cosmologia crente é dualista, mas não relativista. Trata-se de um único ponto de vista, que expressa um conjunto de mundos potenciais preso sempre entre dois extremos – Deus e o Diabo. É ao situar-se em uma posição, ou seja, ocupar um ponto de vista que um crente assume uma posição de sujeito a partir da qual um mundo atual e compossível será contra-efetuado.

Por isso, é preciso que se diga que o crente tem in potentia a capacidade de ocupar o ponto de vista de Deus, mas também tem o mesmo com relação ao ponto de vista do Diabo. Daí porque, para terminar o texto, é preciso dizer que a posição pronominal “eu”, o ser dotado de espírito, deve ser complementada por outra posição pronominal “eu”, também possível em razão do crente ser dotado de pecado.

## Bibliografia

- ANDERSON Allan. An introduction to Pentecostalism. Global charismatic Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BARBARAS, Renaud. Dynamique de la manifestation, Paris, Vrin, 2013,
- BIRD-DAVID, Nurit. “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology Current Anthropology, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture—A Second Chance?, 1999, pp. S67-S91
- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: Religião e Sociedade, 17/1-2, 1996: 90-109
- BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.
- CSORDAS, Thomas J. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- DANOWSKI, Déborah. O conceito, o conceito do corpo e o corpo em Leibniz. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 10, p. 107-127, 2006.
- DE LANDA, Manuel. *Deleuze: History and Science*. New York: Atropos Press, 2010.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_. Human natures. *Quaderns* 27, pp. 11-25, 2011.
- DEWEY, John. Logique. *La théorie de l'enquête*. Paris: PUF, 1993.
- ERIBON, Didier & LÉVI-STRAUSS, Claude. *De près et de loin*. Paris, Editions Odile Jacob, 1998
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: 2ª ed., Vozes, 1994, p. 67-159.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- LAKOFF, George e JOHNSEN, Mark. *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press, 2013.
- LATOUR, Bruno; CALLON, Michel. Pour une sociologie relativement exacte. In: ROBERGE, Jonathan; SÉNÉCHAL, Yan; VIBERT, Stéphane. *La Fin de la société: Débats contemporains autour d'un concept classique*. Outremont, Québec: Athéna édition, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Jamais Fomos Modernos*. Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

- \_\_\_\_\_. “Pour une sociologie relativement exacte”. In <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/16-SOCIO%20RELATIVISTE.pfd>, 1983.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: 2 ed., Edições Loyola, 2005.
- MARIZ, Cecília. *Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil*. Philadelphia, Pa.: Temple Univ. Press, 1994.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa e FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Métaphysiques cosmomorphes : la fin du monde humain*. Presses du réel , Dijon, 2015.
- NOVAES, Regina. *Os escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: Marco, 1998.
- PIAGET, Jean. *Science of Education and the Psychology of the Child*. New York: Orion Press, 1970.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp, 1997.
- REINHARDT, Bruno. A Christian plane of immanence? Contrapuntal reflections on Deleuze and Pentecostal spirituality. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 5, n. 1, p. 405–436, Utrecht University, 2015.
- \_\_\_\_\_. Soaking in tapes: The haptic voice of global Pentecostal pedagogy in Ghana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 20, n. 2, p. 315–36, 2014.
- \_\_\_\_\_. Tapping into the anointing: Pentecostal pedagogy, connectivity, and power in contemporary Ghana . PhD thesis, University of California, Berkeley, 2013.
- ROLIM, Fernando Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa* Capa Francisco Cartaxo Rolim Vozes, 1985.
- TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O policial social: Algumas observações sobre o engajamento de policiais militares em projetos sociais no contexto de favelas ocupadas por UPPs. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 8, n. 1, jan./fev./mar. 2015.
- \_\_\_\_\_. O problema do bandido: subjetividade e violência urbana no Rio de Janeiro. In: WERNECK, Alexandre; DE OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso. (Org.). *Pensando bem: Estudos de sociologia e antropologia da moral*. Rio de Janeiro: Ied., Casa da Palavra, 2014. p. 367-388.
- \_\_\_\_\_. *A teia do bandido – um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais / Cesar Pinheiro Teixeira*. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, 2013.

\_\_\_\_\_. De “corações de pedra” a “corações de carne”: algumas considerações sobre a conversão de “bandidos” a igrejas evangélicas pentecostais. *Dados*, v. 54, n. 3, p. 449-478, 2011a.

\_\_\_\_\_. A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011b.

SIMONDON, G. *L'Individu et sa Genèse Physicobiologique*. Paris: PUF, 1964.

SMITH, James. *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Volume 1 and 2, London: John Murray. 1871.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory, 2012.

\_\_\_\_\_. And. *Manchester Papers in Social Anthropology*, 2003.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana*, 2(2):115-144, 1996.

### III

## Entre as linhas da cegueira

Olivia von der Weid<sup>1</sup>

### Introdução

A deficiência é uma classificação que reúne uma série de pessoas e situações absolutamente diversas que, em comum, tem apenas o fato de terem sido consideradas, por séculos de história, anormais. Alguém a quem falta ou sobra algo, menos ou mais que humano. A concepção da deficiência como uma variação do que seria o normal do ser humano pode ser entendida como uma criação discursiva do séc. XVIII que estabelece um parentesco, até então inédito, entre pessoas que só tinham a pobreza em comum. O conceito de deficiência emerge da biomedicina como uma formação patológica por oposição a um modelo de normalidade corporal que rege os discursos e as práticas médicas (Foucault, 2010; Martins, 2006).

Ainda considerado hegemônico (Diniz, 2007), o modelo médico avalia que a origem da exclusão social vivida pelas pessoas com deficiência estaria no seu próprio corpo, nas suas sequelas e limitações físicas, intelectuais, sensoriais ou múltiplas. A abordagem médica da deficiência parte de um conjunto de teorias e práticas assistenciais em saúde que pressupõe uma relação de causalidade

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Cultural (PPGSA/UFRJ). Pós-doutoranda no IESP/UERJ com o apoio do programa PAPD – CAPES/FAPERJ.

entre a lesão, ou a doença, e a experiência da deficiência. No modelo médico, a deficiência expressa uma limitação corporal do indivíduo para interagir socialmente. O corpo com lesões experimentaria restrições de habilidades, o que levaria a pessoa a vivenciar situações de desvantagem social. A desvantagem seria resultado das lesões, por isso a necessidade de conhecer, curar ou reabilitar os corpos anormais.

Especialmente a partir da década de 1960, o conceito de deficiência passa por diversas redefinições, em sucessivas tentativas de superar – simbólica e praticamente - a dura realidade da exclusão social a que são submetidas as pessoas com deficiência em diferentes sociedades. Podemos sumarizar as mudanças conceituais da deficiência a partir de uma leitura do artigo primeiro da Convenção dos Direitos da Pessoa com Deficiência, proclamada pela ONU em 2006: *“Pessoas com deficiência são aquelas que têm impedimentos de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interações com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade com as demais pessoas”*.

A convenção pode ser vista como um dos marcos da mudança conceitual que retira a deficiência da pessoa e a coloca como resultado de uma relação entre um corpo “com impedimentos” e as barreiras do meio social (Diniz, 2007). Tal compreensão da deficiência – como uma relação de um indivíduo (e seu corpo) com o meio – é fruto de um movimento social e político de pessoas com deficiência que lutou para transformar a concepção do modelo médico para o modelo social.

O amplo impulso cultural na direção da libertação das minorias, que gerou o movimento pelos direitos civis na década de 1960 e o movimento feminista na de 1970, também levou ao movimento pelos direitos dos deficientes. O ponto de partida do modelo social é entender a deficiência como resultado da interação entre características corporais do indivíduo e as condições da sociedade em que ele vive, relacionando as limitações impostas ao corpo que tem algum tipo de perda ou redução de funcionalidade (lesão) a uma organização social pouco sensível à diversidade (deficiência). A deficiência, para o modelo social, não está nos indivíduos, mas na incapacidade da sociedade de se ajustar à diversidade (Oliver, 1990).

Ressignificar o conceito de deficiência é, portanto, colocá-lo em um contexto social, mostrando que os problemas e julgamentos de inferioridade que pessoas com deficiência enfrentam são produzidos pela interação com um ambiente cultural - tanto material quanto psicológico - que estaria em desacordo com o funcionamento ou a configuração de seus corpos. A deficiência passa a ser entendida como uma forma particular de opressão, como uma relação social caracterizada pela discriminação, ao invés de um infortúnio pessoal ou uma

inadequação individual (biológica), num paralelo que pode ser feito com as redefinições dos conceitos de raça ou de gênero. A perspectiva sociológica tipicamente promovida pelo crescente campo de estudos sobre deficiência (*disabilities studies*) rejeita uma visão essencialista dos seres humanos, considerando que as noções de humanidade e normalidade são social e culturalmente construídas.

O resultado da revisão semântica do conceito de deficiência proposto pelo modelo social foi uma separação radical entre lesão e deficiência: a primeira estaria relacionada aos aspectos anatômicos, fisiológicos ou morfológicos, ou seja, é objeto da discussão sobre saúde, enquanto a segunda é social e política, da ordem dos direitos e da justiça e, portanto, essencialmente normativa. Podemos fazer um paralelo com a construção social do conceito de gênero, que surge como um questionamento à suposta essencialidade da diferença entre os sexos. Ao se referir aos papéis culturais e sociais desiguais atribuídos aos homens e às mulheres nas sociedades, a categoria gênero mantém inicialmente intacta a diferença biológica ou anatômica. Da mesma forma, o modelo social não ameaçou a soberania do modelo médico no controle do corpo com lesões que, como lembra Diniz (2007), ainda hoje é objeto do poder disciplinar médico e um espaço de tensões.

A partir da década de 1990, as críticas feministas dos estudos sobre deficiência passam a denunciar que, na premissa do modelo social, estaria implícito o princípio da independência como um valor ético para a vida humana. Ao considerar que o principal impedimento para a inclusão social dos deficientes seriam barreiras sociais ou físicas, pressupõe-se que o deficiente seria uma pessoa potencialmente produtiva. O modelo social de deficiência dá destaque a questões como capacidade produtiva, a inclusão no mercado de trabalho e a ênfase na independência. Mas a sobrevalorização da independência é um ideal perverso para muitos deficientes incapazes de vivê-lo (Garland-Thompson, 2001).

As teóricas feministas dos estudos sobre deficiência trazem novamente à tona o corpo com lesões, nos casos de impossibilidade de controle total do corpo. A deficiência, na figura daqueles que têm restrições intelectuais ou motoras graves, coloca em questão o ideal de sujeito produtivo das sociedades ocidentais. Kittay (2005) aponta que, nessas sociedades, somos escravos do mito do sujeito independente e desincorporado – que não nasceu, não fica doente, não é deficiente e nunca envelhece. Seria este sujeito independente e desincorporado que representaria o sujeito ético e o sujeito político ou cidadão.

Para Law (1999), independente das narrativas e modelos constitucionais, muitas – talvez a maioria – das pessoas com deficiência são privadas dos seus direitos nas democracias liberais. O autor acredita que a principal razão para



isso é a suposição de homogeneidade naquilo que tais constituições consideram como uma pessoa competente. Parte-se do princípio que uma pessoa capaz deve ser: centrada; cognitivamente (textual e verbalmente) orientada; autônoma em relação ao ambiente que a circunda; e que as oportunidades disponíveis para ela estejam amplamente disponíveis para qualquer outra pessoa. Se alguém corresponde (ou pode ser preparado para corresponder) a essas circunstâncias, se torna competente, senão, falha.

Pela narrativa da normatização, ser deficiente seria experimentar um corpo fora da norma. A pessoa deficiente não é como uma pessoa normal porque a ela falta algo: controle motor, visão, audição, a habilidade de falar, a capacidade da razão, entre outros. São consideradas pessoas que tem um déficit. O princípio seria então o de intervir e reparar o déficit, seja ele físico ou social, para que a pessoa deficiente se torne fisicamente ou mentalmente competente, o mais próximo possível de uma pessoa normal.

Na deficiência, as divisões binárias entre biológico e social, natureza e cultura, por analogia à divisão entre sexo e gênero nos estudos feministas, podem ser identificadas no par lesão e deficiência. Com a influência da segunda e terceira ondas do feminismo, as críticas pós-modernas e as pós-estruturalistas, passa-se a considerar que a deficiência só pode ser entendida em contextos sócio-históricos específicos, que é uma situação dinâmica e que pode ser transformada.

Ao observar que o sexo é ele mesmo social, a distinção sexo/gênero, ou Natureza/Cultura, foi amplamente abandonada no feminismo (Butler, 2003). Gênero não seria uma inscrição cultural do significado em um sexo previamente dado, mas o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos, o meio discursivo ou cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou o “sexo natural” é produzido e estabelecido como pré-discursivo, como anterior à cultura, espécie de superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura age. O caráter imutável do sexo, para Butler, é contestável – tão construído quanto o gênero. Com isso a autora propõe um abandono do naturalismo, tudo já é sempre social, não haveria um corpo puro ou natural existindo fora do discurso.

De forma semelhante, as discussões em torno de uma “sociologia da lesão” (*sociology of impairment*) se desenvolvem nos domínios pós-modernos ou pós-estruturais que problematizam os dualismos afirmando o caráter socialmente construído do corpo. O problema com tais análises, para Vehmas e Mäkelä (2009), é que elas colocam a materialidade biológica de uma lesão como um efeito naturalizado de relações disciplinares de conhecimento/poder, ou seja, a lesão, nessas interpretações, não seria do campo do físico/biológico, mas do campo da representação, do discurso e da construção social. Não haveria,

portanto, qualquer realidade fora do discurso, nada existe até ser escrito ou falado. As lesões são representadas como artefatos e são sempre vistas pelas lentes das relações sociais de deficiência.

Segundo Vehmas e Mäkelä, uma das constantes complicações nas discussões sobre a deficiência, tanto no modelo social quanto nas abordagens construcionistas sociais, é o papel, o significado e a importância desempenhados pelo corpo e pela lesão. Alguns autores consideram que qualquer aproximação teórica que busque explicar e teorizar sobre deficiência de forma satisfatória precisa levar em consideração a temática do corpo (Shakespeare, 2006, Scully, 2009).

Uma das questões cruciais que a deficiência coloca é que não há como lidar com a diferença se “livrando” do biológico, atribuindo à marcação da diferença como resultado de uma relação de desigualdade social. É claro que a desigualdade e a exclusão são fundamentalmente discursivas e sociais, mas a questão é que, na deficiência, o corpo não pode ser esquecido. Esquecê-lo seria incorrer na “falácia epistêmica” que Vandenberghe (2010a) resgata do realismo crítico de Roy Bhaskar quando analisa o princípio da transitividade sócio-histórica do conhecimento, aquele que insiste que a natureza só pode ser conhecida sob certas descrições que serão sempre social e culturalmente variáveis. Ao assumir que declarações sobre o ser possam ser reduzidas a declarações sobre o conhecimento, conclui-se, erroneamente, do fato de que a natureza só poder ser conhecida por meio de descrições, que tais descrições constituiriam então a própria natureza. Para o autor, não devemos interpretar a mediação discursiva e a construção da natureza como “natureza”, como uma licença epistemológica para apagar a natureza.

Shakespeare e Watson (2002) argumentam que a lesão é a “ausência presente” no modelo social de deficiência. Quando se trata da dimensão da experiência, a lesão é, para muitos, proeminente. Não se trata apenas de pessoas com deficiência, mas de pessoas com lesões. Pretender que seja diferente seria ignorar a maior parte da sua biografia. Diferentes lesões têm implicações diversas para a saúde e a capacidade individual e também geram respostas diferentes de um meio social e cultural mais amplo. Lesões congênitas tem implicações distintas para a construção da identidade do que lesões adquiridas. Algumas lesões são estáticas, outras são episódicas, outras são degenerativas. Algumas afetam, sobretudo, a aparência, outras restringem o funcionamento. Para os autores, o argumento não tem o intuito de desagregar todas as deficiências e se referir apenas a diagnósticos clínicos, mas de reconhecer que diferentes grupos de lesões, devido aos seus impactos funcionais e na apresentação de si, têm implicações individuais e sociais diversas.

Não é que a desnaturalização do biológico seria mais resistente no caso das deficiências, talvez não seja desnaturalizável. É preciso trazer o corpo de volta. Corpos deficientes são corpos que precisam que suas diferenças sejam reconhecidas, que elas efetivamente contem, para que o “comum” possa ser almejado<sup>2</sup>. São diferenças corporais que não se pode passar por cima. Isso não significa dizer que é a lesão física que os inferioriza, que o seu corpo é que os exclui, tornando-os incapazes e que, portanto, devam ser tutelados. Não é um retorno ao modelo médico da deficiência. Trazer o corpo de volta sem transformá-lo na evidência autoexplicativa da exclusão e da desigualdade. Para Martins (2005), é exatamente porque os corpos das pessoas com deficiência são tomados como justificativa suficiente para a sua situação de marginalidade social – entendida como fatal – que a problemática vem se mostrando particularmente fugaz à crítica e à mobilização social.

Diante da compreensão da deficiência como um conceito atravessado por definições biomédicas e sociais brevemente apresentadas aqui, procuro estabelecer um diálogo neste capítulo com o trabalho de autores da antropologia contemporânea que se propõem repensar a oposição Natureza e Cultura, problematizando as marcações que definem os dois lados como entidades distintas e separadas. São autores que procuram criar novos vocabulários capazes de rearticular a relação em termos não binários.

A oposição Natureza e Cultura, juntamente com uma série de outras oposições como sujeito e objeto, razão e emoção, mente e corpo, faz parte de um quadro que ganha organização no século XVIII e é associado à modernidade. Descola e Pálsson (1996) chamam de paradigma dualista o modelo de interpretação da realidade social e cultural caracterizado por uma dicotomia entre dois domínios em que, em um dos lados, está uma natureza única, dada e inata versus culturas construídas pelo esforço humano. Foi em cima desta oposição já naturalizada que, no final do século XIX, passou-se também a distinguir as ciências do espírito das ciências da natureza.

Duas questões orientam o texto: como a experiência da deficiência (mais especificamente da cegueira), pode ser pensada, diante de certas rearticulações entre Natureza e Cultura propostas na antropologia contemporânea? Em que medida as teorias que propõem reconsiderar em novos termos o par Natureza /Cultura nos permitem superar, deslocar ou problematizar o pressuposto de

---

<sup>2</sup> Igualdade de oportunidades, direitos sociais, entre outras prerrogativas constitucionais ou políticas que se baseiem no princípio de “comum humanidade”. Sobre isso, ver o “Manifesto Convivialista” (2013) e o comentário ao manifesto, “Tonalidades de um silêncio” (von der Weid, 2016, no prelo).

normalidade do sujeito, sustentado nas constituições ocidentais modernas?

A ideia é realizar um aprofundamento teórico da minha tese de doutorado - onde procurei me aproximar das formas de ser e de estar no mundo de pessoas cegas - tendo como recorte algumas rearticulações da relação Natureza e Cultura propostas na teoria antropológica contemporânea. Longe de esgotar as múltiplas dimensões deste debate, procuro explorar três caminhos possíveis que se encontram no cenário atual e que fazem eco com as situações vivenciadas no trabalho de campo. São caminhos que não se excluem e algumas vezes correm em paralelo ou se alimentam uns dos outros. Assim como outros antropólogos que realizam voos em teoria, mais do que uma discussão programática ou unificadora, me apoio aqui no tripé trabalho de campo<sup>3</sup>, revisão bibliográfica e o debate entre pesquisadores (Lewgoy, 2012).

Como lembra Geertz (1989), os antropólogos não estudam as aldeias, eles estudam nas aldeias. Abordagens antropológicas de temas gerais, interpretações mais amplas ou conceitos mais abstratos costumam ser feitas a partir de um conhecimento extensivo de assuntos pequenos. Mais do que particularizar a partir de programas universais, a antropologia generaliza dentro dos casos. Tendo isso em mente, parto do material de campo da pesquisa que realizei com pessoas cegas para pensar a experiência da cegueira com os conceitos de Natureza e Cultura, estabelecendo especificidades complexas, particularidades distintivas ou circunstancialidades dessa relação.

---

<sup>3</sup> A metodologia deste trabalho se baseia em: doze entrevistas em profundidade com nove pessoas cegas; curso de formação de 40 horas em técnico de Orientação e Mobilidade; acompanhamento etnográfico semanal pelo período de 5 meses (de outubro a dezembro de 2012 e março e abril de 2013) nos atendimentos básicos oferecidos pelo setor de reabilitação do Instituto Benjamin Constant (IBC): Habilidades Básicas (HB), Braille, Atividades da Vida Diária (AVD) e Orientação e Mobilidade (OM); oficina voluntária realizada por um ano e três meses com pessoas cegas no Instituto Benjamin Constant; visita a dois apartamentos onde moram duas das pessoas cegas entrevistadas, para melhor compreender como funcionam as suas estratégias de organização do ambiente doméstico, objetos, utensílios, alimentos, roupas, aparelhos, entre outros, em suas vidas diárias; incontáveis horas, dias, meses de convivência em que pude exercitar a observação participante quando estive com pessoas cegas nos mais diversos tipos de eventos e situações sociais.

## PRIMEIRA LINHA

### Bengala – objeto-corpo perceptivo

Acompanho a Maria<sup>4</sup> no seu atendimento de Orientação e Mobilidade, no programa de Reabilitação do IBC<sup>5</sup>. Após uma breve conversa na sala com a TO para saber o que ela treinou durante a semana (construiu o mapa mental da igreja?), saímos pelo corredor. Um pouco antes de chegar ao largo saguão da entrada, paramos. A TO quer que Maria, com o auxílio da bengala, siga em frente, atravesse o saguão e alcance a recepção, que fica ligeiramente à direita de onde estamos, há uns 20 metros a frente em um ângulo de mais ou menos 45 graus. Indica que ela deve fazer o enquadramento e tomar a direção, para saber onde está e para onde vai. Maria vira ligeiramente seu corpo para a esquerda e começa a se movimentar, direção que a afasta do objetivo. A TO ajuda com a indicação verbal da direção – “você está indo para a esquerda, a recepção está mais à direita, lembra?”. Ela tenta corrigir, mas a minha impressão é de que a reabilitanda não tem muita ideia do que está fazendo ou que não sabe muito bem o que é direita e esquerda. A TO se posiciona em relação à reabilitanda - a frente do seu corpo e voltada para ela, com as costas alinhada ao balcão da recepção - e busca direcioná-la guiando sua atenção pelo som da sua voz. Entre muitos erros e alguns acertos, Maria se desloca.

Durante um trajeto posterior, da rua até o ponto de ônibus próximo ao IBC, a TO, com indicações verbais, corrige diversas vezes o passo de Maria e a lembra de coordená-lo com a bengala – tem que bater com a bengala no lado contrário do pé que está na frente. Paramos muitas vezes e recomeçamos. Exige atenção e concentração constantes. A bengala tem que ser movida na direção oposta ao pé dianteiro com a mesma velocidade da passada de pé. Maria apresenta dificuldades nessa coordenação. A TO diz que é normal, que é o conteúdo mais complicado de OM. No começo exige foco e determinação, mas depois que ela assimilar a técnica, fluirá normalmente.

---

<sup>4</sup> Maria é uma mulher de cerca de 40 anos, trabalhadora rural no interior do estado do Rio, que ficou cega e veio para a cidade do Rio de Janeiro em busca de tratamento no Instituto.

<sup>5</sup> Para fins de abreviação utilizarei as siglas IBC, para me referir ao Instituto Benjamin Constant, centro de referência nacional para questões da área de deficiência visual no Brasil, localizado no Rio de Janeiro, no bairro da Urca; TO para me referir ao profissional de Terapia Ocupacional que realiza os atendimentos na reabilitação, além das abreviações para os atendimentos – AVD, OM e HB mencionados em nota anterior.

O treinamento de OM consiste em um programa educacional de múltiplos estágios no qual habilidades motoras e de orientação são treinadas para ensinar a pessoa com deficiência visual como se orientar em ambientes pequenos ou largos, como ser eficientemente guiada por outra pessoa e como proteger o seu próprio corpo. Parte do treinamento é especialmente dedicada ao uso da bengala longa<sup>6</sup>, fundamental para a marcha e a exploração sistemática de lugares desconhecidos. O objetivo último, nem sempre atingido, é alcançar a “mobilidade independente e segura”, por meio da incorporação de uma série de técnicas, mas também por uma educação da atenção aos sentidos e aos sinais significativos do mundo. Uma espécie de (re)classificação ou (re)organização do mundo a partir de materialidades ou referenciais não visuais.

A introdução e as técnicas de uso da bengala longa são apresentadas para a pessoa cega nos atendimentos de OM. O treinamento para locomoção, para detectar objetos e para prover proteção é uma fase importante no processo de reabilitação ou na formação de uma pessoa cega. No caso da criança que nasce cega é indicado desde cedo o desenvolvimento de atividades conhecidas como “pré-bengala”, que envolvem experiências preliminares com o objetivo de facilitar a compreensão do uso e a posterior manipulação eficiente da bengala. Dentre tais atividades encontram-se, principalmente, brinquedos de empurrar - carrinhos de boneca ou de feira, bastão com rodinhas na ponta, banquinhos e cadeirinhas, raquete feita com bambolê, vassouras, etc. – onde são exploradas as posições do braço e do punho, o deslocamento com o auxílio de um objeto e a relação entre o chão, o objeto e o corpo durante o movimento.

Para alcançar o funcionamento ótimo com a bengala é preciso que a pessoa passe por um treinamento sistemático. Com o aprendizado de uma série de técnicas e a sua repetição, com o acompanhamento de um profissional, a bengala e o corpo vão aos poucos se tornando uma mesma entidade no processo de locomoção. As técnicas da bengala longa têm a finalidade de habilitar pessoas com deficiência visual a se locomover com segurança, eficiência e independência, tanto em ambientes familiares como desconhecidos. Alcançar a mobilidade independente e segura, o objetivo máximo dos atendimentos de OM, nem sempre é possível para todas as pessoas cegas. O sucesso depende de uma série de fatores, mas o principal é se a pessoa consegue se adaptar corporalmente à bengala e incorporar as técnicas relativas ao seu uso.

---

<sup>6</sup> A bengala, o bastão ou a vara são objetos que aparecem como auxiliares de movimento para cegos e deficientes visuais ao longo da história. No início do século XX a bengala começa a ser usada na forma como conhecemos hoje, na cor branca, como um símbolo para alertar os outros para o fato de que aquele indivíduo é cego.

A técnica do toque foi desenvolvida como um método seguro e eficiente de locomoção para cegos. Quando executada corretamente fornece proteção contra objetos situados na calçada; transmite características da textura das superfícies em contato com sua ponta ao conduzir as vibrações para o dedo indicador, a mão e os ouvidos; alerta o usuário para mudanças verticais na superfície, tais como declínio, buracos, inclinações. Qualquer omissão ou desvio da execução prescrita da técnica do toque reduz sua efetividade, pondo em risco a segurança do indivíduo. Durante o seu procedimento segura-se a bengala com a empunhadura de toque. O dedo indicador apoiado no corpo da bengala, como se ela fosse a sua extensão. A mão inclinada à frente da linha média e afastada do corpo. O dorso da mão voltado para fora. O movimento da bengala é determinado pela ação do punho, não se deve mexer o braço. Desta maneira, o toque será feito no solo com uma amplitude de aproximadamente cinco centímetros além de cada ombro. Ao deslocar a bengala de um lado para o outro, a ponta da bengala deve ficar rente ao solo.

Um dos pontos mais complicados desta técnica, ao mesmo tempo fundamental para sua correta execução, é a coordenação pé-bengala (ou toque-passada). Ao caminhar, a pessoa deve sempre deslocar a bengala para o lado oposto do pé que está em movimento. Deve estabelecer um ritmo, sincronizando o toque da bengala no solo com a passada do pé do lado oposto à bengala. A coordenação pé-bengala é a única garantia de que o chão está sendo pré-rastreado antes da pessoa pisar, o que previne o esbarrão com algum objeto ou a queda em um buraco.

A TO diz que no começo é muito difícil executar a coordenação entre pé e bengala, exigindo extrema concentração e muitas correções. Aos poucos, com a repetição e a prática, a técnica começa a fluir. Aprender a utilizar a bengala é uma readaptação fisiológica. Não se costumava andar o tempo inteiro com um objeto nas mãos. A bengala interfere em tudo – na tomada de direção, na postura, no posicionamento. Muda o ponto de equilíbrio.

A bengala, quase-objeto mudo que, no entanto, articula muitas coisas. Sobre ela se diz que vira um prolongamento do corpo. Ela te diz que tem espaço e que você pode andar, que o caminho a frente está livre. Renata conta que andar com ela permite a segurança de que “antes de você esbarrar, a bengala vai ver o obstáculo”. Para Camila, se alguém levanta a bengala de um deficiente visual na rua é a mesma coisa que colocar, de repente, uma venda nos olhos de quem enxerga. Uma interrupção que interfere diretamente no coletivo híbrido corpo-bengala-caminho, interrompendo a percepção. A reação imediata, segundo Camila, é de não saber mais onde está, a pessoa fica perdida, o que pode provocar nervosismo e instabilidade. A bengala, no caminhar do cego, faz parte

do seu espaço corporal. É como se fosse uma extensão da pele. Interferir numa bengala em pleno uso, na comparação de Camila, é cortar uma experiência sensorial e perceptiva que estava em andamento.

O processo de incorporação da bengala é resultado do treinamento, mas Camila acha que não é só isso. A bengala se tornou parte irrevogável de si a partir da experiência de andar sozinha e descobrir que com ela poderia ir a qualquer lugar. Trouxe liberdade. Não vive sem ela – “Deus me livre” - comenta. A bengala já a livrou diversas vezes de cair em buraco. Antes de começar a usá-la tinha horror de descer qualquer degrau, mesmo um de 2 cm. Hoje em dia vai até lá com a bengala - “ela vê para mim a altura do degrau” - desce direitinho, diz que não tem mais dificuldade nenhuma.

A bengala, em uma metáfora perceptiva, é comparada ao prolongamento do braço e das mãos, ao sentido do tato – as oscilações, interrupções e variações do caminho são transmitidas pela ponta e pelo cabo da bengala às mãos do cego e, através dela, é como se o seu tato se estendesse ao chão<sup>7</sup>. Mas a bengala também recebe, nessa articulação antropomórfica, habilidades visuais privadas ao indivíduo que a manipula – ela vê o obstáculo, vê a altura do degrau. Para que se chegue até lá, para que esse híbrido corpo-bengala adquira tais capacidades, é preciso passar por um processo de treinamento físico, de incorporação, onde é fundamental aprender técnicas e segui-las, desenvolver uma habilidade. Mas é necessário, ainda, desenvolver uma relação de confiança corpo-dispositivo: descobrir, pela prática e pela experiência, que essa hibridização pode ser útil.

Nem todos os acoplamentos são bem-sucedidos e nem todas as experiências são de libertação. Pedro acha que a bengala tem um problema: ela não ouve e nem fala. Diz que no Instituto se exalta muito a bengala, mas que a pessoa pode dar com a cara em um orelhão com a bengala na mão. Ele mesmo já deu. Quando a pessoa adianta o passo, com a bengala batendo na parte baixa do chão, passa do espigão do orelhão, mas a altura do rosto bate direto na cúpula. Experiência comum a muitos cegos. Ouvi que quase todo o cego, especialmente carioca, já deu de encontro a orelhão pelo menos uma vez na vida, um dos principais inimigos da mobilidade independente e segura. O que mais incomoda Pedro em relação à bengala é estar sempre com uma mão ocupada.

Outro pesquisado dá o seguinte depoimento sobre o seu processo de acoplamento com a bengala: “quando comecei a usar a bengala achei que todos os meus problemas estavam resolvidos. Até que um dia, caminhando por uma rua, pisei numa poça d’água. Aí descobri que a bengala não resolve todos

---

<sup>7</sup> De acordo com Bach-y-Rita (2002), uma pessoa cega quando usa uma bengala experimenta a estimulação na ponta da bengala, ao invés de em sua mão, onde o estímulo tátil é recebido.



os nossos problemas - ela não enxerga água”.

Winance (2006) indica que o processo de ajuste da pessoa a um dispositivo é um processo ambivalente – é um movimento duplo de abertura e fechamento do mundo de uma pessoa. O ajuste produz uma materialidade comum que, ao mesmo tempo, é o que capacita e descapacita, permite e proíbe. No caso de pessoas cegas, a incorporação da bengala em sua materialidade viva implica no ganho de independência na locomoção, mas também na proibição da livre movimentação com os braços e mãos. Outros efeitos físicos resultantes da incorporação da bengala: modificação da postura, dores no punho ou nos ombros. Além do efeito de estigmatização social que o próprio uso do objeto carrega. É pela experimentação e pela prática, a partir de um processo de treinamento sistemático, que se descobre as capacidades perceptivas e as limitações desse novo híbrido locomotivo.

A bengala é descrita não apenas como uma ferramenta ou um dispositivo que pode ser utilizado por cegos para alcançar independência, mas também como um símbolo da cegueira. O duplo papel – funcional e simbólico - coloca o objeto numa posição liminar e ambígua de pureza e perigo (Douglas, 1991). Pureza porque o seu uso organiza a locomoção de cegos, a sua incorporação promove a autonomia, a liberdade de ir e vir. Perigo porque ao mesmo tempo o uso contamina a identidade social do indivíduo, marcando-o como cego e imediatamente acionando os estigmas e preconceitos sociais relacionados à cegueira.

A TO de AVD diz que muitos reabilitandos que atende tem vergonha de começar a usar a bengala porque embutida em seu uso está a mensagem: “eu sou um deficiente visual e estou assumindo isso”. Para Dora, andar com a bengala, apesar de expor sua cegueira, teve um significado importante de conquista da sua independência. Aos 18 anos, quando foi cursar o pré-vestibular, tomou a decisão interna de que lutaria para fazer as coisas acontecerem, passaria por cima do que precisasse, brigaria com a família se fosse necessário. Achavam que ela não podia andar na rua sozinha porque cego que anda sozinho não tem família, não tem ninguém. Diziam que além de se arriscar, ela estaria se expondo. Dora só conseguiu fazer o curso de OM “debaixo de briga”. Passou a adolescência deprimida e nessa fase resolveu dar um basta. Para ela, naquele momento, ou mudava ou morria, não tinha meio termo.

Goffman (1975) reconhece que o equipamento físico empregado para diminuir os prejuízos primários de algumas desvantagens - bengala, aparelhos de audição, óculos bifocais - se torna um símbolo do estigma e que por isso haverá um desejo de recusar o seu uso. Camila e Beatriz falam da rejeição que tiveram ao uso da bengala. As duas foram perdendo a visão aos poucos, usar

a bengala significava admitir uma mudança de nível, digamos assim, sair da baixa visão<sup>8</sup> e assumir a cegueira. Camila pensava que nunca se acostumaria, achava esquisito aquela “coisa” ocupando a sua mão o tempo inteiro, não gostava do barulho que fazia para abrir, chamava a atenção das pessoas. Quando notavam a bengala, ela escutava os comentários “ah, coitada...”, “você não enxerga não? Coitada...”. Beatriz diz que achava tão vergonhoso usar a bengala, resistiu tanto, que chegava a se arriscar andando sozinha na rua, atravessava até a Praia do Flamengo. Goffman (1975) indica que a revelação voluntária do estigma e dos objetos que o simbolizam seria uma das fases finais da carreira moral, tipicamente descrita como a fase madura e de ajustamento. Hoje Camila deixa a bengala bem visível, não fecha mais na mão, porque ajuda as pessoas a entenderem que ela não enxerga.

No processo de aceitação da cegueira, para quem nasce cego ou para quem se torna, a bengala adquire importância crucial e também pode ser tratada como um objeto-pessoa, na medida em que assume características, simbologias e exerce funções eminentemente ligadas ao mundo humano.

## **O corpo estendido de cegos**

Com Latour (1994), podemos pensar na bengala como esse quase-objeto híbrido, sem um espaço definido nem no social nem no exclusivamente técnico, nem material, nem cultural, não é de todo sujeito nem de todo coisa, tem dos dois e de nenhum especificamente. Para os outros, uma mensagem, um sinal, uma marca de diferença. Para si, um meio de transporte, dispositivo que proporciona independência, liberdade de ir e vir, atenuando limitações.

A proliferação de objetos híbridos que não podem ser considerados nem totalmente sociais nem totalmente naturais foi apontada por Latour (1994) como efeito colateral de um paradigma que já não mais se sustenta – a separação radical entre Natureza e Cultura, humanos e não-humanos. Para o autor, o humano só pode ser captado e preservado se devolvermos a ele esta outra metade de si mesmo, a parte das coisas. Deveríamos falar em morfismo. São suas

---

<sup>8</sup> De acordo com a definição da Sociedade Brasileira de Visão Subnormal, a baixa visão é definida da seguinte forma: “Uma pessoa com Baixa Visão é aquela que possui um comprometimento de seu funcionamento visual, mesmo após tratamento e/ou correção de erros refracionais comuns e tem uma acuidade visual inferior a 20/60 (6/18, 0.3) até percepção de luz ou campo visual inferior a 10 graus do seu ponto de fixação, mas que utiliza ou é potencialmente capaz de utilizar a visão para planejamento e execução de uma tarefa” (disponível em: <http://www.cbo.com.br/subnorma/conceito.htm>. Acesso em 01.10.2015)

alianças e suas trocas como um todo que definem o antropos.

Como poderia ser ameaçado pelas máquinas? Ele as criou, transportou-se nelas, repartiu nos membros das máquinas seus próprios membros, construiu seu próprio corpo com elas. Como poderia ser ameaçado pelos objetos? Todos eles foram quase-sujeitos circulando no coletivo que traçavam. Ele é feito desses objetos, tanto quanto estes são feitos dele. Foi multiplicando as coisas que ele definiu a si mesmo. (Latour, 1994, p. 136)

Latour demonstra que o dualismo Natureza e Cultura foi bastante enfatizado pelos modernos por ser algo que de certa forma organiza o seu pensamento. O autor alega que a separação entre as duas entidades, pensada por ele como uma “purificação” ou como “repartição ontológica”, está na base da constituição da ciência moderna. Latour faz parte de um campo de pesquisas que passou a ser conhecido por Ciência Tecnologia e Sociedade (CTS), que questiona a objetividade da dicotomia Natureza e Cultura, especialmente a partir de leituras críticas da ciência. O autor, em “Jamais Fomos Modernos”, revê a existência de uma noção de natureza como algo objetificado, fixo e imutável, ou seja, regida por leis gerais que poderiam ser descritas cientificamente, mesmo nas ciências mais “duras”. Para isso, desvenda os mecanismos do que chamou de “máquina purificadora”, conjunto de pressupostos ontológicos que opera, continuamente, a separação entre seres naturais e objetos culturais no mundo ocidental, mascarando a produção e proliferação contínua de híbridos de natureza e cultura que cortam as fronteiras e funcionam indistintamente nos dois domínios, mas que nós, ideologicamente, separamos. Ao desvendar a máquina purificadora, Latour e outros pesquisadores da CTS reintegram a tecnologia na sociedade, demonstrando como humanos, não humanos (animados e inanimados), saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sociotécnicas.

A teoria do ator-rede (TAR) considera a sociedade, as organizações, os agentes e as máquinas como efeitos gerados por redes de materiais diversos, não apenas humanos. Como indica Law (1992), qualquer agente pode ser visto como um produto ou efeito de uma rede de materiais heterogêneos. As redes são compostas não apenas por pessoas, mas também por máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas – quaisquer materiais. A proposta dos autores da TAR é considerar o mundo como uma composição progressiva e performativa de objetos e sujeitos, humanos e não-humanos, que se co-constituem.

Law insiste que quase todas as nossas interações com outras pessoas são

mediadas por objetos. Utilizando a comunicação como exemplo, o autor aponta o computador, o livro, o telefone, a carta, como alguns dos objetos mediadores que participam da interação. Para a TAR essas várias redes participam do social. Elas o moldam. E, de forma mais fundamental, elas são necessárias para diversos tipos de relacionamentos sociais. Como lembra Vandenberghe, o ser humano é feito por aquilo que ele faz. São os óculos, os marca-passos, os computadores, as bengalas que fazem o homo sapiens: “Jamais fomos humanos” (Vandenberghe, 2010b: 220).

Com as contribuições trazidas pelos estudos CTS podemos repensar as relações sujeito-objeto, Natureza e Cultura, nas práticas da cegueira, mapeando os seus híbridos, as relações diferenciais de uso dos objetos e entendendo a bengala como um veículo que permite uma nova forma de locomoção pelo mundo para pessoas cegas.

Como aponta Clark (2003), uma ferramenta que aprendemos a utilizar de uma maneira fluida se torna transparente. A transparência se refere ao fato de que, depois de um ciclo de treinamento com a nova ferramenta, os usuários passam a se sentir imersos na atividade que a ferramenta permite, ao invés de permanecerem conscientes de estarem manipulando a própria ferramenta. Nesse sentido podemos também pensar a bengala: como um instrumento que expande não só a mente ou a percepção, mas o próprio corpo, incluindo suas capacidades cognitivas e perceptivas. Quando se torna transparente o usuário para de pensar na coordenação pé-bengala ou na empunhadura. Quando o movimento se torna fluido a bengala se torna membro, se torna corpo, o próprio chão ou os obstáculos passam a ser percebidos diretamente - a altura do degrau, o caminho livre ou obstruído.

Clark e Prinz (2004) colocam que qualquer conhecimento que nos diga como as coisas se parecem pode potencialmente ser usado para conduzir a ação. As informações perceptivas fornecidas pela bengala carregam disposições motoras. Entender a bengala como corpo estendido de cegos é uma possibilidade de apresentá-la partindo dos usos que são feitos dela.

Clark e Chalmers (1998) defendem uma resposta para a pergunta “onde é que termina a mente e o resto do mundo começa?” a partir do que chamam de *externalismo* ativo, baseado no papel ativo desempenhado pelo ambiente na condução de processos cognitivos. Os autores acreditam que o organismo humano pode se vincular a uma entidade externa, criando um sistema acoplado que pode ser visto como um sistema cognitivo. Todos os componentes do sistema desempenham um papel causal ativo e, conjuntamente, governam o comportamento da mesma forma que a cognição usualmente faz. Se removermos o componente externo, se interferirmos em uma bengala em pleno uso, a

competência comportamental do sistema acaba. A tese defendida pelos autores é que tal tipo de processo de acoplamento conta, de forma equivalente, como um processo cognitivo, seja ou não realizado inteiramente na cabeça.

Cego e bengala, juntos, podem ser considerados sistemas acoplados que participam da rede sociotécnica da cegueira. Os aspectos externos de um sistema acoplado desempenham um papel não eliminável – se mantivermos a estrutura interna, mas alterarmos os aspectos externos, o comportamento pode mudar completamente. Ver a cognição e o corpo como estendidos não é tomar uma decisão meramente terminológica, faz uma diferença significativa para a metodologia da investigação científica. Clark e Chalmers indicam uma expressiva consequência, moral e social, quando se leva a sério esta concepção que, para pessoas cegas, parece absolutamente pertinente: em alguns casos, interferir no ambiente de alguém pode significar o mesmo que interferir na sua pessoa. Uma vez que a hegemonia da pele e do esqueleto for ultrapassada, os autores sugerem que poderemos ver a nós mesmos como criaturas do mundo. Criaturas que formam sistemas estendidos: acoplamentos de organismos biológicos e recursos externos.

Uma rede sociotécnica se constrói e se consolida por associação. Fazendo a mediação entre humano e não-humano, entre sujeito e objeto, ela não somente relaciona os elementos, mas ao mesmo tempo os performa e os transforma (Vandenbergh, 2010a). Indo por esse caminho é que podemos acompanhar, nos atendimentos de OM, a coconstrução da bengala e do cego enquanto híbridos de natureza e cultura na rede sociotécnica da cegueira. A cegueira (assim como a visualidade) não está dada, mas é constantemente fabricada e construída, mobilizando objetos, outros humanos, manuais, conhecimento técnico especializado, adaptação corporal e muitas outras conexões em sua produção. Ambos, cego e bengala, são transformados no processo de hibridização que acontece ao longo da reabilitação. Ao ser integrada à rede sociotécnica da cegueira a bengala faz agir, proporcionando ao híbrido cego-bengala maior capacidade de ir e vir, independência e autonomia, podendo, nessa condição, ser considerada como “actante”, como quase sujeito (Latour, 2004).

Percorremos uma série de técnicas, gestos e esquemas de ação que são utilizados nos atendimentos de OM para que a bengala seja incorporada ao corpo e ao caminhar de pessoas cegas. Mas, como sugere Vandenbergh (2010b), por meio da formação de um habitus estável, o indivíduo não somente incorpora a tecnologia, mas é ao mesmo tempo incorporado nela. Incorporar a bengala, torna-la carne, é também humaniza-la. Na incorporação mútua de ser humano e objeto se constrói um aparelho tecnológico operacional integrado que, para o autor, não apenas faz a mediação entre o humano e o ambiente, mas co-constrói

ambos ao mesmo tempo. Na cegueira isso significa aceitar a companhia de algo que simboliza e expõe uma identidade. A bengala, objeto-pessoa, mistura de técnica, materialidade e cultura, artefato que não só é representado, mas também representa, carrega significado. Sem precisar falar, a bengala diz. Acolher a bengala é conhecer a cegueira em si, um artefato-signo de identidade e identificação.

### **Multiplicando e distribuindo (d)eficiências**

Law e Moser (1999) acreditam que a deficiência diz respeito a passagens específicas entre arranjos igualmente específicos de materiais heterogêneos. São as características dos materiais que permitem as passagens e os arranjos que as asseguram ou não. Qualquer pessoa é um conjunto de passagens mais ou menos difíceis ou complexas. E há uma economia que distribui as passagens entre a visibilidade e a invisibilidade. É normalmente melhor ser um pacote técnico-corpóreo padrão, um pacote que é normativamente aprovado, com normas embutidas nas ramificações das redes de especificidades e nas passagens entre elas. Mas, como lembram os autores, o que conta como padrão, aquilo que é feito para ser padronizado é um assunto que também deve ser questionado.

Moser (2005) sugere nos construirmos como atores-rede ou como coletivos híbridos; relações e associações de componentes materialmente heterogêneos tais como corpos, discursos científicos, máquinas, práticas diárias, ambiente físico, etc. A perspectiva a permite acreditar que seria possível evitar as manobras excludentes que classificam pessoas com deficiência como desviantes da norma. Colocar Natureza e Cultura, humano e não-humano, objetos e sujeitos ou eficiência e deficiência no mesmo patamar é entendê-las como um efeito, resultado de como o nosso entorno ou o conjunto de relações nas quais estamos inseridos se organiza e se arranja. A diferença é que, no caso da eficiência e deficiência, aqueles que têm um conjunto de funções corporais, recursos ou habilidades padronizados, que cabem nas normas estatísticas que formam as bases para todo o conjunto de padrões e normas técnicas, regulações prediais, etc., são habilitados e se tornam capazes de agir, recebendo o status de atores independentes e autoconfiantes, enquanto aqueles que estão fora dos padrões são literalmente deficientes.

As redes sociotécnicas que colocam Natureza e Cultura em relação, funcionam ao mesmo tempo como mediadores e performadores da relação. Natureza e Cultura são transformadas e performadas conjuntamente, “jamais são dadas, e jamais separadamente, mas sempre coconstruídas, coconstituídas e coproduzidas conjuntamente pela intrarrelação e ‘entre-captura’ dos termos,

como efeitos de uma rede heterogênea emergente” (Vandenberghe, 2010a, 174). Nessa abordagem a deficiência não é mais uma condição dada, nem física, nem social, mas é efeito de uma rede heterogênea de relações e configurações específicas. Uma cadeia de situações recorrentes gera um padrão que cria e recria deficiências como um estado permanente, mas o ponto de virada, para Moser (2005), é que isso não necessariamente precisa ser dessa forma. Condições de vida, tipos de habitação, formas de cuidado, espaços públicos, transporte, entre outros, podem ser redesenhados e organizados de forma diferente para se tornarem menos incapacitantes.

A discussão pode ser pensada a partir de duas situações em que a cegueira aparece como deficiência justamente no confronto com arranjos e materialidades padronizados, que não foram pensados para incorporar a diferença. São histórias que escancaram a versão da normalidade desengajada, desencarnada, não-marcada, de que falam Moraes e Arendt (2011). A intenção ao trazê-las é explicitar alguns dos arranjos sociotécnicos que produzem a cegueira como deficiência, multiplicando e redistribuindo os ordenamentos que articulam eficiência ou deficiência nas situações locais.

História 1. Naquela semana, o posto de atendimento do seu banco na empresa em que trabalha estava em obras, o que obrigou Beatriz a ir a uma agência na Presidente Vargas. A agência tinha dois andares, no primeiro ficava o pessoal de atendimento para abertura e gerenciamento de contas e, no segundo, os caixas. A primeira atitude do segurança do banco quando vê que Beatriz se aproxima é parar outro cliente que também entrava naquele momento e dizer - “senhor? O senhor vai subir? Leva ela por favor?”. Beatriz escuta e responde - “negativo, ninguém vai me levar em lugar nenhum, não senhor. O senhor, por gentileza, chame alguém do banco para me conduzir até lá em cima”. A pedido do segurança ela aguarda um momento até que chega uma funcionária para auxiliá-la na subida da escada. Beatriz pergunta - “aqui não tem elevador não?”. A moça responde que não. Beatriz então comenta - “que coisa né? como será que um cadeirante faz? Um idoso, uma pessoa que esteja com o pé quebrado, como essas pessoas fazem para subir as escadas?”. A funcionária responde - “a gente nunca teve esse problema aqui não”. Beatriz, pacientemente, explica - “olha só, moça, isso não é um problema, isso é só uma circunstância diferenciada que o banco deveria prever”. E comigo desabafa - “e ainda chamam a gente de problema! A gente tem que ter uma paciência...”. Beatriz acha que as pessoas não têm a menor noção e que atitudes como essa são fruto do desconhecimento. Para ela

a iniciativa deveria partir de pessoas jurídicas, principalmente empresas ou bancos, que trabalham diretamente com atendimento ao público.

Passagens como essa poderiam ser mais suaves. Caso houvesse um elevador no local, se os funcionários fossem capacitados para atender públicos com corpos e subjetividades diversos, se os caixas estivessem estrategicamente situados no primeiro andar do banco, já prevendo o acesso de público amplamente diversificado, especialmente numa agência que se localiza no centro da cidade.

Moser (2005) investiga as diferentes formas de ordenar deficiência e eficiência na vida diária, entendendo como tais ordenamentos são feitos, incorporados e como se expressam nas práticas. Um dos ordenamentos identificados pela autora é quando a deficiência conta como falta. As padronizações permitem e criam ordem para aqueles que possuem corpos e subjetividades estandardizados, mas criam problemas para outros, deficientes ou excluídos, com corpos e subjetividades não estandardizados. As padronizações produzem, portanto, seus próprios monstros, aqueles que não podem escapar por que precisam se relacionar com elas, mas que não se encaixam. A particularidade é materialmente produzida no choque entre incorporações não estandardizadas e ambientes estandardizados.

A implicação disso, segundo Moser (2005), é que os arranjos materiais, as relações e as distribuições que habilitam corpos e subjetividades padronizados se tornam invisíveis ou desaparecem no pano de fundo. Com isso, tais corpos e subjetividades parecerão isolados, independentes, delimitados e com capacidades inerentes de agência e subjetivação (os normais). Corpos não padronizados, por outro lado, aparecem como problemáticos e particulares, assim como as relações e distribuições que os habilitam. Permanecem visíveis, não desaparecem no pano de fundo. São incapazes de performatizar uma mente desincorporada, que é a forma necessária de incorporação na normalização. Para a autora, enquanto a realidade for construída com base no pressuposto de que existe um corpo universal e normal, corpos não estandardizados sempre aparecerão como problemáticos e falharão em performatizar como mentes desincorporadas. A própria normatização não consegue ter êxito, assim como não conseguem ser bem sucedidas as políticas ou os serviços construídos com base no princípio da normatização. A falha na situação vivida por Beatriz – a dificuldade maior em chegar até os caixas do banco, localizados no segundo andar, e a série de desentendimentos que isso gera, a ponto de ser vista como “problema” pela funcionária do banco - evidencia o despreparo da versão desengajada da normalidade, presente na arquitetura do banco e na falta de treinamento de seus funcionários. É ali que a deficiência pode ser situada, e não nos olhos de Beatriz.



História 2. O segundo relato se baseia em experiências vividas por Beatriz na relação com arranjos tecnológicos bancários que, ainda que não tenham sido desenvolvidos com tal intuito, podem contribuir para a eficiência ou deficiência que está sendo ordenada. Em um dia de chuva e ventania Beatriz sai da faculdade no centro da cidade e se dá conta que precisa de dinheiro. Eram mais de 16h e o atendimento bancário já tinha fechado. Sem poder contar com o atendimento face a face ela procura um policial para entrar numa agência com ela para que possa sacar dinheiro no caixa eletrônico. Diz ela: “senha é pessoal e intransferível né? mas eu sou obrigada a informar a minha senha para um desconhecido na rua”. Beatriz ainda não conhece caixa eletrônico acessível, apesar de saber que existem iniciativas em teste em algumas agências. Por conta dessa dificuldade, procura usar muito o cartão de débito. Mesmo assim, até pouco tempo atrás, digitava a senha do cartão confiando que a pessoa havia passado o valor correto, porque não tinha como conferir. Uma ferramenta recente desenvolvida pelo banco, que não foi intencionalmente elaborada para pessoas com deficiência visual, mas sim como um dispositivo de segurança, acabou tendo como efeito o aumento da independência e da autonomia na vida de Beatriz. O dispositivo é o alerta por SMS das movimentações realizadas com o cartão de crédito ou de débito. Assim que coloca a senha e a transação é aprovada o usuário recebe uma mensagem no celular com o nome do estabelecimento e o valor pago. O celular de Beatriz tem um software leitor de tela, o que permite que na mesma hora confira as informações. Hoje, quando empresta o seu cartão de crédito para a filha adolescente ir ao shopping com as amigas, a filha usa o cartão lá longe e o celular de Beatriz apita. Ela confere o valor e de vez em quando liga para a filha para controlar: “o quê que é isso, ‘fulana’? chega, chega”. Antes só sabia o valor total gasto pela filha quando a fatura chegava no final do mês. Agora na mesma hora ela pode avaliar e colocar um limite.

A segunda história é uma mescla de soluções mais ou menos incapacitantes que têm como implicação um grau maior ou menor de autonomia e independência em situações do dia a dia. No primeiro caso, a segurança financeira de Beatriz se encontra exposta, já que precisa confiar sua senha a um desconhecido, sem nenhuma garantia além da boa vontade alheia. Com o recurso do SMS Beatriz adquire maior autonomia, obtém maior controle dos seus gastos e consegue exercer com mais liberdade a educação financeira da filha. O recurso lhe

proporciona mais eficiência.

As histórias acima, longe de apresentarem modelos ou padronizações únicas, sugerem alternativas locais, múltiplos modos de ordenamento da (d)eficiência em determinados contextos. A reflexão que provocam sugere práticas outras em que a diferença não se tornaria um déficit. Assim como nas histórias apresentadas por Moser (2005), as narrativas aqui trabalhadas indicam que existem diferenças e existem múltiplas formas de se lidar com elas. Do ponto de vista de pessoas com deficiência existem alternativas para a normalização e seu outro, a falta. Na primeira história, a cegueira pode ser re-situada, não na incapacidade de enxergar, mas na insuficiência das soluções oferecidas pelo banco ou na arquitetura do prédio.

Moser defende que a eficiência é uma competência que indica que a pessoa sabe, tem uma percepção global e controla uma determinada situação, estando, portanto, numa posição de agir sobre ela. A capacidade de ter controle sobre uma situação se relaciona com outras capacidades como uma atuação ativa e independente, mas também com escolha discricionária, autonomia, planejamento estratégico e administração. O conjunto de tecnologias em ação na segunda história - um dispositivo do banco somado ao software leitor de tela do celular de Beatriz - congrega e disponibiliza serviços e funções que anteriormente ela não dispunha. Pela via da tecnologia se constroem caminhos que coletam e direcionam informações e controle até certos locais definidos, que se tornam centro de conhecimento e de ação. A capacidade de ação de Beatriz, tanto para controlar seus gastos, para diminuir a incerteza e o risco nas transações financeiras que realiza, quanto para administrar os gastos da filha, se torna possível por e emerge através dessas relações e arranjos incorporados.

Law e Moser (1999) indicam que existem passagens que são públicas, outras que são privadas, aquelas que são mais complicadas e as que fluem e tudo isso tem a ver com ordenamento. Moraes e Arendt (2011) também analisam a deficiência visual como uma produção sociomaterial, como um processo precário, local e situado, e não como algo que a pessoa em si mesma é. Para os autores, atrelar a falta de eficiência ou de capacidade de agir a um corpo individual e defeituoso também faz existir uma versão de normalidade desengajada, desencarnada, não-marcada.

Moraes e Arendt apontam que os estudos CTS e a TAR ajudam a entender que não há um único modo, mas vários modos de ordenar a deficiência que, quase sempre, se sobrepõem, se articulam e se contradizem. A compreensão da deficiência não como divergência da norma, mas como resultado da interação entre fatores individuais, físicos e sociais, abre possibilidade para outras formas de entender os processos de normatização, não mais por meio de uma

comparação com uma norma predefinida, mas pela criação de novas normas a partir mesmo da interação. Para Winance (2007) é uma questão de rever o escopo que deve ser dado ao coletivo. Não seria mais integrar pessoas com deficiência à sociedade, mas simultaneamente construir a pessoa normal e o coletivo em que essa pessoa estará incluída. O “trabalhar na norma” transforma a todos os envolvidos, pessoas com ou sem lesões. Normalidade e diferença, visão e cegueira, Natureza e Cultura - agora não mais regiões ontológicas distintas e separadas - são continuamente produzidas e construídas nas associações. Estas não são associações que ligam elementos já constituídos, os próprios elementos – a deficiência e a eficiência, a normalidade e a diferença – emergem da relação. Desse modo, a TAR, coloca a Natureza e a Cultura (ou outros possíveis pares anteriormente em oposição) em simetria, religando seres heterogêneos em uma cadeia sociotécnica de associações e dissociações que, ao se propagar pelo espaço, constrói progressivamente o mundo, assim como o seu próprio contexto e o seu próprio meio associado (Vandenbergh, 2010a). A definição do que é Natureza e o que é Cultura, o que é humano e o que não é, já não é apenas questão de fato, mas arena política. Não se trata mais de discutir como integrar pessoas deficientes em uma sociedade de pessoas normais, mas sim como construir uma sociedade que inclua diferentes pessoas, ao mesmo tempo que as normalize (Winance, 2007). Ou, como coconstruir uma sociedade feita de pessoas que são “normalmente diferentes” ou “diferentemente normais”.

## **SEGUNDA LINHA**

### **Habilidades - ou saber-fazer - de pessoas com cegueira**

O atendimento chamado de Habilidades Básicas (HB) é principalmente centrado no objetivo de estimular o tato. Por ter esse foco, especialmente em atividades realizadas com os dedos das mãos, o atendimento também é considerado “pré-Braille”. Os outros sentidos também são trabalhados, mas de forma secundária – audição ou olfato. Em HB são exercitados conceitos corporais importantes não só para o aprendizado do Braille, mas para o deslocamento e a locomoção ou mesmo as AVDs (Atividades da Vida Diária, treinadas em outro atendimento), como lateralidade, coordenação motora (dupla, grossa, fina), movimento de encaixe, pinça e esquema corporal. Os atendimentos consistem basicamente em fazer coisas com materiais. Ou talvez, por meio da ação direcionada, deixar que materiais façam coisas com os corpos.

As atividades são realizadas principalmente com as mãos. O estímulo ao tato e o desenvolvimento das habilidades a ele associadas é realizado pela

mediação de vários tipos de “coisas” e materiais - grãos, formas geométricas, miçangas, jogos diversos – de encaixe, dominós, de memória, letras do alfabeto emborrachadas, jogo da velha. Ao longo do processo, materiais trabalham com corpos em uma espécie de desenvolvimento morfológico perceptivo.

O que interessa nos mediadores não é apenas o seu formato, mas também suas texturas, o tamanho, a sensação que provocam ao toque. O propósito com que são utilizados nem sempre é o mesmo para o qual foram criados. Mesmo que haja uma proposta previamente colocada, não é a proposta que cria o trabalho. É o engajamento com os materiais, com as coisas, com os jogos. Jogos como dominó, além da função lúdica, ganham novas atribuições, mesmo que sua fabricação não tivesse originalmente esse propósito: estimular a memória espacial, a discriminação tátil, além de ser classificado de acordo com o grau de dificuldade que oferece a partir do material e do design que foi construído. A TO me mostra quatro tipos de dominó, de níveis de dificuldade tátil crescente:

- Primeiro tipo – o mais fácil, peças grandes, inscrição das unidades em relevo.
- Segundo tipo – o tamanho da peça é maior que o primeiro, mas as unidades são inscritas em cavidades circulares (furos ao invés dos pontos saltados).
- Terceiro tipo – peças menores, unidades em cavidades.
- Quarto tipo – o mais difícil, peças ainda menores e do tipo vazadas com as unidades em cavidades.

Ela diz que só um reabilitando que atende conseguiu jogar com o quarto tipo. O propósito de jogar em grupo é a etapa final entre propostas intermediárias de atividades com as peças. Ela primeiro pede para que, tateando, percebam as peças e reconheçam as quantidades que estão marcadas em cada uma delas. Depois, ela joga com eles. Em um terceiro momento é que efetivamente se joga em grupo.

Alguns dos jogos utilizados no atendimento foram intencionalmente desenhados para crianças, como o jogo conhecido por “60 segundos”, mas são redimensionados quando incorporam a nova função que desempenham – a de ajudar a habilitar corpos a uma nova realidade. Outros objetos e materiais cotidianos também podem desempenhar funções originalmente imprevistas. A professora de Braille recomenda aos reabilitandos que identifica que precisam estimular mais o tato para suas aulas, pegar cartelas vazias de remédio e exercitar retirar a parte de alumínio que as reveste. Com isso estão treinando o movimento de pinça, para segurar a pulsão, mas também a sensibilidade dos dedos, para

facilitar a leitura dos pontos do Braille. Materiais importam.

Uma das questões fundamentais que a problemática da deficiência coloca é o desafio de se pensar um ser integrado em suas múltiplas dimensões. Como vimos na introdução, a experiência da deficiência atravessa fronteiras, não podendo ser medida apenas por uma concepção biológica do corpo lesionado ou por uma concepção social da pessoa socialmente excluída. Ao se colocar que o próprio ambiente pode ser um facilitador ou impeditivo fundamental para a maior ou menor deficiência de um corpo lesionado, como explicitado na CIF<sup>9</sup>, pode-se sugerir a necessidade de um alargamento da própria definição de corpo que ultrapasse sua concepção como uma entidade autônoma, absolutamente distinta e independente do meio onde vive. Ingold (1990) acredita que a tarefa mais urgente para a antropologia contemporânea seria superar a separação entre biológico e social, Natureza e Cultura, reincorporando o sujeito humano no *continuum* da vida orgânica.

O trabalho de Ingold é uma contribuição valiosa para se repensar a problemática separação entre Natureza e Cultura. O autor é um dos expoentes do que vem sendo chamado de paradigma ecológico (Velho, 2001), que tem em Bateson um dos pensadores pioneiros<sup>10</sup>. O ponto central do paradigma ecológico está na compreensão das interações não hierárquicas entre os diferentes seres e seus ambientes. Ambiente, aqui, já não é mais pensado como um cenário inerte onde se desenrolam as ações.

Com inspiração fenomenológica, Ingold propõe uma antropologia que desconstrói a dualidade sujeito/ambiente, interno/externo, natureza/cultura, tomando como pressuposto a experiência vivida, o engajamento do sujeito no mundo e a não dissociação entre o organismo e o meio, reconhecendo assim a atividade do ambiente (não-humano) nessa relação, agora considerada como simétrica. Para Ingold, os espaços habitados são resultados de um engajamento entre os seres, que podem ser lidos por meio dos rastros ou linhas por eles deixados. O autor se propõe analisar os emaranhados de humanos e não humanos que constituem os ambientes e as paisagens, abordando a sua formação a partir da interação dinâmica entre elementos múltiplos, simultaneamente

---

<sup>9</sup> A Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF), publicada pela OMS em 2001, enfatiza que a deficiência é uma interação dinâmica entre condições de saúde e fatores ambientais e pessoais. A CIF entende que ambas as respostas, médica e social, seriam apropriadas aos problemas associados à deficiência e se propõe inaugurar uma nova linguagem que combinaria os dois modelos para instaurar um terceiro, o modelo biopsicossocial de deficiência.

<sup>10</sup> As raízes do pensamento de Ingold podem ser identificadas na fenomenologia de Merleau-Ponty, no conceito de *affordance* em Gibson e, ainda, em Bateson e Hallowel (Steil e Carvalho, 2014).

naturais e culturais (Velden e Badie, 2011).

Ao contrário da noção de rede que, ainda que distribua a agência entre humanos e não-humanos, mantém a distinção entre as coisas e as suas relações, Ingold (2011) propõe pensarmos as coisas como sendo as suas relações. As relações, para o autor, não se dão entre uma coisa e outra, entre o organismo “aqui” e o ambiente “lá”, mas são a própria trilha ao longo da qual a vida é vivida. Os organismos se constituem dentro de um campo relacional de linhas que se entrelaçam.

A teoria do Ator-Rede (TAR ou ANT) entende que os eventos são efeitos de uma agência distribuída por uma vasta rede de actantes relacionados, comparável à uma teia de aranha. Mas Ingold acredita que, para uma aranha, não seria neste sentido que a teia constitui uma rede. As linhas de uma teia, para a aranha, não são linhas de conexão, mas, ao contrário, são linhas ao longo das quais ela percebe e age. Enquanto a ANT concebe o mundo como uma montagem de peças e pedaços heterogêneos, o mundo da aranha, conforme concebido por Ingold, é um emaranhado de fios e caminhos. Não uma rede, mas uma malha (meshwork). A ação emerge do jogo de forças conduzido ao longo das linhas dessa malha. Os organismos estão vivos porque estão imersos nestes campos de força.

Na concepção proposta por Ingold, os sistemas vivos se caracterizam por um acoplamento de percepção e ação, que emerge dos processos de desenvolvimento ontogenético. Tal acoplamento é, ao mesmo tempo, uma condição para o exercício da agência e a fundação de uma habilidade. O autor defende, então, que o desenvolvimento de práticas de habilidade envolve o desenvolvimento de respostas incorporadas.

Em sua abordagem sobre o que considera ser o problema do desenvolvimento, Ingold (2010) propõe ir além da dicotomia inato / adquirido, argumentando que os mecanismos que garantem as capacidades dos atores não são construídos em um vácuo, mas emergem no contexto de envolvimento sensorial em um ambiente altamente estruturado. Assim, aprender a lançar, agarrar ou subir escada (práticas que exigem uma habilidade) não é uma questão de retirar do ambiente representações que satisfaçam as condições de input de módulos mentais pré-construídos, mas sim de formar, dentro do ambiente, as condições neurológicas necessárias, junto com os aspectos auxiliares de musculatura e anatomia, que estabelecerão as diversas competências.

As capacidades específicas de percepção e ação que constituem uma habilidade são, para Ingold, desenvolvimentalmente incorporadas no *modus operandi* do organismo humano através de prática e treinamento, sob a

orientação de praticantes já experientes, num ambiente caracterizado por suas próprias texturas e topografia. Bastante influenciado pelas ideias do psicólogo social James Gibson, que entendia os sentidos como sistemas perceptuais e não como registros de experiência especificamente relacionadas a determinados estímulos, Ingold (2008) enfatiza a importância do movimento para a percepção, entendendo o processo de perceber como um engajamento de mão dupla entre o preceptor e o seu ambiente.

Podemos aproximar o conceito de habilidade (*skill*) em Ingold (2010) à noção de técnica corporal desenvolvida por Mauss (2003) em artigo precursor. A aprendizagem das técnicas do corpo, para Mauss, estaria indubitavelmente relacionada à cultura da qual se faz parte e é comandada pela educação, pelo convívio nas circunstâncias da vida em comum. Mauss atribui um papel destacado à noção de imitação prestigiosa na interiorização das técnicas do corpo. A criança e também o adulto imitam atos bem-sucedidos que viram ser efetuados por pessoas nas quais confiam ou que tem autoridade sobre elas. Mesmo um ato relativo ao corpo, exclusivamente biológico, se impõe de fora, do alto. Na noção de imitação prestigiosa estão indissolúvelmente misturados os elementos psicológico, social e biológico.

Entre os princípios de classificação das técnicas do corpo, Mauss destaca o rendimento como resultado de um adestramento. Considera que as técnicas, elas próprias e a sua transmissão, podem ser comparadas a adestramentos e classificadas por ordem de eficácia. A noção de destreza aí embutida poderia ser mais bem compreendida pela palavra latina *habilis*, que designaria

as pessoas que têm o senso da adaptação de seus movimentos bem coordenados a objetivos, que têm hábitos, que ‘sabem como fazer’. É a noção inglesa de *craft*, de *clever* (destreza, presença de espírito e hábito), é a habilidade em alguma coisa. Mais uma vez, estamos claramente no domínio técnico (Mauss, 2003, pp. 411).

O papel do tutor (mediador, educador, experiente ou “prestigioso”) seria o de criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar deste ou de outro aspecto, para poder “pegar o jeito” da coisa, como indica Ingold (2010) e, com isso, através de treinamento e prática, desenvolver uma habilidade, ou “saber-fazer”. Aprender seria equivalente a uma educação da atenção. O ambiente é inteiramente parte do aprendizado. Ingold considera que, ao invés de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que representam aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e

agência, cujos processos ressoam com os de seu ambiente. A contribuição de cada geração para a cognoscibilidade da seguinte aconteceria pela criação, por meio de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação.

A discussão é pertinente para pensarmos os princípios que estruturam todo processo de (re)habilitação de uma pessoa cega: os atendimentos em HB são organizados em torno de situações práticas, de ações orientadas, que acontecem em um ambiente especialmente estruturado. O trabalho da reabilitação se constrói em torno de dois pontos principais: o foco no estímulo aos outros sentidos – prestar atenção com o corpo todo - e a mediação, não de um professor, mas de um profissional da área de saúde (terapia ocupacional, psicomotricidade ou fisioterapia), para o aprendizado da ação - do fazer, se movimentar, criar.

Em determinado momento do trabalho de campo que realizei com pessoas cegas comecei a perceber que a minha condição corporal de pessoa que enxerga muitas vezes não me permitia entender as suas práticas, a sua percepção ou os seus movimentos, ainda que o resultado de uma ação pudesse ser o mesmo. Colocar água em um copo, por exemplo, é uma atividade que pode ser essencialmente diferente se realizada com ou sem o auxílio da visão. Não o seu resultado – nos dois casos teremos, ao final, um copo cheio d'água -, mas o processo, o fluxo da ação. Se seria insustentável, como sugere Ingold (2008), separar o discurso acerca da visão de sua prática de olhar, observar e ver, a recíproca também deveria ser verdadeira para a cegueira. Pois, como o autor questiona, “o que é o discurso, senão uma narrativa entrelaçada de experiência resultante da atividade prática e da percepção?” (Ingold, 2008: 117).

Estar lá, passar tempo com eles, conhecer sua casa, seus objetos, observar suas ações nem sempre possibilitava entender completamente, porque não possibilita acessar corporalmente o estado do “estar junto”. A mera co-presença não me parecia suficiente para possibilitar a experiência do “com”. Não permitia entender as suas medidas ou os seus parâmetros, já que são essencialmente diferentes e inacessíveis aos olhos. Nesse sentido, desenvolvi como estratégia metodológica o fechamento direcionado dos olhos, por meio do uso da venda, no desempenho de determinadas atividades ao longo do trabalho de campo. Uma maneira de explorar novos lugares de comunicação e observação da cegueira que não mantivesse a visão como centro, uma tentativa de se aproximar não tanto da sua experiência, essa permanece inacessível, mas da sua prática real.

Tal postura pode ser aproximada a um modo de realizar antropologia que vem sendo elaborado por Ingold (2013), quando encara o processo de conhecer



como parte do processo de ser, o que chama de um comprometimento ontológico. Uma abordagem que está menos preocupada em descrever o mundo ou relatar acontecimentos passados, e mais preocupada em prestar atenção ao mundo e em aprender com as pessoas e com aquilo que está em volta delas. Uma proposta na qual aprendemos dos outros e usamos esse conhecimento para caminhar juntos.

Como lembram Steil e Carvalho (2014), Ingold desenvolve um pensamento que reivindica o engajamento no mundo como condição de legitimidade da ciência, desfazendo as fronteiras estabelecidas na modernidade entre Natureza e Cultura, ciências naturais e humanas, especulativas e empíricas e buscando na experiência e no vivido a base sobre a qual edificar uma ciência que encontra na vida o seu estatuto epistemológico. Os autores revelam que, para Ingold, tanto a produção quanto a transmissão do conhecimento são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente, um foco que confere aos processos perceptivos a condição de guias fundamentais da comunicação e da aprendizagem, qualidade de todos os seres que habitam o mundo. A educação da atenção se torna crucial para a identificação dos rastros, traços e linhas que as formas de vida deixam no ambiente, o que exige do pesquisador que deseja acessar e compreender qualquer movimento da vida um engajamento pessoal e comprometido com o ambiente, e ainda uma educação da sua atenção como via privilegiada para o conhecimento e a produção científica.

Um dos meus engajamentos perceptivos para compreender as formas de ser e de fazer na cegueira foi por meio das atividades propostas no atendimento de HB da reabilitação, que realizei de olhos vendados. Descrevo os efeitos dessa experiência porque são reveladores não tanto da vivência de pessoas cegas, mas do processo de educação da atenção para um dos canais perceptivos que mais se utilizam para atuar no mundo – o tato.

### **Experimentação do jogo da memória tátil**

Formas esculpidas em células quadradas de madeira, feitas de reentrâncias ou desníveis, redondos ou pontudos, que apontam em diferentes direções. Todas têm pares e, na proposta feita pela TO, era preciso encontrar o par de cada uma. A atividade trabalha a percepção tátil, a coordenação motora fina e a memória tátil.

Algumas peças de madeira tinham relevos em formato de ondulações, outras de cortes mais afiados, outras em formato mais achatado - retangular. Era difícil perceber, porque uma mesma peça podia misturar reentrâncias com essas características. Notei diferenças de:

- Profundidade dos cortes na madeira;

- Distância maior ou menor entre um relevo e outro;
- Formato do relevo - se pontiagudo, arredondado, retangular;
- Número de reentrâncias;
- Direção dos relevos - se pontiagudos em diagonal, para qual lado, ou retos.

No princípio fui agrupando as peças que me pareciam iguais, com uma leve sensação de facilidade. À medida que foram restando menos peças, comecei a reparar mais cuidadosamente nas diferenças entre elas e percebi que não tinha sido nada detalhista no começo e, possivelmente, tinha me equivocado ao parear várias peças. Quanto mais me dava conta da real dificuldade do exercício, mais exigia minha atenção e eu já não acompanhava a conversa da TO com outros dois reabilitandos que estavam na sala. No início participei um pouco, respondendo perguntas sobre quem era e o que fazia ali. Aos poucos senti necessidade de me concentrar mais no que estava fazendo e automaticamente fui ficando não só mais calada, como abolindo o ambiente sonoro. Já nem distinguia mais o conteúdo da conversa, ouvia apenas como um barulho, um ruído de fundo, que inclusive atrapalhava a concentração.

Percebi que tinham peças sobrando e que algumas tinha pareado sem ter certeza e, nesse momento, começo a desconfiar que poderiam não formar pares. Comento com a TO e ela confirma a sensação me devolvendo três pares e dizendo para observar novamente. Começo a experimentar certa angústia ao tocar nas peças e considera-las todas iguais. Não conseguia mais perceber as diferenças. Levanto a possibilidade de ter errado todas as anteriores. Observo que algumas peças tinham características muito difíceis de notar que não me permitiam ter certeza se eram realmente diferentes das outras. A dúvida se instala e de repente não consigo identificar mais nenhum par. Uma pausa com respiração profunda ajuda a recuperar a calma. Recomeço a avaliar as peças, vagarosamente. Às vezes a diferença estava na mudança de direção de uma das reentrâncias agudas do relevo de uma peça, ou então apenas uma das reentrâncias era arredondada. Algo muito sutil e muito flutuante, não sentia total confiança em nenhuma das decisões de pares formados dali pra frente, me certificava diversas vezes antes de definir que eram realmente aquelas duas que agruparia.

Depois que revi aqueles pares e praticamente todos os outros que tinha feito, a TO retorna mais três pares. Reagrupei-os tentando perceber as minúcias daquelas peças, passando a unha entre cada reentrância, depois tentando pegar na peça como um todo, observando a distância entre um relevo e outro. Por fim, sobram duas peças que não foi possível agrupar e, ainda por cima, eram completamente diferentes entre si. Ela diz para eu retirar a venda e esclarece que aquelas peças sobravam mesmo, era uma “pegadinha”. Me mostra os erros e acertos e aponta as peças que me confundiram mais.

Ao invés de pensar no fazer como um projeto, Ingold (2012) sugere que o pensemos como um processo de crescimento. Isso significa colocar o fazedor, desde o princípio, como um participante entre um mundo de materiais ativos. Esses materiais são aquilo que ele precisa “trabalhar com”. No processo de fazer ele une suas forças com eles, reunindo-os ou separando-os em pedaços, sintetizando ou destilando, em uma antecipação do que pode emergir. O autor propõe uma leitura longitudinal do fazer, como uma confluência de forças e materiais, ao invés de uma leitura lateral, como uma transposição da imagem para o objeto. Entender o fazer dessa maneira é considera-lo um processo de geração da forma – ou morfogenia. Significa atenuar qualquer distinção que possamos traçar entre organismo e artefato. Pois se organismos crescem, artefatos também. E se artefatos são feitos, organismos também são.

A relação de pessoas e materiais na reabilitação parece mais próxima da ideia de materiais como coisas, desenvolvida por Ingold (2012). Ao contrário do objeto, que se coloca diante de nós como um fato consumado, oferecendo suas superfícies externas e congeladas para a nossa inspeção, a coisa é um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa é ser convidado para uma reunião. Nas atividades propostas de reunião com as coisas na reabilitação, espera-se que elas ajudem a intervir em corpos, a desenvolver e moldar a percepção, a sensibilidade.

Uma das propriedades levantadas por Deleuze (1991) sobre o barroco nos ajuda a entender a sensação tátil das peças de madeira no jogo da memória tátil, a maneira pela qual as dobras de uma matéria constituem a sua forma ou textura. Textura que se define menos pelas suas partes heterogêneas e realmente distintas do que pela maneira como essas partes se tornam inseparáveis em virtude de dobras particulares. É a dobra, no barroco, que transforma a matéria em matéria de expressão, e é também ela que determina e indica a forma que será designada. Os fragmentos somados das peças não constituem uma totalidade unificada, mas talvez a totalidade “ao lado” de que nos fala Deleuze. No jogo da memória tátil, encontrar a unidade de cada peça é encontrar uma totalidade ao lado das suas partes, uma unidade que não as unifica, e que se lhes junta como uma nova parte. A dobra, percebida tatilmente, manifesta o caráter mutável da matéria. O todo do objeto funciona como mais um elemento em um conjunto de elementos materiais, que conservam toda a sua diferença nas suas dimensões próprias. Dobras que, tocadas uma a uma, vão cumprindo sua função operatória de levar ao infinito as possibilidades criativas.

Por meio do engajamento corporal com materiais na reabilitação, nos acoplamentos que se cria com eles, os materiais ajudam a criar um novo corpo,

ao mesmo tempo em que são recriados nesse vínculo. Ingold (2012) considera que materiais não existem na forma de objetos, como entidades estáticas com atributos diagnosticados. Ao invés disso, como substâncias - tornando-se - eles continuam ou perduram, sempre ultrapassando os destinos formais que, de um tempo a outro, foram atribuídos a eles, experimentando uma modulação contínua ao passarem por isso. A miçanga não é mais uma conta para fazer um colar ou pulseira. Ela escapa, excede. Características de vários conjuntos de peças de dominó são descobertas e reclassificadas, de acordo com o que provocam no engajamento tátil com elas. Se engajar, fruir, interagir e seguir o fluxo de materiais para que eles possam atuar no corpo, promover uma espécie de abertura perceptiva e modifica-lo.

A proposta inicial nos atendimentos de habilidades básicas é de que se articule movimentos e gestos aos jogos e materiais que ali são apresentados, mas depois, as marcas dos acoplamentos e articulações são levadas para a própria vida. Uma atividade criativa de crescimento, onde a criatividade pode ser entendida “para frente”, como sugere Ingold (2012), como uma reunião improvisada com processos formativos. Seguir o fluxo e as forças dos materiais conduzem os corpos a outras formas de fazer e de perceber, à fruição. Corpos que são feitos pelos materiais. Materiais que ressurgem como efeitos dessas outras formas de aproximá-los. Desenvolvimento de um histórico de novos acoplamentos estruturais com o meio, a fim de reinventar a existência.

### **Percorrer o ambiente para percebê-lo**

Em outro atendimento de OM de Maria, subimos as escadas do IBC e vamos para o segundo andar, onde há uma ampla área livre no saguão em frente ao teatro. Nas duas extremidades opostas, longos bancos de madeira encostados na parede. No meio, espaço vazio de passagem. A TO orienta que Maria perceba um dos bancos com a bengala, percorra a sua extensão e encontre o meio do banco. Em seguida, ela deve enquadrar seu corpo em relação ao meio do banco. Enquadrar é posicionar o próprio corpo (as costas, a batata da perna, o calcanhar) em relação a um objeto, com o objetivo de se alinhar, manter uma posição e tomar uma linha de direção definida no ambiente. A TO enfatiza a importância do enquadramento e da tomada de direção correta. Um primeiro passo com o corpo torto fará com que saia na transversal e perca a linha reta para chegar ao local planejado. O treinamento se concentra no uso dos sons para o deslocamento. Uma primeira proposta é que ela se oriente até o outro lado direcionada por um som contínuo que a TO emite (vai chamando Maria pelo nome ao longo do caminho). Maria deve se guiar por esse som e caminhar em

direção a ele. Na segunda proposta o som é descontínuo e mais sutil, (estalo de dedos ao longo do percurso). Maria desvia um pouco o corpo para a esquerda, mas consegue corrigir sua posição pela escuta atenta do estalar dos dedos da TO. Em um terceiro momento a TO se posiciona do outro lado e emite um som à distância. Alerta que ela precisa focar sua atenção no objetivo porque terão outros sons no ambiente (crianças conversando na beira da escada do lado oposto, pessoas passando batendo bengala). Na última proposta a TO faz um único som forte em determinado local do saguão (uma palma), para que Maria perceba, mentalize de onde veio o som, tome a direção e caminhe para lá, sem que haja repetição. A ideia é que ela preste atenção, guarde na memória a direção de onde veio o som e se desloque até lá orientada por esse traço auditivo.

Nas práticas descritas estão presentes algumas técnicas e estratégias que estruturam um treinamento de OM com uma pessoa cega – enquadramento, tomada de direção, uso dos sons como pistas sonoras, procurar e seguir linhas guias. Conversando com a TO, ela marca a importância da pessoa usar o ouvido como “aliado”: saber que está próximo de um ponto de ônibus pelo barulho de freio ou de arrancada dos veículos; distinguir um som entre outros e utilizá-lo como base do deslocamento (deu o exemplo de uma casa com um cachorro que sempre late – o latido do cachorro pode se transformar em sinal informativo: naquele ponto é preciso virar à direita ou depois daquela casa, virá a rua tal); diferenciar corredor de saguão pelo eco das vozes ou dos passos das pessoas, sentir no ouvido que mudou a vibração do local. Os barulhos podem se transformar em motor de aproximação ou afastamento. Os ruídos, mesmo que variáveis, podem prover pistas que oferecem grande possibilidade de orientação, tais como a voz de pessoas, o barulho dos carros, barulho de um bar, o som da rua que anuncia uma janela, a televisão ligada da sala, barulho do ventilador, entre outros.

Assim como os sons, referenciais de outros sentidos também se transformam em pistas para o deslocamento e a orientação. O cheiro de gasolina do posto, o cheiro de comida em frente a um restaurante, o cheiro de pão da padaria. Farmácia tem cheiro de remédio. Mercado ou feira tem cheiro de fruta. As marcas do caminho.

As habilidades são desenvolvidas e utilizadas por cada um de acordo com necessidades específicas e capacidades singulares. Na composição corpoespacial não há um sentido privilegiado, os indícios se multiplicam para formar uma unidade que, apesar de englobante, é aberta. Em constante atualização, vai ganhando novas informações a cada instante, a cada distância percorrida, absorvidas por todo o aparato perceptivo.

Você anda de bengala então você percebe através do pé, através da pele, as coisas que estão acontecendo. Por exemplo, você percebe o chão... a audição ajuda porque você percebe se o espaço é aberto, se o espaço é fechado, como é que é, se tem som, se não tem, da onde o som está vindo... e o olfato para você perceber o cheiro da onde você está. Não sei se tem um sentido principal. Tem as marcações táteis também, uma escada, um degrau, uma diferença de piso, sei lá, de repente uma pilastra, uma porta. Porque a verdade é que quando a gente anda, aqui na escola mesmo, eu estou andando do outro corredor para esse daqui, eu sei que quando entra aqui nesse corredor, lá do saguão, o ambiente fica mais fechado, o som muda, o piso muda, eu sei que tem um risco no piso, perto das pilastras, eu sei que tem pilastras no corredor. Para você o risco não é importante porque você enxerga. Normalmente para a gente esse risco é importante, perto da pilastra. (Renata)

Jair fala de novos elementos e materiais em fluxo no ato de conhecer um lugar. Além do som de vozes, que o ajuda a identificar o local onde se encontra, ele menciona a temperatura e o deslocamento do ar como referenciais de um ambiente interno ou externo ou indicador da existência de objetos no caminho que percorre.

Em outros lugares que eu nunca entrei eu conheço pelo ar e pela... se tiver as pessoas conversando eu conheço o local que eu vou.

O: mas pelo ar, como?

Pelo ar, porque a gente sente que entrou no lugar. Ali o ar já vem quente na gente.

O: pela temperatura do ar?

É, temperatura do ar. Aí nós já não estamos pro lado de fora, estamos para o lado de dentro. Aí já não é aquela temperatura de lá fora, do lado de fora. Aí a gente conhece, entendeu? É isso. Agora se eu for chegar perto de uma coisa aí vem a quentura, vem um ar assim quente, da gente ter que parar porque sabe que tem um negócio assim na frente. É, a gente sente. Poste a gente sente. O poste então é melhor ainda, o poste ali ele leva chuva, sol, aí o ar já vem mais rápido, é mais rápido, a gente para mesmo na hora. Aí passa a bengala... é um poste.

Os sons do ambiente, os cheiros das coisas, os traços dos lugares se tornam pontos de referência que anunciam os materiais e a materialidade do mundo, sugerindo também a sua forma. A TO explica que ponto de referência é tudo

que não sai do lugar, podendo servir como referência para a pessoa se localizar. No treinamento da reabilitanda descrito antes era o banco, mas ela diz que pode ser o cheiro da padaria ou o burburinho constante de vozes de um restaurante em determinado horário do dia. É fixo, está atrelado a um local e tempo específicos, mas não precisa ser sólido. É material, é perceptível, mas não necessariamente materialidade.

Os efeitos da educação da atenção para os sentidos praticada na reabilitação podem ser percebidos no ato de deslocamento de uma pessoa cega pelo ambiente urbano de uma cidade como o Rio de Janeiro, mas são formas de perceber que também emergem da própria experiência de se viver com a cegueira, nas técnicas e estratégias situadas, desenvolvidas individualmente, localmente, artesanalmente.

A antropologia de Ingold (2011) sugere assumirmos como missão primeira acompanhar os fluxos, as linhas e as configurações que a vida assume nas suas diversas formas materiais, abandonando concepções de corpo, mente e paisagem, ou Natureza e Cultura, como continentes existenciais com limites definidos. A experiência da vida se dá no fluxo dos materiais que nos atravessam. Fazer antropologia a partir desta perspectiva é se engajar no mundo, desenvolvendo uma educação da percepção para as múltiplas possibilidades dos organismos humanos e não-humanos existirem e estarem nesse mundo (Steil e Carvalho, 2014).

Assim como o pássaro é o seu voar, o peixe é o seu nadar ou a pipa de Ingold (2012) não é apenas um objeto, mas uma coisa, que inclui o seu movimento no ar, as coisas que as pessoas cegas encontram no caminho são os seus cheiros, são os sons que emitem ou refletem, são as sensações táteis ou de temperatura que transmitem e não apenas a forma que possuem. Não estão contidas nessas formas. O poste se modifica a cada chuva ou sol que recebe, muda de qualidade e temperatura, absorve as marcas e transmite esses traços. No mundo dos materiais, o que existe são superfícies de diferentes tipos e graus variáveis de estabilidade e permanência. Como lembra Ingold, a matéria não tem qualidades, mas sim propriedades que são potências dos próprios materiais. Exposto à luz do sol, o ferro, material de que é feito o poste, absorve e emana o calor. Qualquer pessoa que passa por ali é atravessada por tal propriedade e pelo fluxo de materiais ali presentes (ferro, calor do sol, água da chuva, vento, etc.), mas nem todas a percebem ou nem todas fazem o mesmo uso daquilo que percebem. Esse não é um atributo fixo e essencial do poste, mas sim processual e relacional, depende das linhas e dos materiais que o atravessam – condições climáticas, direção do vento e organismos que por ali passam.

Para Deleuze e Guattari (1999), onde quer que se encontre matéria ela é sempre matéria em movimento, em fluxo, em variação, a matéria-fluxo só pode

ser seguida. Por não ter acesso visual às formas da materialidade do mundo, o cego quando caminha segue seus fluxos. Entender os sons como fluxos de materiais é uma tentativa de não reduzir coisas a objetos, como sugere Ingold (2012). As coisas têm superfícies externas, mas onde quer que haja superfícies a vida depende da troca contínua de materiais através delas. O que parece ser percebido e trocado no caminhar de pessoas cegas são justamente os fluxos dos materiais, que não necessariamente têm forma, mas que participam dessas materialidades.

Os materiais, para Ingold (2011), são constituintes ativos de um mundo-em-formação. Onde quer que a vida aconteça, estão incansavelmente em movimento – transbordando, misturando, descamando. A existência de todos os organismos vivos é apanhada na interminável troca metabólica e respiratória entre as substâncias do seu corpo e os fluxos do meio. Se considerarmos as propriedades dos materiais como constituintes de um ambiente, como sugere o autor, elas não podem ser identificadas como atributos fixos ou essenciais das coisas, mas ao contrário, são processuais e relacionais. Não são nem objetivamente determinadas, nem subjetivamente imaginadas, mas experimentadas praticamente, nas relações que se estabelece com elas – latido do cachorro como mudança de direção, temperatura que indica lugar aberto ou fechado, diferença de textura no piso como sinal de mudança no ambiente.

Merleau-Ponty (1971) considera que a atenção é o que confere existência ao objeto para a consciência perceptiva. Prestar atenção não é somente avançar no esclarecimento de dados preexistentes, mas induzir uma nova articulação desses dados tomando-os como figuras. A atenção, para o autor, é a constituição ativa de um novo objeto, que vai tornar explícito e articulado o que até então era apresentado como um horizonte indeterminado. Com essa noção de atenção podemos aprofundar a compreensão do trabalho realizado pelos profissionais nos atendimentos de reabilitação – um treinamento da atenção para sinais ou traços perceptivos que possam ser articulados para constituir relações. Na composição do ambiente e no deslocamento de pessoas cegas o que ocorre, por meio de um direcionamento corporal da atenção, é a transformação do que antes eram dados indeterminados – ruídos, burburinhos, barulhos, cheiros, buracos ou falhas no caminho, objetos (banco, no caso, mas pode ser mesa, cadeira, parede, etc.) – em componentes espaciais indicadores de orientação – direção, enquadramento, posição, deslocamento, locais (cheiro de remédio indica a farmácia) ou localizações (risco no chão indica a posição em relação à pilastra).

Pelas sensações corpóreas de corpos cegos no mundo podemos aceder a novas medidas espaciais. A situação de corpos marcados pela não visualidade enfatiza os papéis das sensações corpóreas e dos traços deixados por sons,



cheiros, direção, toque, temperatura e circulação do ar, para o deslocamento em um ambiente, a conformação de linhas de movimento e a composição corpo-espacial do mundo.

Uma pesquisa sobre a percepção de mundo de pessoas cegas pode ser entendida como parte de um projeto maior de uma antropologia de inspiração fenomenológica também proposta por Csordas (2008), que procura fazer uma aproximação metodológica e analítica do corpo não como um objeto a ser estudado em relação com a cultura, mas antes considerar o corpo como sujeito da cultura ou como o lugar existencial da cultura. O conceito de corporeidade e a noção de modos somáticos de atenção desenvolvidos pelo autor são ferramentas analíticas importantes para compreender a percepção de pessoas cegas, a partir das sensações corpóreas desses corpos no mundo.

Descrevi alguns modos somáticos de atenção desenvolvidos por pessoas cegas para se situar espacialmente. A atenção a uma sensação corporal (determinados cheiros ou sons, deslocamento do ar) se torna um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que gera aquela sensação (posto de gasolina, ponto de ônibus, estar dentro e fora de lugares, etc.). O conceito de modo somático de atenção sugere que prestar atenção ao corpo pode nos ensinar algo sobre o mundo e sobre os outros que nos rodeiam. No caso de pessoas cegas, uma vez que o fitar da atenção visual, que segundo o autor costumamos conceber como desincorporado, se encontra ausente, prestar atenção ao e com o corpo seria o que proporciona a própria constituição espacial, a sua posição em relação aos outros e aos objetos, orientando também o seu deslocamento.

Csordas (2008) chama por uma antropologia do corpo sensitivo que contraponha os déficits de uma antropologia que foca excessivamente nos signos etéreos e significados desincorporados. A semiose humana é corporificada (embodied) e isso tanto inclui quanto excede o simbólico. Semioses são sempre corporificadas, embora alguns processos de signos mais do que outros. Com Csordas compreendemos que, embora ainda não sejam linguísticos, os próprios sentidos já são semióticos. Mesmo não sendo necessariamente conscientes ou discursivas, as disposições corporais são semióticas e pessoas cegas parecem ter essa semiose corporificada bastante desenvolvida.

Ao falar de um modo de ser vivo e aberto, sempre atento ao fluxo dos materiais em um mundo em constante nascimento, Ingold (2011) se aproxima da concepção de mundo comumente identificada na literatura etnográfica como animista. Animismo, para o autor, não seria um sistema de crenças sobre o mundo, mas um modo de estar no mundo que pode ser caracterizado por uma capacidade de resposta e uma sensibilidade elevada a um ambiente que está sempre em fluxo, nunca é o mesmo de um momento para o outro.

Nesta perspectiva o animismo não é uma propriedade que as pessoas imaginativamente projetam nas coisas ao redor, mas o potencial dinâmico e transformativo de todo campo de relações no qual seres de todos os tipos - pessoas ou coisas - trazem uns aos outros à existência, contínua e reciprocamente. É com essa noção que gostaria de prosseguir para uma terceira forma de repensar o par Natureza e Cultura proposta pela teoria antropológica contemporânea, e que nos ajuda a entender as formas de ser e perceber na cegueira.

## **TERCEIRA LINHA**

### **O som do muro**

Ao evocar o animismo de Ingold ou o perspectivismo (que farei a seguir) para pensar com a cegueira não estou querendo transpor seu conteúdo específico, mas destacar o aspecto relacional trazido por essa cosmologia para problematizar as noções de Natureza e Cultura. Na cosmologia ameríndia, os seres do cosmo se definem menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular que engendra a noção ocidental de “humano” (ausência ou presença de linguagem, faculdade reflexiva ou emoções), do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros (Descola, 1998).

Viveiros de Castro (1996) sugere a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços de contraste entre o pensamento ameríndio e as cosmologias multiculturalistas modernas. As últimas se apoiam, como também vimos com Descola e Pálsson (1996), na implicação mútua entre a unicidade da natureza - garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância - e a multiplicidade das culturas - gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados. Já a concepção ameríndia exposta por Viveiros de Castro suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, a “cultura” ou o sujeito como a forma do universal e a “natureza” ou o objeto como a forma do particular.

O dualismo moderno desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, já o pensamento ameríndio considera o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros (Descola, 1998).

Para o terceiro deslocamento das relações dualistas entre Natureza e Cultura na etapa final deste exercício teórico, quero enfatizar a contribuição ameríndia que pensa que a diversidade entre os seres deve ser considerada a partir das múltiplas visões de mundo engendradas por meio de seus corpos.

E, por fim, evocar tal noção perspectivista não para pensar o pensamento nativo, mas para compreender a ordem sensorial da cegueira e a visão de mundo engendrada por ela.

Tal pensamento, que afirma a multiplicidade da natureza e a unidade da cultura, nos ajuda a defender uma abordagem perspectivista para a corporalidade humana que leve em consideração os múltiplos modos de estar no mundo a partir das posições que se ocupa. Posições que podem se alterar, se metamorfosear, seja em função de características do metabolismo de um organismo, seu regime alimentar ou em nome do tipo de comunicação que são capazes de se engajar (Descola, 1998), seja em função da ordem sensorial dominante (Geurts, 2002<sup>11</sup>). Focarei especificamente na dimensão sensível de modos de ser e estar no mundo desde algum lugar - desde um corpo - e não a partir de um corpo presumidamente universal e idêntico.

No início do trabalho de campo me utilizei da estratégia de fechar os olhos motivada por um exercício de experimentação, mas foi a partir de uma conversa específica com uma das pessoas cegas pesquisadas que tal estratégia se transformou em um mecanismo mais consciente de investigação e direcionamento da atenção. Ela me contava sobre o processo gradual de adaptação de uma amiga à perda da visão. Procurando ajudá-la a superar sua insegurança em relação ao deslocamento nas ruas, ela propôs à amiga que realizassem uma experiência. Levou-a para caminhar na calçada de um quarteirão onde havia um muro a frente. Sem alertá-la do muro, deu a instrução para que a amiga caminhasse, batendo a bengala e prestando atenção aos sons ao redor, e avisou que ela devia parar se escutasse algo diferente. A pesquisada conta que, com a experiência, a amiga foi capaz de identificar corporalmente o obstáculo à sua frente, conseguiu ouvir o som do muro e parar antes de dar de encontro a ele.

O relato desperta a possibilidade de tratar não exatamente o pensamento, mas a corporeidade nativa, como uma atividade de simbolização ou uma prática de sentido (Viveiros de Castro, 2002, Csordas, 2008). Naquela conversa entendi que, para compreender a forma de estar no mundo de pessoas cegas, seria fundamental que tentasse desenvolver corporalmente uma atenção para essa

---

<sup>11</sup> Geurts (2002) desenvolve uma antropologia dos sentidos e argumenta que a ordem sensorial de uma cultura é um dos elementos primeiros e mais básicos que nos tornam humanos. A autora define ordem sensorial como o padrão de importância relativa e elaboração diferencial dos vários sentidos, com os quais as crianças aprendem a perceber e experimentar o mundo e no qual desenvolvem suas habilidades. Geurts defende que uma ordem sensorial de um grupo cultural - ou múltiplas e algumas vezes concorrentes ordens sensoriais - forma as bases das sensibilidades exibidas pelas pessoas que crescem naquela tradição.

forma, atenção tátil, atenção sonora, atenção para o deslocamento. A ideia de que é possível ouvir o som do muro e transformar essa escuta em guia para a locomoção começa a me interessar porque diz algo sobre os seres humanos que fazem isso. Ouvir o som do muro afirma algo sobre a noção de percepção. Afirma que o ato de se locomover inclui, para pessoas cegas, uma atenção e uma escuta a sinais como o som do muro. O que pessoas cegas estão dizendo quando afirmam que é possível escutar o som do muro para se locomover? O que elas estão dizendo sobre a percepção? Sobre o corpo? Sobre o mundo? Quais as consequências de se levar a sério essa afirmativa?

Dizer que é possível escutar o som do muro e se orientar a partir disso é dizer algo sobre o muro e sobre a percepção. É dizer algo sobre o que a percepção humana pode ser e é dizer algo sobre como o mundo pode ser a partir de como ele é percebido. Pensando com Viveiros de Castro (2002) e o perspectivismo ameríndio, o que uma antropóloga deve se perguntar diante dessa afirmativa não é se ela acredita ou não que é possível se locomover a partir da escuta do som do muro, mas o que uma afirmação como essa lhe ensina sobre as noções de corpo, de percepção e de mundo de pessoas cegas. Ao contar a história, a pesquisada não estava dando uma opinião, mas relatando como ensinou outra pessoa que, para se locomover com mais segurança sem enxergar, é possível ouvir o som do muro. Com a experiência que realizou com a amiga, demonstrava a ela, de maneira prática, como o som está implicado no muro e no deslocamento de quem por ali passa.

A afirmativa também diz algo de não evidente sobre o mundo. “E se a questão não fosse de linguagem, mas de mundo?” (Viveiros de Castro, 2010: 22). O mundo em que é possível ouvir o som do muro para se locomover com mais segurança é o mesmo mundo em que, ao ver o muro, nos desviamos dele? São duas percepções de mundo, mas há um só mundo? A história do som do muro convida a um esforço de determinação do mundo possível que ali se expressa. Um mundo possível no qual corpos humanos sejam capazes de ouvir sons de muros. Um mundo no qual é necessário que corpos humanos ouçam sons de muros para se locomover. Com esse argumento não se procura exprimir uma teoria biológica alternativa – no caso da cegueira a conhecida “teoria da compensação sensorial” – mas sim um uso diferenciado dos corpos. O argumento de que corpos que não enxergam podem escutar o som do muro ao se locomoverem - ou seja, de que corpos que não enxergam têm capacidades ou habilidades desenvolvidas de maneiras distintas daquelas desenvolvidas por corpos que enxergam - tem um substrato biológico – existe efetivamente uma diferença física/biológica entre ver e não ver – mas, também, diz algo sobre como o corpo está implicado no conceito de perspectiva – no ponto de vista – sobre o mundo.

Olhos que não enxergam transformam o corpo de quem não enxerga, as propriedades e os usos que se confere aos objetos na vida de quem não enxerga, os sentidos que atribuem ao mundo. Pessoas cegas são socializadas na mesma língua que pessoas que enxergam, compartilham valores, mas fazem muitas coisas de outro jeito. Desenvolvem um sistema de signos, uma semiótica humana, que é ao mesmo tempo e irrevogavelmente cultural e biológica. Suas formas de representação existem dentro de uma mesma fronteira biológica e simbólica que outras formas humanas majoritárias de representação, mas constituem uma semiótica outra, mais suscetível às qualidades, aos eventos e às formas que estão no mundo. Mesmo que não seja uma língua propriamente dita, a cegueira é uma outra ordem sensorial, uma forma de estar no mundo com seus próprios sistemas de signo e representação.

Naquele dia entendi que observar visualmente o que faziam não me daria acesso ao seu “ponto de vista”, porque com a minha visão em atuação não ouvia os sons que eles ouvem, não percebia os objetos da mesma forma, não me permitia fazer o que faziam ou entender como faziam, o tempo de seu fazer. A escuridão - no sentido de não ver, não necessariamente do negrume, já que a cegueira para muitos pode ser clara - possivelmente também condiciona a experiência de mundo.

A estratégia de vendar os olhos nunca me daria acesso à experiência de ser cega, não me colocava nem perto dessa condição, especialmente se pensarmos nos seus aspectos sociais ou psicológicos. Mas vendar os olhos me permitiu experimentar o mundo sem ver. Uma vivência fundamentalmente perceptiva, que me pareceu um requisito para a compreensão corporal dos significados e das formas desse estar no mundo. Os momentos em que estive de olhos fechados ao longo da pesquisa permitiram prestar atenção em características, atributos de objetos, sons significativos do ambiente, temperatura, textura, relação de proximidade e distância, temporalidade, sentido de direção, experiência do meu próprio corpo no espaço, de movimento, de locomoção, de comunicação, que são substancialmente diferentes ao se estar de olhos abertos.

Uma tradução perspectivista da ordem sensorial da cegueira não tem como objetivo encontrar sinônimos ou equivalências em nossas formas de perceber o mundo para as formas com que pessoas cegas o percebem - formas alternativas de fazer as “mesmas” coisas. Ao invés disso o objetivo é não perder de vista a diferença oculta nos homônimos equívocos entre as formas de fazer da cegueira e as formas de fazer da visão (Viveiros de Castro, 2004). Ainda que os fins sejam os mesmos - colocar água num copo, escolher uma roupa nova, cortar uma cenoura em rodelas, por exemplo - e as representações também sejam as mesmas, nunca estamos falando dos mesmos meios. As formas de fazer são

outras, as maneiras de interagir com o ambiente, os usos que se faz dos objetos e o que se percebe desse ambiente para realizar as mesmas ações – preparar a comida, beber água, se deslocar pelas ruas da cidade.

Quando as ciências cognitivas ou as práticas pedagógicas dirigidas às crianças cegas pressupõem que os caminhos cognitivos alternativos desenvolvidos por pessoas que não enxergam são funcionalmente equivalentes aos de pessoas que enxergam, está se aplicando ao outro um conceito auto-descritivo de normalidade. Os meios podem ser “alternativos” - atrasados, lentos, sequenciais - mas o fim alcançado é o mesmo, o que os torna normais, “quase iguais”<sup>12</sup>. Descrever o outro corpo como se fosse uma versão piorada (mais lenta, aos pedaços) do nosso, unificando os dois via redução de um às convenções do outro, é imaginar uma forma de relação demasiadamente simples entre eles. A simplicidade explicativa acaba por produzir todo tipo de complicações preocupantes, já que o desejo por um monismo corporal e ontológico se paga com a emissão inflacionária de dualismos epistemológicos - normal e anormal, eficiente e deficiente, visualidade e cegueira.

Ao invés de tentar desfazer o equívoco pela via da normatização (tornar cegos capazes de ver mentalmente, desenvolver equivalências funcionais para a cegueira, etc.), fundando binarismos como efeito colateral do disfarce, a cegueira e, acreditamos, outras formas de diferença que foram classificadas como “deficiência”, nos convidam a estabelecer vínculos em que a diferença seja o princípio da relacionalidade. Diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida - nos prédios e construções, nos produtos e soluções tecnológicas, nas ruas, nos sinais e nas calçadas, nas relações entre as pessoas.

A ideia é desenvolver uma antropologia perspectivista que se proponha a traduzir percepções de mundo de pessoas cegas procurando se situar no espaço do equívoco e habitar esse espaço, aprender com ele. Como indica Viveiros de Castro (2004), traduzir não é desfazer o equívoco, isso seria supor que ele nunca existiu em primeiro lugar - tornar a cegueira funcionalmente equivalente à visualidade. Traduzir seria justamente o oposto, enfatizar ou potencializar o equívoco, abrir e ampliar o espaço imaginado para não existir entre duas ordens sensoriais em contato, espaço que o equívoco precisamente oculta.

Compreender a cegueira - e a percepção de mundo de qualquer pessoa - pela via do perspectivismo significa considerar que não há percepções sobre as coisas, as coisas e as pessoas (todas as pessoas) são suas próprias percepções (ou pontos de vista). A questão não é mais a de como pessoas cegas percebem

---

<sup>12</sup> Sobre esse assunto, ver von der Weid (2015).

o mundo, mas sim a de que mundo se expressa através delas, ou de que mundo elas são o ponto de vista. Conforme Lima (1996), a noção de ponto de vista implica uma concepção de que só existe mundo para alguém - seja um ser ou um acontecimento – o que existe, existe para alguém, não há realidade independente do sujeito. Podemos também evocar a noção de visão parcial, defendida por Haraway (1995), que sublinha as particularidades e a corporificação de toda visão. A autora insiste na falsidade de uma visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades, acreditando que a objetividade desejável é aquela oferecida por visões parciais e vozes vacilantes, corporificação finita que vive dentro de limites e contradições. Ou seja, visões desde algum lugar. A metáfora excessivamente visual das duas noções é bárbara e, para resolver o inferno ou para imergir nele, proponho duas alternativas - seja a sua substituição pela noção mais abrangente de percepção, seja a transcendência da ideia de visão para todo e qualquer ser, me permitindo então falar na visão de cegos e na cegueira de quem vê<sup>13</sup>.

No perspectivismo ameríndio, a ideia é realizar um experimento de pensamento: pensar com – e não sobre - o pensamento indígena (Viveiros de Castro, 2004). No caso proposto aqui, compreender a experiência de mundo de vidas com cegueira, como levar adiante essa ideia, já que o objeto de estudo não constitui pensamentos ou conceitos de um grupo cultural, mas uma corporalidade (Csordas, 2008) distinta? Quando as suas formulações particulares não são discursivas, mas práticas – generalidades agidas e não necessariamente representadas (Bourdieu, 2011)?

Nesta pesquisa, os olhos de quem não vê são tratados muito mais como um equipamento distintivo, que dota aquele que não enxerga de afecções e capacidades singulares, do que como uma essência incapacitante de cegueira, representação projetada de corpos visualmente situados. Com a defesa de uma antropologia perspectivista da corporeidade, procura-se avançar na compreensão do papel desempenhado pela percepção sensorial no desenvolvimento de formas de estar no mundo. Uma abordagem perspectivista da corporeidade nos permite pensar que a visão e a cegueira não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis – pontos de vista.

Para o perspectivismo, todos os seres, humanos ou animais, veem (representam) o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles veem. A diferença entre os pontos de vista humanos e não humanos não está na alma, pois, para os ameríndios, a alma é formalmente idêntica através das

---

<sup>13</sup> Sobre essa possibilidade, ver von der Weid (2014).

espécies e, portanto, enxerga a mesma coisa em toda a parte. Como coloca Viveiros de Castro (1996), uma perspectiva não é uma representação porque a perspectiva está no corpo. A diferença, para o perspectivismo, é dada pela especificidade dos corpos. Corpo, aqui, não se refere somente às diferenças fisiológicas – ser alto, baixo, magro, gordo, negro, branco, homem ou mulher – mas “aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada tipo de corpo – o que se come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” (Viveiros de Castro, 1996: 128). O que o perspectivismo de Viveiros de Castro entende por corpo, e é essa ideia que quero sublinhar, não é sinônimo de uma fisiologia distintiva ou de uma morfologia fixa, mas um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*.

É possivelmente esse corpo entendido como um conjunto de capacidades que pode explicar a sensação de pessoas cegas de que vivem em um mundo diferente de quem enxerga. O que difere não seria o mundo em si, mas a perspectiva que se captura dele a partir de naturezas múltiplas, da variabilidade dos corpos. Visão e cegueira não se fixam em pessoas que enxergam e pessoas cegas, mas a diferença entre as perspectivas da visão e as perspectivas da cegueira é dada pela especificidade dos corpos. Especificidade de corpos que têm um conjunto de capacidades e afecções singulares – como se movem, como se comunicam, como percebem, como representam aquilo que percebem. O corpo como feixe de afecções e capacidades é a origem das perspectivas.

Ao pensar comparativamente a distinção entre visão e cegueira nos aproximamos da forma ameríndia de pensar Natureza e Cultura na medida em que compreender tal distinção também demanda uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre seres humanos. O espírito, enquanto forma reflexiva, é o que integra; o corpo, não como substância material, mas como afecção ativa, é o que diferencia. Seguindo a ideia é possível dizer que o lugar da identidade e da diferença, tanto na cegueira quanto na visão, é o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos. E o corpo, sendo o locus da perspectiva diferenciante, pode maximizar a diferenciação, na medida em que é continuamente fabricado.



## Entrelinhas

Ao invés da comparação como fim, a proposta deste texto foi levar adiante o exercício de se pensar a cegueira através da (com a) teoria de alguns autores da antropologia contemporânea que se propõem problematizar a oposição natureza/cultura como pares antagônicos. A intenção foi a de deixar que inquietações práticas sintonizassem com propostas teóricas, não tanto para escolher uma ou outra, mas para acompanhar o devir da cegueira através delas, as mudanças de estado e as compreensões possibilitadas por meio do uso dessas sucessivas lentes.

A teoria do ator-rede desenvolvida por Latour e outros pesquisadores nos ajuda a redirecionar o olhar para longe do indivíduo patologizado, recolocando a situação da deficiência nas práticas e nas interações sociais, como resultado de barreiras culturais e materiais opressoras ou excludentes e arranjos sociopolíticos locais. Entretanto, enquanto o foco nas práticas pode iluminar certos aspectos de se viver com um corpo particular - e é isso que quis iluminar ao desenvolver a ideia da bengala como o corpo estendido de cegos - ele não nos diz nada sobre como é ser essa incorporação. Para compreender como a corporeidade cega afeta o mundo de uma pessoa foi preciso uma aproximação mais fenomenológica.

A fenomenologia reconhece que o sentido de si de um sujeito, sua percepção e compreensão, dependem de como ele experimenta a sua presença no mundo (Merleau-Ponty, 1971). De um ponto de vista fenomenológico, a presença no mundo é um acúmulo de eventos corporais e encontros cotidianos. Em um segundo momento deste artigo a antropologia ecológica de Ingold ajudou a criar um olhar encarnado para a experiência da cegueira. Desenvolvendo uma espécie de etnografia fenomenológica (Cefai, 2010), a intenção foi a de tornar sensíveis atividades e interações que costumam ser invisíveis e silenciosas, revelando capacidades corporais e saberes forjados na experiência cotidiana de corpos que não enxergam. Corpos que captam indícios e os organizam em configurações de sentidos que, apenas posteriormente, chegam à consciência. Sentidos que emergem “à flor das situações” (Cefai, 2010).

Ainda assim, a fenomenologia não nos permite problematizar completamente o outro lado - a normatividade que constrói o normal como a forma correta, melhor ou principal de estar no mundo. Uma abordagem inteiramente fenomenológica ainda nos coloca o risco de trazer de volta para o corpo a problemática da deficiência. O terceiro passo, em direção ao perspectivismo, nos permite o exercício de entender a corporalidade da deficiência como um ponto de vista, uma perspectiva singular sobre o mundo. A ideia neste momento foi realizar uma inversão entre figura e fundo (Strathern,

2011), deficiência e normalidade, cegueira e visão. Se olharmos para a cegueira como uma forma de construir corpos que habitam mundos e não mais como um fenômeno a ser distinguido da normalidade ou como uma forma associada ao extraordinário, podemos inverter a relação cognitiva (Lagrou, 2011). A eficiência pode então ser redefinida como um conceito que expressa a capacidade de uma pessoa - uma corporalidade - agir sobre o mundo, de criá-lo e transformá-lo.

A marca da cegueira no corpo pode ser compreendida como um instrumento de ação, que age sobre o próprio corpo. Em uma analogia com o grafismo Kaxinawa, podemos entender os olhos cegos não como um símbolo que fala sobre ou que representa uma realidade exterior a eles próprios, mas como um signo que age, como uma posição e produção de desejo (Lagrou, 2011). Mas para isso não basta ter um corpo cego, é preciso criar uma corporificação. A infraestrutura da cegueira – os objetos, os artefatos, as práticas, os manuais, os artigos científicos – permite operar a construção de um mundo. O papel dos exercícios e dos jogos na reabilitação (ou na estimulação precoce, que seria o equivalente para pessoas que nascem cegas) seria, então, o de ajudar a produzir um corpo em relação construtiva com os fluxos que o atravessam. A cegueira se torna, assim, visualidade – perspectiva – por meio de um processo de corporificação. Quando a cegueira se torna perspectiva ela deixa de ser deficiência e se consolida enquanto um ponto de vista sobre o mundo: um modo – uma corporalidade – uma potência específica.

As pessoas com deficiência têm sido melhor conhecidas pelo que não são, ou pelo que não podem fazer - aqueles que não andam, não enxergam, não escutam, não leem em tinta, etc. Como tal, sua aprendizagem e seu desenvolvimento são considerados mais lentos, atrasados, insuficientes, etc. Temos obliterado muito bem as pessoas com deficiência com o pressuposto de uma humanidade autônoma, normal e eficiente.

As formas de fazer da cegueira denunciam o grau das normatizações e padronizações nas nossas formas de ser. Os métodos e as práticas de pesquisa tradicionais e, como vimos, até mesmo nossos conceitos, estão impregnados de um visuocentrismo - na técnica clássica antropológica da observação participante, temos o maior exemplo. São necessárias novas práticas, novas técnicas que possam dar conta dos modos de ser e de fazer na deficiência, de uma estética e sensibilidade em que o corpo, a percepção e os sentidos estão diferentemente organizados, não se centram pelo modelo hegemônico de normalidade.

Por meio de experimentações com as corporalidades nativas, através do desempenho de ações, movimentos e práticas, é possível desenvolver formas de se pensar e agir com a cegueira e não sobre a cegueira. Tomar suas formas de estar no mundo – suas corporalidades – como interlocutoras, as vezes

polêmicas, as vezes antagonistas, a outras formas de estar e perceber o mundo. Nesse sentido, é possível aproximar o tipo particular de perspectivismo que desenvolvo ao proposto por Bergson e desvelado por Lapoujade (2013) - aquele que entra naquilo que se faz, segue o ser movente, adota seu devir, ressaltando a diferença interna dessa ou daquela realidade, estabelecendo uma analogia entre os seus próprios movimentos interiores e os movimentos do outro. Ao invés de observar de fora, entrar no interior de outro ponto de vista, estabelecer uma relação com outras realidades, embarcar na sua perspectiva até onde seja possível ajustar as vibrações, buscar a sincronização que está sempre se fazendo – e se desfazendo – entre ritmos distintos de duração. Segundo Lapoujade, para Bergson, “conhecer é sempre entrar em um movimento, como nos emocionamos com uma melodia ou como entramos em uma dança” (2013: 69).

Considerando o conceito de corporalidade de Csordas, que toma o corpo como sujeito da cultura, ou a noção de corporalidade em Viveiros de Castro, DaMatta & Seeger (1979), em que o corpo aparece como um instrumento, uma atividade que articula significações sociais, um espaço que é, a um só tempo, individual e coletivo, social e natural; a proposta que faço é a de levar adiante um exercício de descolonização da corporalidade antropológica, assumindo o estatuto integral da corporalidade alheia enquanto corporalidade, escapando assim do binarismo normal e anormal (ou certo e errado, melhor e pior). Com isso, descolonizar a própria corporalidade, deixar de ser o colonialista de si mesmo, subordinado às ideias-chaves de (a)normalidade, (d)eficiência, (in)adequação (Overing, 2004).

Uma antropologia perspectivista da corporalidade significa realizar, portanto, um exercício antropológico de multiplicação da corporalidade do antropólogo, a partir do estabelecimento de uma experiência (ou uma relação) com a corporalidade nativa, com suas formas de percepção e atenção, com seus modos de estar no mundo. Com isso, desenvolver lugares de observação metodológicos que não privilegiam determinados sentidos em detrimento de outros, determinadas formas de fazer em detrimento de outras, determinados modos de ser em detrimento de outros. Acredita-se contribuir, assim, para a inauguração de um caminho metodológico – e teórico – nos estudos com a deficiência.

## Referências bibliográficas

- BACH-Y-RITA, Paul. 2002. Sensory Substitution and Qualia. In: NOË, A. & THOMPSON, E. (orgs.). *Vision and Mind*. London: MIT press. pp. 497-514.
- BOURDIEU, Pierre. 2011. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CEFAÏ, Daniel. 2010. “Provações corporais: uma etnografia fenomenológica entre moradores de rua de Paris”. *Lua Nova*, 79: 71-110.
- CLARK, Andy. 2003. *Natural-Born Cyborg: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: University Press.
- CLARK, Andy & CHALMERS, David J. 1998. The Extended Mind. *Analysis*, 58: 10-23.
- CSORDAS, Thomas. 2008. *Corpo / Significado / Cura*. Porto Alegre: editora UFRGS.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1999. *Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DESCOLA, Philippe. 1996. “Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice”. In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge, p.82-102.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. *Mana*, 4(1): 23-45.
- DINIZ, Debora. 2007. *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- DOUGLAS, Mary. 1991. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.
- GARLAND-THOMSON, Rosemarie. 2001. *Re-shaping, re-thinking, re-defining feminist disability studies*. Washington: Center for Women Policy Studies.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GEURTS, Kathryn Linn. 2002. *Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community*. Los Angeles: University of California Press.
- GOFFMAN, Erving. 1975. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HARAWAY, Donna. 1995. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos pagu*, 5: 07-41.
- INGOLD, Tim. 1990. “An anthropologist looks at biology”. *Man, New Series*, June: 208-229.
- \_\_\_\_\_. 2008. Pare, olhe, escute. *PONTOURBE*, vol.3(2), jul.
- \_\_\_\_\_. 2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, 33(1): 6-25.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Being Alive*. New York: Routledge, 2011.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, Jan/Jun, 37 (18): 25-44.

- KITTAY, Eva. 2005. Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care. *Journal of Political Philosophy*, vol. 13 (4): p.443-469.
- LAGROU, Els. 2011. “Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?”. *Revista de antropologia*, 54(2): 747-780.
- LAPOUJADE, David. 2013. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 edições.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 2004. “How to talk about the body?”. *Body & Society*, 10(2-3): 205-229.
- LAW, John. 1992. “Notes on the Theory of Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity”. *Systems Practice*, 5 (4): 379-393.
- \_\_\_\_\_. 1999. “Political Philosophy and Disabled Specificities”. Centre for Science Studies, Lancaster University. Disponível em: <http://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/law-political-philosophy-and-disabilities.pdf> [acesso em: 02 set. 2015]
- LAW, John & MOSER, Ingunn. 1999. Good passages, bad passages. *Manuscript Series on Communication: Technology & Culture*: p.1-18.
- LEWGOY, Bernardo. 2012. “Apresentação”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 9-21, jan./jun.
- LIMA, Tania S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, 2(2): 21-47.
- MARTINS, Bruno S. 2005. “Políticas sociais na deficiência: exclusões perpetuadas”. 2005. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/228/228.pdf> [Acesso em: 02 set. 2015].
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1971. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- MORAES, Marcia & ARENDT, Ronald. 2011. “Aqui eu sou cego, lá eu sou vidente: modos de ordenar eficiência e deficiência visual”. *Caderno CRH*, 24: 109-120.
- MOSER, Ingunn. 2005. On becoming disabled and articulating alternatives: the multiple modes or ordering disability and their interferences. *Cultural Studies*, vol. 19 (6): p.667-700.
- OLIVER, Michael. 1990. *The Politics of Disablement*. London: Macmillan.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. 2006. *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. Doc. A/61/611, Nova Iorque, 13 dez.
- OVERING, Joanna. 2004. “A reação contra a descolonização da intelectualidade”. *Ilha*, 6(1 2): 5-27.
- SCULLY, Jackie L. 2009. “Disability and the thinking body”. In: Kristiansen, K.; VEHMAS, S. & SHAKESPEARE, T (orgs.). *Arguing about Disability: Philosophical perspectives*. London: Routledge. pp 57-73.

- SHAKESPEARE, Tom & WATSON, Nicholas. 2001. "The social model of disability: an outdated ideology?". *Research in Social Science and Disability*, 2: 9-28.
- SHAKESPEARE, T. 2006. *Disability Rights and Wrongs*. London and New York: Routledge.
- STEIL, Carlos Alberto & CARVALHO, Isabel Cristina de M. 2014. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, 20 (1): 163-183.
- STRATHERN, Marilyn. 2011. "Sobre o espaço e a profundidade". *Cadernos de campo*, 20: 241-258.
- VANDENBERGHE, Frédéric. 2010a. *Teoria Social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: editora UFMG.
- \_\_\_\_\_. 2010b. Jamais Fomos Humanos. *Liinc em Revista*, vol. 6 (2), Rio de Janeiro, set. 2010, p. 214-234.
- VELHO, Otávio. 2001. "De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico". *Mana*, 7(2): 133-140.
- VEHMAS, Simo & MÄKELÄ, Pekka. 2009. "The ontology of disability and impairment". In: Kristiansen, K.; VEHMAS, S. & SHAKESPEARE, T (orgs.). *Arguing about Disability: Philosophical perspectives*. London: Routledge. pp 42-56.
- VELDEN, Felipe V. & BADIE, Marilyn C. 2011. "A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas". *Avá*, 19: 15-47.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.
- \_\_\_\_\_. 2002. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1): 113-148.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, 2 (1): 3-22.
- \_\_\_\_\_. 2010. "O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo". *Revista brasileira de Psicanálise*, 44 (4): 15-26.
- VON DER WEID, O. 2014. *Visual é só um dos suportes do sonho: práticas e conhecimentos de vidas com cegueira*. Tese (doutorado em antropologia cultural). Rio de Janeiro: PPGSA/ UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2015. "O corpo estendido de cegos: cognição, ambiente, acoplamentos". *Sociologia & Antropologia*, vol 5 (3): p. 935-960.
- WINANCE, Myriam. 2007. Being normally different? Changes to normalization processes: from alignment to work on the norm. *Disability & Society*, october, vol. 22 (6): p.625-638.
- \_\_\_\_\_. 2006. Trying Out the Wheelchair: the mutual shaping of people and devices through adjustment. *Science, Technology & Human Values*, january, 31 (1): p.52-72.

## IV

### **Pode o animal falar?**

**Ana Paula Perrota<sup>1</sup>**

Não é que seja difícil, meu velho, é que é arbitrário. Seria melhor tirar a sorte, pois seria mais rápido. E não seria menos exato. Faz trezentos anos que Locke perguntou, a propósito dos monstros humanos, qual é o limite entre a figura humana e a animal, qual o ponto de monstruosidade ao qual é necessário se fixar para não batizar uma criação e para não lhe conceder uma alma. Você vê que isso não é novo. Portanto, compreenderá que não é nem em três dias, nem em três meses, que se fixará um ponto que é discutido há séculos. (VERCORS, 1956, p. 91)

#### **Introdução**

Nos últimos anos é possível observar no Brasil e em diferentes países mobilizações políticas que defendem os “direitos dos animais”. Trata-se de movimentos que denunciam qualquer tipo de utilização dos animais para fins de satisfação humanos, e reivindicam o fim de toda “exploração” dos animais. Embora esses movimentos tenham ganhado força a partir dos anos 1970, com a publicação do livro “Libertação Animal”, do filósofo australiano Peter Singer, não se pode dizer que a preocupação com os animais é recente. Nesse caso,

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Cultural (PPGSA/UFRJ) e professora adjunta da UFRRJ.

observamos então que os defensores dos animais, que serão discutidos nesse capítulo, são porta-vozes de uma dentre as múltiplas maneiras de normatizar o vínculo entre humano e animal.

Os movimentos que aqui serão discutidos se identificam como “abolicionistas”. Essa noção é mobilizada pelos próprios defensores para identificar sua forma de ação, que consiste numa tomada de decisão teórica e prática que garanta a “libertação” irrestrita e indistinta a todas as espécies e indivíduos animais. O que significa dizer que devemos parar de utilizar animais como matéria prima para a produção de alimentos ou roupas, como cobaias em experimentos científicos, e mesmo como tração para puxar carroças. Conforme a perspectiva dos defensores, apenas é possível falar efetivamente de uma preocupação ética com os animais quando se fala em abolicionismo. Outras perspectivas teóricas e de ação sobre a proteção das espécies animais seriam limitadas, restritas e, portanto, insuficientes para uma atitude verdadeiramente ética.

Os agentes que compõem esses movimentos, que identifico como defensores, são professores/pesquisadores e possuem inserção acadêmica. A maior parte integra o corpo de universidades públicas, e eles mesmos reconhecem seus trabalhos como científicos. Somam-se aos professores/pesquisadores membros do Ministério Público do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, que atuam profissionalmente na esfera do direito dos animais protocolando denúncias contra rodeios, circos, zoológicos, etc.

Nesse sentido, a forma como a “causa animal” adquire sentido, através da ação política dos defensores, pode ser definida também como um projeto intelectual que, de forma geral, almeja uma reforma dos pares conceituais natureza - cultura, nos planos epistemológico e político. O projeto intelectual dos defensores, em favor da garantia de direitos aos animais, visa, em linhas gerais, a proposição de uma nova ordem social capaz de unir humanos e animais segundo a perspectiva de proteção moral e jurídica. E para tanto, os defensores afirmam que os animais, assim como os humanos, compartilham de uma interioridade comum que fazem de ambos sujeitos. Discutiremos então que a luta abolicionista, empreendida pelos defensores, e no que diz respeito aos animais, pressupõe um novo olhar e uma nova percepção sobre os viventes não humanos, que consiste em perceber-los como sujeitos e não como objetos.

Dito isso, o objetivo desse texto não é dar conta da totalidade do panorama da defesa animal no Brasil, mas discutir sobre as implicações colocadas em jogo a partir do repertório teórico e prático elaborado e reivindicado pelos defensores dos animais. A ideia é discutirmos sobre como esses movimentos buscam (re)fundar a relação entre humanos e animais



e ao mesmo tempo, como essas questões produzem abalos sobre os pares conceituais natureza-cultura e sujeito-objeto. E junto a essa discussão, esse capítulo pretende refletir ainda sobre os desafios que essas questões trazem para a produção do próprio conhecimento antropológico.

Para tratar dessas questões, terei como base a pesquisa realizada durante os anos de 2010 e 2014 para a tese de doutoramento, intitulada “Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direitos” (2015). A realização dessa pesquisa contou com investigação da bibliografia produzida por esses agentes, trabalho de campo e observação participante (nos encontros, congressos, palestras organizados pelos defensores, e também em eventos que eles foram convidados como palestrantes). Além disso, o trabalho de campo contou com a participação regular no grupo de estudo vinculado a Faculdade Nacional de Direito da UFRJ e, por fim, entrevistas abertas, com alguns defensores (professores/pesquisadores e membros do ministério público).

### **A respeito de quem “somos nós”**

No momento em que me direcionava ao IFCS, passei ao lado de um centro de tortura, que mantém animais presos em jaulas para vendê-los. No momento em que passava em frente ao local, pude então observar um dos torturadores abrindo uma das jaulas que prendia dentro uma galinha inocente. O torturador realizava essa ação para roubar os ovos da galinha, que bravamente resistiu, abanando rapidamente suas asas, tentando impedir que fossem levados.

A cena descrita acima pode ser contada de outro modo: “no momento em que me direcionava ao IFCS passei em frente à uma loja agropecuária que comercializa pequenos animais. No momento em que passava em frente à loja pude observar um funcionário retirando os ovos que uma galinha havia botado. O funcionário encontrava dificuldades em realizar essa ação devido a movimentação da ave com as asas dentro da gaiola”.

Comparando essas duas narrativas, podemos classificar a primeira como um modo “estranho” para a maioria de nós. E a segunda narrativa pode ser pensada como uma forma “familiar” de descrever o ocorrido. Mas o que está em jogo ao tratarmos desses modos de “enxergar a mesma situação” é uma disputa sobre a realidade dos animais e sobre quem ou o que são os animais. Da perspectiva dos defensores, a primeira descrição tem como ponto de partida a situação de vítima vivida pela galinha. A segunda descrição, em conformidade com o pensamento e uso instrumental do animal, consiste em observar o trabalho

do funcionário. Em linhas gerais, ao levarmos em conta esses modos de contar a mesma história, observamos a inscrição dos animais em dois registros de saber: o primeiro como sujeito e o segundo como objeto.

De acordo com Éric Baratay (2012), sustentar que o animal é um sujeito, e não um objeto, contradiz uma concepção ocidental que vem desde a filosofia grega antiga. Ao longo da história do pensamento ocidental, os animais foram rebaixados, como afirma Baratay, a um objeto sem interesse intrínseco. Como resultado dessa condição, a história que temos contado é uma história humana sobre os animais e não uma história dos animais. A respeito desse panorama, Éric Baratay (2012) aponta criticamente que, embora exista entre os animais “uma história feita de carne e de sangue, de sensações e emoções, de medo, de dor e de prazer, de violências sofridas e de cumplicidades” (pág. 11), essa história não é contada sob o ponto de vista dos animais. Como afirma, o pensamento ocidental não diz nada sobre os animais, mas focaliza as representações, os dizeres e os gestos dos homens sobre os animais.

Esse ponto de vista, que privilegia o homem em detrimento do animal, fica ainda mais claro na discussão de Jacques Derrida (2002), sobre o estatuto animal de coisa. A discussão sobre a representação dos animais foi levada a frente pelo filósofo ao enunciar o incômodo que sentiu diante da situação de se encontrar sendo olhado nu pelo gato: “a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece” (pág. 16). De uma situação aparentemente insignificante, o filósofo problematiza a fronteira natureza-cultura ao atribuir subjetividade ao gato quando diz que este o olha nu. Considerar o olhar do gato significa acreditar na capacidade do animal de ter um ponto de vista, pois é a existência desse ponto de vista que o faz sentir vergonha. Assim, o autor trata do fato de haver na modernidade perspectivas científicas e filosóficas que nunca se viram vistas pelos animais (Derrida, 2002). São perspectivas unilaterais uma vez que não pressupõem a interação levada à frente pelos próprios animais. A situação descrita pelo autor, e que poderia ser considerada banal, diz respeito, portanto, a perspectiva epistêmica moderna que anula o animal enquanto ser que possui intencionalidades.

Em meio a essa discussão, observamos então que a atuação dos defensores pode ser pensada como uma forma de relativizar a ideia do animal como objeto, na medida em que reivindica seu status de sujeito. A defesa de que qualquer atividade que faça uso de animais é uma prática moralmente inconcebível é justificada, conforme a crítica desses agentes políticos, a partir da ideia de que devemos “ver” os animais a partir deles próprios, do que seriam suas necessidades, e não a partir das necessidades humanas. O empreendimento

dos defensores em construir um quadro racional ético e jurídico que justifique a consideração dos animais como sujeitos de direitos pressupõe que nós sejamos capazes de concordar, em termos lógicos, que os animais são sujeitos e, por conseguinte, que devem ter seus interesses respeitados. Nesse caso, o projeto intelectual e militante dos defensores consiste no esforço de desvendar racionalmente a verdadeira natureza dos animais e elaborar um universo de preocupações que garanta o pleno desenvolvimento do seu ser enquanto espécie e indivíduo.

Conforme ficou claro durante a pesquisa, a mobilização política em favor dos animais compreende então atividades que possuem pretensões acadêmicas e motivações políticas. O que significa dizer que a atividade acadêmica constitui uma prática militante para os defensores. Por meio dela, busca-se transformar a realidade vivida pelos animais. A “causa animal” é construída então enquanto objeto de debate filosófico e científico e se torna orientação acadêmica que determina a trajetória dos defensores em sua vida pessoal, intelectual e de pesquisa.

Os defensores, que compõem o corpo docente de universidades em diferentes áreas, como medicina veterinária, biologia, direito, filosofia produzem artigos, livros, teses, congressos, em suma, diferentes formas de trabalhos acadêmicos, que discutem questões filosóficas, históricas, religiosas, jurídicas e biológicas a fim de sustentar uma teoria animalista ética e do direito. O objetivo dos defensores é garantir proteção aos animais, comprovando cientificamente e filosoficamente que o tratamento a eles destinado não é ético e, portanto, deve ser transformado. Para tanto, esses agentes falam também de um “movimento jurídico de libertação dos animais” que deve demonstrar outro “status moral” desses seres, capaz de justificar e garantir que sejam tratados como “titulares de direitos fundamentais básicos” (GORDILHO, 2009, p. 13).

Esses agentes trabalham com as publicações dos chamados “filósofos animalistas”, principalmente Peter Singer (2010), Tom Regan (2006) e Gary Francione (2013), considerados percussores da “causa animal”, para construir e dar respaldo às suas discussões. Portanto, a atuação em favor dos animais no Brasil está teoricamente ou ideologicamente conectada a um movimento internacional em favor dos animais mais amplo, que tem como marco, como já foi dito, a publicação do livro do filósofo Peter Singer, intitulado “Libertação animal”.

Através de questionamentos sobre o status ontológico dos animais, os defensores pretendem transformar a nossa maneira de “vê-los”, de modo que deixemos de trata-los como objetos e passemos a reconhecê-los como sujeitos. Para tanto, como forma de legitimar a inclusão dos animais na mesma

comunidade moral que os humanos, os defensores discutem sobre as diferenças que assinalam a demarcação da fronteira entre humanos e animais. E nesse sentido, discutem então que seria errôneo afirmar que os animais não possuem racionalidade. De acordo com os defensores, os animais não são privados de atividades mentais, ao contrário, possuem os atributos que na modernidade foram considerados exclusivamente humanos. Essa afirmativa, por sua vez, não se trata de mera constatação. Conforme suas denúncias, a observação de características animais semelhantes a de humanos tem como embasamento o fato de que o próprio conhecimento científico já as comprovou empiricamente. Então, no que diz respeito a razão:

Seja como for, já existem provas científicas suficientes para constatar que os grandes primatas, os golfinhos, as orcas, os elefantes e animais domésticos, como cachorros e porcos, são considerados atualmente pela ciência como seres inteligentes, capazes de raciocinar e de ter consciência de si. (GORDILHO, 2010, p. 358)

Conforme discutem os defensores, a racionalidade não é acionada como um critério por si só, ela traz em si a possibilidade de desenvolvimento por parte dos animais de inúmeras outras competências. E a observação dessas habilidades serviria também para comprovar a capacidade dos animais de raciocinar. Nesse sentido, se os animais são pensados como seres racionais, esse ponto de partida mobiliza também o fato de que são capazes de desenvolver diferentes outras atividades, tidas até então como exclusivamente humanas.

Estudos da psicologia experimental, da primatologia e da etologia são mobilizados pelos defensores sob a justificativa de que não deixariam dúvidas sobre a capacidade dos animais de usar a racionalidade. Esses usos são elencados para comprovar o argumento em questão: os animais são capazes de construir ferramentas para atender seus propósitos, de perceber a realidade externa, seja presentindo a chegada de humanos ou seu estado de alegria e tristeza, ou mesmo localizar-se no espaço de modo a encontrar o caminho de volta para casa. Conforme a perspectiva dos defensores, essas pesquisas demonstram que os animais são capazes, portanto, de elaborar uma cultura e de desenvolver uma linguagem própria. Em um artigo especificamente sobre as baleias é ressaltado que:

Estudos de observação comportamental têm comprovado que os cetáceos possuem códigos e dialetos bastante sutis, além de condutas típicas relacionadas à preservação da espécie. Uma baleia cachalote macho, por

exemplo, pode emitir sons impregnados de musicalidade, a sua canção submersa para atrair a fêmea. A baleia cinzenta, da mesma forma que os golfinhos, desenvolve um nado sincronizado e repleto de símbolos ainda não compreendidos pelo homem. E o que não dizer da jubarte, conhecida como a bailarina dos mares? Já as baleias mães não abandonam os filhotes em hipótese alguma e, para defendê-los, são capazes de sacrificar a própria vida. Animais inteligentes e sociáveis, as baleias muito pereceram nas mãos daqueles que se vangloriam, indevidamente, de serem os únicos seres racionais do planeta. (LEVAI e SOUZA, 2009, p. 273)

A médica veterinária Rita Leal Paixão apresentou no Segundo Encontro Carioca de Direitos dos Animais (2010) uma conferência que pretendia justamente discutir “quem é esse animal para o qual se defende direitos ou para o qual se defende o estatuto moral?”. Para abordar essa questão, Rita Leal Paixão trabalhou com dados científicos que apresentam os animais como seres que possuem diferentes capacidades cognitivas. Para ilustrar seu argumento, a médica veterinária citou resultados da pesquisa comportamental do psicólogo americano Harry F. Harlow:

Em um de seus primeiros experimentos famosos ele mostrou que o macaco é capaz de escolher, entre dois objetos, aquele que havia sido determinado pelo pesquisador e ao fazer essa escolha, quer dizer, escolher o que o pesquisador quer que ele escolha, o animal era recompensado. Então rapidamente ele aprendia a fazer a escolha certa, ou seja, escolher aquele que o pesquisador queria que ele escolhesse para ganhar a recompensa e na tentativa seguinte, ele sempre repetia a mesma escolha. Numa segunda abordagem ele passa por um teste que é uma escolha entre três objetos para ver qual o objeto diferente e também, rapidamente o macaco aprende qual é esse objeto diferente e mais do que isso, ele aprende então que ele deve fazer sempre aquela escolha. Ou seja, isso vai aparecer no trabalho de Harlow, ele aprende o aprender (Encontro Carioca de Direito dos Animais, Rio de Janeiro, 2010).

De acordo com a defensora, esses estudos, realizados nas décadas de 1960 e 70, são importantes porque romperam com o predomínio da escola behaviorista que, desde os anos 1920, trabalhava apenas com as respostas de animais a estímulos externos. Como enfatizou em sua palestra, “não se falava em consciência dos animais, mente dos animais, racionalidade, isso não era simplesmente abordado. O que se propunha a estudar quando se falava em

comportamento animal era como esse animal reage a estímulos externos”. Segundo a médica veterinária, foi a partir dos trabalhos de Harlow, ao lado de outros, como o da primatóloga Jane Goodall e do também psicólogo Wolfgang Köhler que os estudos científicos abriram caminho para pensar sobre as ações animais, diferentemente da perspectiva de que se tratam de respostas autômatas, que como salientou, é uma tendência seguida desde René Descartes. O filósofo define que os animais respondem aos estímulos a partir de reflexos, pois não possuem razão, linguagem e nem alma. Mas a partir desses novos trabalhos teriam surgido ideias contrastantes às de Descartes. De acordo com Rita Leal Paixão, desde então se passou a pensar que os animais “conseguem aplicar um princípio para aplicar às suas ações específicas, ou seja, já entrando aí em uma esfera cognitiva maior” (PAIXÃO, 2010).

O raciocínio humano, em comparação com a capacidade de raciocinar dos animais, é tratado pelos defensores como um tipo próprio e não como capacidade exclusiva. Entre humanos e animais haveria diferentes formas de exercer essa capacidade, que dizem respeito a uma diferença de habilidade em termos de tipo ou nível. Sendo assim, para os defensores, os animais também possuem razão, embora ela se manifeste de maneira distinta por seguir uma lógica diferente da racionalidade humana, ou por ter um nível de complexidade distinto. Mas em todo caso, o ponto importante é que, para os defensores, a capacidade de raciocinar não pode mais ser considerada uma habilidade exclusivamente humana. Então, se “por milênios pensou-se que o fato de ser capaz de raciocinar logicamente nos moldes do raciocínio lógico típico dos humanos bastasse para definir quem merecia respeito moral” (FELIPE, 2009c), essa perspectiva não poderia mais fundamentar a exclusividade da pessoa humana como sujeito moral:

Atente-se: se as postulações de que o ser humano é o único animal racional, de que é o único detentor de linguagem, de que é o único ser social, de que exclusivamente ele produz cultura, de que é o único animal capaz de assumir ou, mais rigorosamente, de entender que possui deveres, de que carrega a exclusividade de ser agente moral – estas duas últimas assertivas, notadamente a segunda, amplamente admitidas, mesmo entre os defensores dos direitos dos animais –, entre outras tantas investidas na linha de assim singularizar a humanidade (como, v.g., o ser humano é o único animal que ri, que sente saudade, que projeta o futuro), atributos privativos (e não compartilhados em graus e/ou qualidades) já foram contestados, atestados como falsos, transformados em terras movediças (...). (OLIVEIRA, 2011, p. 168)

Observamos então que a racionalidade, critério por excelência mobilizado para apontar a superioridade humana e que serve de base para outras competências, como linguagem, autoconsciência, juízo moral etc, é problematizada a fim de demonstrar que este critério não é suficiente para operarmos uma distinção moral entre humanos e animais, e, portanto, excluí-los da comunidade moral da qual pertencemos. Para os defensores, nossas diferenças físicas com os animais, assim como as diferenças sobre como determinadas habilidades se configuram, não podem orientar princípios éticos distintos, e, portanto, indicam as inconsistências do paradigma que caracteriza a modernidade, identificado como “paradigma antropocêntrico”, que, segundo suas considerações, condena os animais à condição de objetos. Desse modo, os estudos científicos que comprovariam a capacidade de raciocínio e inteligência dos animais são considerados aspectos fundamentais para a redefinição de sua natureza ontológica.

A busca de respostas sobre “quem é esse animal titular de direitos” nos levou à ideia de que, tal como os humanos, esse animal também possui capacidades racionais. Através de estudos científicos, os defensores identificam nesses seres competências que são compartilhadas com os humanos. E por meio delas reafirmam outro entendimento ontológico sobre os animais, que não repousa na separação radical da natureza humana. A nova percepção científica do comportamento animal, levantada pelos defensores, consiste em dar provas de que os humanos não possuem exclusividade na capacidade de raciocinar. A razão nos une, de modo que não nos constituímos de forma separada dos demais seres. Desse modo, se por um lado os defensores afirmam que somos diferentes: os animais não são humanos, como os humanos não são animais. Mas, por outro lado, os defensores afirmam que os animais são como os humanos, pois raciocinam e possuem uma vida interior tal qual os humanos.

Mas o que exatamente significa dizer que os animais raciocinam e têm uma vida interior? Podemos dizer que essa afirmativa não significa a atribuição de uma simples competência, mas capacita-os no aspecto primordial que faz dos seres humanos mais do que corpos materiais, e, portanto, sujeitos morais. Em razão dessa semelhança apontada, os animais emergem no discurso dos defensores não mais como seres que agem de forma automatizada, mas como agentes que se constituem nos moldes da vida humana: a partir da racionalidade e, por conseguinte, da consciência de si. Se estes critérios garantem ao homem sua essência moral, no entendimento dos defensores, deve garantir também aos animais.

## **A emoção como fundamento racional da ética animalista**

Assim como o critério da racionalidade, a capacidade dos animais de “sofrer” também é acionada como um elemento importante na construção dos animais como sujeitos e que possuem direitos. Esse critério está presente no esforço teórico dos militantes para a elaboração da ética e do direito animalista. Tanto os defensores no Brasil, quanto os filósofos animalistas citados anteriormente discutem sobre essa característica atribuída aos animais. Essa capacidade é acionada como justificativa para reivindicar a sua proteção moral e jurídica em termos simétricos à proteção humana, na medida em que permitiria considerarmos os animais como sujeitos.

Tratando primeiramente dos filósofos animalistas, o maior expoente dessa perspectiva que leva em consideração a senciência animal, (termo que classifica os seres que têm capacidade de sentir), é o americano Peter Singer. Peter Singer justifica a importância de levarmos em conta os interesses dos animais em razão de sua capacidade de sofrer. Afirmar que os animais sofrem significa, de acordo com o autor, que “não pode haver justificativa moral para deixar de levar em conta esse sofrimento” (2010, p. 14). Nesse caso, o sofrimento é tratado como “pré-requisito para um ser ter algum interesse” (2010, p. 13). Essa experiência, que é compartilhada com os humanos, é compreendida pelo autor como critério para reconhecer a igualdade moral entre ambos. Portanto, a capacidade de sofrer e de sentir prazer não é apenas necessária, “mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo o interesse de não sofrer” (2010, p. 13). Na perspectiva teórica do autor, o sofrimento é fundamento do interesse, tornando razoável, em termos de uma ação ética, que animais tenham proteção moral.

Em consonância com essa perspectiva, Gary Francione assume um posicionamento teórico próximo ao de Peter Singer. O filósofo também defende em seus trabalhos teóricos que humanos e animais são semelhantes a partir da capacidade de sofrer. Como afirma, “nós e eles somos semelhantes, e dessemelhantesa tudo mais, no universo, que não seja senciência” (2013, p. 29). Com base nessa capacidade compartilhada, a senciência bastaria enquanto critério legitimador para atribuir importância moral aos animais. Essa capacidade também fundaria a base da concepção dos animais como seres que possuem interesses: “Devemos reconhecer que os animais, como os humanos, têm um interesse moralmente significativo em não sofrer de jeito nenhum como resultado de serem usados como recursos” 2013, p. 29).

Esse ponto do argumento em favor dos animais encontra no trabalho do filósofo Jeremy Bentham uma referência precursora. O trecho que será descrito



abaixo é citado não só pelos filósofos animalistas, mas também pelos defensores brasileiros. De maneira recorrente, nos deparamos com essa passagem que se tornou popularmente conhecida por aqueles que se dedicam à leitura de textos em favor dos animais. A ideia de que a capacidade de sofrer se constitui como critério para proteger moralmente animais estava presente no trabalho do autor, ainda no século XVII. A perspectiva defendida no texto, e que é considerada precursora da causa animal, é que a razão não deve ser critério para a demarcação da fronteira moral, mas o sofrimento. Esse elemento justificaria que os seres humanos e não humanos tivessem o mesmo direito à preservação de sua vida e liberdade:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado as caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são motivos igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo ou um cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo, porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “Eles são capazes de raciocinar?”, nem “São capazes de falar?”, mas sim: “Eles são capazes de sofrer?” (BENTHAM apud SINGER, 2010, p. 12)

Essa perspectiva enunciada por Jeremy Bentham, como eu disse, é apropriada pelos defensores. E, em algumas situações, no sentido literal, “a questão aqui não é saber se somos capazes de falar ou de raciocinar, de legislar e assumir deveres, mas se somos passíveis de sofrimento, se somos seres sensíveis.” (DIAS, 2006, p. 121). A apropriação dessa perspectiva ética, em termos de elaboração teórica, se faz no sentido de tornar legítima a ampliação da comunidade moral para abranger os animais: “O conceito de dano e o de sofrimento abrem o círculo da comunidade dos seres capazes de serem afetados pelas ações dos agentes morais. Com esses dois conceitos cai a barreira que separa os humanos dos demais animais” (FELIPE, 2010c). O apelo ao sofrimento dos animais, no entanto, não se faz somente em favor de cessar a experiência ruim, mas é feito no sentido de que devemos respeitar

o interesse dos animais. “Seres sencientes têm essa capacidade: a de saber o que é favorável ao seu bem-estar. Aliado a ela, seres sencientes têm também o discernimento para escolher o que lhes favorece e fugir do que não lhes favorece. Esse é o caso dos animais” (FELIPE, 2010h).

Desse modo, vemos que ao lado da razão como um critério que torna os seres dignos ou indignos de proteção moral, os defensores acionam como aspecto importante a capacidade animal de sentir. Desse modo, os defensores compreendem igualmente que o sofrimento pode ser mobilizado como um critério capaz de romper com a exclusividade moral humana, bem como de colocar fim à discriminação entre as espécies: “Desde o século XVIII, a filosofia inglesa foi pioneira no enfrentamento da ética antropocêntrica, ao propor que a moralidade humana fosse julgada a partir do modo como os humanos tratam qualquer ser capaz de sentir dor e de sofrer” (FELIPE, 2009l). A partir desse critério, os defensores acreditam que é possível reivindicar um domínio moral em que:

O agente moral não pode ter dois pesos e duas medidas para lidar com uma mesma questão: a da dor e sofrimento de seres sencientes. Se a dor humana merece consideração, pelo efeito devastador que tem sobre a existência de quem a sente, o mesmo merece a dor de qualquer animal. Dor é dor. Respeito pela dor não pode ter viés especista. Quer dizer, não pode premiar um ser sofrente com o lenitivo, enquanto castiga outro sofrente, abandonando-o à desgraça. (FELIPE, 2009l).

Observamos então a atribuição aos animais de duas características humanas consideradas fundamentais para sua inclusão em uma comunidade moral: a razão e a senciência. Em alguns momentos, a razão torna os animais capacitados para sofrer. Em outros, o sofrimento é o que os torna capacitados para ter razão. A despeito dessas diferentes formas de combinação, a questão basilar em torno da razão e da emoção pode ser identificada no trabalho de Peter Singer (2010) quando o autor afirma que aquele que sofre tem “o interesse de não sofrer”. Ambas as características se completam para justificar a concessão aos animais de um valor moral, pois, como afirmam os defensores, “segundo tal princípio, se temos regras morais para lidar com a dor ou o sofrimento humanos, por exemplo, elas devem ser válidas para lidar com a dor e o sofrimento de qualquer ser” (FELIPE, 2009m).

Entretanto a emoção, enfatizada através do sentimento de dor e sofrimento, tem um enfoque maior enquanto fundamento ético para a elaboração de denúncias sobre as situações vividas pelos animais. Existe uma predominância da emoção em lugar da racionalidade, na lógica que justifica a proteção moral

de humanos e não humanos, conforme a construção crítica dos defensores. Como afirmam, antes era a capacidade de retribuir o bem com o bem ou, em outras palavras, era a noção de direitos e obrigações mútuas que definia os seres pertencentes à comunidade moral. Mas, a partir da ética da senciência, passa-se a “considerar que nenhum agente moral tem direito de fazer o que quer que seja, caso sua ação implique causar dor, dano, sofrimento ou morte a qualquer ser dotado de sensibilidade e consciência” (FELIPE, 2010c). A partir dessa perspectiva, os defensores consideram então que o argumento da senciência é mais razoável para definir o limite da liberdade humana na interação com “outros animais destituídos da forma humana da razão” (Idem).

A observação sobre como os defensores mobilizam a dimensão da emoção para questionar a supremacia moral dos humanos torna possível discutirmos sobre a alteração da correlação de forças entre razão e emoção. Ou, ainda, pensar que, na perspectiva dos defensores, essas dimensões se combinam de maneira diferente, uma vez que não são tratadas como domínios antagônicos.

A capacidade de sentir atribuída aos animais é mobilizada como uma dimensão relacionada à razão, na medida em que um é pressuposto do outro. A emoção não anula a razão, mas a reforça e vice-versa. Ter emoções e, por conseguinte, sentir, não significa a realização de ações irrefletidas. Ao contrário, conforme os defensores, uma vez que os animais sofrem, essa capacidade implica que os animais possuem a intencionalidade de não sofrer. Portanto, não está relacionada ao irracional, mas ao racional. O interesse e, mais especificamente, o interesse de não sofrer, é expressão da racionalidade dos animais, pois diz respeito ao fato de que estes fazem escolhas que lhes garantam escapar de situações que lhes fazem mal. Nesse caso, os defensores substituem o enunciado afirmativo da existência humana na modernidade, “penso logo existo”, pela expressão “sinto logo existo”. Esse sentir, por sua vez, não é desconectado da razão. O que significa dizer que a emoção não é destituída de racionalidade. Ao tratar da defesa dos animais, a emoção não é pensada isoladamente da razão, mas está a ela atrelada para justificar a simetria moral entre humanos e animais.

Nesses termos, o par razão/emoção, acionado pelos defensores, traz uma nova configuração sobre a dualidade entre natureza e cultura, conforme a tradição do pensamento moderno. Podemos dizer que a emoção é retirada do domínio da natureza e, em termos hierárquicos, alçada à esfera da razão, adquirindo a mesma importância. Observamos então a retirada da emoção do domínio da natureza e sua inclusão no domínio da cultura, ao ser posta ao lado da razão.

Considerando a estratégia política dos defensores em acentuar os sentimentos de sofrimento nos animais, observamos, no entanto, que o

acionamento desse critério não atinge pleno consenso. Dentre a enorme variedade de animais que passa dos seres unicelulares aos mamíferos, a capacidade de sentir torna os animais dignos de pertencer à comunidade moral. Esse tema é um ponto conflituoso entre os defensores, na medida em que questionam se este seria um critério realmente eficaz para justificar a proteção moral dos animais. Nesse aspecto, se a ética antropocêntrica é criticada por limitar a proteção moral àqueles que possuem racionalidade, a ética da senciência restringiria o cuidado somente àqueles capazes de ter sensibilidade. Os animais que estivessem fora da contingência dos seres que sentem não teriam sua proteção garantida. Tal ética criaria outra linha demarcatória e impediria que a causa animal se constituísse de forma universal, como é proposto.

Conforme críticas realizadas pelos próprios defensores, o critério da senciência abrangeria de maneira mais fundamental os mamíferos e algumas aves e animais aquáticos. Em contraposição, uma série de espécies animais, como insetos ou os chamados frutos do mar, escapariam do âmbito da proteção moral, o que é tratado como um problema. Nesses termos, ao analisar de forma crítica a importância que o critério da senciência ocupa no trabalho dos filósofos animalistas, os defensores brasileiros enfatizam que esses autores esqueceram em seus livros que “qualquer pessoa minimamente informada em ciência básica sabe que minhocas, camarões, aranhas, formigas, ostras, estrelas-do-mar e outras tantas criaturas não são vegetais nem minerais, são também animais, animais invertebrados” (NACONENCY, 2007, p. 122). O filósofo/defensor Carlos Naconency aborda essa questão detidamente em um artigo que propõe que a ética da senciência, em vez de ser tratada como uma ética animal, seja tratada como uma ética dos vertebrados. E critica esse posicionamento, pois uma infinidade de animais ficaria excluída da esfera de proteção moral:

Há cerca de 1.300.000 espécies de animais descritas pela Zoologia. De todas as espécies conhecidas, apenas 2% são vertebradas. Isso significa que a preocupação pelos animais sencientes deixaria de fora do âmbito da consideração moral uma infinidade de formas de vida animal sobre a Terra. As proposições da Ética Animal, incluindo as teses da corrente dos Direitos Animais, dizem respeito, portanto, a uma percentagem ínfima do reino animal. (2007, p. 121)

Os defensores entendem que os animais incapazes de sentir dor ou prazer ocupariam um “deserto moral”. Fato este que seria contrastante com a defesa da consideração moral “de todo e de qualquer animal, isto é, não derivada, não instrumental e independente da sua contribuição para o bem de outros animais

humanos e não humanos” (NACONECY, 2007, p. 123). Desse modo, a questão apontada pelo filósofo/defensor não é somente se esses animais sentiriam dor ou não, mas se nós seríamos capazes de reconhecer a expressão das emoções em formas de vida muito diferentes da nossa. O defensor refere-se então a empatia humana, afirmando que teríamos maior capacidade de nos identificar com espécies mais próximas de nós, como os mamíferos, por exemplo. Além disso, entende também que o conhecimento científico a respeito desse tema é impreciso, no sentido de apontar a sentiência nos animais invertebrados. Em consideração a esses aspectos que indicam mais a nossa incapacidade de perceber o sofrimento de determinados animais do que a sua realidade objetiva, “o princípio do benefício da dúvida deve fazer a considerabilidade moral avançar para além da propriedade da sentiência atribuída aos animais vertebrados” (NACONECY, 2007, p. 141).

Nesse sentido, ainda que as contorções de uma minhoca ao ser cortada por uma faca, ou de uma mosca, ao ter suas asas arrancadas, possam não corresponder a nenhuma experiência dolorosa, “são fortemente sugestivas disso para o observador e, assim, inibitórias para a maioria das pessoas, mesmo para aquelas que estão cientificamente convencidas de que minhocas e moscas não sentem dor” (NACONECY, 2007, p. p. 139). Esse caminho argumentativo percorrido pelos defensores é tratado como uma maneira de escapar à crítica de que a ética animalista é antropocêntrica, por se constituir a partir do humano como parâmetro:

Ressalte-se, muito embora, que a dignidade dos animais não está refém da semelhança maior ou menor apresentada pelos diferentes animais em comparação ao Homem. Isto refletiria a manutenção da ótica antropocêntrica, que se quer romper. Um animal não tem ou deixa de ter direitos ou dignidade em razão de parecer mais ou menos ou em nada lembrar os seres humanos. Todos os animais, independente da sua proximidade ou distância com a humanidade, possuem dignidade e direitos, isto pela única razão de serem seres vivos. (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1239)

Portanto, concordando com a importância da ética da sentiência, mas pretendendo expandir seus limites de modo que todo e qualquer ser vivo possua valor moral, os defensores lançam uma hipótese para superar esses limites:

Com efeito, o modo mais persuasivo de articular uma ética que abranja todo e qualquer animal seria recorrer à plausibilidade da extensão

analógica do princípio já assente em vários sistemas morais da tradição, a saber, “devemos respeitar a vida humana”. Se o princípio subjacente à nossa cultura moral tradicional nos orienta para a promoção da vida humana, e a humanidade constitui apenas uma entre outras espécies animais no planeta Terra, então a exclusão de animais não sencientes do escopo da considerabilidade moral seria tão arbitrária quanto às exclusões racistas e sexistas. A justificação de que temos obrigações diretas com insetos, crustáceos e moluscos seria efetivada, assim, pela mera extrapolação a partir do nosso próprio caso. (NACONECY, 2007, p. p. 141)

Observa-se que a argumentação em torno valorização da vida é acionada para atribuir importância indiscriminada às espécies animais. Nesse caso, não se nega o destaque dos sentimentos para justificar a proteção moral dos animais, mas essa dimensão é inserida dentro de um discurso mais amplo, atrelado ao valor da vida.

Sobre os limites da ética da senciência, os defensores discutem ainda que haveria outras formas de se fazer mal a um ser, que não seriam estritamente a dor ou o sofrimento. Nesse caso, a ética da senciência, como afirmam, não seria capaz de proteger os “males que não doem, a exemplo de certas doenças que levam à morte sem apresentar qualquer sintoma, pelo menos até que o diagnóstico seja feito” (FELIPE, 2009d). Dando prosseguimento a esse argumento, os defensores se preocupam com o fato de que se o sofrimento for o único critério ético, o mal feito sem dor pode ser julgado defensável. A coerência lógica posta nesses termos leva os defensores a temer em que práticas bem-estaristas se tornem éticas. A ideia seria que a “analgesia e anestesia seriam, então, dois recursos que acabariam por legitimar a infligção de danos e morte aos animais e a muitos humanos”. Pois se não há dor ou sofrimento, não haveria problema moral em utilizar animais na indústria da carne ou como cobaias, por exemplo.

A ética da vida é então acionada para defender que o problema não é apenas com o “bem-estar” dos animais, mas com a “continuação da vida”. Essa perspectiva é necessária, de acordo com os defensores, pois a ética da senciência não necessariamente entenderia que a morte seja contrária aos interesses do animal que morre. O defensor Carlos Naconency tratou desse assunto como palestrante no *I Congresso Brasileiro de Bioética e Direitos dos Animais*, realizado em Curitiba, no ano de 2011. O defensor fez o seguinte questionamento: “Há algum mal moral quando um porco, depois de ter sido criado solto num campo, é abatido de modo inesperado e instantâneo, digamos, com um único tiro na cabeça enquanto dorme?”. Partindo da resposta de que

matar um animal com dor ou sem dor é um mal moral, o autor, ao longo de sua palestra problematizou diferentes questões que fundamentam seu posicionamento. Basicamente a questão posta foi a seguinte: “Se o humano tem direito de viver então os animais também devem tê-lo por uma razão semelhante, cabendo a quem mata apontar uma diferença relevante nos dois casos”. A ética e o direito animal devem, portanto, adquirir um sentido mais amplo do que se colocar a favor do fim da dor e do sofrimento. Cabe a esses novos princípios defender fundamentalmente a vida animal:

Em vez do argumento de que devemos parar de tratar os animais desse ou daquele modo, por eles sentirem dor e sofrerem, declara-se imediatamente que todo animal, portanto, todo sujeito-de-sua-própria-vida tem o direito de ser deixado em paz para vivê-la seguindo o padrão peculiar de sua natureza, o padrão de mover-se para prover-se e prover os seus em seu ambiente natural e social a seu próprio modo, buscando o próprio bem e o equilíbrio necessário a ele. (NACONECY, I Congresso Brasileiro de Bioética e Direitos dos Animais, 2011)

Observamos, então que os defensores adotam uma postura reticente sobre essa posição filosófica ou ética em torno da senciência por considerá-la como uma nova forma de hierarquização dos seres e, ainda, porque não seria eficaz para enunciar o mal moral que há na morte de animais provocada por seres humanos. Entretanto, uma questão que se coloca é que, a partir das situações concretas discutidas pelos defensores, seja em suas publicações, denúncias ou nas palestras promovidas nos encontros animalistas, não vemos preocupações com as 1.300.000 mil espécies de animais. De fato, um número limitado de espécies e situações povoam a crítica dos defensores.

Posso citar como exemplo um fato ocorrido no Fórum de Bem-Estar Animal, realizado em Friburgo, no ano de 2010. Na ocasião, um dos palestrantes respondia perguntas da plateia sobre como proceder pública ou juridicamente nas situações em que os animais são afetados. Nesse momento, uma pessoa relatou um problema que teve com uma empresa de detetização. Conforme seu relato, durante a realização do serviço em sua casa, a empresa foi responsável pela morte de seu cachorro por envenenamento. A pessoa procurava saber como poderia responsabilizar a empresa por esse crime. Ao ouvir a pergunta, primeiro imaginei que fosse ironia ou provocação ao palestrante, afinal, o que faz uma empresa de detetização se não “assassinar” centenas ou milhares de animais? Depois pensei que seria, no mínimo, um assunto constrangedor, tendo em vista que a situação dos insetos raramente, ou nunca, é tratada pelos defensores.

Enquanto a pergunta era feita, nutri uma grande expectativa sobre como o palestrante lidaria com o questionamento, sobre qual seria sua reação. Mas, para minha surpresa, sua resposta se deteve exclusivamente ao problema do cão. O fato de a empresa trabalhar matando determinadas espécies animais não se configurou como um problema ético relevante para o palestrante. E pareceu que a plateia não discordou dessa reação, expressando, portanto, que a preocupação com o cão era o único fato eticamente relevante no assunto que estava sendo discutido.

Esse exemplo deve nos ajudar a observar que, de fato, é uma tarefa complexa incluir todas as formas de vida animal sobre um mesmo discurso de proteção, dada a sua enorme variabilidade física, o habitat em que vivem, a maneira como participam da vida social com humanos e etc. Nesse caso, embora os defensores rejeitem a possibilidade de haver fronteiras no próprio reino animal, há espécies e situações que adquirem maior relevância. Situações que nos confrontam de maneira mais direta, como a pecuária, por exemplo, são privilegiadas enquanto fonte de denúncias, em detrimento do extermínio de animais tidos como pragas de lavouras. A violação da vida de cobaias em laboratórios de pesquisa adquire maior notoriedade do que a violação da vida de baratas.

Podemos afirmar, então, que a causa animal se impõe como um problema da vida moderna e urbana, implicada com o sofrimento de alguns animais que compõem essa paisagem. Nesse caso, embora a ética da sciência seja tratada de forma crítica, a causa animal se constrói nesses termos, principalmente no que diz respeito às denúncias feitas. O caminho percorrido para mostrar que a situação vivida pelos animais deve ser transformada passa invariavelmente pelas situações de sofrimento e dor. Essa característica dos movimentos em defesa dos animais já foi apontada por Phillippe Descola, em mais uma crítica sobre essa forma de defesa animal. De acordo com o antropólogo, a prevalência do discurso em favor de alguns animais ocorreria em função da identificação de aspectos comuns entre algumas espécies e os humanos:

Na prática, as manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor — geralmente inconsciente, mas totalmente explícita em alguns animal philosophers (SINGER, 1989; REGAN, 1983) — cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções. Naturalmente, os mamíferos são os mais bem aquinhoados nessa hierarquia do interesse, e isso independentemente do meio onde vivem. (DESCOLA, 1998, p. 23)



De acordo com o antropólogo, mesmo as sensibilidades que emergem em favor dos animais e expressam teorias radicalmente anti-humanistas não são capazes de romper com o antropocentrismo. Esse rompimento não ocorre pois, “quanto às medusas ou às tênias, nem mesmo os membros mais militantes dos movimentos de libertação animal parecem conceder-lhes uma dignidade tão consequente quanto a outorgada aos mamíferos e aos pássaros” (DESCOLA, 1998, p. 24). A maneira como os defensores elaboram as denúncias de sofrimento e dor imputados aos animais se faz em analogia ao modo como nós, humanos, vivenciamos essas situações. Fato este que seria mais difícil de ser aplicado aos insetos, por exemplo.

Nesse ponto, podemos afirmar que a incapacidade, apontada acima, de superar o antropocentrismo está dada. A maneira como ocorreu o debate sobre as empresas de detetização nos demonstra ainda a pertinência dessa consideração, que é visualizada pelos próprios defensores como uma fragilidade do discurso do qual devem escapar:

Ressalte-se, muito embora, que a dignidade dos animais não está refém da semelhança maior ou menor apresentada pelos diferentes animais em comparação ao homem. Isto refletiria a manutenção da ótica antropocêntrica, que se quer romper. (OLIVEIRA e CHALFUN, 2009, p. 1239)

Mas, em defesa da sensibilidade ecológica aqui discutida, como forma de não menosprezar o impacto trazido pelos defensores, podemos afirmar que, se as ações não rompem com o antropocentrismo, ao menos o colocam em outras bases. A ética e o direito dos animais colocam aos humanos desafios quanto à mudança de pensamentos e práticas, que deve culminar em uma transformação de nossas sensibilidades ou da maneira como “observamos” os animais. A existência de novas legislações em diferentes esferas da vida social, não só no Brasil, bem como o clamor público que emerge em situações que passam a ser entendidas como cruéis, mas que antes eram tidas como normais, seria uma forma de observar esse impacto. Nesse sentido, não se trata de afirmar que os defensores são o pontapé inicial dessas mudanças, mas eles encarnam e, ao mesmo tempo, dedicam-se a produzir uma nova forma de sensibilidade com relação aos animais na medida em que defendem o reconhecimento do seu status de sujeito moral e de direito. Ainda que de forma antropocêntrica, os defensores buscam equalizar a hierarquia existente entre os homens e determinadas espécies. E, a despeito do caráter antropocêntrico das denúncias, o sofrimento dos animais se torna fonte de preocupações e transformações na vida social.

O antropocentrismo é então ressignificado pelos defensores à medida

que transportam-se para os animais os valores que tornam humanos dignos de consideração moral. Os humanos continuam sendo a medida de todas as coisas, inclusive para atribuir valor à vida animal. Mas o lugar que ocupam é relativizado à medida que nos são impostas moralmente ou juridicamente preocupações inéditas. A ressignificação do antropocentrismo por parte dos defensores se faz no sentido de nos tornar capazes de reconhecer os animais como semelhantes. Os aspectos que tornam seres humanos dignos de consideração moral, e que estão presentes no humanismo enquanto expressão de valores, são atribuídos às espécies, para além dos homens, a fim de tornar outras formas de vidas igualmente valiosas. Essa perspectiva pode ser compreendida através da discussão abaixo, realizada pelo antropólogo Jean-François V éran:

A hipótese aqui é que é possível transcrever tal experiência fenomenológica de frente a frente dentro dos termos de uma economia do conhecimento. O princípio geral desta economia seria que, em situações extremas de sofrimento em presença, o acesso mais rápido ao outro é uma relação fulgurante de semelhança produzida a partir de uma fenomenologia homotética ou “de espelho”. Neste processo, o outro aparece irreduzível, não a si mesmo (ego), mas à sua alteridade. Dito de outra forma, a economia do conhecimento é o reconhecimento. Nos termos de Lévi-Strauss, seu operador fundamental em situação de emergência não é a dissociação (produção da diferença), mas a associação (identificação, “volta ao mesmo”). Finalmente, o sofrimento em presença, como diria Levinas, aciona o reconhecimento do “humanismo do outro homem”. (2014, p. 7)

As simetrias entre humanos e animais, por meio da capacidade de sentir e, mais especificamente, de ter o interesse em não sofrer, são aspectos acionados para transformar nossa sensibilidade de modo que passemos a ter acesso ao animal como um outro a quem devemos respeitar. A construção das semelhanças entre nós e eles a partir de uma “fenomenologia de espelho”, como define Jean-François V éran, busca apagar a fronteira que impede o reconhecimento do animal como um outro que sofre. Em conformidade com a citação acima, os defensores esperam que à medida que enxergamos o humanismo dos animais, sejamos capazes de nos identificarmos e sensibilizarmos com sua situação.

A noção em torno da senciência se torna uma categoria central, que atravessa humanos e animais na construção dos animais como sujeitos e na busca de direitos e na delimitação dos seres implicados com a justiça. Nesse sentido, refutar o antropocentrismo, ou seja, lutar pela inclusão dos animais na mesma comunidade moral que os humanos, é entendido pelos defensores como uma

ação que visa “o respeito à igualdade da condição de sermos todos seres vivos vulneráveis à dor e à morte, à angústia e ao sofrimento” (FELIPE, 2008). A morte nos frigoríficos, a tortura nos laboratórios, o trauma da separação dos filhotes nas indústrias do leite, a privação da liberdade nos zoológicos, etc, entre outros abusos, assim vistos pelos defensores, são situações que importam porque produzem dor e sofrimento. Portanto, as discussões em torno do sofrimento é o elemento que tornaria inadmissível a continuidade dessas práticas. É por meio dessa dimensão que a causa animal adquire forma pública e é acionada para a criação de denúncias na esfera moral e jurídica.

### **Reviravolta humano e animal: alargando o campo da moral**

A capacidade que os animais têm de sentir se torna critério norteador da “causa animal”, e por conseguinte, da sua consideração como sujeito. No momento em que se considera o animal a partir desse ponto de vista, inicia-se uma reviravolta na sua relação com o homem. Trata-se de uma virada conceitual, produzida pelo deslocamento do olhar do homem sobre o animal. E que da perspectiva dos defensores, faz deles sujeitos merecedores de proteção moral e jurídica, nos termos propostos para os seres humanos. A reversão desse assujeitamento, a partir da atribuição de uma agência restrita aos humanos, coloca em questão os conceitos e a experiência histórica da relação entre os viventes. Em conjunto a esse esforço intelectual de “ver” os animais, existe também um esforço político, no sentido de ajustar o tratamento moral e jurídico destinado aos animais. Esses esforços, conjuntamente, resultam em diferentes formas de mobilização para que haja o reconhecimento dos animais como sujeitos.

Parte dessas ações ocorre então na esfera do direito, através da proposição de leis. Entre os exemplos mais recentes de leis em favor dos animais, existe um projeto em tramitação no Congresso Federal que proíbe a utilização de animais em circo em todo o território nacional. Mas existem dez estados brasileiros que já aprovaram essa lei: Minas Gerais, Alagoas, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul e Espírito Santo. Em Fevereiro de 2015, na França, foi aprovada a lei que altera o status jurídico dos animais no código civil, reconhecendo-os como seres sencientes e não mais como propriedade pessoal. Em Março de 2013 entrou em vigor na União Europeia a proibição total do uso de animais para testes na fabricação de cosméticos comercializados na Europa. No Brasil, esse mesmo projeto de lei foi aprovado na Câmara dos Deputados, e aguarda a votação no Senado antes de ir à sanção presidencial. A Índia, em Outubro de 2013, se tornou o primeiro país do mundo a ter um novo tipo de pessoas. O Governo indiano assinou a Declaração dos

Direitos dos Cetáceos (DDC), concedendo aos golfinhos uma personalidade não humana. São Francisco, nos Estados Unidos, assinou uma lei similar em Outubro de 2014, aprovando uma medida na qual afirma que os cetáceos ou baleias, golfinhos e botos têm o direito de estar livre da vida em cativeiro. Outro projeto de lei como esse foi apresentado na Califórnia, que detém dez baleias-orca em cativeiro no SeaWorld de San Diego. A lei visa proibir a exibição das orcas e aposentar aquelas que atualmente são mantidas presas, realocando-as na costa. Na Argentina, em Dezembro de 2014, um orangotango fêmea que viveu durante vinte anos em um zoológico em Buenos Aires recebeu de forma inédita habeas corpus da justiça argentina. Reconhecida como “pessoa jurídica, Sandra, como é chamada, foi “libertada” do zoológico e levada para um santuário aqui no Brasil.

Essas transformações, embasadas por um saber científico-filosófico e respaldadas pelo ordenamento jurídico, produzem impactos sobre as atividades humanas em diferentes âmbitos, se tornando então alvo de discordância e polêmicas. Em 2013, foi aprovado um projeto de lei que proíbe a venda e produção de *foie gras* em São Paulo pela Câmara de Vereadores, em primeira votação. Caso a lei seja aprovada em segunda votação e sancionada pelo prefeito, está prevista multa de R\$ 5.000 para produtores ou comerciantes que não cumprirem a lei. Contra esse projeto, um *chef* da capital paulista deu a seguinte declaração para o site da internet UOL: “A lei não tem nenhuma utilidade para a população em geral e só vai prejudicar os produtores de *foie gras*, empresas pequenas que não vão poder vender seu produto no maior mercado do país<sup>2</sup>”. Podemos afirmar que no momento em que o *chef* denuncia que a lei não tem utilidade para a população, os animais são constituídos em sua experiência como objetos, e não como sujeitos, diferentemente do que é reivindicado pelos defensores.

Portanto, as leis citadas partem do pressuposto de que animais não são meros objetos, mas seres vivos que sentem, possuem experiências, se adaptam e agem. Frente esse modo de olhar os animais, a reivindicação dessas leis, por parte dos defensores, tem como motivação comum a ideia de que os animais são merecedores de uma vida digna e livre de sofrimento. Sendo assim, se a lei que proíbe o *foie gras* não tem nenhuma utilidade para a população - entendemos humana - como denuncia o *chef*, por outro lado, a lei tem utilidade para a “população animal” em geral, e para os patos ou gansos criados para a produção desse produto, em particular. A preocupação em atender os interesses dos animais se constitui como base das reivindicações dos defensores.

---

<sup>2</sup> <http://comidasebebidas.uol.com.br/noticias/redacao/2013/10/04/projeto-que-proibe-venda-de-foie-gras-em-sp-cria-polemica-entre-chefs.htm?mobile>

Os defensores, ao tratar da preocupação com os animais, fazem com que a dimensão moral ocupe um papel de destaque nessa discussão. A moral serve como fundamento para a produção de respostas sobre por que deveríamos fazer alguma coisa pelos animais ou por que deveríamos deixar de fazer alguma coisa em nome deles? Conforme a proibição das atividades citadas não trazem nenhum benefício aos seres humanos, e ao contrário, podem prejudica-los, podemos compreender que os defensores trabalham para que essas ações sejam o resultado de nosso raciocínio moral. E segundo o filósofo Bernard Williams o raciocínio moral “reconhece algumas razões para fazer as coisas” (WILLIAMS, 2005, pág. 3).

Sem aprofundar nos estudos filosóficos sobre essa questão, por ora é importante pensar então que regras morais tornam “difícil, por razões internas, proceder de maneira reprovável (WILLIAMS, 2005, pág. 9). Ainda conforme o filósofo, a moral se liga a ideia de justiça e compaixão, fato este que nos levaria a se importar com alguém, ainda que seu sofrimento ou desgraça não nos afetasse. Nesses mesmos termos, Lucien Lévy-Bruhl discute a ideia de responsabilidade como elemento de sustentação de nosso edifício moral. A partir do trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os estudos do antropólogo francês, compreendemos que a consciência moral para Levy-Bruhul é indissociável da noção de responsabilidade, que por sua vez, se liga também a ideia de justiça. Como afirma Roberto Cardoso de Oliveira, o antropólogo Lévy-Bruhl entende “que a prudência e a previsão passam a se constituir num poder passível de ser exercido a partir do momento em que se instala no homem a noção de responsabilidade (OLIVEIRA, 2002, pág. 49).

Ao tratar da moral em termos filosóficos, os autores citados discutem questões que definem o que é uma ação orientada pela compaixão, justiça e responsabilidade diante do outro. Mas ao tratarmos dessas questões podemos nos perguntar: a moral não se liga efetivamente aos humanos, ao mesmo tempo em que não diz qualquer respeito aos animais? Como resposta a esse questionamento, podemos nos apropriar da teoria da justificação, conforme a sociologia pragmática francesa, e responder que a moral realmente não diz respeito aos animais.

Desenvolvida pelos sociólogos Luc Boltanski e seus parceiros Laurent Thévenot e Eve Chiapello, essa teoria ressalta a capacidade crítica dos agentes de denunciar ou legitimar uma situação como justa a partir de um procedimento de comprovação. Como discutem, os indivíduos em uma situação de disputa se articulam discursivamente para mostrar seu desacordo de forma considerada legítima e chegar ao fim do conflito. Para colocar fim a essas situações, os agentes devem “estar em posição de justificar-se, quer dizer, de clarear os pontos de apoio normativos que a fundamentam”. (Boltanski e Eve Chiapello, 2002, p. 27). Nesse caso, o fim do conflito ocorre quando o agente é capaz de justificar a sua ação

como efetiva ou justa. E para tanto, deve acionar um dispositivo de resposta que faça referência à generalidade e ao bem comum. A partir desse imperativo, a justificação se constitui como uma ideia justa e a situação crítica é encerrada. Enfatizamos aqui, para compreendermos a resposta positiva dita acima sobre o fato da moral se ligar apenas aos humanos, que a generalidade e o bem comum se referem aos seres humanos.

Considerando essas questões mais gerais acerca da sociologia pragmática francesa, podemos pensar na insatisfação demonstrada pelo *chef* em relação à lei que proíbe o *fois gras*. Na sua entrevista, observamos que ele aciona a questão central em torno da legitimação de uma situação como justa ou injusta, que seria a referência à generalidade e ao bem comum. Em conformidade com a noção de justiça discutida, é através da afirmação de que a lei não beneficiará ninguém, ao contrário, prejudicará produtores e comerciantes, que o *chef* denuncia a injustiça ou inadequação da lei proposta na cidade de São Paulo. Dito de outro modo, a lei não é justa porque não atenderia ao interesse de todos e estaria, portanto, em desacordo com o bem comum. Mas por outro lado, os defensores justificam a efetividade da lei, indicando que diz respeito sim ao bem comum, mas ao bem comum dos animais que sofrem e são mortos para a produção do *fois gras*.

Ao lutar politicamente em favor da “causa animal”, os defensores inauguram uma situação crítica e pretendem encerra-la, acionando dispositivos que demonstrem que os interesses dos animais são violados. Nesse caso, o uso dos animais é denunciado porque não atende aos seus próprios interesses, portanto, não atende ao bem comum. Mas conforme essa perspectiva, observamos a existência de uma profunda transformação em relação a moral, uma vez que os animais são pensados como sujeitos implicados com a justiça. O bem comum, conforme a crítica dos defensores, não se restringe apenas aos humanos, mas tem sua fronteira ampliada para representar também os animais. O fim do momento crítico nessa situação requer então o estabelecimento de uma nova perspectiva, que nos permita responder negativamente a questão colocada acima sobre o fato da moral se ligar exclusivamente aos seres humanos. A luta em favor dos animais está localizada, portanto, no terreno do pensamento moral, mas o subverte ao mesmo tempo. Para incluir os animais nessa dimensão, os defensores alargam a fronteira do que entendemos como humanitário e contam com as disposições básicas da moralidade para nos convencer a agir com responsabilidade sobre a vida dos animais.

Diante dessa situação de disputa, que como vimos, traz impactos significativos sobre diferentes áreas da vida social, e fundamentalmente sobre as fronteiras da humanidade, Phillipe Descola (2010) afirma que a questão dos direitos dos animais é sem dúvidas crucial e tem se mostrado como um dos

grandes desafios políticos do século XXI. Nos últimos anos, as relações que envolvem humanos e animais tem se tornado cada vez mais tema de investigação da Antropologia. Esse interesse se faz através de uma dificuldade ressaltada pelo antropólogo, que consiste no fato de termos nos tornado incapazes de pensar um destino comum entre os viventes a medida que nós, modernos, “somos constantemente levados a separar a natureza da sociedade” (DESCOLA, 2010, pág. 168).

### **Animais como objeto de pesquisa antropológico: pode o animal falar?**

Abordar esse destino comum não é uma tarefa fácil. Durante os anos de pesquisa do doutorado, muitas vezes tive que explicar como um trabalho antropológico poderia abordar a temática do direito dos animais. De fato esse questionamento/estranhamento pode ser explicado através da divisão acadêmica de trabalho entre as ciências humanas e naturais. Como afirma Phillippe Descola, o termo “Antropologia da Natureza” poderia ser pensado como um oxímoro, pois no Ocidente, desde muitos séculos, a natureza se caracteriza pela falta do homem. E ainda de acordo com Descola (2002) e Ingold (2004), a própria Antropologia, que faz da Cultura ou das culturas seu objeto de estudo, surgiu a partir dessa separação uma vez que esse elemento é considerado atributo distintivo do homem.

A dificuldade em estudar as formas de relação entre os viventes humanos e não humanos, por sua vez, não significa dizer que a presença dos animais nos estudos antropológicos é uma novidade. A antropologia clássica, assumida por Gilberto Freyre, Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas, Edward Evan Evans-Pritchard, Edmund Leach e mais recentemente por Tim Ingold, Donna Haraway, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Phillippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, produziram e produzem diferentes teorias e pesquisas etnográficas sobre a relação entre humanos e animais. E a partir da influência teórica e metodológica desses autores, uma série de pesquisadores brasileiros têm estudado as diferentes formas de relação entre humanos e animais, entre eles, Guilherme Sá, Bernardo Lewgoy, Felipe Sussekind, Felipe Ferreira Van der Velden, Jean Segata.

Tendo em vista esses estudos, podemos entender que Claude Lévi-Strauss realizou o esforço crítico e fundamental para o conhecimento antropológico de demonstrar que as relações entre humanos e animais, antes de serem “o resultado natural de condições naturais”, deveriam ser tratadas como uma fenômeno cultural. Em resposta ao pensamento de Bronislaw Malinowski, que reduzia

as espécies totêmicas às espécies úteis, através de uma abordagem utilitarista e naturalista, Lévi-Strauss escreveu sua célebre frase “compreendemos enfim que as espécies naturais não escolhidas por serem “boas para comer” mas por serem “boas para pensar” (1975, pag. 172).

O pensamento de Claude Lévi-Strauss teve influência decisiva sobre os estudos antropológicos sobre a natureza. Fortaleceu uma percepção e compreensões das relações com o ambiente que leva em conta múltiplos fatores e não apenas a importância direta que o mundo natural desempenha na vida cotidiana, seja como fonte de alimento ou matéria prima, por exemplo. A relação com a natureza se inscreve na ordem do simbólico e o par dicotômico natureza e cultura é entendido pelo antropólogo como uma criação artificial da cultura, como enfatiza Phillippe Descola (2011). Ao tratar desse par dicotômico, Lévi-Strauss afirma ainda que essa relação, embora universal, assume ao mesmo tempo conteúdos múltiplos nas diferentes sociedades.

Com essa perspectiva, podemos argumentar então que o antropólogo abre caminho para a compreensão antropológica de diferentes configurações ontológicas e cosmológicas que organizam as interações entre os homens e a natureza. Fato este que nos coloca em outro momento crítico da antropologia, que questiona a objetividade do dualismo natureza e cultura frente a diversidade de meios apresentada pelas sociedades não ocidentais. Esse momento crítico, diz respeito não só a objetividade desse par conceitual, mas também ao próprio conhecimento antropológico, que partiria da moderna separação entre natureza e cultura como ferramenta metodológica para compreender as sociedades não ocidentais.

Os questionamentos acerca do par dicotômico natureza e cultura são feitos a partir de estudos que problematizam a universalidade desse paradigma. Diante de outras sociedades em que essa dualidade não encontra sentido, autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996), Phillippe Descola (2001), Tim Ingold (2004), entre outros, se dedicaram a compreender formas alternativas de identificação do mundo. Nesse mesmo sentido, Donna Haraway (2009) trata do processo de invenção e reinvenção da natureza a partir da perspectiva que perpassa todos os autores citados, de que não existe uma realidade biológica como tal. Em consideração a esses trabalhos etnográficos e aos seus próprios estudos entre os Achuar, Phillippe Descola (2010) entende que as sociedades não ocidentais jamais sonharam que as fronteiras da humanidade terminam na porta da espécie humana. Ao contrário, as sociedades ameríndias pensam, por exemplo, a relação com os animais como uma relação entre pessoas e reguladas por códigos sociais.

Essa mesma questão foi discutida por Eduardo Viveiros de Castro através do conceito de perspectivismo ameríndio. Sobre essa questão, o antropólogo



observou em conjunto com Tânia Stolze Lima<sup>3</sup>, que em diferentes sociedades ameríndias, o modo como os seres humanos veem os animais e outros seres e coisas que compõe o universo é diferente do modo como esses seres os veem e se veem. De maneira geral, o perspectivismo ameríndio é entendido como a “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

Nessa revisão crítica da Antropologia, mais do que abandonar a noção de uma natureza separada dos humanos há igualmente um desafio colocado, que é entendido como fundamental para a exploração de novos caminhos acerca da conexão natureza-cultura. Trata-se de refletir se a premissa racionalista ocidental pode ou não ser considerada uma posição epistemológica privilegiada na tradução de culturas não ocidentais. A antropologia se depara então com uma tensão que está no centro do pensamento ocidental, como evidencia Tim Ingold: “entre a tese da separação da humanidade do mundo natural, e a contra a tese de que a humanidade existe ao longo de outras formas de vida em um continuum ininterrupto ou de uma cadeia de seres” (1990, pág. 209)

Os autores citados, de diferentes formas, discutem que o dualismo cartesiano, que segue conectado ao conceito de um “meio ambiente natural”, tem obscurecido diferentes ordens de realidade. Segundo a perspectiva de Hviding (2001), é preciso uma busca não essencialista das categorias e tramas das relações entre os seres humanos e o meio ambiente para evitar a reificação não só dos sistemas ecológicos, mas também da natureza. Nesse sentido, de acordo com Descola, “desconstruir o paradigma dualista pode aparecer simplesmente como um exemplo da mais saudável autocrítica que hoje permeia a teoria antropológica” (2001, p. 23). Em sentido semelhante, Roy Wagner (2010) problematiza de forma crítica o fato da nossa autoimagem de cultura ser aplicada indiscriminadamente a outros modos de vidas. De acordo com o autor, trata-se “de um ato de justificação para nossa própria invenção da sociedade como relação do homem com a natureza” (p. 202).

Confrontada com outros pontos de vista existentes, e levando eles a sério, isto é, sem considera-los como formas imperfeitas de objetificação da natureza e cultura, a Antropologia é obrigada a conciliar a interpretação de seu objeto de estudo com a necessidade de utilizar o universo de seus próprios significados para comunicar essa interpretação aos membros de sua cultura. Mas ao mesmo tempo,

---

<sup>3</sup> Cf.LIMA, T. S. . Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. 1<sup>a</sup>. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2005. v. 1000. 399 p.

o antropólogo deve ser capaz de apreender novas potencialidades e possibilidades de experimentar a vida. Portanto, diante dos ataques com argumentos teóricos e empíricos às tradições antropológicas e biológicas “que insistem em separar ambas as coisas” (DESCOLA, 2001, p. 30), a Antropologia teria que repensar o paradigma dualista a fim de torna-se capaz de compreender os sistemas locais de entendimento do mundo. Uma vez que essa dicotomia dificulta uma compreensão verdadeiramente ecológica, abandonar esse paradigma permitiria que outros modos de identificação fossem entendidos de maneira adequada:

Ir além do dualismo abre uma paisagem intelectual completamente diferente, uma paisagem em que os estados e substâncias são substituídos por processos e relações; a questão mais importante já não é como objetificar sistemas fechados, mas como explicar os próprios processos de objetificação (DESCOLA, 2001, p. 23)

Para o antropólogo Tim Ingold, no entanto, a compreensão da relação entre as pessoas e seu ambiente, no âmbito da própria cosmologia ocidental deve levar em consideração essa crítica ao paradigma dualista. Para o autor as premissas ontológicas ocidentais, que dominam também a análise antropológica, nos impedem de alcançar um entendimento proveitoso acerca das relações das pessoas com o meio ambiente também nas sociedades modernas. O autor questiona igualmente essa forma de entendimento do mundo ao afirmar que tal divisão intelectual do trabalho entre ciências naturais e humanas, e na própria antropologia, entre sua divisão biológica e sociocultural, é ineficaz. Portanto, “mais do que uma solução antropológica, o que é necessário é uma nova forma de pensar sobre os organismos e sobre sua relação com o ambiente, em resumo, uma nova ecologia” (INGOLD, 2004, pág. 58).

Observa-se então que o paradigma dualista, enquanto categoria analítica das Ciências Sociais e fundamento chave da epistemologia moderna reflete nas diferentes perspectivas desses autores o mal preparo da Antropologia para analisar as formas de saber ecológico não ocidentais e “nosso” próprio modo de inter-relação com outras espécies. A respeito desses desafios, Kirksey e Helmreich (2010) chamam atenção para um novo tipo de pesquisa que chegou ao estágio antropológico: a etnografia multiespécie. O desenvolvimento dessa linha de pesquisa, conforme os autores, contribui para que criaturas que previamente apareciam na margem da antropologia como comida ou símbolo passassem a aparecer ao lado dos humanos. Sobre essa abordagem, os autores citam uma passagem de Donna Haraway, que traz uma nova definição a respeito

do lugar ocupado pelos animais na antropologia: “os animais não são apenas “bons para pensar” (como Lévi-Strauss discutiu) ou mais instrumentalmente, “bons para comer” (como Marvin Harris considerou), mas são também entidades e agentes “para viver com” (KIRKSEY E HELMREICH, 2010, pág. 552).

Mas o que significaria “viver com” os animais? Uma resposta rápida, nos termos aqui discutidos, seria: pensar que os animais possuem uma existência independente de nós, humanos. Essa resposta por sua vez traz um conjunto de questões basilares que podem ser incluídas na pergunta se devemos compreender a natureza como algo que existe independente da cultura ou como algo sempre subordinado à cultura. Mas também traz questões relacionadas à discussão se o comportamento dos animais poderia ser entendido em termos de agência ou intencionalidade, por um lado, e por outro, como efeito de pré-disposições inatas. Essa temática trás uma série de questionamentos inéditos, inclusive para os defensores que se dedicam a construção da “causa animal”, ou em outras palavras, da ideia de que animais, assim como humanos, são sujeitos. E ao mesmo tempo, essa questão, por sua vez, está ligada ao problema sobre como falar dos animais, ou em nome dos animais? Através do saber leigo? Das ciências humanas? Das ciências naturais? Da filosofia? Da observação ou da experiência humano-animal? Quando falamos dos animais, trata-se necessariamente de uma projeção humana, ou é possível um acesso à sua mentalidade? Essas questões são centrais e, portanto, debatidas por cientistas e militantes.

Um exemplo das controvérsias surgidas a partir desses questionamentos pode ser observado no diálogo abaixo, retirado de uma rede social. O debate foi originado após a publicação de um vídeo que demonstrava um peixe se debatendo em uma poça de água no chão e um cachorro fazendo movimentos com a pata que espirravam água sobre o peixe. Esse vídeo foi aplaudido pelo autor da publicação, que viu na ação do cachorro uma tentativa de impedir que o peixe morresse sem ar. Mas o mesmo vídeo se tornou alvo de debate, como segue abaixo:

**Interlocutor 1:** Cães herdaram o comportamento de seus ancestrais de enterrar ossos e alimentos. Eles fazem isso mesmo não havendo terra em volta do alimento. Nesse caso, o cão está tentando enterrar os peixes. Como há só água em torno do peixe, ele acaba jogando água em vez de terra.

**Interlocutor 2:** talvez sim, talvez não.

**Interlocutor 3:** Para mim parece que ele está tentando salvá-los pois não toca neles, e ainda cheira como se se importasse com o bem-estar deles.

**Interlocutor 1:** É uma situação difícil de ter uma certeza já que não nos

é mostrado todo o ocorrido, mas acredito que humanizá-los não seja o caminho. Em um primeiro momento também acreditei em ser um cachorro salvando um peixe (o que seria incrível já que, segundo seus instintos, ele o comeria), mas depois dessa visão biológica comportamental, de já ter estudado comportamentos animais e ter uma cachorra que faz isso com a comida dela e um pano, confio mais no pensamento científico do que o humanizado.

**Interlocutor 4:** Porque a visão de que o cachorro está tentando salvar o outro animal, não pode ser científica ou por não ser científica não é válida? Somente porque não foram testados e reproduzidos nessas mesmas condições? O animal humano será sempre assim para tomar uma decisão sobre que atitude tomar, ou o que pesquisar? Nessas horas eu sigo a mesma interpretação de Tom Regan, que ao ver animais presos em jaulas, faziam todo tipo de movimento para tentar sair, e que efetivamente qualquer animal que o observa, percebe a intenção do outro animal.

**Interlocutor 3:** Por que estão falando em humanizar? Desde quando o sentimento de compaixão é exclusivo do ser humano para querer dizer que ao perceber compaixão em um animal estamos querendo humanizá-los? Esse é um cachorro sendo um cachorro, com todos os sentimentos os quais possui, quer queiramos relacioná-los com sentimentos humanos ou não. E ele está expressando compaixão que é um atributo que lhe pertence, quer os humanos tenham também compaixão ou não.

A discussão acima envolve diferentes questões sobre como interpretar o comportamento animal e sobretudo, a respeito da autoridade científica para falar sobre eles ou em nome deles. Ao tratar de questões como essa, Éric Baratay (2012) aborda uma possível contradição entre a necessidade de contarmos uma história zoocêntrica mas com documentos antropocêntricos, pois os animais não falam e nem escrevem como nós. Sobre esse assunto, a antropóloga Eunice Ribeiro Durham afirma que “apesar dos riscos inerentes de antropomorfismo ou projeções em pesquisas sobre o comportamento de animais, elas não podem ser, por isso, deslegitimadas” (2004, pág. 455). Esse ponto também é reconhecido por Baratay como um obstáculo, e de igual modo, o autor ressalta que não deveríamos nos ver impedidos de tentar contar essa história. Nesse caso, Baratay faz uma defesa contra o problema do antropomorfismo, que poderíamos chamar de um problema de imparcialidade:

Naturalmente, as interpretações do comportamento dos animais podem ser falsas: reducionistas, antropomorfizadas ou cientificamente erradas.

Do mesmo modo, isso vale para si, pois os termos variam segundo as posições sociais, as culturais, as representações do mundo, os interesses econômicos ou pessoais e que podem ser contraditórios (BARATAY, 2012, pág. 54)

A luta política em favor dos animais é constituída nos termos de um descentramento do homem como única espécie considerada capacitada a receber dignidade moral. Esse empreendimento moral e político traz a discussão, como estamos vendo, sobre o antropocentrismo no sentido de nos perguntarmos até que ponto esse empreendimento não se trata na verdade de uma projeção de nossas ideias e valores sobre os animais. Para tratar dessa questão e em paralelo com as teorias pós-colonialistas podemos vislumbrar que os defensores colocam como problema então o que poderíamos identificar como pós-antropocentrismo.

As teorias pós-colonialistas tratam criticamente da mecânica de elaboração do outro, pensando “sobre a constituição imperialista do sujeito colonial” (SPIVAK, 2010, p. 84). Em seu trabalho chamado *Pode o subalterno falar?*, Spivak trata do “outro” como vítima de uma “violência epistêmica”, na medida em que este “outro” foi construído de forma homogênea pela ciência europeia. Segundo esse entendimento, os povos não ocidentais foram condenados ao silêncio e impedidos de produzir conhecimento sobre si próprio. Com essa pergunta, que dá título ao seu livro, Spivak discute a capacidade do “outro” de se representar, ou seja, de se subjetivar autonomamente. Nesse caso, as teorias pós-colonialistas buscam repensar a maneira como o “outro” é ou foi representado no discurso moderno ocidental. Esse olhar crítico, ao mesmo tempo em que mantém a relação entre conhecimento e poder (VERAN, 2012), produz um impacto sobre essa relação na medida em que os pensadores ocidentais deixam de ser considerados os únicos capazes de produzirem conhecimento.

A extensão da ética e do direito para abranger os animais nos leva a um novo sentido do “outro”, agora, multi-espécie. Conforme a perspectiva dos defensores, os animais também foram vítimas de uma violência epistêmica. E o erro do antropocentrismo consiste na discriminação do animal que, rebaixado ao estatuto de objeto, se tornou amoral. A reabilitação moral dos animais, na perspectiva dos defensores, passou pelo resgate de sua capacidade de agência. A partir das teorias pós-colonialistas, assim como da discussão de Éric Baratay e Jacques Derrida, podemos compreender que a causa animal consiste na necessidade de reconhecermos que os animais também possuem um ponto de vista sobre si, e este deve ser respeitado. No entanto, o problema que se coloca pelas teorias pós-colonialistas sobre a capacidade do subalterno de se representar se torna mais complexo quando se trata dos animais.

A pergunta “pode o animal falar?” compreende duas respostas: uma se ele efetivamente possui linguagem e é capaz de se comunicar. A segunda, é se ele é capaz de se fazer entender, ou como nós humanos podemos compreender o que o animal diz sobre si ou mesmo sobre nós. Dentro dessa complexidade, os fundamentos da ética e do direito animalista são entendidos como formas antropomorfizadas de ver os animais. Autores como Phillipe Descola, Bruno Latour e Émilie Hache discutem que o moderno movimento de defesa dos animais não é capaz de dar voz aos animais, mas é guiado por valores humanos, enquanto parâmetro fundamental. Essa ideia fica mais clara a partir de uma citação de Descola:

As manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor — geralmente inconsciente, mas totalmente explícita em alguns animal philosophers (Singer 1989; Regan 1983) — cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções. (1998, pág. 23)

Em consideração a esse assunto, Latour e Hache (2010) afirmam que os animais não estão presentes no discurso que reivindica seus direitos. Conforme a crítica feita pelos autores, a presença dos animais, nesses textos, ocorre de forma passiva. Nesse caso, poderíamos afirmar que os animais, ainda que em nome de sua libertação, estariam sendo mais uma vez vítimas de uma violência epistêmica. Sobre o projeto de lei do município de São Paulo que pretende proibir a comercialização e a produção de foie gras, em maio de 2015 ocorreu a segunda votação na Câmara. O projeto foi aprovado, faltando apenas a decisão do prefeito Fernando Haddad. A notícia foi comemorada pelos defensores e, mais uma vez criticada por comerciantes, produtores e donos de restaurantes. Em uma reportagem sobre o assunto, um jornalista citou o seguinte diálogo com o prefeito: “Em conversa com jornalistas ontem, não quis antecipar se sancionará a lei antes de analisar experiências internacionais e ouvir todas as partes<sup>4</sup>”.

O que chama atenção a respeito da fala de Fernando Haddad, e que tem pertinência para a discussão, é o trecho em que diz que ouvirá todas as partes. A pergunta que se coloca é: quando diz que vai ouvir todas as partes, o prefeito vai ouvir patos e gansos? Ele considerou ouvir os animais? Mesmo os defensores

---

<sup>4</sup> <http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/05/14/chefs-de-sp-se-rebelam-contra-lei-do-foie-gras.htm>

consideram que ele irá ouvi-los? Poderíamos pressupor que a resposta para as perguntas é não. O ponto de vista dos animais, ou as situações que ocorrem em dor e sofrimento, é traduzido pela ciência e tem como porta-voz os defensores. Além disso, a maneira de avaliar essas emoções nos animais tem como parâmetro experiências que são degradantes para nós, humanos. Mas sobre esse assunto ainda insisto com outra pergunta: numa sociedade centrada no indivíduo essa consideração poderia ser diferente?

Abordarei essa questão através do estudo etnográfico realizado por Godfrey Lienhardt (1965) sobre os Dinkas. Na introdução desse trabalho, o antropólogo discute a centralidade que o gado tem no sistema social e econômico da população dinka. O autor ressalta então que “existe um amplo vocabulário dinka, referente ao gado, especialmente às suas distintas cores e tonalidades em sua quase inumerável misturas e configurações” (pág. 17). Esse vocabulário cromático é utilizado como parâmetro para descrição de objetos ou pessoas, demonstrando que “uma ampla gama da experiência dinka é referida ao tema central do gado” (pág. 24). A partir dessa situação particular da relação entre os dinkas e o gado, Lienhard afirma que “gado e homens estão unidos de um modo, todavia mais profundo, em um idioma comum para ambos, pelo qual os dinkas explicitamente concebem suas próprias vidas e as vidas das reses, segundo o mesmo modelo” (1965, pág. 25). Conforme esse estudo etnográfico, observamos que a centralidade do gado produz uma forma de interação em que os animais se constituem como parâmetro para os homens. Assim o idioma comum entre gado e homem se faz pela imitação humana das características do gado.

Observamos então que os Dinkas concebem suas próprias vidas e as vidas do gado a parte de um mesmo modelo ou idioma comum. A consideração a respeito da elaboração da teoria ética e do direito animalista nos permite realizar a mesma observação. Mas se entre os dinkas, é o gado que serve de referência para pensar os humanos, no caso discutido nessa tese, são os humanos que servem de referência para pensar os animais. Desse modo, tratando da relação mais geral entre humanos e animais na modernidade, observamos que em comparação com os dinkas, essa relação se constitui de modo inverso. Nas sociedades modernas, também chamada de sociedade dos indivíduos (ELIAS, 1994), é o homem que ocupa essa posição central. E como foi possível observar, esse modelo de relação permanece, mesmo na crítica animalista, uma vez que esta se constitui e se expressa em termos humanos.

## Considerações finais

A busca de semelhanças entre humanos e animais, presentes no discurso e no texto dos defensores, nos mostra que embora a causa em questão seja a do direito dos animais, a discussão realizada faz parte do debate contemporâneo sobre o humano, ou sobre o que nos torna humanos. O indivíduo moderno (Dumont, 2008), e todos os atributos morais em torno dele, servem de parâmetro para a redefinição ontológica do animal, conforme a perspectiva reivindicada pelos defensores. Nesse caso, trata-se de afirmar que o humanismo como valor norteia fundamentalmente a construção dos animais como sujeitos.

A respeito da universalidade do humanismo, Phillip Corcuff trata dessa dimensão como tendo uma “pretensão imperialista”. O que podemos observar então é que essa pretensão foi além do que os próprios humanistas imaginaram. O humanismo, a partir dele mesmo, é acionado pelos defensores para abarcar os animais, produzindo então uma instabilidade sobre conceito de homem e humanidade. A atribuição de humanidade aos animais se constitui como uma revisão crítica da definição da humanidade “como categoria de percepção e como conjunto de humanos” (CORCUFF, 2001, pág. 163). Em paralelo aos estudos feministas que contribuem para a análise da construção social do feminino e do masculino, a defesa da ética e do direito animalista nos permite de igual modo pensar na historicidade e na construção mais geral acerca do conceito moderno de humano. E nesse caso, a instabilidade pode ser apontada, pois os defensores promovem a revisão de definições essencializadas que marcariam a diferença entre o humanos e os demais viventes. A partir dessa revisão, buscam dar um novo sentido a categoria humanidade a fim de englobar não só os humanos, mas também os animais.

Então, se podemos dizer que a questão em jogo, posta pelos defensores, diz respeito a fronteira entre humanos e animais, essa questão se traduz num reordenamento dos seres a quem devemos obrigação moral. Frente a “flexibilidade interpretativa do mundo” (VANDENBERGHE, 2006), os defensores trazem uma situação em que os animais são vistos como sujeitos ou pessoas. A consideração do animal como pessoa tem implicações sobre a moral e o direito, pois carrega o imperativo de que deveríamos trata-los de forma individualizada e garantir sua igualdade e liberdade. Desse modo, diferentemente da preocupação ambientalista com a biodiversidade ou com o equilíbrio dos ecossistemas, por exemplo, a ética e o direito animalista são fundados na moderna visão individualista do homem e no seu ideal de autonomia. Dito isso, se Marcel Mauss (2003) questionou como, ao longo dos séculos, “através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente,



não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?” (p. 371). Observamos, por parte dos defensores, a elaboração de uma ideia em que os próprios homens compartilham o espaço da moral e do direito com os animais.

O sociólogo Frédéric Vandenbergue (2006) avalia a possibilidade de que as teorias e outras tentativas sócio-filosóficas, que desenvolvem uma ontologia experimental que borre obstinadamente as demarcações entre os mundos material, animal e humano, se torne um problema para a humanidade. Esse problema, segundo o autor reside no fato de que essas teorias podem “muito bem fornecer a capacidade ideológica às práticas sociotécnicas de engenheiros das indústrias contemporâneas bio e cibertécnica do capitalismo tardio que produzem artificialmente uma natureza monstruosa que transforma a natureza do homem ela mesma” (Idem). Ao tratar dessas teorias como um jogo anti-humanista, Vandenberghe se preocupa com a violação do que seria propriamente humano, através de procedimentos como a clonagem, o xenotransplante e etc. Em diálogo com a perspectiva de Vandenberghe, observamos, no entanto, que no que se refere propriamente à crítica animalista, não há aqui a perda do sentido humano, mas podemos dizer que há uma reafirmação desse sentido através de sua extensão para representar também os animais.

Por fim, cabe dizer que a vivência num mundo multiespecie nos coloca muitas questões: filosóficas, científicas, religiosas, morais, jurídicas, econômicas e socioantropológicas. Há um amplo debate pela frente acerca desses processos em todas essas dimensões e que se impõe como desafio inclusive para os defensores. Como exemplo das questões que surgem em torno dessa vivência multiespecie, podemos citar que em Abril de 2015 foi inaugurado na Noruega a primeira delegacia especializada em crimes contra animais. Em uma das reportagens sobre esse acontecimento, podemos observar uma série de questionamentos e indefinições sobre a atuação da delegacia:

Não se sabe ainda até que ponto será considerado crime, por exemplo, a violência contra uma tarântula de estimação ou peixes em aquário ou o que se considera cruel, já que engaiolar um pássaro pela vida toda ou obrigar cadelas a cruzarem para produção comercial de filhotes é igualmente cruel, mas visto como bastante aceitável pela sociedade<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup><http://www.culturaveg.com.br/noruega-inaugura-primeira-delegacia-especializada-em-crimes-contra-animais/>

O antropólogo Marcel Mauss (2003) trata do projeto de construção social dos humanos como pessoas, como obra de um longo trabalho de filósofos. A respeito desse processo para a construção social dos animais como sujeitos, observamos que atualmente estamos distante da institucionalização dessa categorização, nos moldes definidos pelos defensores. Mas considerando que essa tarefa diz respeito a um longo processo, não podemos deixar de dizer que um trabalho nesse sentido existe. Os defensores não são capazes de dar todas as respostas sobre como seria um mundo em que os animais figuram como sujeitos morais e de direitos. De fato, essa nova moralidade abre possibilidades múltiplas de formas de relação entre humanos e animais em diferentes áreas. E cabe a nós, antropólogos, nos debruçarmos também sobre esse debate.

## Referências bibliográficas

- BARATAY, Éric. Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire. Paris. Éditions du Seuil, 2012.
- BECKER, Howard Saul. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BOLTANSKI, Luc; Thévenot, Laurent. On Justification. Economies of Worth. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- CORCUFF, Philippe. Les lumières tamisées des constructivismes l'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives. Revue du MAUSS, 2001/1 no 17, p. 158-179.
- DARWIN, Charles. A expressão das emoções no homem e nos animais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: Unesp: 2002.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou Sentimento: *A relação com o animal na Amazônia*. MANA: Estudos de Antropologia Social, 4 (1): 23-45, 1998.
- \_\_\_\_\_. L'anthropologie de la nature, Annales. Histoire, Sciences Sociales 2002/1, 57e année, p. 9-25.
- \_\_\_\_\_. À chacun ses animaux. In: *Qui sont les animaux*. Org. BIRNBAUM, Jean. Paris: Éditions Gallimard, 2010.
- \_\_\_\_\_. As duas naturezas de Lévi-Strauss. Sociologia e Antropologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. v.1, n.2, 2011.
- DESCOLA, Phillippe; PÁLSSON, Gísli. Natureza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- DUMONT, Louis. Homo Hierachicus. São Paulo: Edusp, 2008.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. Chimpanzés também amam. In: A dinâmica da cultura. Org. DURHAM, Eunice Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- ELIAS, Norbert. Sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1994.
- FELIPE, Sonia. Somatofobia: violência contra animais humanos e não-humanos; as vozes dissidentes na ética antiga (parte I). [S.I.] Olhar animal, 2007. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2008/altruismo-animalesco>>. Acesso em 22 mar. 2012, 10:53:31.
- \_\_\_\_\_. Altruísmo Animalesco [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2008. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/25/11/2008/altruismo-animalesco>>. Acesso em 05 mar. 2012, 09:50:20.
- \_\_\_\_\_. Do altruísmo de parentesco ao altruísmo ético [S.I.] Pensata Animal, 2009. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/index.php?option>>

- =com\_content&view=article&id=276:do-altruismo-de-parentesco-ao-altruismo-etico&catid=38:soniafelipe&Itemid=1>. Acesso em 12 fev. 2012, 14:36:51.
- \_\_\_\_\_. Os limites da ética sensiocêntrica. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009d. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/23/01/2009/os-limites-da-etica-senciocentrica> >. Acesso em 30 out. 2011, 21:19:15.
- \_\_\_\_\_. Ética da vida ou da sciência. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2009m. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/17/05/2009/etica-da-vida-ou-da-sciencia>>. Acesso em 30 out. 2011, 10:33:45.
- \_\_\_\_\_. A ética e o urubu. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010c. Disponível em: < <http://www.anda.jor.br/22/09/2010/a-etica-e-o-urubu>>. Acesso em 29 jun. 2012, 08:38:30.
- \_\_\_\_\_. Ética e interpretação. [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2010h. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/16/04/2010/etica-e-interpretacao>>. Acesso em 12 fev. 2014, 23:49:54.
- \_\_\_\_\_. Mimos e Manhas? [S.I.] Agência de Notícias de Direitos Animais, 2012. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/10/12/2012/mimos-e-manhas>>. Acesso em 10 nov. 2013, 09:26:30.
- FRANCIONE, Gary. Introdução aos Direitos dos Animais. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.
- GORDILHO, Heron José Santana. O consumo de carne e o aquecimento global. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, n. 5, p. 355-360, 2009.
- GORDILHO, Heron et *all.* Habeas Corpus em favor de Jimmy, chimpanzé preso no Jardim Zoológico de Niterói - Rio de Janeiro. Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução, Salvador, BA, Vol. 6, p. 341-384, 2010.
- HACHE, Émilie; LATOUR, Bruno. Morality or moralismo? An exercise in sensitization. In: Common Knowledge, Vol. 16, nº2, pp. 311-330, Spring 2010.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano. Org. TADEU, Tomaz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- \_\_\_\_\_. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011
- HVIDING, Edvard. Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology, In: Naturaleza e Sociedad. Orgs. DESCOLA, Phillipe; PÁLSSON, Gísli. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- INGOLD, Tim. An Anthropologist looks at biology. Man, New Series, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229.

- \_\_\_\_\_. Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world. In: *Shifting Contexts Transformations in Anthropological Knowledge*. Org. Marilyn Strathern. London: Routledge, 2004.
- KIRKSEY, EBEN S. e HELMREICH, Stefan. The Emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, V. 25, N. 4, NOVEMBER 2010.
- KIRSCH, Marc. Ce qui nous distingue. *Cités*, 2003/3 n° 15, p. 153-162.
- LEACH, Edmund. A diversidade da antropologia. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Totemismo hoje. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- LIENHARDT, Godfrey. *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- NACONECY, Carlos. Ética animal...Ou uma ética para vertebrados? Um animalista também pratica especismo?. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 3, p. 119-154, 2007.
- OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. Especismo Religioso. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, Salvador, BA, n. 8, p. 161-220, 2011.
- OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de; CHALFUN, Mery. Experimentação animal: por um tratamento ético e pelo Biodireito. In: XVIII Encontro Nacional CONPEDI, 2009, Maringá. *Anais do XVIII Encontro Nacional CONPEDI*. Florianópolis: Boiteux, 2009. p. 1228-1257.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Razão e afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Brasília: Editora UNB, 2002.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. ed. rev., Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- REGAN, Tom. *Jaulas Vazias*. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.
- SINGER, Peter. *Libertação animal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- VANDENBERGHE, Frédéric. La nature de la culture. In: *Complexités du posthumanisme*. Org. VANDENBERGHE, Frédéric. L'Harmattan: Paris, 2006.
- VÉRAN, Jean-François. O sofrimento em presença: antropologia e ação humanitária. 37º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2014.
- \_\_\_\_\_. Old Bones, New Powers. *Current Anthropology*, Vol. 53, No. S5, *The Biological Anthropology of Living Human Populations: World Histories, National Styles, and International Networks* (April 2012).
- VERCORS. *Os animais desnaturados*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1956.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires, Kats

Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA* 2(2):115-144, 1996.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WILLIAMS, Bernard. *Moral. Uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

## V

# **Como o cientista social pode se relacionar com as neurociências contemporâneas: discurso nativo ou voz analítica?**

**Leonardo Carbonieri Campoy<sup>1</sup>**

### **Descontextualizando Boas**

Logo no início de sua carreira como antropólogo, em 1887, já no Estados Unidos, o alemão Franz Boas, contratado como editor-assistente da recém-criada revista de divulgação científica, *Science*, travou debate com o então curador do Museu Nacional dos Estados Unidos – futuro instituto Smithsonian –, Otis Mason, a respeito da organização da coleção de itens indígenas da instituição. Enquanto Mason inclinava-se por uma disposição em que os itens seriam agrupados de acordo com sua função, independentemente da etnia da qual eram oriundos – um instrumento de cocção Navajo ao lado de um instrumento de cocção Kwakiutl, um chocalho Crow ao lado de um chocalho Omaha, por exemplo –, Boas insistia em uma separação da coleção pautada pelas etnias – itens de cocção e chocalhos Navajo juntos, por exemplo (Stocking Jr., 2004, p. 15-38; Castro, 2005, p. 7-23).

O debate girou em torno do que ambos entendiam por causalidade e classificação. Mason entendia que causas semelhantes geram efeitos semelhantes, um argumento calcado em um pressuposto básico da antropologia evolucionista

---

<sup>1</sup> Doutorando – PPGSA/IFCS/UFRJ. Professor adjunto – PUC-PR. Bolsista FAPERJ.

do século XIX, o de invenção independente. As condições e necessidades dos seres humanos eram únicas independentemente do grupo em questão, preconizava o evolucionismo social do século XIX. As tecnologias desenvolvidas pelos diferentes agrupamentos humanos poderiam ser classificadas de acordo com sua função porque, por mais diferentes que fossem entre si, elas resolveriam problemas semelhantes. O trabalho do antropólogo seria o de estabelecer famílias e gêneros de tecnologias para classificá-las de acordo com seu grau de desenvolvimento. A perspectiva geral do evolucionismo era, portanto, a de que a história da espécie humana é uma só, constituída a partir de formas de lidar com o problema de viver nesse planeta. A parte da humanidade que conseguiu, de acordo com o julgamento do evolucionismo social, domar as forças da natureza – a sociedade industrial da Europa ocidental e dos Estados Unidos – seria a foz mais bem acabada do empreendimento humano. Todas as outras partes da espécie eram, assim, fósseis vivos de momentos históricos da humanidade em que o caminho para essa foz perfeita estava sendo pavimentado. Estudar o que acontecia na Colúmbia Britânica, nos desertos do Arizona, no interior da Austrália e na África setentrional era uma forma de explorar como os seres humanos chegaram no patamar que chegaram em Londres, Paris e Nova York. Índios, aborígenes e africanos estavam fadados a desaparecer, porque – e eis aqui a palavra-chave do evolucionismo social do século XIX – o *progresso* já havia chegado ao seu ápice bem longe de onde essas espécimes da família humana habitavam.

Boas, por sua vez, respondeu que causas diferentes podem produzir efeitos semelhantes, uma afirmação que já contém o núcleo duro de toda a antropologia subsequente do autor. Com essa frase, Boas problematizava o método de Mason e, por extensão, a base teórica do evolucionismo social. Para Boas, a função semelhante dos objetos era uma pista falsa, uma vez que eles eram produtos de realidades étnicas completamente distintas umas das outras. A lógica causal de Mason errava ao desconsiderar que um chocalho Navajo não só produz sons, mas o produz para espantar certos espíritos, enquanto que um instrumento semelhante entre os *Kiwakiutl* chamava outras entidades sagradas. Mason incorria nesse erro porque, para Boas, ele estava mais preocupado em deduzir do que em induzir, isto é, o curador classificava as tecnologias, a partir das concepções ocidentais, antes de entendê-las de acordo com a realidade específica na qual haviam sido desenvolvidas. Era preciso, afirmava o alemão, compreender os objetos *em relação* ao seu contexto étnico e, para tanto, o pesquisador deveria controlar seu afã classificatório em favor de uma percepção a mais fidedigna possível da alteridade em questão. Esses argumentos entram para a história da antropologia como o desmonte boasiano do método e da teoria do evolucionismo. Em lugar do progresso, da semelhança e do ocidente, a especificidade, a



diferença e a alteridade. Em lugar da raça, a cultura. Em lugar do eu, o outro.

Contudo, para Boas, o debate com Otis Mason guardava um sentido mais profundo do que a disputa de método e teoria, um sentido tanto político quanto epistemológico. Subjacente ao pressuposto de que a história humana é uma só, o evolucionismo do qual Mason era tributário entendia que a espécie humana era diferente de acordo com as raças. Trata-se do evolucionismo poligenista. Diferentemente do monogenista, seguido por autores como Tylor e Morgan, que concebiam a humanidade como geneticamente única, o evolucionismo poligenista entendia que os diferentes agrupamentos humanos representavam diferentes tipos de seres humanos, as raças. Em um tipo de desdobramento do conceito de seleção natural de Darwin, os poligenistas sugeriam que a raça que melhor se adequou ao meio – a raça mais forte – era a caucasiana, europeia. As outras seriam geneticamente inferiores. O que embasava esse argumento era uma justaposição de supostas capacidades intelectuais com traços fenotípicos. Os caucasianos teriam domado a natureza porque estão geneticamente capacitados para ser inteligentes e, portanto, habilitados para desenvolver tecnologias avançadas. As outras raças, desse modo, são fósseis vivos não só da história, mas, sobretudo, da biologia do *homo sapiens*. Como suas genéticas não lhes permitiriam se integrar perfeitamente ao meio, elas invariavelmente sumiriam ao longo do curso da evolução (Bloch, 2012, p. 24-43). Esses pressupostos justificavam posicionamentos políticos de alguns dos poligenistas, como os de Mason, de se colocar a favor da escravidão nas Américas e da dominação política de nações africanas e asiáticas, bem como suas concordâncias com as propostas eugenistas, como a de branquear a população brasileira como política de desenvolvimento do progresso econômico do país (Schwarcz, 1993, p. 43-66).

É preciso notar que Boas, ao longo de toda sua carreira, jamais elaborou cuidadosamente uma concepção de cultura alternativa ao evolucionismo. Ou melhor, pode-se afirmar que Boas não tinha uma teoria alternativa ao evolucionismo. Antes, o que tinha era uma poderosa crítica ao etnocentrismo e ao racismo do evolucionismo. Ao pedir que os antropólogos de sua época contivessem seus pressupostos e embrenhassem-se mais e mais nas realidades locais que eram seus objetos de estudo, Boas, a um só tempo, consolidava a preeminência da alteridade na antropologia e indicava o caminho para descolar a cultura de qualquer determinação biológica ou geográfica. Sua posição crítica à epistemologia do evolucionismo ia ao encontro também de suas posições políticas. Partidário intransigente dos princípios da liberdade, da igualdade e da autonomia dos povos, Boas politizava seu ofício como antropólogo se colocando contra resquícios ideológicos pré-modernos. Em seu debate com Mason, que se repetirá nas mesmas linhas quando criticou os trabalhos de outros

poligenistas, como Brinton e Keith, o sentido da sua oposição é atacar diretamente a justaposição entre capacidades intelectuais e características fenotípicas que permitiam ao seu adversário inteligibilizar a escravidão e o imperialismo (Stocking Jr., 2004, p. 15-38; Castro, 2005, p. 7-23).

A reação de Boas contra a versão do evolucionismo social que era seu alvo teve implicações consideráveis para a antropologia moderna. Certamente, sua crítica é cientificamente justificável, além de ser política e moralmente admirável. Contudo, ao longo da formação da antropologia, ela acabou sendo interpretada como a razão para que antropólogos culturais e sociais evitassem reconhecer qualquer relevância das dimensões biológicas na cultura e na vida humana em geral. Como argumenta Bloch (2012, p. 38), a crítica de Boas era tão científica e politicamente contundente que, para aqueles que viram nela o fundamento efetivo do ofício que praticavam, qualquer representação das realidades humanas que considerasse fatores não culturais ou inatos como importantes, não só não deveria ser considerada como antropologia como também era necessário denunciá-la como potencialmente racista. Eis aí, portanto, uma versão da configuração da visão dualista, tão marcante da antropologia moderna, que separou e opôs natureza e cultura. O empreendimento boasiano, a despeito dos objetivos do empreendedor, foi apartado de seu contexto e, assim, constituiu-se em um programa, a um só tempo, epistemológico e político da antropologia. A oposição entre raça e história de Boas transformou-se em uma dicotomia entre natureza e cultura.

Um exemplo desse tipo de pensamento dicotômico é dado por Kroeber, um dos principais alunos de Boas, e seu conceito de superorgânico, apresentado pela primeira vez em 1917. De acordo com Kroeber, os seres humanos usam o cérebro única e exclusivamente como suporte de uma vida mental que é eminentemente cultural, isto é, superorgânico (1970, p. 231-181). O conceito de Kroeber implica, então, aceitar que, primeiro, a mente humana é um produto exclusivo de relações sociais e símbolos culturais que em nada dependem de neurônios e em absoluto são determinados por sinapses e, segundo, que a antropologia se ocupa dessas relações e símbolos em seus estudos e nada mais.

Outra aluna de Boas, Margaret Mead, muito lida nos círculos intelectuais norte-americanos nas décadas após a segunda guerra, também ilumina a formação do dualismo entre cultura e natureza. Em vários de seus livros, a mensagem geral que ela procura transmitir é a de que aquilo que os norte-americanos tomam como natural é, na verdade, construído culturalmente. As diferenças entre homens e mulheres em seus envolvimento políticos e domésticos e em suas agressividades e afetividades, por exemplo, são, de acordo com Mead, culturais, ensinadas aos indivíduos pela cultura. É preciso, dessa maneira, entendê-las

como produtos da história, e não das supostas naturezas distintas de homens e mulheres. Esse argumento é elaborado por meio da estratégia do espelho invertido, isto é, em etnografias de outras culturas que apresentariam noções de masculino e feminino diametralmente opostas às que a autora entende como norte-americanas. Esse é o caso de *Coming of age in Samoa* (1928) e de *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), por exemplo. Esse último, aliás, deu margens para que Mead fosse acusada de ter distorcido os dados etnográficos no intuito de acentuar sua crítica ao suposto naturalismo das concepções norte-americanas (Freeman, 1983).

É claro que a formação da antropologia moderna vai muito além de Boas e alguns de seus alunos, assim como é certo que, para o argumento aqui proposto ser mais completo, seria necessário se estender, no mínimo, às paragens inglesa e francesa. Entretanto, o objetivo é menos uma história da formação da antropologia moderna e mais o apontamento da estabilização, no nódulo epistemológico dessa disciplina, de uma dicotomia que não é nem um pouco estranha a qualquer pesquisador da área, quer ele concorde ou não com suas premissas. Ela está lá na escola de Boas da mesma forma em que é ensinada nos primeiros semestres de antropologia nas graduações em ciências sociais no Brasil contemporâneo. A dicotomia entre natureza e cultura fez com que a primeira, para os antropólogos culturais e sociais, se tornasse dura, imutável e determinista. Falar em implicações biológicas na cultura tornou-se um reducionismo, como se o argumento naturalista fosse mais simplista do que o culturalista. Diante da cultura sempre maleável e aberta, a natureza é entendida como inflexível e fechada, a não ser que a cultura a transforme. Perante o conceito de cultura que nasce em Boas em um contexto específico e se generaliza como pedra de toque da antropologia moderna, a natureza solidificou-se e, talvez o mais importante, tornou-se desconhecida para o antropólogo cultural e social, formado em graduações que o distanciam de ossos e amostras de sangue.

### **Transformando a natureza em nativo**

É preciso reconhecer a profundidade do impacto da consolidação dessa dicotomia na antropologia. Disciplina que nasce, no século XIX, dentro do escopo das preocupações do que outrora era conhecido como ciências da vida, a antropologia operou em suas primeiras décadas a partir dos *four fields*, os quatro campos que compunham o projeto de estudar o ser humano em seus distintos aportes: arqueologia, antropologia física, linguística e antropologia social/cultural (Stocking Jr., 1968). A dicotomia entre natureza e cultura estabilizada nas primeiras décadas do século XX não só desmantela o empreendimento inicial da

disciplina como também transforma, para os ramos culturais da antropologia, o projeto científico de estudar a natureza do humano em um inimigo a ser dissolvido. Para a antropologia social/cultural, o estatuto das propostas científicas de estudo da natureza do humano foi rebaixado, como se sua cientificidade fosse apreendida no sentido marxista de ideologia, como ideias supostamente naturalistas mascarando interesses racistas e deterministas de dominação simbólica, política e material.

É Foucault, em meados dos anos 60 do século XX, quem aponta para outra forma de conceber os estudos da natureza humana em projetos culturalistas de pesquisa. Pode-se ler toda a obra do filósofo francês como uma percepção das maneiras em que, utilizando o título de um de seus trabalhos referenciais, as palavras se inscrevem nas coisas ou, mais precisamente, como as ideias marcam os corpos. Menos do que um desmascaramento dos discursos naturalistas, Foucault propõe analisar a lógica interna dos saberes para, aí, identificar modelações da natureza recheadas, a um só tempo, de poder e organização daquilo que, em algum momento histórico, foi chamado de realidade.

É verdade que o apontamento das ramificações das políticas dos saberes nas biologias dos corpos que Foucault articula apresenta uma dimensão de ataque ao naturalismo, uma vez que retira dele a legitimidade de descobridor de uma suposta e inexorável realidade. No entanto, esse ataque não pode ser tomado como o método ou como a teoria do autor. Foucault procede por meio de um mergulho nas obras de arquitetos, psiquiatras e clínicos, por exemplo, para indicar que é um erro separar e opor natureza e cultura, já que, se existe alguma realidade, ela é armada tanto por uma quanto pela outra. Tome-se como ilustração de seu pensamento *O nascimento da clínica*, em que Foucault, logo nas primeiras páginas, elabora o argumento de que, entre os séculos XVIII e XIX, houve um deslocamento da linguagem sobre a doença que teria operado uma espacialização do olhar sobre o corpo (1980, p. VII – XVIII). Foucault extrai dessa operação a formação da medicina racional, biológica e orientada pela descoberta da doença no corpo – o diagnóstico – que permite uma intervenção sobre a carne do paciente. Ora, nada mais real, portanto, do que esse consórcio entre discurso e corpo que a medicina ocidental representa. Onde traçar a linha entre o fim do discurso e o começo do corpo? Para Foucault, essa é uma pergunta falsa, já que se trata, sempre, de discurso e corpo. Daí seu conceito de biopolítica, um termo que pode ser lido como um esforço expressivo do autor para driblar a dicotomia entre natureza e cultura.

Foucault transforma a natureza em nativo. Ao invés de, como fizeram os alunos de Boas, ir para os rincões do planeta, supostamente intocados pelo capitalismo industrial ou sob o látigo do imperialismo, para estudar alteridades

que, mostrando inversões culturais do ocidente, permitiriam atacar os discursos acadêmicos que colocavam a natureza como determinante do comportamento humano, Foucault faz com que seu pensamento seja povoado pelas letras e atos de agentes da história para entender como a natureza humana foi constituída ao longo do processo de formação do próprio ocidente. Foucault, colocando de modo simples, não quis afirmar que os discursos naturalistas estão errados, mas, antes, entender como esses discursos foram formados. É uma espécie de etnografia da construção social da natureza humana que o autor desenvolveu, levando a sério os discursos que os alunos de Boas, vendo-os como ideologia que mascara a realidade, queriam arremessar ao ostracismo. Um desenvolvimento que marcará toda a antropologia social/cultural subsequente, como ilustra Sarti, em texto recente, quando sintetiza o projeto da antropologia contemporânea da saúde e do sofrimento:

Trata-se (...) de estabelecer, pelos critérios éticos e científicos que nos são próprios, os termos da relação com que Foucault, em sua análise da configuração do poder na modernidade, formulou como paradigma da eficácia do poder disciplinar na sociedade ocidental e, igualmente, campo hegemônico do saber, a biomedicina. Como desconstruir, de dentro, seu discurso, mantendo-se uma postura analítica e crítica, sem o amparo da partilha de uma comunidade moral – garantida pela identificação ideológica com objetos que se situam, estruturalmente, num lugar de oposição ou de subordinação, portanto vitimados, em relação às práticas e saberes biomédicos? (2010, p. 204)

No entanto, os discursos sobre a natureza humana como nativos, e não com seus autores como colegas de trabalho. Se Foucault, em relação ao modo como os alunos de Boas a concebiam, altera o estatuto da natureza humana, de inimiga à nativa, por outro lado, não se pode afirmar que a obra do autor aponta para um diálogo entre dois pontos de vista que se veem reciprocamente no mesmo patamar epistemológico. Para Foucault, a medicina racional no século XIX ou a psiquiatria moderna construíram realidades biopolíticas, mas, jamais, disseram o que é, de fato, a verdade do corpo ou do cérebro humanos. Com Foucault, a natureza se tornou mais conhecida pelos estudos culturalistas, mas quem a estudava não começou a ser chamado para os simpósios e grupos de trabalho dos cientistas humanos e sociais. Sua obra indica que as palavras se ramificam nas coisas, mas, para o autor dela, quem fala sobre as coisas, aparentemente não sabe do poder construtor das palavras. Em Foucault, os termos das linguagens da natureza e da cultura não são os mesmos. O diálogo

entre elas não é de parceiros, mas de sujeito-cultura e objeto-natureza.

E quando, procedendo à la Foucault, fazendo uma etnografia da natureza, descobre-se nativos que usam os mesmos termos da linguagem do etnógrafo? Diante da narrativa histórica da antropologia aqui articulada, qual é a relação que um antropólogo social/cultural pode estabelecer com estudos que falam da natureza humana usando os artifícios cognoscitivos de quem fala sobre cultura? Esse parece ser o caso das neurociências. Um caso que provoca reflexões acerca das assimetrias das relações entre ciências humanas e sociais, de um lado, e ciências da natureza de outro.

### **Neurociências: o cérebro não é só o suporte da mente**

Inicialmente, uma espécie de conglomerado de ciências que tinham o cérebro como objeto de estudo<sup>2</sup>, as neurociências, atualmente, parecem ter adquirido o status de um saber unificado voltado ao escrutínio das relações de causalidade entre o sistema nervoso e o comportamento humanos. Operando seus experimentos, pesquisas e teorizações a partir de uma apreensão molecular do cérebro que foca a neurotransmissão – comunicação entre neurônios, entendida como uma combinação de transmissão química, realizada na fenda sináptica, e transmissão elétrica, que acontece ao longo do próprio neurônio, que podem ser idênticos ou de diferentes tipos, dependendo do neurotransmissor que liberam e recebem, como dopamina ou serotonina, por exemplo –, as neurociências questionaram algumas fronteiras estabilizadas e, assim, originaram mudanças importantes na medicina, bem como tornaram-se objeto de interesse cada vez maior das mídias e do público não-especializado.

A principal divisão questionada pelas neurociências é a de cérebro e mente ou, se preferir, entre o órgão que comanda todos os mecanismos corporais e aquilo que ficou conhecido como personalidade ou identidade individual, enfim, as neurociências questionaram aquela dualidade aparentemente imemorial – que, na versão moderna, atribui-se sua origem a Descartes – entre o corpo e o espírito (Le Breton, 2011, p. 97-126). Uma divisão fundamental para a psiquiatria, desde

---

<sup>2</sup> A história das abordagens metódicas do cérebro e da mente, muito provavelmente, pode ser traçada até tempos imemoriais, o que faz com que qualquer definição de origem das neurociências seja necessariamente arbitrária. Acompanho a arbitrariedade de Rose e Abi-Rached (2013, p. 28-38), que marcam 1962 como o início da neurociência contemporânea, quando um projeto interdisciplinar articulado no *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) começa seus trabalhos, envolvendo cientistas do lado *neuro* – neuroanatomia, neuroquímica, neurologia, neurofisiologia –, e do lado *psi* – psicologia, psiquiatria e psicanálise –, além de matemáticos e estatísticos.

meados do século XIX, que legitimava a distinção entre enfermidades orgânicas e funcionais, as primeiras sendo lesões no cérebro identificáveis na autópsia e as segundas sendo distúrbios do funcionamento mental dos quais os sintomas, como não teriam nenhuma relação visível com qualquer função orgânica, eram atribuídos às biografias dos pacientes, ao estresse ou qualquer outra experiência de vida. Ora, uma vez que, para o estilo molecular de compreensão da relação entre cérebro e mente das neurociências, qualquer comportamento anômalo seria um produto de desregulações nos neurotransmissores, a divisão entre enfermidades orgânicas e funcionais deixou de fazer sentido. Da mesma forma, a dualidade cérebro e mente sustentou a distinção entre estados e traços que, por sua vez, fundamentava a distinção entre psiquiatria e psicologia. Estados eram períodos intermitentes de doença: a pessoa estava bem, ficou depressiva e então, com tratamento ou como resultado da passagem do tempo, mais ou menos voltou ao seu estado mental normal. Já os traços eram características mais constantes da mente ou do caráter as quais a pessoa teria nascido tendo ou herdado, ou seja, aspectos da personalidade como a introversão ou melancolia, por exemplo. Essa distinção esteve na base da separação dos objetos de tratamento entre a psiquiatria e a psicologia no século XIX. A primeira daria conta dos estados anormais, já que eram doenças que poderiam ser tratadas e até mesmo curadas, enquanto a segunda lidaria com os traços, uma vez que eram atributos da personalidade que, sendo impossíveis de ser tratados, poderiam ser acessados e gerenciados de maneiras mais saudáveis pelo indivíduo. Mas, com as neurociências indicando que tanto os estados quanto os traços eram essencialmente variações dos mesmos mecanismos moleculares, essa distinção das patologias tornava-se dispensável, tanto quanto, ao menos no que diz respeito às intervenções, a separação entre psicologia e psiquiatria (Rose e Abi-Rached, 2013, p. 41 - 47).

Seguindo o método foucaultiano, a pergunta que se pode fazer às neurociências é, portanto, como se chegou a esse questionamento da dualidade entre cérebro e mente, que nada mais é do que uma versão da dicotomia entre natureza e cultura? Quais são os deslocamentos discursivos que permitiram às neurociências causarem tamanha transformação nas práticas e saberes que abordam a saúde mental? Em outras palavras, como as neurociências chegaram à condição de estar capacitadas para colocar em xeque uma dualidade que, para a antropologia social/cultural, é tão fundante de sua epistemologia? Explorando essas perguntas mais etnográficas, um questionamento acerca das fronteiras disciplinares fatalmente se impõe: como, enquanto antropólogo social/cultural, se relacionar com o saber das neurociências? Se sua desconstrução da dualidade entre cérebro e mente é tão contundente como suas consequências indicam, será

que não se deve pensar em tomar seu discurso não só como um tipo de nativo, mas como um parceiro de pesquisa da antropologia social/cultural e, por extensão, das ciências sociais em geral?

## **Neuroplasticidade ou abrindo o cérebro ao tempo**

O primeiro deslocamento a ser sublinhado é a estabilização da assunção de que o sistema nervoso central, composto pelo cérebro e pela medula espinhal, pode mudar. Até a década de 70 do século passado, o campo dos estudos neurológicos tomava como uma certeza os resultados dos estudos de Ramon y Cajal, que afirmavam que, em humanos, após a conclusão do desenvolvimento do sistema nervoso central, que aconteceria entre os 15 e os 18 anos de vida do indivíduo, os neurônios não nasceriam novamente nem se regenerariam, assim como os caminhos pavimentados pelos neurotransmissores não poderiam mais ser alterados (Rubin, 2009). Entretanto, as pesquisas de Rita Levi-Montalcini, apresentadas ao público nessa mesma década, indicaram que o sistema nervoso central tinha sim a capacidade de mudar mesmo depois de sua maturação completa. A estrutura do cérebro poderia mudar, com o nascimento de novos neurônios e a regeneração de antigos, e seu funcionamento também poderia ser alterado, com novos caminhos comunicacionais entre os neurônios sendo estabelecidos. Esse é o conceito de neuroplasticidade, ou de neurogênese, que, mais ou menos no começo do século XXI, já havia tomado o lugar dos pressupostos de Ramon y Cajal em todo o campo das neurociências (Schwartz e Begley, 2002).

O impacto do advento da neuroplasticidade foi imenso nos saberes práticos da saúde mental. Afinal, tratava-se de um conceito que prometia alterar substancialmente as condições de pacientes bastante debilitados, como aqueles que sofreram derrames cerebrais ou que tiveram prejuízos cognitivos severos em razão de complicações no nascimento. O necessário, portanto, era desenvolver os métodos de intervenção adequados que soubessem usar a neuroplasticidade em favor desses pacientes. O psiquiatra norte-americano Norman Doidge relatou vários desses desenvolvimentos em um livro de divulgação científica com o título de *O cérebro que se transforma* (2012), como, por exemplo, o trabalho do famoso neurologista de origem indiana Ramachandran, que elaborou um método de espelhos que, enganando o cérebro, passa dores e cócegas de membros fantasmas – dedos, braços e pernas amputados – para outras partes do corpo (idem, p. 193-211). É interessante, para entender o que significa o conceito de neuroplasticidade, seguir algumas passagens desse livro.



Em um dos capítulos, Doidge narra as pesquisas e produtos desenvolvidos por Michael Merzenich, professor na Universidade da Califórnia e proprietário da *Fast For Word*, uma empresa de softwares educacionais (Ibid, p. 59 – 106). Merzenich construiu sua carreira de cientista por meio de pesquisas com mapas cerebrais, isto é, com a identificação de onde, no cérebro, as partes do corpo eram representadas e, suas atividades, processadas. Para realizá-las, o neurocientista usou microeletrodos inseridos nos próprios neurônios que conseguem captar os sinais elétricos enviados a outros neurônios. Esses sinais são amplificados e, assim, representados em um osciloscópio. Em termos práticos: Merzenich abria a cabeça de macacos vivos e inseria os microeletrodos nos seus neurônios. Depois, tocava nas partes do corpo do macaco e observava em qual neurônio havia atividade elétrica. A partir desse método, ele mapeava no cérebro o corpo todo do macaco.

O mapeamento cerebral não era uma novidade para as neurociências, conta Doidge. Merzenich foi um iconoclasta quando questionou a teoria que explicava os resultados dos mapeamentos cerebrais. No momento em que desenvolvia suas pesquisas, década de 70 do século XX, a teoria aceita era a do localizacionismo, isto é, a de que cada parte do corpo era representada e processada em uma parte do cérebro sem qualquer possibilidade de alteração ao longo da vida do indivíduo. Caso a pessoa perdesse um membro ou um dos sentidos, acreditava-se que a parte do cérebro responsável por suas atividades ficaria completamente ociosa. Ou ainda, caso a criança apresentasse uma dificuldade de fala, isso significava que ela estava comprometida para o resto da vida. Merzenich, contudo, explorou variações nos experimentos. Por exemplo: após mapear o cérebro de um macaco, ele amputava um dedo ou ligava nervos periféricos<sup>3</sup>, esperava algum período de tempo e mapeava novamente. Ao invés de apresentar estática elétrica ou uma desorganização completa do mapa cerebral, o novo mapeamento não só indicava uma organização normal da relação entre cérebro e corpo, como, também, que as partes do cérebro associadas às partes amputadas haviam sido colonizadas por outras funções. Se o dedo amputado não mais enviava informações, o cérebro usava a sua parte referente ao dedo em outras atividades que o macaco estava fazendo.

A partir dos resultados de Merzenich, pense-se nos cegos. Seja de nascença ou por perda da visão ao longo da vida, a cegueira faz com que a parte do cérebro utilizada para processar as informações visuais fique ociosa. No entanto, como, em razão da sua condição, eles usam mais a audição, fazem com que o

---

<sup>3</sup> Os experimentos com animais nas pesquisas de neuroplasticidade geraram várias polêmicas e casos jurídicos envolvendo acusações de sofrimento animal. O mais famoso deles envolveu Edward Taub e o grupo PETA e é amplamente comentado por Doidge (Ibid, p. 150 – 178).

cérebro aumente o território das orelhas em seu tecido. Assim, a parte cerebral que processa a visão vai sendo dedicada à audição. De acordo com Merzenich, portanto, os cegos que se esforçaram para qualificar sua audição, cerebralmente têm orelhas mais aguçadas do que os videntes, já que usam mais partes do órgão executivo para processar a escuta do que os videntes o fazem.

Em resposta ao localizacionismo, Doidge conta que Merzenich elaborou o princípio do *use ou perca*. A resposta do mapa cerebral a uma mudança corporal não era disparada mecanicamente. O esforço do indivíduo para se adaptar e superar sua condição adversa fazia com que seu cérebro alterasse as vias comunicacionais entre os neurônios. Quanto mais recompensas ele tinha pelos seus esforços – por exemplo, quanto mais um cego conseguisse andar nas ruas de uma cidade, dentre outras razões, por ter uma audição mais aguçada –, mais seu cérebro consolidava e estimulava as mudanças impelidas. Ou seja, Merzenich não só criticou o localizacionismo, como também percebeu que as mudanças plásticas no cérebro só aconteceriam com mudanças comportamentais. Se o indivíduo colocasse o seu cérebro diante de desafios, ele paulatinamente se adaptaria para cumpri-los. Use ou perca. Daí sua empresa de softwares educacionais. Depois de entender o cérebro como um órgão bastante afetável pelas ações dos indivíduos, Merzenich se associou a outros pesquisadores para desenvolver programas de computador que, na verdade, são terapias para crianças com problemas de fala e de audição, como os autistas. Programas que ensaiam situações que, desafiadas pelas crianças, vão alterando suas vias neuronais. Como Doidge escreve, Merzenich acredita que “(...) exercícios mentais podem ser tão úteis quanto as drogas (...)” (Ibid, p. 60).

Colocando de maneira mais antropológica, Merzenich afirma que a natureza do cérebro muda de acordo com a ação prática em contextos específicos. Com seus experimentos, fica-se bem longe daquela ideia de natureza deterministado comportamento humano contra a qual os alunos de Boas lutavam. A neuroplasticidade tal como praticada por Merzenich indica que o cérebro está escancarado ao ambiente em que seus indivíduos se encontram, seja físico – a luz ou o som fundamentais para desenvolver as capacidades sensoriais –, social – o cuidado dos pais para desenvolver a cognição das crianças –, ou cultural – os valores e as ações que os indivíduos assimilam e executam –, do nascimento até a morte. Portanto, mais do que genes ou estruturas determinadas e deterministas, a neuroplasticidade sugere que a temporalidade é o fator fundamental na moldagem do cérebro. Assim como estruturas de poder, modos de produção e estratificações sociais, o cérebro, de acordo com a neuroplasticidade, muda ao longo do tempo, já que, mais do que aberto, esse órgão depende dos contextos e das ações para ser o que ele pode ser. Esse tempo

pode ser bem antigo para os neurocientistas. Bem antigo.

### **A teoria da mente e o cérebro social ou abrindo o cérebro ao ambiente**

Teria sido durante o pleistoceno, mais ou menos dois milhões de anos atrás, que o cérebro humano adquiriu as características que apresenta atualmente. Nesse período, que acabou com o início da agricultura, mais ou menos dez mil anos atrás, abrindo o holoceno, época presente, o cérebro teria aumentado drasticamente a sua massa, passando de 400 centímetros cúbicos para o tamanho atual, de 1350 centímetros cúbicos. O aumento do cérebro foi acompanhado de um aumento da “inteligência social” da espécie. Como caçadores e coletores, ao longo do pleistoceno o ser humano começou a viver em grupos maiores, de no mínimo 200 indivíduos. Era preciso ser capaz de processar informações sobre os outros seres humanos, e saber reagir em relação a eles, de maneira complexa, com vários ao mesmo tempo. Ler a expressão de raiva no rosto do outro e se preparar para a luta, interpretar demonstrações públicas de aliança como bravatas e organizar o seu grupo para demonstrar liderança, saber discernir quando o outro está sentindo ou fingindo dor e prazer são habilidades cognitivas que teriam se desenvolvido nesse momento da história da espécie humana.

Essa é a narrativa elaborada por Robin Dunbar<sup>4</sup> (2014), antropólogo evolucionista, e aceita como adequada nas neurociências em geral. O cérebro da espécie humana evoluiu para ser social. Eis aí outro deslocamento discursivo articulado pelas neurociências que questiona a dualidade entre natureza e cultura. Nada mais provocador das premissas epistemológicas da antropologia social/cultural, assim me parece, do que a expressão “cérebro social”. Para explorá-la, é instigante verificar como as pesquisas recentes das neurociências configuram o autismo. A pena do psicólogo cognitivista Simon Baron-Cohen, talvez o nome mais significativo nas disputas conceituais sobre essa patologia, é a mais ilustrativa para a empreitada.

\* \* \*

University College London (UCL), 1985, uma sala simples, branca, pequena e sem objetos pendurados nas paredes. Também não há aqueles

---

<sup>4</sup> Baseando-se em uma relação do tamanho do cérebro com o tamanho das sociedades dos primatas, Dunbar até apontou para um número máximo de relações sociais que um ser humano seria capaz de manter, considerando que ele realmente conheceria essas pessoas e prezaria por elas pessoalmente: 148 (Dunbar, 2010).

espelhos que são, na verdade, vidros que permitem a observação do interior da sala por indivíduos que estão em seu exterior, mas sem serem percebidos por quem está dentro, geralmente encontrados em recintos utilizados para pesquisas de opinião. A sala está mobiliada com uma mesa perpendicular, dessas de professor, de fórmica branca, que, se fosse usada como uma mesa de jantar não comportaria mais do que seis pessoas sentadas ao seu redor, e duas cadeiras, de madeira e sem assentos almofadados, que contrapõem seu carvalho escuro à claridade do ambiente, dispostas nos lados mais cumpridos da mesa. A luz é branca e brilhosa, iluminando o ambiente o suficiente sem, contudo, ofuscar os olhos de quem está ali dentro. A sala precisa ser assim, um espaço nulo e inerte, sem ranhuras e arestas em sua composição de forma, cor e profundidade. Afinal, nesta sala, um teste de psicologia cognitiva será aplicado em crianças autistas. E, ao que tudo indica, essas crianças não são tão boas em atenção e cognição.

Trata-se do teste Sally-Anne. Na mesa, duas bonecas, Sally e Anne. Na frente da primeira, uma cestinha, na frente da segunda, uma caixinha, ambas vazias. O aplicador do teste senta-se atrás das bonecas, enquanto a criança prestes a ser testada senta-se à frente. O teste propriamente dito começa: o aplicador coloca uma bola de gude na cestinha de Sally e diz para a criança que a bolinha é dessa boneca. Então, ele tira Sally da sala, volta-se à mesa e diz à criança que a Anne está passando a bolinha da cestinha para a sua caixinha. Enquanto conta essa passagem, ele mesmo transfere a bolinha de um recipiente ao outro. Sally é trazida de volta à sala e, nesse momento, o aplicador faz à criança a pergunta fundamental do teste: onde Sally vai procurar pela bolinha de gude?

Você naturalmente responderá que Sally procurará na cestinha. Foi lá que ela deixou sua bolinha e, por mais que você soubesse que a Anne colocou o objeto na caixinha, você é capaz de conceber que Sally não sabia da marotice da sua colega, já que ela não estava na sala. Você, aceitando a brincadeira, até poderia levantar a hipótese de que essas bonecas têm uma história de amizade e afirmar que Sally sabe que a amiga Anne é brincalhona. Portanto, ela poderia muito bem procurar a bolinha diretamente na caixinha da Anne. Mas você, muito provavelmente, é um adulto e, além disso, se não for um autista, domina, mesmo que intuitivamente, as artes do sarcasmo e da ironia ou, no mínimo, das leves brincadeiras permitidas entre amigos. Todavia, esse teste é para crianças autistas com idade cronológica de 11 anos e idade mental não verbal de 3 a 9 anos e verbal de 5 anos<sup>5</sup>. Das 20 crianças autistas submetidas ao teste Sally-Anne,

<sup>5</sup> A psicologia cognitiva infantil, de modo geral, faz uma distinção entre idades não verbal e verbais quais, em crianças com qualquer diagnóstico psiquiátrico ou neuropediátrico, diferem da cronológica. Essas idades são determinadas por testes psicológicos, comportamentais e escalas definidas e legitimadas internacionalmente. No experimento em questão, os autores indicam a escala de performance Leiter para definir a idade não-verbal e o teste de vocabulário British Picture para a verbal.

duas vezes seguidas por Simon Baron-Cohen, então doutorando em psicologia, sua orientadora, Uta Frith, psicóloga, e Alan Leslie, também psicólogo, no University College London, em 1985, 16 disseram que Sally procuraria a bola onde a bola estava no momento em que ela voltou à sala, na caixinha da Anne. Nos termos dos autores, elas foram reprovadas no teste. Das 27 crianças consideradas normais<sup>6</sup>, de 4 e 5 anos, submetidas ao mesmo teste, 23 foram aprovadas, já que disseram que Sally procuraria a bolinha onde ela havia deixado, na sua cestinha. Das 14 crianças com síndrome de Down também testadas, todas com idade cronológica entre 10 e 11 anos, idade mental não verbal variando de 5 a 11 e a verbal entre 2 a 11, 12 foram aprovadas (Baron-Cohen; Frith; Leslie, 1985, p. 42).

Nota-se que o número de crianças autistas que reprovaram no teste Sally-Anne é radicalmente maior do que o dos grupos de controle de crianças normais e com Down. Sendo assim, para os autores, o Sally-Anne conseguiu indicar uma condição mental específica do autismo, uma que, estatisticamente, é irrelevante em indivíduos psiquiatricamente normais e naqueles que têm, nas palavras deles, um tipo de retardamento mental de fundo genético. Isolando e, portanto, acreditando estar iluminando um dos principais sintomas do autismo por meio do método Sally-Anne, os autores arrematam o argumento:

*Our results strongly support the hypothesis that autistic children as a group fail to employ a theory of mind. We wish to explain this failure as an inability to represent mental states. As a result of this the autistic subjects are unable to impute beliefs to others and are thus at a grave disadvantage when having to predict the behaviour of other people (Idem, p. 43).*

O problema do autista é, portanto, de ordem cognitiva. Para Baron-Cohen, Frith e Leslie, a criança autista seria incapaz de compreender que os outros indivíduos da espécie humana possuem estados mentais distintos e discretos, vontades e desejos próprios, em suma, que possuem uma perspectiva diferente da dela mesma. Por isso, elas fracassaram no teste. Elas não teriam a capacidade de considerar que Sally não viu e não sabia o que elas viram e sabiam. Mais precisamente, elas foram incapazes de compreender que Sally, quando voltou à sala, tinha uma crença falsa sobre os fatos, mas que, contudo, era uma crença verdadeira – ou normal – diante da experiência dela. Para os

---

<sup>6</sup> As crianças desse grupo não tiveram suas idades não verbal e verbal indicadas no artigo. Assume-se, então, que tais idades são idênticas à cronológica. Afinal, elas são normais.

autores, esse tipo de déficit cognitivo explicaria duas das principais características comportamentais de crianças autistas: a dificuldade em lidar com situações sociais e em brincar de faz-de-conta. Assim, estendendo a conclusão da pesquisa para o autismo em geral, as crianças diagnosticadas estariam condenadas ao empirismo total, já que seus cérebros não conseguem constituir representações mentais acerca das volições alheias. Um brinquedo é só um objeto, e não um pressuposto para o nascimento de um amigo imaginário, da mesma maneira em que, na hierarquia cognitiva da criança, o pai e a mãe estariam no mesmo nível onde estão seu psicólogo, o motorista do ônibus e o apresentador da televisão, por exemplo. Totalmente conectados ao concreto, tolhidos da habilidade de imputar sentidos e significados mentais às pessoas que os cercam, as crianças autistas estariam, então, apresentando transtornos naquilo que a psicologia cognitiva conceituou sob a expressão de teoria da mente.

Lendo o texto de Tooby e Cosmides (1992), espécie de síntese do estado da arte da psicologia cognitiva, percebe-se que é uma assunção nesse campo de conhecimento a noção de que a mente humana decodifica e representa a realidade externa ao indivíduo por meio de módulos. São sistemas relacionados, porém discretos, cada qual com uma função cognitiva. Por exemplo: teríamos um módulo mental que nos permite cheirar, fisiologicamente predispondo o corpo a sentir odores e, à medida que vivemos e o mundo entra em nossos corpos pelas narinas, organizamos uma gramática mental do olfato. As formas desses módulos são inatas e universais para a psicologia cognitiva, fazem parte do funcionamento normal de qualquer mente humana. O que varia é o input, os conteúdos ambientais e sociais com os quais cada módulo vai ser substanciado e moldado. É assim que se dá com o módulo da fala/linguagem, do caminhar, da alimentação e também com o da representação dos desejos e vontades do outro.

Esse último veio a ser elaborado pelas penas dos cognitivistas a partir dos trabalhos de Daniel Dennett (1978a e 1978b), quando esse filósofo norte-americano armou a ideia de “instância intencional”, argumentando que a mente humana tem a capacidade de atribuir volições de diversas naturezas – crenças, desejos, pensamentos, esperanças, memórias e medos, por exemplo – para qualquer tipo de sistema complexo, como os próprios seres humanos. Outro trabalho de filosofia da mente, muito importante para os estudos mais empíricos dos cognitivistas, é o de Nicholas Humphrey (1984). Basicamente elaborando a mesma ideia de Dennett, Humphrey, contudo, entende que a capacidade humana de atribuir volições aos outros advém da habilidade em perceber que nós mesmos temos desejos e vontades os mais variados. Desse modo, nós estaríamos atribuindo ao outro aquilo que

percebemos em nossa própria mente<sup>7</sup>. A partir dessas reflexões, dois psicólogos cognitivistas, Wimmer e Perner (1983), resolveram armar um teste para observar essa “instância intencional” in loco. Trata-se do Sally-Anne, porém, pensado para ser aplicado em crianças normais. A hipótese do teste é engenhosa. Se a “instância intencional” de fato já está em funcionamento em uma criança de 4 anos, afirmam Wimmer e Perner, então ela deveria ser capaz de identificar uma falsa crença, ou seja, perceber que um outro sistema complexo – a boneca – não viu o que ela – a criança – viu e, portanto, perceber que Sally não sabe o que realmente aconteceu, ou, em outras palavras, que Sally representa o mundo a partir de seus próprios conhecimentos e experiências. Eles elaboraram essa hipótese a partir do conto da Branca de Neve, mais precisamente da passagem em que Branca de Neve não percebe que a doce velhinha que lhe vende maçãs é, na verdade, sua madrasta má querendo lhe envenenar. Se as crianças são capazes de perceber esse sistema complexo de distração e manipulação do conto, elas seriam capazes de identificar a percepção equivocada de Sally acerca da realidade material. Como já indicado, de fato, as crianças normais de 4 anos percebem o que os cognitivistas gostariam que elas percebessem.

Baron-Cohen, Frith e Leslie adaptaram para crianças autistas, com poucas alterações, o teste de Wimmer e Perner. Aplicando o teste em três grupos diferentes de crianças – autistas, normais e com Down – eles puderam comparar e controlar os resultados e, assim, garantir mais eficácia explicativa às suas conclusões. Se o ser humano, de fato, está capacitado a representar mentalmente estados intencionais do outro, como a literatura da área e os resultados das crianças normais indicam, e, se portadores de uma mutação genética que afeta a mente parecem conseguir efetuar tal representação, como os dados das crianças com Down demonstram, então, já que as crianças autistas parecem não ser capazes de identificar adequadamente as falsas crenças, pode-se afirmar que o autismo é caracterizado por um déficit no funcionamento da “instância intencional”, na capacidade de perceber os estados mentais próprios e de outros. Essa é a lógica da pesquisa de Baron-Cohen, Frith e Leslie e esse é o caminho que faz de uma intuição analítica de uma tradição reflexiva bem norte-americana – a filosofia da mente – se transformar em um objeto de teste cognitivo e em um nódulo sintomático de uma condição patológica.

---

<sup>7</sup> Humphrey e Dennett usam termos e expressões para se referir a essa capacidade de representar o outro que são muito elucidativas. Dennett fala em uma “folk psychology”, as maneiras culturais pelas quais nós aprendemos a cotidianamente entender as outras pessoas. Já Humphrey escreve que os seres humanos são “natural born psychologists”, para argumentar que nós já nasceríamos com a capacidade de entender os outros.

Percebamos que, na lógica da psicologia cognitiva do autismo, não se trata mais das oposições entre cérebro e psique e entre afetos/emoções e cognições que tanto marcaram a trajetória da psiquiatria (Shorter, 1997). O conceito de mente, sobre o qual tal lógica está armada, sugere uma relação de complementaridade entre conexões neuronais e vivências individuais ou, para colocar no vocabulário mais utilizado pelos cognitivistas, entre organismo e ambiente. Via de mão dupla pela qual as ramificações sinápticas vão se formando de acordo com os estímulos que o ambiente proporciona ao organismo, da mesma maneira em que elas, as ramificações, enquadram as possibilidades perceptivas do indivíduo, espécie de construção recíproca e simultânea entre mapa e território pela qual o primeiro, se constituindo a partir da descoberta do segundo, coordena o que será captado na continuação da exploração territorial, que pode, por sua vez, reformular tal coordenação na medida em que tateia o mundo. Porém, se o conceito de mente é articulado com mais liberdades epistemológicas na tradição filosófica, na psicologia cognitivista, por outro lado, a relação de complementaridade entre organismo e ambiente é mais controlada, é mais hierárquica. Essa relação, para a psicologia cognitiva, está submetida ao roteiro genético que o indivíduo normal invariavelmente deverá cumprir ao longo de sua vida. São etapas do desenvolvimento cerebral, determinadas pela genética humana, que são realizadas por meio de estímulos apropriados ao longo da vida, sobretudo infantil, do indivíduo. A psicologia cognitiva do autismo, portanto, entende que algumas mutações genéticas determinaram uma disfunção na capacidade de perceber e antever os estados mentais alheios. O ambiente pode intensificar ou amenizar essa disfunção. Esse é o conhecimento que aprendemos com Simon Baron-Cohen.

Elaborando e aplicando testes como o Sally-Anne, Simon Baron-Cohen foi coletando dados ao longo de quase 20 anos para, em 1997, publicar uma síntese teórica da perspectiva cognitivista sobre o autismo sob o sugestivo título de *Mindblindness*. Nesse livro, além de articular um intrincado sistema de módulos mentais – o *mindreading* – para explicar o que significa uma disfunção na representação de estados mentais, Baron-Cohen oferece uma hipótese evolutiva para o surgimento da “instância intencional” nos humanos. Acompanhar seu pensamento nos ajuda a entender como a explicação sobre o autismo mais bem aceita atualmente é, de fato, uma teoria sobre o funcionamento normal da mente humana.



Quatro mecanismos, ao mesmo tempo conectados e independentes, compõem o aparelho de leitura da mente proposto por Baron-Cohen<sup>8</sup> (1997, p. 31-58). Seu funcionamento começa pelo *Intentionality Detector* (ID), o módulo que interpreta, fundamentalmente por meio da visão, qualquer objeto que se move de maneira autônoma ou que produza sons emitidos de acordo com algum padrão. Módulo que abre os trabalhos do sistema de leitura de mentes, o ID, para o autor, dá condições para que o indivíduo entenda as ações básicas do aproximar e do evitar.

O *Eye-Direction Detector* (EDD) é o segundo. Ele dá condições para que a criança perceba a presença e os movimentos dos olhos em outros entes e, assim, saiba identificar o que o outro está olhando, se ela mesma ou outro objeto, por exemplo. Estudos de colegas de área, que Baron-Cohen mobiliza para sustentar suas hipóteses, indicam que bebês com meses de vida já manifestariam preferência por olhar nos olhos do que em outras partes do rosto e olhariam mais vezes para a face que as olha do que para os olhos que olham em outra direção. A suposição desses estudos é a de que a troca de olhares dispararia sensações prazerosas e sorrisos no infante. Para Baron-Cohen, esse movimento, do cruzamento de olhares que incita o prazer, tem origem na relação entre a criança e a mãe, sobretudo, durante a amamentação. No entanto, é por meio da prosaica oscilação entre abrir e fechar os olhos que a criança estaria desenvolvendo importantes fundamentos cognitivos:

*EDD codes mutual eye contact as “Agent sees me” (and “I see Agent”). This presumes that the infant already knows that eyes can see. I assume that the infant obtains this knowledge from the simple contingencies of closing and opening its own eyes. (...) Furthermore, the infant has experience of its own eyes’ moving, which results in a change in the relation between itself and the world. (idem, p. 42-43)*

O conjunto formado por esses dois módulos cria representações diádicas, envolvendo o eu e o agente ou o agente e o objeto. Para estabelecer uma representação triádica, contudo, é preciso um módulo que faça com que o agente, o sujeito e o objeto se relacionem. Tal é a função do *Shared-Attention Mechanism* (SAM). Além de associar as percepções do agente e do próprio sujeito, indicando que ambos estão se relacionando, fundamentalmente por meio do olhar, com o mesmo objeto, o SAM inscreve no EDD a intencionalidade do ID, capacitando o sujeito a entender que o outro não apenas olha para o objeto, mas, também, quer ou vai pegá-lo.

---

<sup>8</sup> Minha apresentação do sistema de Baron-Cohen segue, basicamente, a esclarecedora leitura que Lima (2010, p. 87-104) fez dele.

Para sustentar empiricamente o SAM, Baron-Cohen convoca pesquisas que mostraram que crianças com até um ano e dois meses de idade direcionavam o olhar para o mesmo ponto que o interlocutor olhava, para, logo depois, verificarem repetidas vezes se realmente elas e o outro estavam olhando para o mesmo objeto. Outros estudos mostraram que crianças nessa mesma faixa etária utilizam gestos protodeclarativos de apontamento. Para ressaltar o objeto no qual seus olhos estão fixados, a criança aponta o dedo e confere frequentemente o olhar do outro para se certificar que ele também está com sua atenção voltada para o mesmo foco. Trazer um objeto para aquilo que a criança acredita ser a linha de visão do adulto também é outro dado sublinhado por essas pesquisas.

Se o ID instala a volição, o IDD permite a percepção do olhar do outro e o SAM, associando-os, habilita o compartilhamento da atenção, falta ao aparelho de Baron-Cohen o módulo que capacita a representação do que ele define como estados epistêmicos – fingir, enganar, imaginar, acreditar, pensar, saber – para que sua teoria da mente esteja completa e funcionando normalmente. Esses estados são mais complexos do que os manuseados pelos módulos já apresentados, uma vez que eles não são reflexos mentais óbvios de condições comportamentais universais do ser humano. Seriam representações de ordem mais intelectual, reflexivas, por assim dizer. O módulo que articula tais concepções é o *Theory of Mind Mechanism* (ToMM), o quarto e último do seu aparelho. O ToMM, além de permitir que o indivíduo consiga pensar sem os grilhões dos sentidos, amarra a volição, a percepção e as representações epistêmicas de modo adequado à posição do indivíduo em suas relações sociais. Portanto, o ToMM é o módulo mais sofisticado, já que ele cimenta os outros três e, ao mesmo tempo, sintoniza a mente com as complexas interações com outras mentes nas quais todo indivíduo – *a priori* – está imerso.

Como escreve Lima, percebe-se, portanto, que o “(...) olhar possui um estatuto especial para Baron-Cohen” (2010, p. 97). Para o inglês, emoções que seriam mais simples, como felicidade e tristeza, podem ser deduzidas tanto dos olhos quanto da boca, mas outras, que ele adjetiva como mais complexas, como surpresa ou crueldade, apenas dos primeiros. O SAM e o ToMM permitem ler a direção do olhar do outro de um modo representacional, traduzindo mentalmente o interesse visual do agente em algo, e a direção dos olhos ajudaria a instalar a noção de mundo interno distinto do externo.

Ver o outro com o olhar para cima ou sem alvo definido levaria ao entendimento de que sua atenção está voltada para seus próprios pensamentos, para algo fora do mundo da realidade material comum a ele e a quem o vê. Os olhos, dessa maneira, apresentariam uma “sintaxe própria”, constituindo uma espécie de “linguagem universal silenciosa” (*idem*), mas densamente

comunicativa e informativa. Por exemplo: depois de listar uma série de dualidades de estados mentais, como preocupado/tranquilo, certo/duvidoso, interessado/desinteressado, amigável/hostil, entre outros, Baron-Cohen levanta a hipótese de que eles provavelmente são interpretados a partir de características da região dos olhos, dessa sintaxe física que denota uma gramática cognitiva:

*Each of the various meanings of the eyes must be a function of a very small number of variables: the size of the pupils, the position of the eyelids, the position of the pupil relative to the sclera, the speed of the eyes' motion, the "focus" of the eyes, and the shape of the eyebrows. It remains for further work to sort out which of the mental states listed above are reliably discriminated from the eye region alone, whether the physical configurations depicting these mental states overlap or are distinct, and whether other mental states can be read. (Ibid, p. 116)*

Baron-Cohen arregimenta uma verdadeira teoria geral sobre a cognição humana para explicar o autismo. Para o autor, os sintomas dessa patologia revelariam a relativa independência dos quatro componentes da sua teoria da mente. Nos autistas, o ID e o EDD estariam operando normalmente. Volições básicas próprias e de outros estariam sendo percebidas, assim como a compreensão de que os olhares alheios percebem objetos diversos. Porém, é a partir do SAM que dificuldades fundamentais apareceriam e, portanto, justificariam a expressão mindblindness. O compartilhamento da atenção comportamental e de desejos e interesses estaria severamente prejudicado nos autistas. Como o SAM é condição para o ToMM, a teoria da mente nos autistas estaria seriamente afetada, comprometendo suas capacidades epistêmicas e reflexivas e impedindo, na prática, a interação social normal.

O conceito de teoria da mente de Baron-Cohen é uma das versões do que as neurociências em geral definem como cérebro social. A capacidade de ler os outros enquanto pessoas como nós seria uma função fundamental do cérebro humano, ao menos desde o pleistoceno. Seria o tipo de cérebro que todos, menos os autistas, teriam, um cérebro aberto ao mundo dos outros. Um cérebro com funcionamento – os módulos – e estrutura – a genética – próprios, mas que só se desenvolve enquanto um instrumento de interação social. O cérebro, portanto, precisa do ambiente social para ser como, de acordo com as neurociências, deve ser.

Para o antropólogo social/cultural, é interessante observar, contudo, que o ambiente social das neurociências aponta para um tipo de ser humano único, dissociado de qualquer característica social ou cultural particular. Toda a teoria dos módulos de Baron-Cohen indica um cérebro que lê ações e expressões

humanas em geral, tomadas como da espécie, e não como particulares de alguma realidade cultural ou social. Se o conceito de cérebro social permite às neurociências abrir a natureza à cultura e, desse modo, questionar a dualidade entre corpo e mente, assim o faz apartada daquela premissa desenvolvida pelos alunos de Boas e que marca a antropologia em geral, de que as culturas são especificidades incomensuráveis. De todo modo, não se trata de uma mente metafórica. Para as neurociências, o social é tão tangível quanto a dor que se sente ao quebrar uma perna.

### **A dor da saudade não é uma metáfora**

A dicotomia entre natureza e cultura tem no predicado da tangibilidade desses termos um de seus aspectos mais centrais, a primeira tomada como mais concreta e visível e a segunda como mais simbólica e, mesmo marcante, invisível. Aquele momento de acirramento aberto entre as ciências sociais e as da natureza conhecido como ‘as guerras das ciências’, na década de 90 do século passado, basicamente pelejou em torno desse aspecto, com físicos afirmando a “óbvia concretude” dos seus objetos diante da onda de estudos culturalistas sobre a construção social da “veracidade da ciência” (Hacking, 1999). O próprio uso dos termos *hard* e *soft* para se referir, respectivamente, às ciências da natureza e sociais, tão comum em ambos os lados, pauta-se pelas supostas diferenças de tangibilidade da natureza e da cultura. Na antropologia, até mesmo o movimento relativamente recente etiquetado como virada ontológica, no qual autores e conceitos como Viveiros de Castro e seu multinaturalismo, Latour e sua teoria-do-ator-rede e Ingold e suas percepções do ambiente são enquadrados, pode ser entendido como tendo seu poder explicativo em uma tangibilização – permitam esse neologismo – da cultura. As neurociências, por sua vez, também deslocaram a distribuição de tangibilidades entre natureza e cultura ao indicarem a identificação, em laboratórios, da materialidade cerebral das relações sociais.

Quem nos guia por esse terceiro e último deslocamento é Matthew Liberman, psicólogo norte-americano e diretor do laboratório de neurociência social cognitiva da Universidade da Califórnia, Los Angeles, a UCLA. Em 2013, Liberman compilou achados dessa psicologia de laboratório, seus e de colegas, em um livro com o provocativo, ao menos para as neurociências, título de *Social, why our brains are wired to connect*. Apesar de fiar-se em muitos estudos comportamentais, metodologicamente idênticos ao Sally-Anne, a legitimação dos argumentos de Liberman sustenta-se em exames cerebrais feitos por meio da Imagem por Ressonância Magnética Funcional, o fMRI, da sigla em inglês. Trata-se de um método considerado não invasivo, que não demanda a ingestão

de substâncias ou a imersão por vezes desconfortável do corpo em máquinas, que, por meio de dispositivos eletrônicos, monitora a atividade cerebral enquanto o indivíduo realiza atividades específicas designadas pelos pesquisadores. Liberman construiu sua carreira usando o fMRI para pesquisar as dimensões cerebrais do que denomina dor social.

Se fôssemos seguir os argumentos de Liberman completamente, precisaríamos dominar melhor a geografia cerebral e saber quais funções cada região cumpre. Seu texto está repleto de passagens importantes sobre, por exemplo, a ínsula anterior e as atividades pré-frontais laterais do cérebro. Eis aí, aliás, mais uma das diferenças que dificultam o diálogo entre cientistas sociais e da natureza. Se eles não dominam as diferenças entre dravidiano e casamento de primos cruzados, por exemplo, nós não temos qualquer noção do que eles sabem sobre o cérebro humano. Esses desconhecimentos, quando vamos nos referir ao que o outro lado defende, podem ser muito prejudiciais para os nossos argumentos. Observemos o caso do córtex cingulado anterior dorsal, dACC em inglês, uma região do cérebro que, de acordo com Liberman, só os mamíferos possuem. Que efeitos poderia ter essa informação, de que o cérebro dos mamíferos tem regiões que nenhuma outra espécie apresenta, na antropologia contemporânea, tão interessada em pensar as relações entre seres humanos e outros animais?

Especialista no dACC, Liberman conta que, inicialmente, essa região do cérebro foi entendida como responsável pelo processamento da intensidade da dor. Enquanto outras partes do cérebro identificam o lugar do corpo que dói, o dACC soa um alarme sensorial que faz o indivíduo sentir a força da dor e, assim, agir: tirar a mão de uma superfície quente ou deixar de sustentar seu corpo sobre um pé que acabou de torcer, por exemplo. Estudos subsequentes indicaram que o dACC também era acionado em bebês símios quando eles eram apartados de suas mães. O desconforto dos bebês quando desvinculados de suas mães era interpretado como uma mera questão de sobrevivência, já que eram elas que providenciavam a alimentação da prole. No entanto, pesquisadores que separavam bebês das mães e depois os colocavam, sem deixar faltar comida, juntos a cuidadores placebo – estátuas imóveis que imitavam fisicamente as mães – perceberam que o desconforto ainda era sentido. Assim, o dACC foi sendo entendido não só como o processador da intensidade da dor de uma perna quebrada, mas, também, da perda de vínculos sociais fundamentais. Liberman seguiu a pista desses estudos e elaborou testes para verificar o comportamento do dACC quando humanos são rejeitados por outros humanos, não só em relações tão biologicamente cruciais como na de mãe-filho (Liberman, 2013, p. 39-70).

Um desses foi o *Cyberball*. O participante – geralmente um estudante da UCLA – jogava um jogo simples na internet, mas dentro do laboratório de

Lieberman e monitorado pelos dispositivos de fMRI: arremessar bolinhas entre ele e mais dois avatares no computador. Diziam para o participante que outras duas pessoas estavam comandando os avatares, mas, na verdade, era o próprio computador que os controlava. Depois de um certo tempo em que o participante estava jogando o jogo efetivamente, recebendo e arremessando a bolinha, o computador o ignorava, fazendo com que só os dois avatares interagissem entre si. Após alguns minutos sendo ignorado, o jogo acabava e o participante respondia algumas perguntas sobre o que havia sentido durante o jogo. De acordo com Lieberman, as sensações eram, uma vez ignorado, de frustração e rejeição.

A partir dos resultados de testes como o *Cyberball*, tanto os comportamentais quanto os dados fornecidos pelo fMRI, Lieberman observou intensa atividade no dACC no momento em que os participantes notavam que estavam sendo ignorados pelo computador. A intensidade da rejeição social que os participantes diziam sentir, Lieberman contemporiza, variava de acordo com suas capacidades de lidar com a frustração e o desconforto. Em outras palavras, o pesquisador entende que a sensação da rejeição não é a mesma em todos os participantes. Por outro lado, o achado foi perceber que a mesma região do cérebro que processa a intensidade da dor física de uma perna quebrada e da separação do bebê da mãe também é ativada quando se sente rejeitado socialmente. Lieberman explicitamente afirma que não se trata de entender as dores física e social como idênticas, mas que “(*... social pain is real pain just as physical pain is real pain*)” (Idem, p. 46).

Daí a tangibilidade das relações sociais nas neurociências contemporâneas. Para Lieberman, romper uma amizade, acabar um relacionamento amoroso ou perder um parente próximo gera dores que são tão reais e podem ser tão intensas quanto um queimado ou um machucado. Essas dores sociais não são uma questão de representação mental ou de um cognitivismo que preconiza um intelecto apartado do corpo. Lieberman usa a palavra emoção para denotar o que as dores sociais são em sua perspectiva, uma emoção que, gerada no cérebro, é sentida no corpo todo em diferentes maneiras e variações (Idem, p. 57). A linguagem metafórica popularmente utilizada para se referir às dores sociais – ‘meu coração está machucado’, ‘sua falta me dói tanto’ – pode não ser, Lieberman argumenta, tão metafórica assim. Perder um vínculo literalmente dói no corpo todo. Para o autor, esse é o mais forte indicativo de que nossos corpos estão arregimentados para se conectar com outros corpos. As relações sociais seriam tão fisiológicas quanto o crescimento das unhas e a limpeza do sangue que os rins realizam.

## Recontextualizando Boas

Ao longo do texto, procurei demonstrar como as neurociências contemporâneas estão entendendo aquilo que as ciências sociais, particularmente a antropologia, entendem por natureza. Tendo os próprios neurocientistas como guias, busquei sublinhar como os conceitos de neuroplasticidade, módulos cerebrais e cérebro social articulam uma concepção de natureza que é bastante diferente daquela que, como argumentado no início do texto, se estabilizou na linguagem da antropologia desde que a dicotomia entre cultura e natureza foi delineada por alguns alunos de Boas como um conflito da primeira contra a segunda. Assim, tão importante quanto os conceitos aqui revistos, é a maneira como o cérebro, e por extensão, o corpo, vem sendo entendido pelas neurociências contemporâneas. Um cérebro mutável ao longo do tempo, não só transformado, mas, principalmente, dependente do ambiente cultural. Um corpo humano interpretado como fisiologicamente disposto às relações sociais. As neurociências atuais, foi isso que procurei defender ao longo do texto, deslocaram a dicotomia entre natureza e cultura ao se referir ao cérebro e ao corpo com os predicados que a antropologia identifica no que entende por cultura. A pergunta do título do texto, portanto, se impõe: como se relacionar com uma voz que, quando fala sobre a natureza, parece estar falando sobre cultura? Como discurso nativo ou como voz analítica? Como um texto colhido no campo ou como um texto lido em um congresso de áreas que estudam o ser humano? Enfim, do ponto de vista da antropologia, como encarar as neurociências contemporâneas, apenas como interlocutora a ser etnografada ou também como parceira no empreendimento da pesquisa a respeito do ser humano?

Não se trata de se perguntar se a antropologia deve assimilar os conceitos e argumentos das neurociências como verdades dadas e inquestionáveis. Não se trata de propor à antropologia a aceitação das neurociências como uma ciência que está mais perto de concluir a jornada em busca do conhecimento completo acerca do humano. No diálogo com as neurociências, é preciso manter a diligência epistemológica com a qual as ciências sociais e a antropologia interagiram historicamente com outros saberes, aquela que esquadrinha os contornos das proposições do interlocutor, considerando seus pressupostos e linhas de força, para decidir até que ponto ambas se aproximam e se distanciam. A questão aqui é, justamente, qual é o tipo de diálogo que pode ser feito com as neurociências contemporâneas. Será que se deve continuar encarando seus argumentos como, em última instância, reducionistas e descartadores de qualquer implicância do molar no molecular, ou será que é possível observar nas neurociências um empreendimento que atacou o mesmo problema da dicotomia entre cultura

e natureza, mas, pela via inversa à da antropologia?

Se, como parece ser o caso, a antropologia está em um limite da sua linguagem, com tantos textos e autores revendo e questionando os termos com os quais a disciplina historicamente determinou sua identidade, o diálogo com as neurociências pode ser um movimento refrescante. Afinal, se, dentre os termos que vêm sendo revistos e questionados, cultura e natureza certamente estão no centro da linha de fogo da antropologia, as neurociências, que historicamente privilegiaram a segunda, podem indicar outros predicados e outras perspectivas para a antropologia pensar, desmontar e rearticular essa dicotomia. A revisão dos conceitos que esse texto apresentou é uma forma de demonstração dessa possibilidade, uma vez que, como procurei frisar, já não se pode encaixar tão mecanicamente as neurociências no projeto do ocidente. Nelas, aquele movimento de purificação que separa a cultura da natureza (Latour, 1994) já não parece operar tão contundentemente como outrora o fez em certas práticas fundamentais desse modo de vida e de perspectiva que a antropologia entendeu como nós ou ocidente. Não é mais preciso desmascarar as assimetrias de poder das lógicas internas do ocidente por meio de uma etnografia das neurociências, tampouco o é tomá-la como um espantalho inimigo para promover a importância da cultura. Tanto a antropologia como as neurociências estão em condições históricas favoráveis para um diálogo mais produtivo acerca do ser humano. Mais produtivo para ambas, já que os neurocientistas podem, por meio desse diálogo, perceber que o que entendem por ambiente é bem mais multifacetado do que imaginam e, os antropólogos, que a natureza que o ocidente pensa é menos inerte e puramente biológica como alguns deles ainda parecem acreditar que é. E se essa proposta de diálogo parece muito provocativa, lembremos que Boas, com suas críticas ao método que veio a ser entendido como evolucionismo, jamais almejou propor a cisão da antropologia em ramos que estudassem a cultura e a natureza separadamente. Portanto, um diálogo entre a antropologia e as neurociências contemporâneas pode ser uma forma de recontextualizar os argumentos de Boas e, assim, lançar novas bases para uma velha ciência do ser humano, capaz de pensar suas diferenças e semelhanças a um só tempo.



## Bibliografia

- BARON-COHEN, Simon; FRITH, Uta; LESLIE, Alan. Does the autistic child have a 'theory of mind'? *Cognition*, 21: 37 – 46, 1985.
- BARON-COHEN, Simon. *Mindblindness*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- BLOCH, Maurice. *Anthropology and the cognitive challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- CASTRO, Celso. *Apresentação*. In: BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- DENNETT, Daniel. *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*. Brighton: Harvester, 1978a.
- \_\_\_\_\_. Beliefs about beliefs. *Behavior and brain sciences*, 4, p. 568-570, 1978b.
- DOIDGE, Norman. *O cérebro que se transforma*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- DUNBAR, Robin. *How many friends does one person need?* Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Human evolution*. London: Penguin, 2014
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1980.
- FREEMAN, Derek. *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- HACKING, Ian. *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- HUMPHREY, Nicholas. *Consciousness regained*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- KROEBER, Alfred. *O superorgânico*. In: PIERSON, Donald (org.). *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LIEBERMAN, Matthew. *Social, why our brains are wired do connect*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- LIMA, Rossano Cabral. *Autismo como transtorno da memória pragmática: teses cognitivistas e fenomenológicas à luz da filosofia de Henri Bergson*. 2010. Tese (doutorado), PPGSC, IMS/UERJ.
- MEAD, Margaret. *Coming of age in Samoa*. New York: Harper Collins, 1928.
- \_\_\_\_\_. *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Harper Collins, 1935.
- ROSE, Nikolas; ABI-RACHED, Joelle M. *Neuro: the new brain sciences and the management of mind*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

- RUBIN, Beatrix. Changing brains: the emergence of the field of adult neurogenesis. *BioSocieties*, 4 (4): 407 – 24, 2009.
- SARTI, Cynthia Andersen. *Saúde e sofrimento*. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias. & MARTINS, Carlos Benedito. (coord.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla/ANPOCS, 2010.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- SCHWARTZ, Jeffrey; BEGLEY, Sharon. *The mind and the brain: neuroplasticity and the power of mental force*. New York: Regan Books, 2002.
- SHORTER, Edward. *A History of Psychiatry: from the era of the asylum to the age of Prozac*. New York: John Wiley and Sons, 1997.
- STOCKING JR., George. *Os pressupostos básicos da antropologia de Boas*. In: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Contraponto, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Race, culture and evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- TOOBY, John; COSMIDES, Leda. *The psychological foundations of culture*. In BARKOW, Jerome; TOOBY, John; COSMIDES, Leda (eds.). *The adapted mind*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- WIMMER, Heinz; PERNER, Josef. Beliefs about beliefs: representation and constraining functions of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13, p. 103-128, 1983.

## VI

### A Natureza da Cultura

Frédéric Vandenberghe<sup>1</sup>

#### Resumo

Este artigo apresenta uma teoria realista da natureza informada por recentes discussões dentro da antropologia cultural. Combinando o realismo transcendental de Roy Bhaskar com a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, ele delinea os contornos de uma fenomenologia realista das regiões ontológicas das naturezas física, animal e humana. Ele oferece também algumas sugestões sobre a forma como poderia ser superada a oposição entre ontologias e tipologias regionais.

*This article presents a realist theory of nature that is informed by recent discussions within cultural anthropology. Combining the transcendental realism of Roy Bhaskar with the transcendental phenomenology of Edmund Husserl, it outlines the contours of a realist phenomenology of the ontological regions of physical, animal and human natures. It also offers some suggestions as to how the opposition between regional ontologies and regional typologies could be overcome.*

---

<sup>1</sup> Traduzido do inglês por André Magnelli, mestre e doutorando em sociologia pelo IESP/UERJ e professor de graduação e pós-graduação da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

O bom da cultura é que ela é democrática. Há dela em todo mundo e cada um possui alguma. Os Bororós, os Kaiapós, Mekeos, os Baktaman, os Katchins, os Nuers e os Talibans têm suas culturas, assim como a IBM, o McDonalds e a ABA (Associação Brasileira de Antropologia). A cultura tornou-se um fenômeno global. Com Marilyn Strathern (1995), podemos alargar a percepção euro-americana do papel ubíquo da cultura nos negócios humanos - própria à antropologia cultural, aos estudos pós-coloniais e aos estudos culturais – a ponto de englobar quase todos os contextos e níveis das interações humanas. Uma vez que a antropologia coloca as coisas em contextos, concebendo a cultura tanto como um contexto particularizador, quanto como um metaconto generalizador de contextos, ela pode ser compreendida, ao mesmo tempo, como uma máquina analítica – já que cria e contrasta diferenças ao torná-las incomensuráveis e como uma máquina sintética – já que fornece um quadro comparativo ao torná-las comensuráveis.

## 2. 1 A cultura da modernidade

Viajando por países exóticos e retornando a suas casas e universidades, os antropólogos importam culturas e exportam cultura. A cultura pode estar agora em todo lugar – nas ruas e universidades, mas também nas prateleiras de seu supermercado local –; ainda assim, permanece o fato de que essa dupla concepção de cultura como um *plurale tantum* singular é em si mesma muito... singular.<sup>2</sup> É uma invenção européia, e bastante recente. Enquanto um conceito de significação filosófica, ela emergiu na Alemanha, no século XVIII, como uma reação romântica ao universalismo do Iluminismo. Da mesma forma que sua contrapartida conceitual – a natureza –, e da mesma forma que o conceito de alienação, que tematiza dialeticamente a degradação ontológica da cultura em (segunda) natureza, a cultura é, como assinalou Raymond Williams (1976: 76), “uma das duas ou três

---

<sup>2</sup> As interconexões entre a singularidade e a pluralidade da cultura (cultura como sendo tanto um *singulare tantum* quanto um *plurale tantum*) são de natureza “merográfica”. A cultura pode ser parte de diferentes sistemas que estão relacionados internamente uns com os outros via relações parte-todo, que podem ser descritas a partir de diferentes ângulos e, assim, descritas novamente como diferentes coisas (Strathern, 1991). Seguindo as conexões e perspectivas mutantes sobre as conexões, onde o que se vê como uma parte pode também ser vista como um todo do qual é parte, podemos retornar ao exemplo de cultura e dizer com Marilyn Strathern (cujo trabalho inspirou minha abordagem de cultura: “A cultura pertence ao domínio da atividade humana, e, nesse sentido, faz parte dela de modo universal; mas, enquanto uma ideia, ela pode ser declarada também como o construto específico de uma era específica e, assim (e ao contrário) também, como parte de uma cultura particular em um ponto no tempo” (Strathern, 1992a:73).

mais complicadas palavras da linguagem”.

Nas linguagens europeias, a palavra cultura é usada, ao menos, em três diferentes sentidos, um filosófico, um antropológico e outro do senso comum (Schnädelbach, 2000: 10-19).<sup>3</sup> Enquanto oposto à natureza (*physis* em Grego, referindo-se a “o que cresce por si mesmo e existe independentemente dos humanos” – Aristóteles, *Physis*, II, 1), a cultura, no mais amplo sentido, se refere, antes de tudo, a tudo o que foi criado por humanos e é transmitido e reproduzido socialmente. Poder-se-ia dizer que cultura é tudo o que é humano, tudo o que é produzido por humanos e que não pode ser compreendido por si mesmo. Sem os humanos não há cultura, mas sem cultura também não há humanos, enquanto seres que são, por natureza, seres culturais. Neste sentido abrangente, a cultura se refere à totalidade dos produtos humanos que produzem seres humanos.

Movendo-nos da cultura no singular às culturais no plural, chegamos ao segundo sentido: a cultura como uma expressão simbólica e uma emanção da “alma” de uma coletividade que se diferencia de outras coletividades e determina seu “modo total de vida, desde o nascimento até a sepultura, da manhã até a noite e mesmo no sono” (Eliot, 1948: 31). As culturas babilônica, egípcia, hindu, árabe, chinesa, europeia e, por que não?, amazonense, kwakiutl e omaha, representam tão diferentes culturas, tão diferentes modos de fabricar mundos, tão diferentes modos de vida... Falando da cultura inglesa, o ensaísta e poeta americano T.S. Eliot lista o Derby Day, a Henley Regatta, o 12 de Agosto, a decisão da Copa, as corridas de cães, a mesa de pinos, o alvo de dardos, o queijo Wensleydale, o repolho cozido e cortado em pedaços, beterraba em vinagre, as igrejas góticas do século XIX e a música de Elgar. Pensando na cultura brasileira, podemos considerar a feijoada, a jabuticaba, o Carnaval, a falta de pudor e a malemolência, o forró, Brasília e as praias, os bicheiros, cangaceiros e malandros, o “tudo bem?”, a amizade repentina e a cordialidade, a valorização da grandeza territorial e da riqueza natural, os santos padroeiros e “os santos do pau oco”, a teologia da libertação e a antropofagia. No interior de cada cultura, da qual a cultura inglesa ou brasileira representa apenas um exemplo particular, por assim dizer provinciano, dentre outros, a cultura pode, em terceiro lugar, referir-se a um subsistema social, diferenciado de outros subsistemas, tal como, dentre outros, o político, o econômico e o jurídico, sendo diferenciado internamente em vários campos e subcampos de produção cultural (dos museus, das artes e das

---

<sup>3</sup> Essa classificação é obviamente uma simplificação. Os antropólogos lembram, sem dúvida, que Kroeber e Kluckhohn já coletaram, em 1952, 164 definições de cultura, em um momento em que a disciplina semi-autônoma de estudos culturais tinha ainda de ser inventada e os Anthropological Abstracts não tinham ainda o formato superdimensionado de uma lista telefônica.

literaturas aos quadrinhos e à alta costura - para mencionar apenas um pouco do que Bourdieu investigou).

A cultura no singular - enquanto oposta e, todavia, internamente relacionada à natureza - existe somente no plural. A concepção de cultura como *plurale tantum* – como uma dentre outras culturas e como um subsistema do sistema social – é tipicamente moderna. Heródoto, Protágoras e outros sofistas estiveram, evidentemente, cientes da existência de outras culturas, mas eles permaneceram etnocêntricos e conceberam os “não-gregos” como bárbaros. Embora as culturas modernas tenham sido também inclinadas a excluir o “Outro”, para dizer o mínimo, elas foram capazes e dispostas também a considerar elas mesmas como bárbaras e questionar a sua própria superioridade<sup>4</sup>. “A extensão em que a sociedade ocidental se constituiu historicamente através da negação do ‘outro’ e da opressão violenta dos componentes da espécie humana é inquestionável e hoje crescentemente bem documentada. Assim, também, é o processo através do qual ela começou a questionar essas exclusões e a se abrir à possibilidade de que estes ‘outros’ tenham sido ilegitimamente excluídos” (Soper, 1995: 66). Na modernidade, o reconhecimento de culturas outras que a sua própria e a compreensão de sua própria cultura como uma dentre outras são processos correlativos que desencadeiam a reflexividade da cultura enquanto tal. Se existe cultura, é, antes de tudo, entre aqueles que não partilham a mesma cultura.

Adotar a atitude do outro exótico, ver sua própria cultura através dos olhos da cultura do outro, leva não apenas a uma relativização de sua própria cultura e uma concomitante abertura a outras culturas em e através de uma progressiva “fusão de horizontes”, como diz Gadamer, como também, e talvez de forma mais interessante, leva a uma auto-objetivação metodológica que estranha e, desta forma, toma consciência de sua própria cultura. Essa auto-alienação metodológica pavimenta o caminho para uma hermenêutica crítica capaz de revelar e tornar consciente as formas simbólicas profundas determinadas cultural e historicamente, que pré-estruturam nossa visão de mundo e nós mesmos e, dessa forma, mediam e tornam nosso estar-no-mundo possível (Kögler, 1992). De qualquer forma, a conscientização e aceitação de culturas múltiplas induzem a processos reflexivos de auto-relativização cultural e auto-objetivação, que fazem tornar-se ciente da cultura enquanto tal e, correlativamente, da natureza enquanto tal. Essa emergência reflexiva da distinção entre natureza e cultura é um acontecimento cultural histórico. Ele funda as ciências humanas em geral e a antropologia em particular, ou, ao menos, aquele ramo da antropologia

---

<sup>4</sup> Como disse Lévi-Strauss (1969: 22): “O bárbaro é, antes de tudo, o homem que crê na barbárie”.

que se define por seu objeto e procede por meio de uma análise comparativa da cultura.<sup>5</sup>

Embora as culturas pré-modernas e modernas sejam ambas apanhadas em “redes simbólicas que elas mesmas teceram” (Cassirer-Geertz), a diferença entre “nós” e “eles” é que “nós” somos capazes de saber reflexivamente que estamos tecendo os fios da realidade, ao passo que “eles” não estão cientes do que fazem, ou, ao menos, não neste meta-nível. As culturas modernas são, por definição, culturas reflexivas. Elas não vivem simplesmente em mundos culturais como os peixes n’água, pois elas sabem que o fazem. Elas sabem não apenas que o mundo em que vivem é seu próprio produto, mas também que é um mundo contingente e convencional que poderia ser diferente e é submetido à mudança. Na medida em que essa auto-conscientização das culturas procede da natureza (*phusis*) e pressupõe uma demarcação em relação a ela, nós podemos presumir que “os conceitos de natureza e cultura são co-originais” (Schnädelbach, 2000: 16) e que são, assim, constitutivos um do outro.<sup>6</sup> Com efeito, se seguirmos os historiadores especulativos – de Hegel a Castoriadis e Gauchet, passando por Cassirer –, e ligarmos a diferenciação de natureza e de cultura à transição histórica do *mythos* ao *logos*, que marca a chegada da idade da humanidade, poderemos ver que a própria emergência do conceito de natureza é um momento no “desencantamento” do mundo natural e no advento da modernidade. A natureza somente chega à existência como um domínio autônomo quando não é mais concebida como um “jardim mágico”, cheio de demônios, espíritos e outros antropomorfismos, mas sim objetivado como um “mecanismo [impessoal] que é submetido às leis da causalidade” (Weber, 1922: 564). Essa objetivação científica da natureza é inseparável da progressiva desnaturalização da cultura. Na realidade,

---

<sup>5</sup> Falando para a escola americana de antropologia cultural, Robert Lowie proclamou, em 1917, que “a cultura é, realmente, o único e exclusivo objeto da etnologia, assim como a consciência é o objeto da psicologia, a vida da biologia, a eletricidade como um ramo da física” (citado em Kuper, 1999: ix). Na antropologia europeia, a cultura não é oposta à sociedade, mas considerada como um aspecto da sociedade: o cultural é o social visto a partir de outra perspectiva, e não uma entidade analítica distinta.

<sup>6</sup> Infelizmente, a história das ideias não confirmou a tese da co-originalidade dos conceitos de natureza e cultura. O conceito de natureza como um mecanismo causal inanimado está vinculado à revolução científica dos séculos XVI e XVII, que está vinculada, por sua vez, à emergência do capitalismo empresarial. O conceito de cultura surge mais tarde nos séculos XVII e XVIII e está vinculado à expansão colonial das grandes potências. No entanto, não estou, aqui, tão interessando pela genealogia weberiana da modernidade quanto pela análise sócio-epistemológica das condições de possibilidade da antropologia. Para uma tentativa similar de explicar a emergência da sociologia, ver Vandenberghe, 1997-98, I: 9-24.

a objetivação da natureza é ela mesma um estágio importante na grande narrativa weberiana da racionalização da cultura e da sociedade que caracteriza o advento histórico-mundial da modernidade. Na modernidade, a cultura não é mais alienada como “segunda natureza”, criada e instituída pelo dedo de Deus, mas é completamente desmistificada e reconhecida como um produto humano. Concebida como nomos, a cultura aparece para a mente moderna como uma ordem convencional da realidade que é, em princípio, transformável por humanos. Diferentemente das culturas pré-modernas, que obstruem seu potencial criativo ao postular uma fundação metasocial ou divina de sua própria constituição, as culturas modernas são completamente reflexivas e autônomas. Elas se dão as suas próprias leis. E na medida em que sabem e aceitam que elas o fazem, são capazes de compreender o processo cultural de “instituições imaginárias” que as constituem como instituições históricas sócio-culturais. A história e a cultura sempre existiram, mas é apenas nas sociedades modernas que elas existem numa forma reflexiva de “historicidade” e “culturicidade” (para cunhar um novo termo).

No entanto, a diferença entre natureza e cultura não é completamente desconhecida pelas culturas pré-modernas. De acordo com Lévi-Strauss (1968), essa distinção é tão universal quanto o tabu do incesto. Todas as culturas fazem uma demarcação entre a natureza e a cultura, o selvagem e o doméstico ou o cru e o cozido, ainda que sua demarcação não corresponda necessariamente à nossa (Strathern, 1980). Mas, na medida em que as culturas pré-modernas carecem de reflexividade e não estão cientes da própria distinção, podemos, então, parafrasear Bruno Latour e concluir, com alguma ironia, que “jamais foram modernas”<sup>7</sup>.

## 2. 2 Em direção a uma fenomenologia realista da natureza

O que está em questão nos debates contemporâneos sobre a natureza, que opõem o realismo naturalista dos ecologistas e o construtivismo das feministas da terceira onda (Soper, 1995), não é a distinção natureza-cultura em si mesma, mas sim a maneira pela qual devemos efetuar-la e se devemos concebê-la

---

<sup>7</sup> Jack Goody contesta a universalidade da distinção entre natureza e cultura, mas ao contestá-la, ele afirma sua artificialidade como “nossa” particularidade etnocêntrica: “A divisão entre natureza e cultura é, de certo modo, artificial. Eu diria que não há tal par em nenhuma das duas línguas africanas que eu conheço pessoalmente (loDagaa e gonja). Embora exista uma certa oposição entre “arbusto” e “casa”, “cultivado” e “inculto”, não há nada que corresponderia à dicotomia altamente abstrata, e mais propriamente oitocentista, que é usual nos círculos intelectuais ocidentais” (Goody, citado em Horigan, 1988: 40-41).



como uma distinção de gênero ou de grau. Pensamos em uma absoluta distinção entre as “regiões ontológicas” do mundo material de coisas e o mundo cultural de humanos ou deveríamos, antes, concebê-las como “regiões tipológicas”? Deveríamos pensar em uma oposição entre domínios absolutos ou em um *continuum* em que nenhuma distinção dura e rápida poderia ser feita entre natureza e cultura, entre coisas e humanos? Ou deveríamos, talvez, seguir a radicalização do pós-modernismo-transformado-em-pós-humanismo e ignorar completamente a distinção misturando alegremente humanos e não-humanos dentro de uma rede heterogênea?

### **Uma teoria realista da natureza**

Numa tentativa de responder a essas difíceis questões filosóficas e de superar o impasse da oposição entre naturalistas e culturalistas, buscarei orientação e inspiração no realismo crítico de Roy Bhaskar. Com Bhaskar e o movimento realista, começo com a distinção entre as dimensões “transitiva” (ou epistêmica) e a “intransitiva” (ou ontológica) do conhecimento (Bhaskar: 1978: 17). Aplicado à natureza, o princípio da intransitividade existencial dos objetos de conhecimento estabelece simplesmente que a natureza existe independentemente de nossas observações e descrições dela. Assumindo por um momento que todos os seres humanos desaparecessem, a natureza presumivelmente ainda existiria. O princípio da transitividade sócio-histórica do conhecimento dos objetos reconhece que a natureza pode apenas ser conhecida sob certas descrições e que essas são variáveis social e historicamente.

O ponto principal dessa distinção algo escolástica é encerrar a “falácia epistêmica” que, assumindo que as declarações sobre o ser podem ser reduzidas a declarações sobre o conhecimento, conclui erroneamente, do fato de que a natureza somente pode ser conhecida a partir de descrições, que essas descrições constituem a natureza (sem aspas). Colapsada na “natureza”, a natureza torna-se cultura, enquanto a intransitividade ou existência extra-discursiva é simplesmente eliminada. O significante “natureza” constrói performativamente a “natureza”, e, no fim, o significado é deferido e o referente “exterminado” pelo discurso. Para combater as disparatadas reivindicações “deontológicas” do construtivismo radical e conduzir seus praticantes de volta a seu juízo (e ao senso comum), dever-se-ia, entretanto, assumir o risco de ser pedante e lembrá-los as lições elementares de epistemologia realista. Mesmo se os objetos podem apenas ser conhecidos “para nós” sob certas descrições, ninguém está autorizado, todavia, a concluir que as descrições efetivamente constroem os próprios objetos. Régis Debray (1998: 267), o fundador auto-proclamado da “mediologia”, assinalou corretamente que

“do fato de que o mundo objetivo não é separável das representações práticas que uma sociedade faz dele, não se segue que uma sociedade possa produzir todas as suas referências objetivas. De que o mapa contribui para a formação do território, não se deduz que o território é a invenção dos cartógrafos”. De fato, ainda que a cartografia e a elaboração de mapas exemplifiquem os modos pelos quais os espaços são tornados apresentáveis e re-presentáveis em mapas, gráficos, imagens e outros dispositivos de inscrição, de modo que se tornam disponíveis para posteriores explorações, especificações, vendas, contratos ou qualquer outra forma de “governamentalidade” (Rose, 1999: 30-37), a desfeticização do mapa não deveria ultrapassar suas fronteiras. Para reforçar seus argumentos políticos, ela deveria preferivelmente reconhecer a existência de um substrato mapeável e analisar como as técnicas de mapeamento constroem um espaço político de governamentalidade através do enclausuramento das entidades (terra, propriedades, populações, circunscrições eleitorais, etc.)<sup>8</sup>.

Uma vez a existência independente e extra-discursiva da natureza “aí fora” é reconhecida e aceita, podemos conceder ao construtivismo que não há, e não pode haver, nenhuma referência à natureza que seja independente do discurso – exceto no discurso.<sup>9</sup> Com a condição de não interpretarmos a mediação discursiva e a construção da natureza como “natureza” (“*Natur für uns*”) como uma licença epistemológica para a supressão da natureza (“*Natur an sich*”), podemos inclusive aceitar a tese mais provocativa de Judith Butler, segundo a qual “a construção do ‘sexo’ como o radicalmente não-construído” (Butler, 1990: 7) é ela própria uma construção discursiva. Com efeito, o sexo é construído como “pré-discursivo”, como natureza, anterior à cultura, mas isso é feito precisamente através do discurso. Os discursos de corpos e os corpos de discurso se entrecruzam em e através de práticas reiterativas e citacionais que constroem o que aparece como um “fora” não-construído. Estando dado que esse fora não é

---

<sup>8</sup> Para uma documentação de várias “cartocontrovérsias” (a controvérsia da projeção Peters, o mapa Vinland, etc.), que mostram como se pode mentir com mapas e como mapas continuam a política no papel, ver Monmonier, 1995.

<sup>9</sup> Sobretudo, a famosa declaração de Derrida, segundo a qual nós nunca saímos do discurso e dos textos (“Não há fora do texto”) não significou negar que ele escreveu seu texto com uma caneta sobre um pedaço de papel, chegou a seu escritório de metrô e comprou o *Le Monde* saindo do *Maison de l’Homme*. Inversamente, minha crítica da desconstrução cultural da natureza não pretende negar que os textos podem mudar a natureza. O exemplo da Sociedade Shakespeare, em Connecticut, que importou da Inglaterra todos os pássaros que apareceram nos textos do grande poeta para libertá-los, prova que a cultura pode literalmente mudar a natureza. De forma mais geral, mas menos literal, a cultura “vaza” na natureza e ajuda efetivamente a construí-la, no mesmo sentido em que as indicações do arquiteto dirigem as performances dos empreiteiros.

“um fora ‘absoluto’, um aí ontológico que excede ou se contrapõe às fronteiras do discurso”, mas sim um “‘fora’ constitutivo que somente pode ser pensado – quando o pode – em relação com esse discurso” (Butler, 1993: 8), o corpo não importa realmente para Butler, exceto, é claro, como um corpo sem marca que torna possível a distinção entre natureza e cultura, sexo e gênero.<sup>10</sup> Além disso, para evitar posteriores mal-entendidos, deve-se ressaltar também que a distinção entre as dimensões transitiva e intransitiva do conhecimento não propõe negar a construção social da natureza, nem sua destruição social, aliás. A concepção realista de natureza tem o único objetivo de colocar a existência de um substrato natural no mundo físico que está sempre já pressuposto pelas ciências naturais e funciona como uma condição transcendental das formas possíveis de intervenção humana na natureza - desde daquelas do engenheiro e do transexual até a do poeta lírico e do sociólogo da ciência. Com Kate Soper (1995:155-160), podemos, na verdade, distinguir entre o conceito realista ou “profundo” e o conceito leigo ou “superficial” de natureza. O último é usado para se referir à natureza empírica, entendida como características observáveis normalmente e formas diretamente tangíveis no ambiente: a fauna e a flora, o campo, a paisagem, “a natureza que destruimos e poluímos e que somos convidados a conservar e preservar” (id., 156). Enquanto um objeto de destruição ou apreciação humana, a natureza é sempre uma construção humana.

A partir do momento que distinguimos entre natureza profunda e superficial, nós podemos aceitar facilmente as teses de Beck e Giddens do “fim da natureza”. Os sociólogos e antropólogos da ciência têm demonstrado na última década, de forma convincente, que a natureza sobre a qual os cientistas estão trabalhando em seus laboratórios, os cérebros dos ratos que estão cortando em fatias, os genes que estão manipulando, são, efetiva e literalmente, construções sociais (Latour e Woolgar, 1978). E assim é a paisagem que admiramos. A natureza e o campo que amamos e onde dirigimos com nossos carros sob o sol das tardes de domingo são, na sua maior parte, uma paisagem cultural. No campo, a natureza é principalmente a agricultura, e muito frequentemente a “natureza pura” que almejamos é uma natureza que foi artificialmente reconstruída como natureza por *bulldozers* (Keulartz, 1998). Finalmente e de modo mais sutil, podemos também indicar que, para ver um trecho da natureza

---

<sup>10</sup> Judith Butler é a teórica do transexualismo. Mas, na medida em que dificilmente se achará qualquer referência em seus textos aos implantes de silicone, à estética, às operações ou a outras práticas materiais que subvertem a naturalidade das distinções entre os sexos, poder-se-ia igualmente dizer que sua teoria do transexualismo é realmente uma teoria do transtextualismo. Sempre embrulhado na linguagem, o corpo é tão impenetrável quanto a coisa-em-si kantiana.

como uma paisagem, tem-se que enquadrar, ver e constituí-lo categoricamente enquanto uma paisagem (Trom, 2001).

## **Ontologias regionais**

Podemos conceber a natureza como algo que existe independentemente da cultura e, ao mesmo tempo, como algo que está sempre subsumido pela cultura? Podemos combinar a percepção de que a distinção natureza-cultura é universal com o fato de que nem todas as culturas estabelecem-na da mesma forma? Para responder a essas questões, deixe-me sair do realismo transcendental de Roy Bhaskar em direção à fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. Ainda que o idealismo de Husserl possa parecer, à primeira vista, como incompatível com o materialismo de Bhaskar, dever-se-ia lembrar, todavia, que ambos dizem respeito a uma investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento. Assumindo como ponto de partida as práticas epistêmicas dos cientistas naturais, Husserl e Bhaskar tentam, cada qual de sua maneira, responder à questão kantiana – “Como a natureza é possível? – pela descoberta, de forma reflexiva, das condições a priori do conhecimento. Se, por um lado, Bhaskar demonstra que as ciências naturais pressupõem, sempre já e necessariamente, a existência intransitiva da natureza enquanto um fato incontroverso, Husserl, por outro, insiste que essa natureza pode apenas ser apreendida caso seja constituída categoricamente enquanto natureza (de um certo tipo) em e através das práticas epistêmicas dos cientistas.<sup>11</sup> Ao propor uma teoria, ou talvez melhor, um método, que visa descrever e analisar a “admirável correlação entre o objeto de conhecimento e o fenômeno de conhecimento” (Husserl, 1958: 12), que é o objeto enquanto aparece à consciência, Husserl vai mais longe que Bhaskar.<sup>12</sup> Diferentemente de Bhaskar, ele não apenas mostra

---

<sup>11</sup> Com Kern (1962), podemos distinguir três vias de exploração do “continente infinito” da fenomenologia que Husserl descerrou à análise: a saber, a via cartesiana, a da psicologia intencional e a ontológica. A última é a que me interessa: ela não aniquilou o mundo como objeto, mas tomou-o como um índice para a análise da constituição do mundo enquanto fenômeno. Quando entramos na fenomenologia pela via ontológica, o beco sem saída do ego transcendental é evitada, de forma que o realismo de Bhaskar e a fenomenologia de Husserl não são mais incompatíveis, mas antes complementares. Pode-se, assim, descrever igualmente a via ontológica da fenomenologia como uma via fenomenológica para a ontologia.

<sup>12</sup> O método em questão é chamado “redução transcendental”, que “põe em parênteses” o mundo real, a fim de analisar reflexivamente as atividades constitutivas da mente. Ao suspender temporariamente a questão ontológica da existência do mundo “aí fora”, esse último não é mais tratado como um recurso, mas sim como um tópico em seu próprio direito. Após a análise, o mundo não somente é inteiramente resgatado, mas também inteiramente compreendido em sua objetividade enquanto o correlato intencional dos atos epistêmicos dos habitantes do mundo.

que o conhecimento da natureza pressupõe necessariamente que há realmente algo como a natureza “aí fora” (natureza como um objeto transcendente do conhecimento), mas também analisa em detalhe como essa natureza pode ser apreendida como natureza (de um certo tipo), isto é, como as atividades epistêmicas dos sujeitos constituem a natureza enquanto um objeto intencional de um certo tipo (natureza como fenômeno ou objeto imanente do conhecimento). Ao oferecer um método para descrever, nos mínimos detalhes, como a mente pode apreender algo que existe fora da mente ao constituí-lo dentro dela como um objeto de certo tipo, ele soluciona, dessa forma, um problema epistemológico que Bhaskar realmente não tocou. Inversamente, ao insistir sobre as propriedades intransitivas ou transcendentais dos objetos do conhecimento, Bhaskar oferece um índice ou uma diretriz transcendental para as atividades da mente que age como uma salvaguarda, de modo que a mente não pode constituir o objeto do conhecimento ao bel prazer, mas tem que levar em conta as propriedades essenciais dos objetos do conhecimento. O que quero sugerir é que uma “leitura cruzada” de Husserl e Bhaskar indica a forma de uma fenomenologia realista que seja capaz de descrever e explicar a correlação entre o objeto e o fenômeno do conhecimento.

Num texto precedente (Vandenberghe, 2010: 123-146) baseei-me na complicada análise de Husserl das estruturas de constituição do mundo material (o mundo-coisa), do mundo animado (o mundo animal) e do mundo espiritual (o mundo humano), para contestar a confusão ontológica de coisas e humanos que se tornou a marca registrada da teoria do ator-rede.<sup>13</sup> Retornando “às coisas mesmas” (zu den sachen selbst), a fim de analisar como os diferentes fenômenos se dão eles mesmos à consciência e são constituídos intencionalmente como dados da consciência, eu afirmei que todos os fenômenos, humanos e não-humanos, têm uma essência (eidos), que predetermina o que eles devem necessariamente ser quando estão a ser coisas de um certo tipo. Essa essência pode ser determinada a priori através do procedimento de “variação eidética” (Husserl, 1952, III).<sup>14</sup> Ao submeter um dado fenômeno, digamos um livro, a um processo de variação imaginativa, podemos variar livremente as perspectivas sobre

---

<sup>13</sup> Interessei-me apenas em estabelecer a diferença ontológica entre os mundos natural e o social, e não entre os mundos animal e humano. Os humanos são animais. Partilhamos 99,4% de nossos genes com os chimpanzés (e 52% com as batatas e 48% com as bananas). Sobre essas bases, os cientistas americanos propuseram recentemente reclassificar o chimpanzé como *Homo (Pan) Troglodytes* e o bonobo como *Homo (Pan) Paniscus*.

<sup>14</sup> Para uma excelente análise da variação eidética e das ontologias regionais, feita por um dos últimos assistentes de Husserl, ver Landgrebe, 1963

o livro, introduzir outros livros, que são diferentes do primeiro em termos de cor, tamanho, formato, textura, etc., e chegar à intuição da essência materialmente determinada do livro, que permanece invariante e cuja cada variação representa apenas uma possibilidade ou exemplo particular. Uma vez apreendida intuitivamente, uma essência pode ser comparada e contrastada com outras essências em níveis variados de generalização e especificação. No nível mais alto de generalização, podemos distinguir as três regiões ontológicas das naturezas material, animada e espiritual, que fundam respectivamente as ciências físicas, as biológicas e psicofísicas e as humanas. Convencendo-nos de que elas são essencialmente diferentes, podemos chegar à determinação categorial da essência da coisa, da alma e do espírito. Simplificando a longa e importante, mas complicada, análise eidética das *Ideen II* sobre a constituição do mundo (que foram muito importantes para Merleau-Ponty – Husserl, 1952), podemos dizer que uma coisa pertence ao mundo material em virtude do fato de que está causalmente relacionada a outras coisas dentro de um contexto espaço-temporal unificado. O espírito pertence ao mundo humano em virtude do fato de que é dotado de sentido e constituído intencionalmente como um mundo cultural. A transição da primeira à última região é tornada possível através do corpo, que é tanto um objeto da natureza quanto um órgão da vontade, algo que podemos tocar, mas também algo que é tocado. Embora distinga entre três regiões ontológicas, Husserl está preocupado, de fato, com o estabelecimento a priori da distinção categorial entre as regiões da natureza e da cultura e com a relação entre os mundos natural e o espiritual (na qual é concedida prioridade do último sobre o primeiro).

### **Tipologias regionais**

Tendo assumido, a partir do argumento, que a distinção entre as regiões ontológicas da natureza e da cultura poderia ser estabelecida sobre seguras fundações eidético-transcendentais, podemos, agora, reinterpretar as ontologias regionais como “tipologias regionais do mundo-da-vida histórico” (Luckmann, 1970) e combinar a transitividade da natureza com a intransitividade da divisão natureza-cultura.<sup>15</sup> Este deslocamento de uma fenomenologia transcendental

---

<sup>15</sup> Luckmann abre seu ataque culturalista ao realismo de Husserl expondo a assunção tácita de que o ego transcendental é, de alguma forma, humano. Seguindo a sociologia fenomenológica de Alfred Schütz, ele argumenta que o ser humano não é constitutivo, mas sim socialmente constituído como humano através da aplicação das tipificações do mundo-da-vida. Ao invés de conceber essas visões como reciprocamente excludentes, eu tento integrá-las concebendo as tipologias regionais como interpretações diferenciais ou transitivas de uma realidade única, diferenciada em diferentes ontologias regionais.

para uma fenomenologia empírica da constituição das regiões da realidade recodifica a oposição entre natureza e cultura, saindo de uma que corresponderia à ordem objetiva do mundo para entrar em outra que é “criação artificial da cultura” (Lévi-Strauss, 1967: xvii). Esta recodificação cultural da divisão universal nos autoriza a dar conta do fato de que, mesmo se todas as culturas desenham uma linha entre natureza e cultura, elas o fazem, todavia, de formas diferentes.<sup>16</sup> Sem cair nas armadilhas evolucionistas dos primeiros antropólogos, penso, entretanto, que podemos geralmente diferenciar as tipologias dos mundos-da-vida pré-modernos e modernos dizendo que as primeiras são sociedades holistas com economias de dádiva que tendem a interpretar as coisas dentro de um quadro antropomórfico (como se elas fossem humanas), ao passo que as últimas são sociedades individualistas com economias de mercado que tendem a interpretar os humanos no quadro fetichista (como se eles fossem coisas).<sup>17</sup> Ao insistir no caráter *como se* dessas tipificações, o seu estatuto convencionalista ou imaginário é reconhecido: as coisas são coisas e os humanos são humanos *por natureza*, mas isso não significa que os humanos não podem ser concebidos e tratados como animais ou coisas, e coisas como animais ou humanos. Basta trocar as perspectivas, vendo a nós mesmos e aos “outros” através dos olhos de estranhamento, para obter uma perspectiva sobre a perspectiva que permite uma relativização sistemática ou “simetrização” (à la Bloor) de ambas as tipificações regionais. O que parece estranho para “nós” é familiar e ordinário para “eles”, e vice-versa, mas não há nenhuma razão para assumir que qualqueruma das categorizações é superior à outra. Como disse corretamente Castoriadis (1975: 221): “tratar um homem como uma coisa não é menos nem mais imaginário do que ver nele uma coruja”.

---

<sup>16</sup> Apenas um exemplo, que tomo de empréstimo de Viveiros de Castro (2002: 347-399), mas que os antropólogos e historiadores poderiam facilmente fazer multiplicar. De acordo com os Araweté, que assumem uma continuidade básica entre todos os seres animados, as pessoas compartilham com os animais o mesmo tipo de alma e, assim, as mesmas identidades e, realmente, os mesmo construtos mentais. O que os diferencia são os seus corpos. São os corpos que vêem e determinam o que é visto. A partir de seus corpos humanos, os seres humanos podem apenas “ver” os animais como não-humanos; mas quando os “pontos de vista” animais são imaginados, essas criaturas não vêem os seres humanos como seres humanos – para eles, as pessoas aparecem como animais, e os animais aparecem, um ao outro, como pessoas.

<sup>17</sup> Essa distinção entre coisas animadas e pessoas reificadas corresponde àquela entre dádivas (Mauss) e mercadorias (Marx). No mesmo sentido em que a distinção entre natureza e cultura somente pode ser feita dentro da cultura, a distinção entre dádivas e mercadorias somente faz sentido a partir do ponto de vista da economia de mercado.

No domínio do imaginário, não estamos lidando com diferenças em gêneros ou reinos, mas sim com um contínuo e com transições fluídas entre as extremidades. Num mundo em que a natureza pode tornar-se cultura e a cultura pode tornar-se segunda natureza, coisas, animais e humanos podem ser mais ou menos naturais, mais ou menos humanos, e alterar de um fim do contínuo ao outro; da mesma forma como se pode ser obtido do fato de que os gregos consideraram os escravos como coisas, os senhores coloniais consideraram os negros como animais, e há ainda muitos homens que consideram suas esposas como animais de estimação. Nesse ínterim, negros, mulheres e animais de estimação pularam o fosso entre humanos e não-humanos, enquanto, ao mesmo tempo, tudo, ou quase tudo, das partes corporais, bebês e jogadores de futebol aos auditórios e capacidades humanas, pode ser alienado e reificado em mercadoria (Radin, 1996). Ainda que o fetichismo esteja vinculado às mercadorias, ele não cresce em árvores, pois é eminentemente cultural. Assim como os escravos, os bens têm uma trajetória ou uma biografia (Appadurai, 1986). No mesmo sentido em que os escravos são desumanizados quando são vendidos como coisas e forçados a trabalhar (o escravo como “coisa no campo”) e re-humanizados numa nova configuração (o escravo como “pessoa na cama” – Patterson, citado por Kopytoff, 1982: 220), os bens são reificados em mercadorias quando entram no mercado e desmercantilizados e repersonalizados quando deixam a esfera da circulação para entrar na esfera do consumo.

Ao permitir uma recodificação cultural da divisão ontológica através de tipologias regionais, a “flexibilidade interpretativa” do mundo passa para o primeiro plano. As ontologias regionais do mundo não determinam mais as interpretações do mundo do que a base determina a superestrutura, embora a última seja obviamente condicionada pela primeira. Todavia, se queremos conceber algum tipo de progresso através de “ganho epistêmico” (Taylor, 1989), temos de assumir como um ideal regulador que, ao longo prazo, as tipologias regionais do mundo-da-vida irão sobrepor e coincidir com as ontologias regionais.<sup>18</sup> Quando as aparências e essências forem idênticas, os humanos, os animais e as

---

<sup>18</sup> A noção de ganho epistêmico é pós-metafísica. Eu “viso estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas antes que alguma posição é superior a outra. Tem por preocupação, secreta ou abertamente, implícita ou explicitamente, proposições comparativas. Mostramos que uma dessas alegações comparativas é bem fundada quando podemos mostrar que o *movimento* de A para B contém epistemicamente um ganho” (Taylor, 1989: 72). A despeito de todo ganho epistêmico, a assunção de uma perfeita sobreposição onto-tipológica é introduzida aqui enquanto um “ideal regulador” (Kant). Mesmo ao longo prazo ainda será uma penumbra de significações que não é partilhada.



coisas serão considerados como o que eles realmente são. Essa sobreposição (ou *Deckung*) do ontológico e do epistemológico, das palavras e das coisas, pode ser esperada sobre os fundamentos do mecanismo auto-corretivo que é construído na cognição humana. Nada nos interdita de conceber os seres humanos como babuínos, babuínos como couves-flor, couves-flor como pedras e pedras como pessoas, mas o imaginário a transferência imaginária do projeto sobre o objeto é restrita ao fato de que as significações, que são intencionalmente transferidas e projetadas a partir do sujeito sobre o objeto, serão eventualmente confirmadas, modificadas e desconfirmadas pelos próprios objetos. Assim, quando eu represento intencionalmente a pedra como pessoa, a significação noemática da pedra, que constituo na minha experiência presente da pedra e que transfiro automaticamente à próxima fase da experiência, será parcial ou totalmente confirmada ou não, dependendo se a pedra anda, fala, etc., ou não. Quando a significação projetada é totalmente confirmada e o objeto enche ou preenche cada uma e todas as expectativas, então o objeto e o projeto sobrepõem-se perfeitamente. “Então a real *adequatio rei et intellectus* é produzida. O objeto está realmente ‘presente’ ou ‘dado’, exatamente como o objeto é intencionado e como o objeto que é intencionado a ser; não há mais uma intenção parcial que carece de preenchimento” (Husserl, 1980: II/2: 118). Essa é a experiência noética da evidência, e, quando ela é repetida de forma contínua e sedimenta numa visão de mundo relativamente natural, nós podemos presumir – provisoriamente e até prova ao contrário – que chegamos à verdade e que o objeto realmente existe com ele é e como se dá à consciência (id.: 122).

A verdade pode ser um artefato, mas quando o artífice é intersubjetivamente validado e a relação entre cultura e natureza é continuamente confirmada em e através de práticas discursivas, a ontologia e a tipologia dos mundos natural, animal e humano naturalmente se sobrepõem. Quando a congruência entre elas é dada com evidência, podemos presumir contrafactualmente que a tipologia regional está fundada na realidade enquanto tal. Quando ela fala a linguagem da realidade, a razão não pode presumivelmente estar errada – ou pode?

## Bibliografia

- Appadurai, A. (1986): 'Introduction: Commodities and the Politics of Value', pp. 3-63 in Appadurai, A. (ed.): *The Social Life of Things. Commodities in a Cultural Perspective*, C.U.P., Cambridge.
- Bauman, Z. (1999): *Culture as Praxis*. London: Sage.
- Bhaskar, R. (1978): *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester Press.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Butler, J. (1993): *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. London: Routledge.
- Castoriadis, C. (1975): *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Debray, R. (1998): "Abécédaire et parti-pris", *Cahiers de médiologie*, 6, 2, pp. 263-283.
- Durkheim, E. (1970): "L'individualisme et les intellectuels", pp. 260-278 in *La science sociale et l'action*. Paris: P.U.F.
- Elliot, T.S. (1948): *Notes towards the Definition of Culture*. London: Faber and Faber.
- Franklin, J. (ed.) (1998): *Politics of Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Horigan, S. (1988): *Nature and Culture in Western Discourses*. London: Routledge.
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Ideen II) - Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Ideen III) in *Husserliana*, Bd. IV & V. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1958): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen in Husserliana*, Bd. II. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Zweiter Teil. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kern, I. (1962): "Die Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls", *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, pp. 303-349.
- Keulartz, J. (1998): *Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology*. London: Routledge.
- Kögler, H. (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kopytoff, I. (1982): "Slavery", *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 207-230.
- Kuper, A. (1999): *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1978): *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage.
- Latour, B. (1985): "Les 'vues' de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques", *Culture technique*, 14,, pp. 4-30.

- Latour, B. (1991): *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Landgrebe, L. (1963): "Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie", in *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: G. Mohn
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Lévi-Strauss, C. (1969): *Race et histoire*. Paris: Mouton.
- Luckmann, T. (1970): "On the Boundaries of the social World", pp. 73-100 in Natanson, M. (ed.): *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Mauss, M. (1950): "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne", pp. 331-362 in *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Monmonier, M. (1995): *Drawing the Line. Tales of Maps and Cartocontroversy*. New York: Henry Holt and Company.
- Radin, M. (1996): *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and other Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rose, N. (1999): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnädelbach, H. (2000): *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soper, K. (1995): *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*. Oxford: Blackwell.
- Strathern, M. (1992a): *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1992b): *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. (1995a): "Foreword", pp. 1-11 in Strathern, M. (ed.): *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Strathern, M. (1995b): "The nice thing about culture is that everyone has it", pp. 153-176 in Strathern, M. (ed.): *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Strathern, M. (1999): *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trom, D. (2001): "À l'épreuve du paysage. Constructivisme savant et sens commun constructiviste", *Revue du MAUSS*, 17, pp. 247-260.
- Vandenberghé, F. (1997-98): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, 2 volumes. Paris: Editions la Découverte.
- Vandenberghé, F. (2010) : *Teoria social realista. Um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte : UFMG.

Viveiros de Castro, E. (2002): *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify.

Weber, M. (1922): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.

Williams, R. (1976): *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.

## VII

### DEBATE: o simbolismo e as práticas

#### Exorcizando o simbolismo

Diogo Silva Corrêa

O filósofo pragmatista William James já nos dizia que o método pragmático não é uma nova metafísica, mas “um modo de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente” (1904: 44). Logo em seguida, ainda nessa mesma conferência na qual se esforça para definir o que é o pragmatismo, James afirmava que “sempre que uma disputa é séria, devemos estar em condições de mostrar alguma diferença prática que decorra necessariamente de um lado, ou o outro está correto” (1904: 44).

Querida aproveitar esse “mandamento pragmatista” para aplicá-lo às duas questões que motivam o presente texto: por que o conceito de simbolismo, assim como o conceito de cultura e o seu derivado imediato, o de representações simbólicas, se tornaram teoricamente obsoletos? E qual a importância da reflexão sobre ontologia para substituir o simbolismo e o conceito de cultura?

O simbolismo, ao menos aquele que desejo combater aqui, surge com Immanuel Kant<sup>1</sup>. Se Descartes e o seu famigerado *cogito* foram os principais

---

<sup>1</sup> É importante dizer que a perspectiva simbolista não é um monopólio do neo-kantismo. Por exemplo, há o simbolismo dos afetos, como no trabalho de Randall Collins, *Interaction Ritual Chains*, com o qual me sinto particularmente identificado.

inimigos dos pensadores do século XX, Kant pode ser definido como o principal inimigo filosófico do século XXI. Ao nos separar para sempre da coisa em si, facultando-nos apenas o acesso aos fenômenos, o filósofo de Königsberg nos condenou a uma espécie de clausura epistemológica. Mas se Kant se restringiu ao universo da razão pura e da ciência, foi Ernst Cassirer que a estendeu imperialisticamente para todos os demais saberes. O principal filósofo da escola neo-kantiana mostrou, na sua *Filosofia das formas simbólicas*, como a análise transcendental das ciências naturais podia ser estendida à análise transcendental da cultura, entendida como um sistema unitário, ainda que diversificado, “de produção de mundos no qual o acesso à realidade seria sempre mediado e constituído por símbolos”<sup>2</sup> (Vandenberghe, 1991: 486). Segundo Cassirer, o homem seria um “*animal symbolicum*” (Cassirer, 1972: 26), isto é, um ser cujo acesso à realidade ou a si próprio apenas se dá por e através dos símbolos. O filósofo alemão dizia a esse respeito que os “humanos nunca foram confrontados com a realidade imediata, mas apenas com a realidade que é simbolicamente mediata” (Cassirer, 2011:322–3).

A partir disso, gerou-se um senso comum, ao menos nas ciências humanas, de que temos acesso às coisas apenas através de símbolos. Em outros termos, o símbolo é a única mediação por meio da qual (não) temos acesso às coisas mesmas. A construção social da realidade, o culturalismo e mesmo o pós-modernismo, todos compartilham a seguinte ideia: não temos acesso às coisas, mas apenas as suas representações simbólicas. Não é por acaso que ninguém menos que Michel Foucault (1994: 546) chegou a afirmar que “todos somos neokantianos hoje em dia, estejamos conscientes disso ou não”.

Mas é igualmente verdade que o próprio Foucault previra, em outro momento, uma mudança de cenário ao dizer que “um dia, talvez, o século será deleuziano”. Se virou deleuziano ou não, não sei. Contudo, não creio ser incorreto dizer que estamos nos tornando cada vez mais pós-neokantianos; e que essa transformação se dá pela superação do simbolismo.

Pois ainda que sempre tenham havido alternativas ao legado simbolista e representacionista - Pierre Montebello (2003) muito bem nos fala da *outra metafísica* de Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson -, apenas mais recentemente parece haver, na filosofia e nas ciências humanas de modo geral, um combate frontal e sistemático à clausura epistemológica kantiana. Um novo realismo tem sido trazido à superfície do pensamento. Para a surpresa de muitos, parece que retornamos (ainda que a palavra retornar possa ser aqui enganosa) à era da

---

<sup>2</sup> Para uma brilhante explicitação do modo como Cassirer expande o simbolismo neo-kantiano para o conceito genérico de cultura, ver Vandenberghe, 1991.

ontologia e do real. Cansamos do artificialismo do símbolo e, uma vez mais, procuramos retornar “às coisas mesmas” – só que agora sem o sujeito, como no caso da fenomenologia, e sem o simbólico, como ainda presente no anti-humanismo estruturalista ou no pós-modernismo. Na filosofia, o grupo do “realismo especulativo” (Meillassoux, 2008; Brassier, 2007; Bryant, Graham e Srnicek, 2011) e do OOO (*object-oriented-ontology*) (Harman, 2011; Garcia, 2011) propõem a superação do “correlacionismo” (Meillassoux, 2008) kantiano e lançam mão de uma especulação acerca do mundo sem os humanos. Antes mesmo deles, o realismo crítico de Roy Bhaskar (1997), no debate da sociologia da ciência, já propunha uma superação da hipótese idealista kantiana, criticando a “falácia epistêmica” a que ela teria levado; na sociologia, Bruno Latour (1991; 2014) vem fazendo uma crítica sistemática ao simbolismo, voltando-se para uma reflexão sobre os “modos de existência” dos modernos; Annemarie Mol propõe “ontologias múltiplas” (2002); na antropologia, um conjunto de autores também seguem nessa crítica ao epistemologismo e ao simbolismo neo-kantiano (Ingold, 2000; 2011; Descola, 1996) e alguns tem advogado por uma “virada ontológica” (Venkatesan, Carrithers, Sykes, Candea e Holbraad, 2010; Candea e Alcayna-Stevens, 2012; Viveiros de Castro, 2014). De modo a não me alongar, irei me ater a esse último.

A partir da antropologia, mas dentro do espírito pragmatista, tentarei responder que diferença faz pensar em termos de ontologia (ou de realidade) e não de cultura (ou de representações simbólicas)? Ou simplesmente que diferença prática faz pensar a partir da “virada ontológica”?

Na antropologia, a versão representacionista e simbolista *main stream* ficou conhecida como o multiculturalismo ou a antropologia da diversidade cultural. Essa pode ser definida do seguinte modo: as pessoas diferem em sua apreciação do mundo objetivo porque possuem acerca dele diferentes visões. Em outros termos: se as pessoas vêem as coisas de modo diferente – embora as próprias coisas não sejam, em si, diferentes –, é porque as próprias coisas são representadas de modo distinto.

Mas gostaria de propor o exercício de se pensar quais seriam as consequências de se ir além de uma visão representacionista, pensando em termos de premissas ontológicas distintas.

Em primeiro lugar, creio que esse deslocamento permite dar uma outra solução ao clássico problema da variação perceptiva de humanos - e entidades vivas, de um modo geral. Por que, afinal de contas, pessoas percebem coisas “aparentemente idênticas” de forma “totalmente diferente”? Ora, a tradição neo-kantiana nos permitia resolver essa questão ao dizer que o símbolo, uma vez sociologizado e em sua historicidade (como Durkheim brilhantemente o faz na

introdução de *As formas elementares da vida religiosa*), nos refrataria as “mesmas” coisas de modo “distinto”. Nesse caso, não são as coisas que são diferentes; apenas as representamos distintamente. O mundo mantém-se íntegro enquanto a nossa cognição varia.

Contudo, gostaria de argumentar que a quebra com esse epistemologismo permite pensar a diferença de percepções de outra forma. A variação perceptiva, nessa segunda chave, é vista não em termos cognitivos, onde a diferença fica reduzida ao universo das representações mentais, mas em termos ecológicos, concernindo aos distintos modos de existência ou formas de vida. Nessa direção, Philippe Descola argumenta que a abordagem “simbolista” é insuficiente ou mesmo incorreta porque

não há nenhuma coisa como uma ‘coisa’, uma porção previamente cortada do mundo que apresentaria o dado como todas as suas propriedades prontamente decifráveis para todos. Nós sabemos, graças aos trabalhos de etnobiologia em categorização popular que a capacidade de qualquer sujeito de categorizar uma planta – isto é, produzir um juízo acerca da sua identidade específica – é dependente de sua familiaridade com a planta no mundo; o que é percebido por um botanista como uma faia de quarenta ou cinquenta anos que sofreu com falta d’água e drenagem escassa em razão de um solo argiloso será apenas uma “árvore” para um jovem cidadão citadino. Há uma eterna essência das faias, cuja “coisidade” pode ser definida prototipicamente e que humanos vão ver de acordo com sua cultura? Ou não seria mais plausível [pensar] que a planta, ou qualquer outro percepto, é acessível ao nosso conhecimento como um conjunto de pistas que humanos vão detectar ou ignorar de acordo com inferências básicas que eles fazem sobre as qualidades e tipos do comportamento dos objetos no mundo, inferência que eles aprenderam a formar durante seu processo de socialização? Se esse é o caso, como eu suponho, então que pessoas não “vêem a mesma coisa diferentemente”, mas de fato vêem coisas diferentes, porque as qualidades que eles detectam no “mesmo” objeto são dissimilares devido à variabilidade pessoal ou cultural de sua atenção às *affordances* perceptivas. Mas talvez o exemplo da árvore seja muito simplista. E isso porque, muito frequentemente, pessoas não veem a “mesma coisa” em seu ambiente porque a mobília ontológica de seus mundos vão ser compostas de “coisas” muito diferentes. Um cacador Achuar não vê um quark porque um quark não existe como uma “coisa” no ambiente natural de ninguém e é apenas detectável como uma pista indireta graças a uma maquinaria altamente complexa. Isso



não quer dizer que o quark não exista; isso quer dizer que seu modo de existência ontico depende de seu modo de existência epistêmico e que isso não pode, portanto, existir no mobiliário que compõe o mundo dos Achuar. De modo distinto, é duvidoso que um físico que trabalhe no CERN (...) seja capaz de ver um Iwiach – um espírito Achuar dos mortos – porque um Iwiach não mais existe como uma ‘coisa’ no ambiente do que um quark; ele também é apenas detectável como traço, e por meio de um conjunto complexo de pistas fenomênicas que vão permitir uma pessoa que foi treinada identificá-las para inferir a sua presença. Isso não quer dizer que um Archuar, treinado apropriadamente em física, não será capaz de ‘ver’ um quark; ou que o físico, depois de ficar alguns anos vivendo com os Achuar, não seja capaz de detectar a presença de um Iwinach. Isso apenas quer dizer que, em circunstâncias normais, os Achuar e os físicos vivem em mundos que são diferentes porque eles são povoados por diferentes seres cuja existência é predicada sob premissas ontológicas distintas” (2014: 433-4)”

Essa longa passagem de Descola sintetiza a primeira virtude de se pensar em termos de ontologia: a variação perceptiva concerne o próprio existente e não o modo como o existente é conhecido.

Em segundo lugar, advogar pela noção de ontologia possui também um sentido político maior. Fugir de um culturalismo das representações simbólicas e pensar em termos de ontologia não deixa de ser uma estratégia teórico-metodológica para levar a diferenças culturais efetivamente a sério. Dito de outro modo, a ideia que apregoa a existência de outras ontologias é uma forma não tanto de reificar o outro em uma realidade outra e impenetrável, mas de conferir à diferença do outro um estatuto de realidade, de existência efetiva. Essa estratégia metodológica não consiste, portanto, em exotizar a diferença do outro, tornando-o *a priori* inacessível, mas apenas em apontar como o diferente (ou a diferença) não pode ser redutível ao (e encerrada no) universo da representação. Ao contrário, o outro deve ser tratado como tão real e existente quanto o lugar do qual aquele que o analisa parte. Para fazer uma justa definição, a virada ontológica é, nesse sentido, o inverso simétrico do pós-modernismo: enquanto esse último advoga que tudo o que existe pode ser reduzido ao universo do texto e das representações simbólicas (daí porque, no final das contas, tudo é construído e desconstruível), para os autores da virada ontológica trata-se, ao contrário, de a tudo conferir o estatuto de realidade. Nesse sentido, enquanto o pós-modernismo é um artificialismo generalizado (afinal de contas, tudo não passa de representações simbólicas), a virada ontológica é um

realismo circunstanciado (afinal, tudo que existe é real).

Mas preciso se faz enfatizar que a virada ontológica não pode ser confundida com um retorno ao velho e ingênuo positivismo. Como nota Viveiros de Castro,

“A imagem do Ser [implicada no conceito de ontologia] é obviamente um solo perigoso para se pensar sobre as conceituações imaginárias não -ocidentais. E a noção de ontologia não é sem os seus próprios riscos. Entretanto, eu penso que a linguagem da ontologia é importante por uma razão única e, digamos, tática. Ela age contra o truque da artificialização, frequentemente praticado contra o pensamento nativo, que torna o seu pensamento um tipo de fantasia, reduzindo-o as dimensões de forma de conhecimento ou representação, do tipo ‘epistemologia’ ou ‘visão de mundo’.” (2003:18)

Trata-se, portanto, de reconhecer a real diferença que existe entre pessoas, coletivos, povos e, porque não dizer, culturas. Com o perdão da redundância, trata-se de simplesmente reconhecer o estatuto de realidade da diferença do diferente. Questão esta que, naturalmente, não se reduz a uma discussão interior à antropologia. Para extrair um exemplo de uma discussão contemporânea da sociologia, esse foi o pano de fundo presente no debate entre Bruno Latour e Ulrich Beck. Enquanto o último propunha um processo de politização cujo intuito era fazer as pessoas reconhecerem (e descobrirem) que, ao fim e ao cabo, vivem em um mesmo mundo (daí o cosmopolitismo), Latour chamava a atenção para o fato de que não há, nem nunca houve um “mesmo” mundo, e que era exatamente por isso que as pessoas precisavam se colocar como tarefa compor um mundo comum (daí uma cosmopolítica). O cosmopolita estaria para o multiculturalismo, assim como o cosmopolítico para o “multinaturalismo” (Viveiros de Castro, 1996). O ponto central é que aquele que pratica o cosmopolitismo quer apenas convencer o outro de que todos vivemos, desde sempre, em um mundo comum; enquanto, por outro lado, o praticante da cosmopolítica, reconhecendo que nossos respectivos mundos nunca foram comuns, interpela o outro à tarefa de compô-lo. O próprio Latour resumiu o debate da seguinte forma: “cosmopolitas devem sonhar com o dia em que cidadãos do mundo irão reconhecer que todos reconhecerão que vivem em um mesmo mundo, mas os cosmopolíticos estão mais preocupados com uma tarefa um tanto mais complexa: ver como esse ‘mesmo mundo’ pode ser vagarosamente composto” (2004, p. 457).

Essas duas razões acima explicitadas me levam a crer que as ideias de cultura e de representações simbólicas devem ser abandonadas. Inflacionados

em seu uso e inadequados para pensar o processo de formação das formas de vida, o culturalismo e o simbolismo perderam sua capacidade operacional de levar a sério as diferenças. Em suma, para lembrar os debates em *Key Debates in Anthropology*, tornaram-se teoricamente obsoletos. Para retomar William James, o simbolismo perdeu a capacidade *de fazer a diferença* (no duplo sentido do termo). Considerando a atual conjuntura sócio-histórica em que vivemos, o conceito de ontologia, sem nenhuma dúvida, faz mais diferença prática do que os de cultura e de representações simbólicas.

### Referências:

- Descola, Philippe. (2014), Modes of being and forms of predication. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 271–280.
- Brassier, Ray. 2007. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan.
- Bryant, Levi, Graham Harman, and Nick Srnicek. 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.Press.
- Candea, Matei, e Lys Alcayna-Stevens. 2012. “Internal Others: Ethnographies of Naturalism.” *Cambridge Anthropology* 30, no. 2: 36–47.
- Cassirer, Ernst. (1972) *An Essay on Man*. New Haven, CT: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). *A Filosofia das Formas Simbólicas III* (2011) MARTINS EDITORA.
- Foucault, Michel. (1994) ‘Une histoire restée muette’, in *Dits et écrits* (1954–1969 1:545–49). Paris: Gallimard
- Harman, Graham. (2011). *The Quadruple Object*. Winchester, UK: Zero Books.
- Latour, Bruno (2004) Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck In *Common Knowledge*, Vo. 10 Issue 3 Fall 2004 pp.450-462
- \_\_\_\_\_. (2015). *Face à gaïa*. Paris, La découverte.
- James, William. (1907). *Pragmatism*. Ed. Frederick H. Burkhardt, & Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press.
- Meillassoux, Quentin. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Trans. Ray Brassier. London: Continuum.
- Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, N. Ca., and London: Duke University Press.
- Vandenberghe, Frédéric. (2007). *From Structuralism to Culturalism Ernst Cassirer’s Philosophy of Symbolic Forms*
- Venkatesan, Soumya, Michael Carrithers, Karen Sykes, Matei Candea, e Martin Holbraad. (2010). “Ontology is Just Another Word for Culture: Motion

Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester.” *Critique of Anthropology* 30, no. 2: 152–200.

Vivieros de Castro, Eduardo. (2003) AND. Manchester papers in Social Anthropology, 7, URL (consultado em Maio de 2010): [http://abaete.wikia.com/wiki/\(anthropology\)\\_AND\\_\(science\)\\_\(E.\\_Viveiros\\_de\\_Castro\)](http://abaete.wikia.com/wiki/(anthropology)_AND_(science)_(E._Viveiros_de_Castro))

## **Cultura e simbolismo ou dos muitos nomes da captura**

Marcelo de Oliveira

Muito embora jamais tenha sido daqueles que professam uma simpatia com o diabólico, afirmo, de início, que o simbólico nunca me despertou os afetos mais agradáveis. Uma questão de gosto, ou seja, uma questão política.

Simbolismo, prefiro os ocultistas e quando se tratam de signos, antes de me entreter com Saussure prefiro consultar os astrólogos.

O simbolismo, ou agora para parecer mais rigoroso, a filosofia das formas simbólicas, esse precursor sombrio de toda e qualquer antropologia culturalista – percurso e sombra que ao fim e ao cabo não passa de um lento dialogo com o cadáver do sábio de Königsberg – sempre vibrou aos meus olhos como uma espécie de pacificação parlamentar das diferenças.

Ou seja, como um híbrido de cavalheirismo ativo e démodé somado a uma certa covardia tolerante, o simbolismo sempre me pareceu se apressar em dissolver o irreconciliável das perspectivas em prol de uma aglutinação sintética que anula, enquanto reconcilia o irreduzível, na esfera da representação. Mas antes de ficar opondo às diatribes da representação ditirambos de ordem inversa convém fazer a seguinte pergunta: em que se reconhece o simbolismo?

Pergunta difícil e perniciosa pois, como diriam os franceses, talvez, a questão esteja mal colocada. No entanto, correndo o risco de parecer mais simbolista do que o símbolo, na medida em que pretendo subsumir os múltiplos simbolismos (im)possíveis a uma representação pálida daquilo que constituiria a instância mínima de convergência desses vários movimentos, acredito que é interessante, ou ao menos divertido, fazer com que os simbolistas provém do seu próprio veneno. Mãos à representação.

Para poupar o esforço caberia introduzir a questão proposta à luz de uma variação do mesmo tema – variação essa que por sua vez já é uma variação de outra variação. Refiro-me ao texto de Deleuze cujo título não é outro senão: Em que se reconhece o estruturalismo (DELEUZE, 2002 p.221-249)?

Nesse texto, Deleuze elege o transcendental e seu funcionamento específico como o elemento vinculante de todas as propostas estruturalistas – de Lacan a Althusser, passando por Levi-Strauss e Roland Barthes. Poder-se-ia aqui, e então tudo ficaria mais fácil, afirmar com Vandenberghe (2001) e dizer que na verdade o culturalismo é um estruturalismo - e , portanto, o texto de Deleuze responde e esgota a pergunta aberta mais acima. Sim, seria possível, mas isso não é tudo...

Ousaria dizer que mais do que um manejo específico do transcendental, que aproximaria o culturalismo do estruturalismo numa chave eminentemente neokantiana, o elemento onde se resolve e se vinculam as propostas culturalistas – que são apenas outro nome para as filosofias das formas simbólicas<sup>3</sup> – é o elemento da representação. Contudo, não se trata da representação da época clássica onde a produção de conhecimento se dava através da obtenção de uma representação tao clara e distinta da coisa quanto possível e o seu consequente ordenamento numa *mathesis universalis*. Se o grau de clareza e formalização das representações ainda vão contar para alguns simbolistas mais vinculados ao projeto iluminista de elaboração de um critério de distinção entre ciência e pseudociência (seja o mito ou a ideologia); mais a mais as representações vão se desvinculando de balizas macro-históricas (clareza, distinção, capacidade de formalização, matematização e etc.) e passam a deslizar ao sabor das culturas, doravante escritas no plural. É o encontro de Cassirer com Geertz, ou melhor é o velho Kant de ceroulas em Bali.

Nessa toada as representações se multiplicam. A Filosofia das Formas Simbólicas devém antropologia cultural, sociologia das representações simbólicas ou, para não dizer que não falei das flores, sociologia cultural<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> A Filosofia das Formas Simbólicas é o grande livro de Ernest Cassirer. Embora seja o precursor sombrio, no sentido de Deleuze, de toda e qualquer filosofia, antropologia ou sociologia culturalista, a influência de Cassirer não esgota, embora balize, tudo o que se pode afirmar enquanto filosofia das formas simbólicas ou mesmo sobre simbolismo. Seria tentado a dizer que todas as filosofias, sociologias e antropologias relacionadas à cultura como esfera autônoma, à representações e às simbolizações não passam de um conjunto de notas de rodapé da obra de Ernst Cassirer, da mesma forma em que essa última não passa de um apêndice à parte cognitivista da obra de Kant.

<sup>4</sup> Seria interessante desenvolver as respectivas diferenças, no interior do simbolismo, existentes entre a antropologia cultural, a sociologia das representações e a sociologia cultural à luz do manejo, do estatuto e do funcionamento da representação no interior de cada uma dessas vertentes da filosofia das formas simbólicas. Um critério interessante seria aquele já utilizado por Levi-Strauss, (1978, p. 307-8) que distingue entre representações centrípetas e centrífugas, ainda que num registro completamente diferente do que aqui me proponho. Talvez valesse a pena testar a hipótese de se em alguma medida a antropologia cultural não estaria mais aberta a um enfoque imanentista – ainda que com muitas ressalvas - que faria com que as representações funcionassem em movimento centrífugo, proliferando multiplicidades e bloqueando capturas, enquanto a sociologia das representações adotaria, por sua vez, um movimento mais centrípeto relacionando sempre que (im)possível às mais diversas representações a uma determinada posição detectável e localizável na estrutura social – essa última pensada como um espaço esquadrinhado e hierarquizado onde se acumulam e distribuem-se poder e capital. Nesse caso, a sociologia cultural e seu programa forte de Alexander e Smith (XX) vigoraria como um híbrido entre esses dois modelos de funcionamento da representação.

As letras maiúsculas desaparecem, os plurais explodem e todo cuidado é sempre pouco. Sem embargo, afirmaria com gosto: Culturalistas, Simbolistas e afins, mais um esforço se quiseses de fato ser pluralista – ainda que isso nada signifique.

O problema com esse tipo de abordagem - para ser direto e aproveitar do pouco espaço que já não me resta – é que toda a diferença que ela é capaz de afirmar não passa de uma espécie de multiculturalismo de praça de alimentação. Uma diferença sutil, uma diferença de grau (de clareza, proximidade, angulação e etc.) sobre um grande fundo indiferenciado. A embalagem pode ser indiana, vietnamita, paquistanesa, o cozinheiro pode ser filipino, brasileiro, guatemalteco, os ingredientes podem vir do Himalaia, Egito, ou Nova Zelândia, contudo, o sabor da comida comprada randomicamente em qualquer uma dessas mais tresloucadas lojinhas, ao fim e ao cabo, vibrara todo o seu paladar sobre a base comum do glutamato monossódico. E, convenhamos, mais mona menos mono...

Pois para fazer proliferar ou simplesmente afirmar a proliferação incessante das diferenças não basta multiplicar as representações convergentes sobre um mesmo tema, objeto ou mundo. É preciso que a cada perspectiva corresponda um tema, um objeto, um mundo – tao reais quanto (im)possíveis. Não apenas formas diferentes de se conceber a mesma coisa, mas, antes, coisas cuja mesmice não expressa outro estagio que não o da diferença. Estamos falando aqui, é preciso frisar, das diferenças sangrentas que jorram ainda mais quando são compelidas a consentir que suas perspectivas tratam de um mesmo mundo. Mas falamos também das diferenças pulsantes, vivas e ejaculantes que nesses casos jorram menos. Diferenças que são diferenças de natureza não admitem concessão. Entrar no clube seletto da síntese representativa e ter que se despir para isso deixou de ser interessante. Kant perdeu as ceroulas.

## Referências

LEVI-STRAUSS, Claude. “Scientific Criteria in the Social and Human Disciplines.” in. *Structural Anthropology: Volume 2*. Harmondsworth, UK: Penguin. 1978.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In; *A Ilha Deserta e outros textos*. Sao Paulo: Iluminuras. 2004

VANDENBERGHE, Frederic. [2001] “From Structuralism to Culturalism. Ernst Cassirer’s Philosophy of Symbolic Forms”, *European Journal of Social Theory*, 4, 4, pp. 479-497.

## **Da virada à cambalhota: a dialética de símbolos e práticas**

Gabriel Peters

### **O texto e o “fora-do-texto” na epistemologia das ciências sociais**

A história da teoria social é feita de voltas, viravoltas e reviravoltas. Após as décadas em que a virada linguística inundou, como um tsunami, praticamente todas as áreas das ciências humanas, alguns teóricos vêm procurando respirar em um domínio de realidade exterior às “estruturas simbólicas”, ao “jogo de linguagem”, ao “discurso” ou ao “texto” – sim, aquele domínio mesmo que Derrida afirmou não existir. Ainda que a crítica à total textualização do(s) mundo(s) seja bem-vinda, sugerir que o conceito de “representações simbólicas” tem de ser abandonado é substituir um unilateralismo indesejável (“não há realidade fora do símbolo/texto/jogo-de-linguagem/discurso”) por outro. Ambos os unilateralismos são, além disso, logicamente suicidas. Como assim?

O defensor da “virada ontológica” que escreve a sentença “o conceito de representações simbólicas tem de ser abandonado” se vale de representações simbólicas para comunicar tal ideia (que raios são essas marcas no papel ou na tela do computador pelas quais somos comunicados da obsolescência do conceito?); portanto, incorre em contradição performativa. Mas um paradoxo simétrico envenenava as perspectivas segundo as quais não é possível falar do real “lá fora”, somente do real tal como enquadrado por um “paradigma”, “episteme”, “ponto de vista” ou “formação discursiva” particular (isto é, social e historicamente situada). Tais perspectivas se postam contra o realismo ingênuo da subjetividade que fala do mundo sem perguntar-se a respeito das categorias particulares que tornam tal mundo inteligível para ela. Defender que a reflexão sobre as condições e limites do conhecimento humano do real preceda a tentativa de conhecer o próprio real tem sido, de fato, um movimento típico da filosofia desde o saudoso Descartes. O problema é que, para o cognoscente humano, simplesmente não há como retratar as condições de conhecimento do real sem supor que elas sejam parte...do real. A afirmação de que não se pode acessar um mundo exterior ao jogo de linguagem em que se está enredado supõe, por exemplo, uma ontologia dessa entidade chamada “jogo de linguagem”. Similarmente, a afirmação de que qualquer ponto de vista sobre o mundo é condicionado pela “localização” do seu observador já assume o compromisso ontológico com uma caracterização do que são pontos de vista sobre o mundo e, muitas vezes, dos modos pelos quais o segundo impacta os primeiros. Não se escapa, portanto, da ontologia. No entanto, longe de justificarem um retorno ao empiricismo mais ingênuo,



os argumentos acima apresentados implicam que qualquer retrato do mundo tem de estar ciente de que o próprio mundo retratado abarca uma imensa multiplicidade de “retratos de mundo”. A epistemologia tem de ser, assim, integrada à ontologia. Segundo creio, a melhor forma que essa integração pode assumir é de influência recíproca e crítica mútua. Por um lado, a reflexão sobre os pontos de vista particulares a partir dos quais apreendemos o real não precisa ser concebida como um convite ao abandono de nossas pretensões a sentir/perceber/pensar/afirmar algo sobre o mundo “lá fora”, o mundo como tal. Ela pode ser vista, ao contrário, como uma tentativa de refinar nossa ontologia ao integrar em nosso retrato do mundo uma caracterização, tão fidedigna quanto possível, de nós próprios enquanto retratistas plurais. Por outro lado, ainda que os humores do tempo queiram substituir a ideia de “múltiplas representações do mundo” pela noção mais radical de “múltiplos mundos”, creio que os encontros e diálogos entre “múltiplas realidades” só são possíveis se pressupõe que elas habitam, de algum modo e em última instância, um mesmo domínio ontológico, uma só e mesma Realidade.

A tese empiricista-ingênua de que existem observações ou linguagens de observação que independem de preconceções do sujeito cognoscente pode ser rechaçada, sem acarretar, entretanto, o abandono de um compromisso fundamental: nossas concepções e representações têm de ser submetidas à “prova” do real, têm de ser testadas, colocadas em risco, refutadas, corrigidas e refinadas por um mundo em larga medida independente de nós. Tal independência é atestada pela frequente *resistência* que a realidade oferece às nossas crenças e expectativas acerca das suas propriedades e processos. Com enorme simplificação, poder-se-ia dizer que o avanço do conhecimento científico procede através da sua *acomodação* cumulativa às resistências que o real opõe às suas pretensões – em outras palavras, cometendo erros e corrigindo-os. Conforme se desenrola a dialética entre teorização e teste empírico, as proposições que melhor sobreviveram, até agora, ao confronto continuado com as recalitrâncias do real são tomadas como verdades científicas (“até o momento”).

Pretendo defender, logo abaixo, que essa dialética entre o “texto” e o “fora-do-texto” não é apenas um bom guia para a epistemologia das ciências sociais, mas um traço fundamental do modo humano de “ser-no-mundo” (com o perdão da heideggerianice), tal como revelado pelas abordagens praxiológicas da vida societária.

## **Culturalismo e praxiologia: a dialética entre o texto e o “fora-do-texto” na ontologia da vida social**

Reckwitz (2002) traçou um útil painel das variedades de “culturalismo” na teoria social. Como um testemunho da “virada cultural” nas ciências humanas, abordagens culturalistas tomam a cultura como constitutiva de quaisquer processos sociais, não como uma esfera distinta da vida societária (tal como a economia e a política, por exemplo). Nessas abordagens, o domínio cultural é identificado aos *esquemas simbólicos* através dos quais os indivíduos conferem inteligibilidade ao real e orientam sua conduta. As perspectivas culturalistas têm como ponto pacífico a ideia de que esses esquemas simbólicos são a mediação entre a ação individual e a ordem social. No entanto, elas diferem entre si devido ao que concebem como o locus onde estes esquemas devem ser procurados: a mente, o texto, a interação ou as práticas.

Sempre segundo Reckwitz, as formas *mentalistas* de culturalismo são aquelas que consideram a mente individual como o domínio privilegiado para a análise das estruturas simbólicas pelas quais conferimos significado ao mundo e operamos nele. Ainda assim, é possível distinguir entre variantes *objetivistas* e *subjetivistas* de mentalismo. O estruturalismo de Lévi-Strauss ofertaria um bom exemplo de objetivismo mentalista: sua busca das estruturas inconscientes do pensamento humano localiza a mente como o âmbito fundamental da análise social, no mesmo passo em que rejeita com virulência as pretensões da autoconsciência - o cogito cartesiano, o “para-si” sartriano ou outros avatares do “sujeito”, esse “menino mimado” (Lévi-Strauss) da filosofia ocidental. A fenomenologia social de Alfred Schutz, por outro lado, serve a Reckwitz como um exemplar de mentalismo subjetivista, ao concentrar-se sobre os atos mentais pelos quais a consciência do ator ordinário atribui sentido aos seus ambientes sociais e, assim, lhe serve de orientação prática em seu “mundo da vida”.

Para abordagens textualistas, as estruturas simbólicas por meio das quais o mundo social é dotado de significado não devem ser procuradas na mente individual, mas em “formações discursivas” e “sistemas de signos” exteriores à subjetividade. O rótulo “textualismo” deriva do fato de que tais abordagens não se dirigem tanto aos “textos” no mundo social, mas ao próprio mundo social *como* texto. O velho Saussure já havia esboçado o programa de uma “semiologia” que tomaria fenômenos não estritamente linguísticos também como sistemas de signos (seria o caso, diria Lévi-Strauss, dos sistemas de parentesco). Não há dúvida de que o impacto interdisciplinar do estruturalismo e do pós-estruturalismo deve muito a essa ideia de que ferramentas analíticas da linguística podem ser mobilizadas no estudo das mais diversas “lingua-

gens extra-linguísticas”, na expressão do outrora entusiasta Roland Barthes. Em compasso com a crítica à “filosofia do sujeito” que é marca registrada dos estruturalismos e pós-estruturalismos, as formações discursivas ou sistemas de signos não são analisados por tais perspectivas como produções (conscientes ou inconscientes) da subjetividade individual. Ao contrário, para elas, é a lógica autônoma e impessoal das formações discursivas e sistemas de signos que *constitui* os sujeitos ao alocá-los em tais ou quais “posições de sujeito”. Em suma, não seria o sujeito quem gera o discurso, mas o discurso que gera o sujeito.

Uma versão menos objetivista do textualismo pode ser encontrada, no entanto, nas abordagens mais influenciadas pela hermenêutica do que pelo estruturalismo, como a “antropologia interpretativa” de Clifford Geertz. A despeito de sua atribuição de maiores capacidades criativas aos agentes humanos, o que desde já o afasta da cartilha estruturalista, o antropólogo estadunidense também é veemente em sua orientação *antimentalista*, isto é, na rejeição da ideia de que as estruturas de significado têm de ser procuradas no interior da mente individual. Em vez disso, Geertz acentua o caráter *publicamente acessível* dessas estruturas de significado, tidas como encarnadas nos eventos, objetos, agentes e práticas que compõem o mundo social. Assim, dos artefatos materiais às ações societárias, tudo aquilo que é simbolicamente imbuído de sentido pode ser hermeneuticamente apreendido como “texto” na acepção mais ampla da palavra.

Uma orientação *antimentalista* também é encontrada nas correntes que Reckwitz denomina de “intersubjetivistas”. Como o nome já indica, essas abordagens tendem a pensar o mundo social a partir da interação simbolicamente mediada, em particular da busca de entendimento intersubjetivo que caracteriza os usos ordinários da linguagem. A teoria da ação comunicativa de Habermas, por exemplo, pede ajuda à psicologia social de Mead para sustentar que a intersubjetividade mediada por símbolos não pode ser compreendida a partir da subjetividade individual, como acontecia no paradigma da espinafra “filosofia da consciência” (Habermas, 2000: 414). Ao contrário, é a intersubjetividade linguisticamente mediatizada que possuiria precedência genética, portanto analítica, sobre a subjetividade individual, a qual só poderia pensar e falar contra o pano de fundo de um “mundo da vida” partilhado com outros. Nesse sentido, diz Habermas, a “análise intuitiva da consciência de si”, típica da filosofia transcendental *à la* Kant, tem de dar lugar a “ciências reconstrutivas” que buscariam explicitar o “o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente”, o “saber...efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações segundo regras” (*op.cit.*: 415-416). Em outras palavras, as armadilhas da psicologia da introspecção seriam contornadas graças

à concentração do cientista social sobre regras publicamente acessíveis de produção e interpretação de atos de fala.

Finalmente, tratemos da versão praxiológica do culturalismo. Embora sensível às críticas ao mentalismo, a praxiologia também se preocupa em não jogar fora a dimensão autoconsciente ou “qualitativa” da conduta humana juntamente com a água suja da concepção cartesiana de uma mente “desengajada” (Taylor, 1997, p. 10) do mundo. Vimos que, segundo Reckwitz, uma visão culturalista da agência humana e da vida societária pensa o entrelaçamento entre essas duas instâncias a partir dos esquemas simbólico-cognitivos através dos quais os atores ordenam sua percepção da realidade e orientam suas intervenções práticas sobre o mundo. Essas estruturas ideacionais – rotuladas variamente de “etnométodos” (Garfinkel), “*habitus*” (Bourdieu) e “regras e recursos” (Giddens) – operam como mediações entre o individual e o social. Como instrumentos de ação socialmente *gerados* e socialmente *geradores*, tais esquemas estão, portanto, no cerne da dialética entre a constituição dos indivíduos pela sociedade e a constituição da sociedade pelos indivíduos.

Se, por um lado, os atores vivem em mundos experienciais coloridos por esquemas simbólicos intersubjetivamente partilhados, estes esquemas simbólicos não pairam acima dos rumos contingentes da práxis social. Qualificando criticamente as tendências estruturalistas à percepção de uma cisão nítida entre “códigos” e práticas (como na relação entre “língua” e “fala” em Saussure) pelo recurso à ontologia social mais dinâmica de Garfinkel e Wittgenstein, os praxiólogos mostraram que as estruturas simbólicas tanto capacitam as práticas situadas quanto são “colocadas em risco” (Sahlins, 1999, p.182) e *transformadas* pelas utilizações criativas que os agentes fazem delas em cenários particulares de ação. Os argumentos de Giddens acerca da “dualidade da estrutura” (1993, p. 128-129; 2003, p. 29-33) compõem apenas uma entre outras versões dessa perspectiva em que a cultura desponta como mediação da práxis, no mesmo passo em que a práxis desponta como mediação da cultura. Escapando à ameaça de identificação total entre o social e o simbólico que prejudica as outras abordagens culturalistas (e.g., a redução inteira do social a um “texto” em certas paragens de inspiração pós-estruturalista), a escola praxiológica analisa, assim, o processo histórico em termos de uma *dialética* entre estruturas sociais e estruturas simbólicas. A dialética é mediada pelas práticas situadas levadas a cabo por atores motivados e competentes, enquanto as motivações e competências desses atores derivam largamente, por sua vez, de sua socialização naquelas estruturas.

O papel central das estruturas ideacionais na produção da ação individual e da ordem social continua sendo afirmado, mas não às custas de uma colonização total desses domínios pelo “texto”. A praxiologia reconhece que a

ordem social encontra suas condições de possibilidade tanto na esfera ideativa de sistemas simbólicos, quanto no âmbito *material* de movimentos corporais e artefatos físicos. Com efeito, passando ao largo de certos confrontos encarniçados entre Latour e Bourdieu, Reckwitz não tem reboços em situar na constelação praxiológica tanto a teoria da prática quanto a chamada “teoria do ator-rede”. Fundada sobre o reconhecimento do papel ativo dos objetos materiais na constituição e reconstituição do social, e atacando assim a tendência tradicional da sociologia a conceber relações sociais exclusivamente em termos de *intersubjetividade*, Latour contribuiu para trazer à teoria social um *insight* que estudiosos diligentes do concreto já haviam descoberto por conta própria: não se explica ou se compreende a vida social humana fazendo abstração de suas inter-relações com as coisas, as quais são, nesse sentido, *coprodutoras* de nossas trajetórias sócio-históricas - “camaradas, colegas, parceiros, cúmplices ou associados na tessitura da vida social” (Latour, 1996, p. 235).

Como vimos, a mente pode ser reinserida no seu ambiente mundano sem que precisemos dissolvê-la (behavioristicamente) no comportamento externo ou (derridianamente) no jogo impessoal de estruturas semióticas. De modo similar, a insistência no papel que a materialidade dos objetos desempenha na produção e reprodução do mundo social pode corrigir o idealismo das abordagens que os tomam simplesmente como representações mentais na subjetividade individual e/ou significados no discurso público; mas sem precisar se desfazer *in toto* das contribuições dessas abordagens. A saudável injeção de materialismo que permite escapar à redução dos objetos a componentes de um “texto”, a meros *temas* de interpretação e representação simbólica, não precisa escorregar para o temor hipocondríaco da “interpretese” (Deleuze). Ao contrário, uma das condições de possibilidade de compreensão da *multiplicidade* histórica e social de modalidades de “colaboração” entre humanos e não humanos, do próprio papel causal desempenhado pelos objetos em tais ou quais histórias de associação sociotécnica, é a atenção aos significados, representações e jogos de linguagem a partir dos quais tais objetos são agenciados de diferentes formas – embora seja importante lembrar que os efeitos produzidos por tais objetos “excedem” (Latour, 1996: 237) cronicamente as intenções neles projetadas por tais agenciamentos humanos.

## Conclusão

Aqui estamos. Deve estar óbvio, nessa altura do campeonato, que a combinação entre a complexidade da questão proposta e o exíguo espaço para o seu tratamento resultou em uma discussão que não podia deixar de ser hiperesquemática. Eis a tese central: como convém a uma criatura que é natureza

e cultura, espírito e matéria, metade anjo e metade besta-fera, vivemos sempre com um pé no texto e outro fora dele. Podemos ilustrar o ponto com uma velha imagem. Como é sabido, no auge de sua polêmica com o idealismo hegeliano, Marx sustentou que a dialética ali aparecia de cabeça para baixo, necessitando assim ser colocada de volta sobre seus pés. No entanto, se a relação entre o material e o ideal é de genuína interdeterminação dialética, o movimento que mais se assemelha à realidade do processo sócio-histórico é o da *cambalhota*. Diante da experiência de décadas de voltas, viravoltas e reviravoltas pretensamente definitivas, talvez seja a hora de incorporar plenamente ao nosso raciocínio teórico esse movimento. Apesar do sentido de vertigem, é provável que nos aproximemos mais da verdade.

## Referências

- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. GIDDENS, A. *New rules of sociological method: a positive critique of interpretive sociologies*. London: Polity Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LATOUR, B. On interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity*, v.3, n.4, 228–245, 1996.
- RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, v.5, n.2, p. 243-263, 2002.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

## Bateson e gestos de consciência

Carusa Gabriela Biliatto

*A sede da alma é ali onde o mundo interior e o mundo exterior se tocam. Onde eles se interpenetram, está ela em cada ponto da interpenetração.*

Novalis, Pólen

*Nenhum homem, ao fim e ao cabo, viu ou experimentou a matéria carente de forma ou não selecionada; da mesma maneira como nenhum homem presenciou um acontecimento “fortuito”. Se, por conseguinte, chegou-se à noção de universo “sem forma e vazío” mediante a indução, foi mediante um monstruoso, e talvez errôneo, salto de exploração.*

Gregory Bateson, *Steps to a ecology of mind*

A “unidade”, sobre a qual marcadamente Bateson nos escreve ao longo de sua obra<sup>5</sup>, pode ser abordada a partir do tema proposto para este texto, o simbolismo e as práticas. Início com um exercício objetivando introduzir a problematização da relação entre o simbolismo e as práticas.

Considerarei o tema indicado a partir de uma abordagem baseada nos escritos de Gregory Bateson e enfocada, conforme explicitado a seguir, no conceito de “diferença” por Bateson, observado junto aos passos para uma “teoria da ação no mundo vivo” (Bateson e Bateson, 1994, p.22).

Considerado como metáfora e não como categoria, “gestos de consciência”, provisoriamente, nos auxilia a pensar sobre como Gregory Bateson, na conferência “Forma, substância e diferença” ([1970] 2000), refere o ambiente teórico em contexto quando indagamos sobre tema tão estrutural quanto o simbolismo e as práticas. Abaixo cito um dos parágrafos que finalizam a conferência no qual o autor refere situação de disciplina vizinha, a psicologia.

Vivemos em uma época estranha, na qual muitos psicólogos tentam “humanizar” sua ciência predicando um evangelho anti-intelectual.

Demonstram com isto tanto sentido comum como o que quisera fiscalizar

---

<sup>5</sup> Veja-se sobre “unidade” no livro que o autor considera uma “carta de apresentação” para sua obra: Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dulton, 1979. Veja-se também coletânea de escritos que trabalham sobre o conceito de “pattern” e de “unidade”: Bateson, Gregory. *Una Unidad Sagrada: pasos Ulteriores hacia una Ecologia de la Mente*. Barcelona: Gedisa, [1991] 2006.

a física descartando os utensílios da matemática. (p.470, tradução minha)

Junto a essa passagem, vale ligeiramente rememorar 1) o velho dito acadêmico de “que não haja descarte de bebês junto com a água do banho”, e 2) o posicionamento de Otávio Velho em relação a desafios teóricos internos e externos às ciências sociais: “Sair da defensiva. Etnografar, contextualizar, estabelecer as redes de comunicação do modo mais amplo possível são alguns dos procedimentos (...)” (Velho, 2001, p.138). Ou seja, na companhia das duas passagens citadas e desse rememorar, gostaria de exprimir a posição quanto ao tema proposto: não está teoricamente obsoleto o que se venha a definir, rigorosamente, em cada ambiente de contexto por “o simbolismo e as práticas”. Por outro lado, o fato de coexistir no debate sobre o simbolismo e as práticas, em vários termos, aquele nos termos sistêmicos de Bateson (Whithead 1955; Bateson, 2006) seria mais uma entrada possível para a discussão – por vários caminhos. Tais caminhos, por sua vez, não cabem desenvolver aqui, não obstante, vale a presença da indicação aliada à ponderação apresentada a seguir a favor de que a relação entre o simbolismo e as práticas, em um sentido, trata da relação entre ação e pensamento, entre lógica do pensado e lógica do vivido. A seguir, apresentarei um quadro para os pontos de referência em relação aos quais minha atenção é dedicada quanto ao tema proposto.

Consideremos, em um sentido, que a Antropologia está para a Filosofia das Ciências Sociais assim como o consenso de situar a primeira formulação do conceito de ‘cultura’ por Tylor<sup>6</sup>, no âmbito da antropologia como disciplina acadêmica, está para o consenso de posicionar a antropologia como a disciplina que se construiu sobre o trabalho sistemático de categorizar os conceitos de ‘homem’, ‘humano’ e ‘cultura’<sup>7</sup>. Não obstante, sugerimos que é possível avançar um pouco mais e propor que os conceitos de ‘relativismo’ e de ‘etnocentrismo’, tão caros à antropologia justamente porque vinculados decisivamente aos conceitos de ‘homem’, ‘humano’ e ‘cultura’, se levados às últimas consequências da seriedade que guardam em si, então, já agora, tornar-se-ia possível indicar uma aproximação não somente de homologia estreita, mas, sobretudo, a antropologia, em um sentido, como filosofia das ciências sociais, propriamente. Talvez menos por desígnio e mais por consequências de seus desdobramentos que entraram para a continuidade em relação aos que foram obnublados entrando para a descontinuidade, a antropologia como filosofia das ciências sociais

<sup>6</sup> Taylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, Albemarle Street, 1871. p. 69.

<sup>7</sup> Monteiro, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1991. p. 103.



corresponderia, portanto, a um segmento da teoria antropológica contemporânea situado no vórtice do debate junto à teoria social, teoria política e teoria sociológica contemporâneas, em seus segmentos que se esforçam por fazer avançar as fronteiras das respectivas disciplinas na medida em que enfrentam a produção de inteligibilidade sobre direções da realidade denominadas, por falta de termo melhor, por *hard lines*, isto é, o pânico de a teoria não emprestar inteligibilidade à e com a realidade estudada, da insensibilidade do toque entre umas e outras, da epistemologia e ontologia de conceitos tornarem-se mais os termos de revisão e menos os próprios conceitos em relação de mediação com a realidade estudada.

Nesse íterim, em termos da teoria cibernética batesoniana, “de fato, o que entendemos por informação – a unidade elementar de informação – é uma *diferença que faz uma diferença*” (Bateson, 2000, p. 459. Grifos do autor). Por sua vez, “devemos pois falar de diferenças e de *transformações de diferenças*” (Bateson [1969] 2006, p. 223. Grifos do autor). Por contiguidade, no escopo de realidade estudada referido acima,

a diferença faz uma diferença, sendo a diferença algo inteiramente diferente da força ou do impacto. Aqui já não estamos no mundo das ciências duras, mas nos encontramos no mundo em que a diferença é algo determinante. Agora vejamos, a diferença é muito significativa porque se eu solicitasse que se localizasse em um lugar uma diferença, vocês comprovariam que não podem fazê-lo, pois evidentemente a diferença não está em isto e não está em aquilo, sequer está no espaço intermediário ou tampouco no tempo. Certamente, as diferenças podem estar dispersas no tempo. Uma diferença é uma ideia elementar. Está plena da substância da qual estão plenas as mentes. Não é algo que pertença às ciências duras e, desde o momento em que se usam os circuitos da ciência dura de maneira tal que a diferença faça uma diferença, então, a partir de então, a coisa que se tenha criado – seja matéria, seja sabe Deus o que –, a coisa que foi criada começa a mostrar características mentais. Opera com ideias. (Bateson [1969] 2006, p. 219. Grifos do autor. Tradução minha)

Faz-se necessário admitir como pouco dócil a simplificações ou a resumos (a exemplo da citação acima) o conceito de “diferença” trabalhado por Bateson e construído para uso nas “ciências da conduta”. Isso porque, trata-se de conceito oriundo da teoria dos tipos lógicos e da teoria cibernética, cujo *feedback* as ciências sociais, em geral, não portam como moeda corrente. Apesar da ausência desse *feedback*, todavia, na condição de dado abstrato (Bateson 2000, p. 458), na condição de relação cujos termos não existem por si, mas apenas *em* relação que

cria os termos, então, poderíamos finalizar aproximando as duas passagens em epígrafe à condição de responder à diferença. Para Bateson, a *condição de responder à diferença* faria uma ponte (faria um “gesto de consciência”) entre o simbolismo e as práticas, entre a fluidez do vivido e o ordenamento do pensamento. O que Novalis em 1798, no primeiro Romantismo alemão, nos primeiros estertores da separação ente arte e ciência, vivido e pensado, ação e reflexão, denominou por “sede da alma” na passagem em epígrafe, por aproximação e afinidade estrutural, poderia ser aproximado ao que Bateson denominou por ação sistêmica.

### **Referências:**

- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago and London: University of Chicago Press, [1972] 2000.
- \_\_\_\_\_. Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dulton, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Una Unidad Sagrada: pasos Ulteriores hacia una Ecología de la Mente*. Barcelona: Gedisa, [1991] 2006.
- Bateson, Gregory e Bateson, Mary. *El temor de los ángeles – epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa, [1987] 1994.
- Whitehead, Alfred. *Simbolismo, o seu significado e efeito*. Lisboa: Edições 70, [1927] 1955.
- Monteiro, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1991. p. 103.
- Novalis. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, [1798] 1988.
- Tylor, Edward Brunett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, Albemarle Street, 1871. p. 69.
- Velho, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. In *Mana. Revista de Antropologia Social*. 7(2):133-140. Rio de Janeiro, 2001.

## **A cultura não é um poder...**

François Dépelteau

Qual é a relevância da antropologia interpretativa para a sociologia contemporânea? A primeira resposta diz respeito à importância de significado e cultura para o estudo da ação social. C. Geertz implicitamente sugeriu esta conexão quando escreveu: “Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa em busca de significado.” (1989: 4). De fato, a cultura é uma dimensão fundamental da vida social, e M. Weber não foi o único sociólogo a insistir nesse aspecto dos fenômenos sociais. No entanto, a antropologia interpretativa pode ajudar a sociologia a lidar com outras questões fundamentais mencionadas por C. Geertz nesta curta citação. A análise das “teias culturais” produzidas por seres humanos, escreveu ele, não pode ser realizada por “uma ciência experimental em busca de leis.” Além disso, de acordo com o antropólogo, sua ciência deve ser baseada em “descrições densas” de grupos específicos; ela se move para além de velhos dualismos como objetivo/subjetivo, idealismo/materialismo ou impressionismo/positivismo (p. 8); deve evitar reificar essas teias (p. 8); e deveríamos nos lembrar que os “objetos” que estudamos são “públicos” (p. 9). Ser “público” significa que são baseados em significados coletivos (p. 9), o que também implica afirmar que essas teias são fundamentalmente relacionais. Elas emergem a partir de processos sociais fluidos. Para C. Geertz, “a cultura não é um poder, ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto”, o qual somos convidados a descrever de forma densa se queremos torná-los inteligíveis (p. 10). Essa ciência não é uma busca por “estruturas subjacentes”, ideologias ou “entidades abstratas” dispostas “em padrões unificados”. Somos convidados a descrever “o fluxo do comportamento” (p. 12). É uma ciência de “eventos”, e trata-se de traduzir esses eventos em uma “forma inspecionável” (p. 13); trata-se de escrever a vida social em ensaios, e traduzir sua complexidade em uma forma legível, com a esperança de que isso possa nos ajudar a entender os Outros ao estar com eles; mas sem nenhuma pretensão de fazer prognósticos fiáveis, ou sequer de testar hipóteses (p. 16). Essas interpretações são importantes pois nos ajudam a “conversar com eles” (com Outros) (p. 17) e melhorar nosso conhecimento sobre a vida social (p. 19). Todas essas sugestões estão questionando seriamente o modelo da sociologia hegemônica, baseada no estudo de “substâncias sociais”, análise

das variáveis, hipóteses testáveis e assim por diante.

Agora, o que resta à sociologia? O que nos resta é uma sociologia relacional e empírica de fenômenos sociais (hiper)modernos que revelam alguns padrões sociais que precisamos conhecer para viver neste mundo complexo; mas uma sociologia que não é cega para a fluidez e a criatividade dos processos sociais. Inspirada por esse tipo de antropologia e várias outras abordagens sociológicas, a sociologia poderia finalmente aprender a se mover para além do positivismo e da idéia de que as ciências naturais podem ser modelos relevantes. Esta “nova” sociologia é o estudo de relações sociais (hiper)modernas fundadas em uma tensão ontológica entre a descoberta de padrões sociais e a compreensão da criatividade das relações sociais.

Essa é também uma sociologia em que o social é feito pelos indivíduos a partir da constante produção de teias sociais. Nesse sentido, as culturas ou as chamadas “estruturas sociais” não são externas aos indivíduos. Não são “coisas”. Elas emergem, se transformam, e são reproduzidas ou destruídas a partir da interação entre indivíduos.

### **Referência:**

Geertz, Clifford. (1989). *A Interpretação Das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

## Religião, o secular e o simbólico como enunciação

Bruno Reinhardt

De acordo com uma longa tradição acadêmica, que inclui Weber e Geertz, a religião é um domínio universal da realidade social - antes holístico, recentemente mais circunscrito - onde se observa sobremaneira a criatividade do homem enquanto um animal cultural envolto em redes de símbolos que ele mesmo teceu. Apesar de ter propiciado trabalhos de fôlego inquestionável, essa perspectiva tem sido criticada por uma série de correntes teóricas contemporâneas, a própria noção de simbólico sendo tida hoje por muitos como ultrapassada. A chamada virada ontológica tem destacado como a afirmação conciliatória da antropologia cultural de que modos de verdade não-científicos não são “irracionais” ou “primitivos”, mas sim particulares em sua natureza “simbólica”, em última instância reafirma a hegemonia de uma ontologia baseada na divisão entre fatos e valores, natureza e cultura. A missão de uma antropologia crítica nesse caso seria contra-efetuar a narrativa epistemológica e representacional sobre a diversidade cultural ao multiplicar as naturezas, os corpos, os agentes e os “mundos” de seus interlocutores ao dotá-los de uma estabilidade auto-referida mas plural: ontologias. Esse argumento é relevante, mas acredito que ele compartilha com a própria antropologia simbólica uma certa desatenção à estrutura de poder, logo à relação entre objetificação e intervenção, que subjaz à atribuição de simbolismo enquanto uma prática social etnografável, ou seja, como uma enunciação. Tomemos um caso hoje clássico: o véu islâmico. É ele um “símbolo religioso”?

Para o estado laico francês, que proíbe o seu uso em instituições públicas, sim. Isso implica em englobar o véu em uma organização específica do sensível, que rege o estado de direito nesse país: a) o véu é equiparável com e substituível por outros “símbolos religiosos”, como um crucifixo ou um quipá, todos eles representando a adesão ou identidade religiosa; b) por ser representacional, o véu é imediatamente tido como suplementar a tal adesão, o que torna seu uso um gesto de “expressão” material de uma fé imaterial e escolhida; c) logo, deixar de usá-lo em certos períodos do dia não implica em nenhuma perda substancial para o fiel, já que fé e véu são ontologicamente distintos. Um pouco diferente é a perspectiva de uma feminista secularista, que apesar de ressoar com a gramática secular mobilizada pela *laïcité*, difere em suas consequências políticas. Aqui o véu ainda é um símbolo, mas da dominação patriarcal sobre a mulher mulçumana, seu elemento religioso sendo instrumentalizado pela relação de gênero. Conclui-se então que a mulher mulçumana deve ser liberta de uma vez por todas dessas

amarras simbólicas, que são reais em seus efeitos, apesar de ilusórias. Sob uma lógica islâmica mais ortodoxa, como aquela estuda por Saba Mahmood em *Politics of Piety*, o que interessa é a relação entre o véu e virtudes islâmicas, como a modéstia, a submissão, a fé, a pureza, etc. Nesse caso, ser mulçumano não é nem uma “cultura” nem uma “ontologia”, mas um projeto ético de cultivo de si à luz de um corpo de textos autorizados, uma tradição. A relação entre o véu e essas virtudes não é simbólica ou representacional, mas teleológica, assim como a relação entre um jogador e o jogo de xadrez. Ele é um parte de uma prática que carrega bens-internos (veja-se Alasdair MacIntyre), cujo engajamento repetitivo produz um tipo de sujeito, dotado de níveis distintos de competência. A bola de futebol pode “simbolizar” o futebol, mas para um goleiro, ela é apenas um artefato axiomático para a existência de sua arte, logo dele mesmo enquanto um goleiro. A bola também não “media” o jogo, ela é parte de seu jogar. Sem ela, não há jogo. Do mesmo modo, o véu não “media” a modéstia, ela é parte de um modo de vida em que a modéstia emerge como uma espécie de habilidade ética desejável, tendo na submissão prática ao poder divino a sua via de acesso. Mas é essa a única forma imanente de se engajar com o véu? Obviamente não. O véu pode ser tomado como um objeto estético belo ou como um marcador étnico, cultural ou político, caindo novamente em um registro simbólico. Vertentes liberais do Islã têm também redefinido a relação entre o véu e as virtudes em consonância com o modelo Protestante-secular da *laïcité*. As virtudes aqui aparecem como “valores” e formas de “julgamento” de si e do mundo. Elas são de ordem interior, imaterial e proposicional, não um conjunto de práticas prescritas para o cultivo de disposições éticas, como no modelo que chamei de ortodoxo, o que torna o véu suplementar e opcional à definição do ser mulçumano, mas agora a partir de uma autoridade textual interna ao Islã.

Com esse pequeno resumo gostaria apenas de destacar que a validade ou não de se definir uma prática, artefato, ou agente como simbólico ou não-simbólico sempre acontece em um universo enunciativo normativo e pragmático, onde a objetificação e o governo da diferença por agentes religiosos e não-religiosos se articulam com graus variados de complementaridade, fricção e exclusão, incluindo processos regulatórios. Nesse sentido uma antropologia da religião não pode ser uma ontologia porque ela é na maioria das vezes também uma antropologia do secular, já que a própria noção de “religião” como uma esfera universal da vida é co-constitutiva com o secular (veja-se Talal Asad). Em suma, o simbólico é ultrapassado? Enquanto ele for uma categoria mobilizada na prática social, não. Mas acredito que ele também não seja um objeto substancial de estudos, mas uma prática enunciativa complexa e multiescalar. Sob essa ótica, as tensões e contingências do simbólico não devem ser resolvidas a partir de posturas pró ou

contra, mas seguidas, já que estas refletem tensões inerentes ao poder performativo que rege e organiza o pluralismo dos “mundos” na contemporaneidade.

## **Símbolo como ação prática**

Olivia von der Weid

Uma das curiosidades do debate entre o simbolismo e as práticas, que é de certa forma incitado pela própria antropologia, é o movimento pendular que ela mesma não se cansa de percorrer.

Ainda que se reconheça que o ser humano nunca deixou de refletir sobre si mesmo, sobre a sua própria sociedade e as outras, aquilo que se convencionou contar como a pré-história da antropologia enquanto saber científico (Laplantine, 2003) surge em um contexto histórico e geográfico específico e motivada, especialmente, por um acontecimento extraordinário - a experiência do encontro com o outro (em termos mais brandos que enfatiza o bom selvagem) ou do choque (se quisermos enfatizar as consequências nefastas que acarretou), ou ainda, para resumir - o impacto da experiência de alteridade. A antropologia é uma disciplina que se colocou a árdua tarefa de transitar, traduzir, relacionar duas (ou mais) ordens distintas e ela o faz partindo de uma premissa básica que rege o seu nascimento - a diferença.

A antropologia se estabelece enquanto uma prática de construção de alteridade, uma prática que “transforma o exótico em familiar e o familiar em exótico” (DaMatta, 1978), por meio de uma noção de “outro” que muitas vezes é resultado de um esforço explícito de construção, como lembra Maluf (2010). Um esforço de elaboração e conhecimento que oscila permanentemente entre “o universalismo de suas grandes teorias e o particularismo de seus estudos etnográficos empíricos” (Fry, 1996). A antropologia está atrelada ao campo e, como diz o ditado, “na prática a teoria é outra”.

Maluf nos lembra que a prática antropológica de certo modo atualiza o velho tema filosófico da dialética entre pensamento e mundo. Na antropologia, é também o campo o que pode legitimar as novas invenções conceituais e teóricas. Um exemplo é o escrutínio sobre o conceito de sociedade a partir do que as etnografias sobre a Melanésia trouxeram: é porque não existem sociedades, nem a formulação de um conceito de sociedade, na Melanésia que é possível fazer uma crítica ao conceito de sociedade na antropologia, postular sua obsolescência e mesmo sua falência como um conceito útil para a antropologia (Maluf, 2010:42) A teoria e o conhecimento antropológicos estão, portanto, sujeitos a um interminável processo de desconstrução pelo campo, pelo mundo, pelos outros e, eu acrescentaria, pelas práticas. Como antropóloga, gostaria de fortalecer meu ponto a partir daqueles conhecimentos extensivos que extraímos de casos pequenos (Geertz, 1989).



Quem enxerga se relaciona com a paisagem, os obstáculos ou componentes de uma travessia diária a partir de sua visualidade. Os sinais significativos que organizam o ir e vir em um contexto urbano são eminentemente visuais – semáforos de rua, placas, avisos de obra, triângulo vermelho luminoso que indica um carro quebrado à frente. A visualidade, ainda que virtual ou arbitrária – a luz vermelha ou verde de um sinal – representa a realidade de uma ação a que quase todos obedecem – siga ou pare. Mas o ato de seguir ou parar também pode ser simbolizado de outras formas, por um som ou por sensações táteis, por exemplo. Quem não enxerga não se relaciona diretamente com a visualidade simbólica majoritária presente nas placas ou nas cores dos sinais, mas compreende as coisas a partir de signos outros, mais ou menos regulamentados.

Seguindo sensações corpóreas de corpos cegos no mundo podemos aceder a certas avaliações espaciais. Por exemplo, a atenção a uma sensação corporal (temperatura, determinados cheiros ou sons) se torna um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que gera aquela sensação (poste, posto de gasolina, estar dentro ou fora de lugares). A experiência de mobilidade de pessoas cegas cria novas extensões de significados para esses cenários. Em seu deslocamento pelo ambiente urbano, determinados elementos simbólicos são relacionados, de alguma maneira ocorrem juntos (Roy Wagner, 2010). Os dados dos sentidos percebidos por elas ao se deslocar, entretanto, só se tornam significativos quando relacionados ao contexto de elaboração que os envolve – farmácia tem cheiro de remédio, o barulho de freio ou arrancada de veículos sinaliza um ponto de ônibus.

Outros signos da cegueira, estes já mais regulamentados, podem ser encontrados cada vez mais nas ruas e prédios públicos de uma grande cidade. A linha contínua de um piso tátil tem o objetivo de guiar e direcionar o deslocamento através de uma trilha. Já os círculos em relevo representam um sinal de alerta, indicando perigo ou obstáculos no caminho e também podem alertar sobre alternativas de trajeto em uma sinalização tátil direcional. O som contínuo ou interrompido de sinais sonoros indica o momento de esperar ou de cruzar uma rua.

As associações entre os fenômenos do mundo e as relações espaciais, criadas por pessoas cegas no ato de se deslocar, podem ser compreendidas se considerarmos as relações entre convenção e invenção no processo de articulação simbólica (Wagner, 2010). Ou se reconsiderarmos a relação, sempre incerta e de imbricação, entre a realidade social e as categorias que as designam, como sugeriu Marcel Mauss (2003) no clássico “Ensaio sobre a dádiva”. Alain Caillé (1998) defende que, ao contrário de alguns de seus seguidores, Mauss não abandona a prática. Ainda que compreenda a sociedade como um todo integrado por significações

que circulam – incluindo aí presentes, gestos, sorrisos, palavras, etc. –, Mauss defende que a análise crítica da realidade social deve estar sempre aberta a uma compreensão complexa da dimensão da experiência. Um retorno aos contextos experienciais nos permite resgatar a dimensão prática dos símbolos, aquela do deslizamento entre o macro e o micro, entre o objetivo e o subjetivo, entre o material e o simbólico.

Aquilo que os seres humanos fazem estará sempre informado por uma determinada lógica que ele aprende desde o nascimento. Mauss, em outro célebre artigo, ressaltou o papel fundamental da aprendizagem das técnicas do corpo na socialização, as “maneiras pelas quais os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (Mauss, 2003: 401). O autor chama de técnica um ato tradicional e eficaz, pois considera que não há técnica nem transmissão se não houver tradição. Ao mesmo tempo é um ato sentido por quem o pratica como sendo de ordem mecânica ou físico-química. A aprendizagem das técnicas do corpo, para Mauss, está indubitavelmente relacionada à cultura da qual se faz parte e é comandada tanto pela educação quanto pelo convívio nas circunstâncias da vida em comum. Ou seja, o simbólico é anterior à prática se pensarmos no plano individual, mas ele só ganha efetividade, só pode ser atualizado por meio desses atos que, ao serem tantas e tantas vezes repetidos, ganham a aparência de naturalidade.

A ponte que relaciona prática e símbolo é de mão dupla. A passagem se dá pelo “adestramento” do corpo, se quisermos continuar com Mauss ou pela “educação da atenção”, se quisermos passar a Ingold (2010), mas em ambos a ação e o corpo estão presentes no ato de copiar ou imitar o que outros fazem. É por intermédio do corpo e do movimento que se dá o aprendizado, tanto da técnica quanto do sentido. Ao copiarmos uns aos outros, algo de intangível é passado (Katz e Greiner, 2001). Se, como lembrava Birdwhistell (1990), teóricos e pesquisadores de diferentes áreas concordam que boa parte do aprendizado e da interação social - portanto, dos significados e da cultura -, são aprendidos por imitação, reconhecer isso não necessariamente abre o universo comportamental à observação e à compreensão. Talvez o ontological turn em antropologia seja consequência desse reconhecimento que, desde a década de 1960, mobiliza pesquisadores como o próprio Birdwhistell ou, por exemplo, Laban (1978), que organizou uma topografia classificatória do movimento.

O corpo, não como forma, nem como sujeito, mas como modos, como poder de afetar e ser afetado (que Deleuze resgata de Espinosa e que depois reverbera em outros autores - Latour, 2004, Favre-Saada, 2005, Viveiros de Castro, 1996) é a chave que relaciona o mental, o carnal, o afetivo, o ambiental. Um corpo que se constrói e é construído em um ambiente. Corpo e ambiente se

co-constróem, em uma relação de dependência mútua, ou de imbricação.

Se o universo se tornou significativo de uma só vez, mas nem por isso melhor conhecido, como supõe Levi-Strauss (2003), entre o simbolismo e o conhecimento talvez pudéssemos colocar a sabedoria – ou, melhor, o saber-fazer - esse que emerge da imitação inventiva (Tarde, 1976), aprendizados e sentidos criados por meio do movimento e das práticas de corpos em um ambiente.

Para desviar do ímpeto de abstração da forma ou do “demônio da analogia” na compreensão do mundo social, mais vale seguir a sugestão de Mauss, enfrentando a relação de incerteza e imbricação entre a realidade social e as categorias que as designam. Recuperar o modo de emergência e o conteúdo destas categorias, encarar o movimento da vida social na sua dimensão de práxis. Contra o risco sempre presente de eternizar dualismos - natureza ou cultura, prática ou simbolismo - o exercício do “e” se apresenta, como na simplicidade complexa da dádiva, aquela que paradoxalmente articula liberdade e obrigação, interesse e desinteresse, ligando o coletivo com o individual, o físico com o psíquico, o sagrado com o profano, como partes de uma experiência integrada.

A experiência de pessoas cegas desvela a imbricação entre as práticas e as formas de significação, a emergência de formas de saber-fazer que, mais ou menos presas ao seu contexto, se constituirão em formas particulares (ou, com Wagner, inventivas) de fazer sentido. O que posso propor, levando em conta a experiência que tive com as formas de saber-fazer de pessoas cegas, é que seria possível ir além da dicotomia simbolismo / prática, se estivermos dispostos a lembrar que os símbolos não emergem do vazio, mas são formados nos - e através - dos corpos e das práticas. E muitas vezes é preciso recorrer aos últimos para se apreender os primeiros. Uma vez que surgem, os símbolos precisam ser constantemente atualizados, ou seja, estão sempre sujeitos às novas cargas de sentido, às alterações e aos desvios, inerentes a toda vivência. Por isso não podemos nos afastar muito das práticas, da experiência ou das técnicas do corpo, como Mauss já alertava, pois nelas encontramos a chave de sentidos - os velhos e os novos.

## Referências:

- Birdwhistell, Ray L. (1990). *Kinesics and Context: essays on body motion communication*. Philadelphia: University of Pennsylvania press.
- Caillé, Alain (1998). “Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (38): 5-38.
- Damatta, Roberto (1978). O ofício do Etnólogo, ou como ter. “Anthropological

- Blues” in: Nunes, Edison de O. *A aventura sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Favret-Saada, Jeanne. (2005). “Ser afetado”. *Cadernos de campo*, vol.13: 155-161.
- Fry, Peter. (1996). “O que a cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo (28): 122-135.
- Geertz, Clifford. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Ingold, Tim. (2010). “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, vol. 33(1): 6-25.
- Katz, Helena & Greiner, Christiane. (2001). “Corpo e Processos de comunicação”. *Fronteiras – estudos midiáticos*, vol. 3(2), dez: 65-74.
- Laban, Rudolf. (1978). *Domínio do movimento*. São Paulo: Summus.
- Latour, Bruno. (2004). “How to talk about the body? The normative dimension of science studies”. *Body & Society*, vol.10(2-3): 205-229.
- Lévi-Strauss, Claude. (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p.11-46.
- Maluf, Sonia W. (2007). “A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença”. *Ilha*, 12 (1): 40-56.
- Mauss, Marcel. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Tarde, Gabriel. (1976). *As Leis da Imitação*. Porto: Rés editora.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2):115-144.
- Wagner, Roy. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

## **A prática, o símbolo e a ontologia em uma pesquisa sobre esporte**

Eduardo Fernandes Nazareth

### **Pesquisa, existência e ontologia**

A teoria sociológica nos auxilia a focar o olhar permitindo-nos observar com maior acuidade certos fenômenos sociais. Com uma perspectiva existencial fenomenológica, que a partir de determinado momento adotei em minha pesquisa de doutorado (Nazareth, 2015), pude obter um rendimento analítico em relação ao universo pesquisado que não teria alcançado sem essa abordagem. A relação do ser com a prática e com o símbolo, veículos de relação com o mundo, então revelaria sua particularidade.

Fiz uma tese sobre esportes. Visei especificamente àqueles esportes coletivos mais conhecidos, futebol, voleibol, basquetebol, handebol; os que costumam gerar maior apelo popular. Eu pretendia entender porque esses jogos podiam ser tão arrebatadores para seus praticantes – daí o aspecto praxeológico da tese e a sua dívida com a etnometodologia.

Fui atleta. Uma problemática epistemológica de fundo existencial já se colocava de início. De acordo com Heidegger (2005), a questão do ente visado (no caso, o jogo) é antecedida pela questão do ser (no caso, sociólogo), que por sua vez revelaria muito acerca de si enquanto ente, assim como de todo o contexto existencial atual em que se coloca a observação. Enfim, em termos práticos, qual a importância do jogo em minha vida e como essa importância deveria impactar, como sociólogo, meu olhar e minha interação com esse objeto por ocasião da pesquisa? Essas foram questões com as quais tive que lidar.

O objeto da pesquisa é uma prática com a qual teci relações afetivas, da qual fruí e à qual me dediquei apaixonadamente por um período importante de minha vida. A problemática existencial se imporia na construção da relação entre o ser observador e seu objeto, implicando certo recorte do mundo e certa perspectiva com a qual lhe voltar o olhar. A natureza dessa relação prévia com o objeto pôde representar vantagens e desvantagens epistemológicas apoiadas na familiaridade ontológica com o mundo dos jogos esportivos.

Se, por um lado, ter sido um praticante me permitiria um acesso mais fácil ao universo intersubjetivo dos jogadores – incluindo aí dados experienciais frequentemente mantidos num nível pré-reflexivo, sendo pouco dados à descrição e à obtenção como dado de pesquisa; por outro, em primeiro lugar, o estranhamento que desnaturaliza e problematiza seria menor e, em segundo, as experiências pessoais e o sentimento devotado à prática, talvez obscurecessem

certos aspectos considerados negativos, então ofuscados pelos positivos, que estaria mais predisposto a explorar.

## **Prática esportiva, existência e ontologia**

A ideia fundamental a que cheguei foi a de que esses jogos geram não só uma experiência excitante, arrebatadora e profunda, como muitos outros sociólogos já haviam demonstrado, mas possibilitam toda uma condição existencial distinta, marcante, que deveria compreender melhor a partir de suas características enquanto prática. Os esportes coletivos configuram uma disputa pela vitória que se prolonga no tempo a partir de ações situadas mutuamente referidas, interdependentes e simultaneamente abertas à interferência do outro, sob uma dinâmica envolvente capaz de sustentar um mesmo foco de atenção e de concentrar fortemente as energias.

Um sentido prático de desafio coletivo é gerado pela determinação de que os participantes, sendo necessariamente parte de uma entre duas equipes que disputam algo que possibilitará a vitória, realizarão ações coordenadas, adequadas à lógica básica do jogo. O que os induziria a assumirem um modo de ser específico ao se lançarem em um desafio concreto que se coloca entre nós e nos coloca aqui e agora. Trata-se do desafio de nós (membros de nossa equipe) nos conduzirmos juntos, contra a adversária, na direção da vitória<sup>8</sup>.

Tal configuração possibilitaria que todos os participantes se voltassem uns aos outros nesses termos, assumindo uma atitude que os impulsionaria a se aprofundarem numa relação agonística envolvente e arrebatadora, constituindo uma mesma zona intersubjetiva em vigor do início ao fim da partida sob a lógica do jogo. Zona essa localizada num mundo previamente existente, dotado de uma ordem própria – uma ordem de existência. Um mundo que adere fortemente ao ser devido às características da prática esportiva.

Passai a entender essa adesão à partida a partir da relação entre ser jogador e mundo do jogo, como uma forma específica de ser aí (Dasein) a que todos se convertem ao entrar numa disputa esportiva. A adesão ao jogo, ou a predisposição a aderir às partidas, no entanto, dependeria da construção prévia de uma atitude diante dela, que dependeria de experiências anteriores e da aquisição de

---

<sup>8</sup> Haveria outras condições, segundo Schutz (1967), mais fundamentais para a realização da experiência: o intercâmbio de pontos de vista e a ativação de um mesmo sistema de relevância; pressupostos entre eles, diria Garfinkel (1963), o conhecimento prático de senso comum que a atividade de gestão dos assuntos ordinários requer dos agentes, ou seja, as competências práticas que possuem e a confiança entre eles de que a possuem.

uma competência perceptiva e motora para jogar. Essas disposições seriam então ativadas por ocasião da iminência de uma partida, mostrando-se capaz de ocasionar diante da lógica da relação competitiva do jogo uma realidade “real” entre nós jogadores, ligando o ambiente aos nossos corpos e a nós no contexto de ação que está em vias de se inaugurar. Uma realidade imediata, não representada, arrebatadora e intersubjetiva, com a qual então se estabelece uma relação de potencial integração, de fusão com o mundo, pela via da fluência da prática viva.

Mas tal integração não pode ser compreendida sem se considerar que a relação entre ser jogador e mundo do jogo pressupõe o seguinte traço: colocar o ser diante de um mundo que lhe resiste, excitando e ressaltando o sentido de sua potência própria, ocupando todo o campo de consciência, toda a atenção, todas as energias, ao exigir o exercício circunstanciado do domínio de uma prática concreta, o exercício de uma competência própria, que impeliria à vivência de uma existência autêntica em face desse mundo, durante uma partida.

Entendi que essa relação de totalidade entre ser e mundo, no entanto, se daria, por um lado, pelo exercício da competência específica requerida pelo jogo e, por outro, pela correspondência desse mundo – o tipo de ambiente, as regras, a lógica da disputa... enfim, o desafio que pode proporcionar – a essa competência, permitindo à experiência de jogar aquela integridade e fluência prática e, à existência no mundo do jogo, profundidade e adesão. Seria a partir dessa estreita conexão de contraposição que a prática esportiva poderia articular várias dimensões do ser em uma só totalidade existencial com o mundo, no tempo e no espaço da experiência, quais sejam: eu / adversário; meu corpo / ambiente (espaço, objetos, outros corpos); indivíduo / coletividade (equipe); própria equipe / equipe adversária; *ainda não vencedor* / *ser vencedor* ou *perdedor*.

Todas essas polaridades constituiriam a estrutura de uma só relação existencial fundamental com o mundo a partir da qual uma ontologia particular emergiria nessa outra ordem de existência que o jogo esportivo coletivo, em sua forma específica, apresenta. Essa estrutura interligaria os jogadores entre si (e a si mesmos), aos objetos (de proteção, de demarcação da meta, a bola, entre outros), a seus corpos, ao espaço (contínuo e bem demarcado, contrapondo metas, definindo pontos de partida e direções às ações), ao tempo (bem subdividido, organizando os objetivos), no curso da ação, nos termos do que o jogo propõe.

No âmbito desse contexto de ação, os elementos desse mundo assumiriam significados em modos de apresentação codeterminados pelo todo da prática. Apontei a existência de uma gramática profunda (Wittgenstein, 1996) que sustentaria todas essas inter-relações na zona intersubjetiva da disputa. Uma gramática básica que admitiria diversas possibilidades de articulação dos elementos do jogo em cada forma prática mais específica que identificaria

cada esporte, fazendo com que cada um desses elementos se tornasse parte constituinte de sua totalidade prática particular – o vôlei, o futebol, o basquetebol, o handebol etc. – além de se erigirem como seus símbolos na medida em que suas imagens remetem a totalidade prática a que pertencem.

### **Símbolo, comunidades esportivas e ontologia**

Sem dúvida, ter me voltado estritamente a uma ontologia presente na relação do jogador com o jogo pela via da prática descortinou caminhos analíticos interessantes. No entanto, a abordagem desse plano existencial em sua dimensão prática mais fundamental talvez não tenha incluído satisfatoriamente aspectos simbólicos do jogo, que em relação ao esporte institucionalizado são evidentes. Refiro-me ao plano mais amplo em que as entidades esportivas, as agremiações, coabitam – um plano de relações eminentemente simbólicas<sup>9</sup>.

As agremiações conferem aos jogos uma importância distinta que fica evidente se pensarmos numa partida de futebol entre times populares da cidade, Flamengo, Fluminense, Botafogo ou Vasco da Gama. Elas amplificam as repercussões agonísticas dos jogos. Do ponto de vista dos jogadores, que vestem a camisa desses clubes e dos seus torcedores – que então entram em cena –, a partida se investe de uma importância que não teria se esses jogadores não representassem essas agremiações. Os clubes coabitam uma espécie de espaço simbólico onde se encontram ligados por fortes laços de rivalidade nesse campo esportivo, onde se distribuem segundo sua grandeza maior ou menor, mobilizando sentimentos e até mesmo identidades postas em outros planos (regional, nacional, de classe social, de religião, de etnia, de gênero, etc.).

Na verdade, esse espaço é o produto simbólico de uma história social, de disputas esportivas excitantes e envolventes proporcionadas pelos jogos coletivos, cujas energias emocionais se sintetizaram, adensaram e fixaram nesses símbolos (Durkheim, 1996; Collins, 2004). Símbolos que galvanizaram afetos em torno de clubes, selecionados nacionais, que veicularam energias, estabeleceram relações de solidariedade e de rivalidade duradouras, atualizadas a cada partida, possibilitando a identificação de gerações de simpatizantes, e a localização de coletividades inteiras de torcedores nesse espaço relacional que se apresenta entre nós por ocasião de uma partida, ampliando enormemente as fronteiras do mundo esportivo.

---

<sup>9</sup> Poderíamos ainda apontar o nível simbólico extra mundo do jogo, como Bourdieu (1990) o fez, ligando a prática desse ou daquele esporte a uma posição de distinção social de grupos de classe no espaço social.



Essas entidades coletivas emergem, no entanto, do mundo do jogo como forças esportivas reais, com propriedades sensíveis e até metafísicas (ao que remete a expressão a *mística da camisa*). Os símbolos (emblemas, cores, camisas, hinos, cânticos, ídolos...) evocam essa força essencial das agremiações. Como sua interface, extensivamente, mostram-se capazes de não apenas identificá-la mas também de presentificá-la em campo, povoando o mundo vivido e impregnando o ambiente do jogo com a sua substância singular, fruto de sua história, fazendo surgir em nós a sua força afetiva ímpar a nos contagiar.

Para quem vive o mundo do jogo, a presença dessas entidades coletivas numa partida a torna um evento especial, provocando um sentimento de pertencimento, de comunidade, de simpatia, de admiração, de grandiosidade, de veneração, de beleza, de respeito, ou de rivalidade, de antipatia, indicando o que não sou, acentuando o que sou...; dificilmente obtém indiferença. Da perspectiva de seus jogadores, torcida, ou de quem quer que se familiarize com esse mundo, seus símbolos evocam a presença genuína da agremiação, conferindo a uma partida uma carga emocional, uma importância decisiva, capaz de despertar interesse e adesão porque esta repercute na posição relativa naquele espaço social em que se localizam.

A devoção à agremiação que o jogo pode obter de torcedores implica o impulso a dedicar-se a defendê-la, a torcer por ela, a lutar contra os adversários e até mesmo a cobrar aos demais membros da comunidade compromisso com a sua grandeza. Para quem joga, vestir uma camisa com uma tradição de glórias (que nela mesma se vê simbolizada) significa representar uma comunidade vista como grande, imponente, significa prestígio; implica lidar com uma expectativa e uma cobrança da torcida em relação à qual o próprio ser jogador se confronta. De certo modo, o jogador sente que, em troca do carinho e apoio da torcida, ele lhe deve sua entrega total. Ele sabe que não joga só por si ou pela sua equipe; ele joga *pela* agremiação e *por* uma legião de torcedores.

Há que se considerar que a inserção dos agentes e os sentimentos desencadeados nesse mundo do jogo acionam todo um conjunto de obrigações morais de doação, de aceitação e de retribuição, que poderíamos entender como parte de um complexo total e multidimensional de relações sociais investidas de um forte peso simbólico, presididos pela lógica de reciprocidade da dádiva (Mauss, 1974). Uma lógica que atua dentro e fora de campo, em nome da grandeza da agremiação, e que é frequentemente confrontada por outra, fria, utilitária, a dos mercados, que permeia cada vez mais o mundo dos esportes.

## Conclusão

O símbolo está no mundo e deve ser visto como parte da experiência do real dos diversos grupos sociais, isto é, como parte de modos de ser em relação a ontologias com os quais esse ou aquele grupo estudado experimentam o mundo. Entender o símbolo como mediação, como se se referisse a algo para além do vivido a que realmente se referem, destituindo o real de seu estatuto de realidade, pode trazer o risco de furtivamente retirar da visão dos grupos pesquisados esse sentido genuíno e profundo de realidade, atribuindo-lhe um ar de artificialidade, de fantasia, limitando o alcance do olhar sociológico e antropológico. É importante atentar para a complexidade da realidade do ponto de vista dos grupamentos humanos que a geram em sua história e em suas dinâmicas sociais. O comportamento, a estrutura social e tantos outros fenômenos sociais podem ter algumas de suas faces mais obscuras desveladas diante do acesso aos modos de ser e a como operam no fundo da experiência e das ações, como se constituem orientando certa relação particular e pré-pessoal de sentido dos diversos grupos com seus mundos.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. Programa para uma sociologia do esporte. In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- COLLINS, Randall. *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GARFINKEL, Harold. A Conception of, and Experience with, “Trust” as a Condition of Stable Concerted Actions. In: HARVEY, O. J. (Org.). *Motivation and Social Interaction: Cognitive determinants*. New York: The Ronald Press Company, 1963.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte 1. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. Volume II. São Paulo, Edusp, 1974.
- NAZARETH, Eduardo Fernandes. *Esporte como experiência: uma análise fenomenológico-pragmática do jogo coletivo*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers I: The problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Coleção Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

## Quando a natureza se torna cultura

Ana Paula Perrota

*O que é o animal?* e *o que significa ser um animal?* são duas perguntas diferentes mas que de igual modo estão profundamente imbricadas com a discussão antropológica sobre simbolismo. A qual dessas perguntas cabe a antropologia responder e como? Não se torna difícil para nós indicar que o desenvolvimento da antropologia ocorre através do objetivo de estudar o “ponto de vista nativo” e desse modo, compreendemos então que a antropologia tradicionalmente se dedicou a responder sobre *o que significa ser um animal*. Os diferentes animais, em diferentes culturas, assumem realidades e encarnam posições díspares nas suas relações com os humanos. Nesse sentido, cabe aos antropólogos observá-las. E para a antropologia a pergunta *o que é o animal* facilmente se transveste na pergunta *o que significa ser um animal*, pois conforme as diferentes culturas, a definição sobre o animal assume um caráter diverso, de modo que não haveria então uma resposta definitiva, mas múltiplas respostas.

Essa perspectiva, que nos permite pensar em como a antropologia aborda os animais em sua relação com os humanos, diz respeito ao modo mais geral sobre como essa ciência se consolidou em seu início. A antropologia fundamentou sua perspectiva teórica e metodológica a partir da ideia de que explicações biológicas sobre a natureza humana não seriam úteis para explicar a sociedade e a cultura. Ao contrário, essas deveriam ser compreendidas conforme seu desenvolvimento histórico e sua dinâmica interna. O interesse antropológico pelo significado simbólico emerge então do entendimento de que cada cultura engendra diferentes práticas e visões de mundo. Essas seriam expressas através de signos que os antropólogos buscam revelar sua significação, seja encontrando seu sentido verdadeiro, ou mesmo compreendendo a relação que se estabelece com outros signos. Superada a repulsa da própria antropologia frente modos de vida, crença e pensamento diferentes aos que nos é familiar e consolidada a ideia de que a variedade das culturas ilustra o que é próprio do homem - a diversidade -, o que se defende não é mais a ideia de evolução, mas a de que temos a “necessidade de preservar a diversidade das culturas, num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade” (Lévi-Strauss, 2013, p. 398).

Conforme esses parâmetros, a antropologia se define institucionalmente no campo científico como uma ciência do homem, ao lado das demais ciências identificadas como sociais e em oposição às ciências naturais. Os animais, embora tipicamente objeto das ciências naturais uma vez que fazem parte da natureza e não da cultura, estão incluídos também no processo de organização social

das “coisas”, sendo então fonte de investigação da antropologia. O interesse pelos animais está reservado à sua qualidade simbólica, ou seja, às relações significativas que os homens estabelecem com eles. Nota-se aqui a unilateralidade da relação significativa. Não é entre homem e animal, mas do homem em relação ao animal. A explicação cultural do papel do animal nas sociedades humanas primeiramente foi associada a aspectos funcionais (bom para comer) mas depois dos trabalhos de Lévi-Strauss, consagrou-se de vez o aspecto simbólico (bom para pensar). Em comparação, no que diz respeito às ciências naturais, cabe o estudo dos animais a partir de sua natureza em si, de um esquema racional e objetivo que pretende ascender a verdade e, por conseguinte, se constituir como a forma explicativa verdadeira e universal sobre os animais.

Nas últimas décadas, no entanto, por meio da própria antropologia, essa divisão do trabalho vem sofrendo abalos. De uma maneira mais profunda e fundamental é a divisão entre natureza e cultura que vem sendo repensada através das considerações de que esse esquema mental não serve para dar conta de outras formas de relação entre os vivos humanos e não humanos, apresentadas pelas variadas culturas (Philippe Descola, 2005; Eduardo Viveiros de Castro, 1996), e não serviria ainda para dar conta da própria cosmologia ocidental (Bruno Latour, 1994; Tim Ingold, 1990). Esse aspecto é potencialmente tenso porque é a natureza dos cientistas naturais que está sendo desfeita.

Quando pensamos que essas “naturezas” não devem se sobrepor, mas dialogar, nos colocamos diante da situação em que o animal como fato biológico converge com o animal como fato da cultura e aí as coisas se complicam largamente. Até então, os cientistas naturais acessavam a verdade sobre o mundo material ou, mais propriamente, a natureza, enquanto as ciências sociais tratavam dos sistemas simbólicos, ou seja, observam como outras culturas produzem significados sobre o mundo natural. As perguntas: o que é o animal, e o que significa ser um animal estão aqui bem divididas entre esses dois campos do pensamento científico. O problema começa a ocorrer quando a antropologia diz que a ciência natural moderna, na verdade, também está respondendo a pergunta do cientista social, ou o inverso, que o cientista social responde à mesma pergunta que o cientista natural. Em suma, trata-se de dizer que ambas as ciências realizam traduções.

Esse argumento fica bem claro se utilizarmos como exemplo o trabalho de Felipe Ferreira Vander Velden<sup>10</sup> sobre as narrativas científicas e indígenas a respeito da domesticação de cães. O trabalho etnográfico do antropólogo

---

<sup>10</sup> Cf. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana (2009)

permitiu confrontar o discurso das ciências biológicas, que se assumem como ciência hegemônica da vida, com outras narrativas indígenas. Conforme sua pesquisa, o cão era um animal ausente na Amazônia até a chegada dos europeus. A partir da inclusão de cães no ambiente amazônico, estes, no entanto, não foram associados pelos índios à outros canídeos, mas às onças. A respeito desse modo de agrupamento, o antropólogo investigou então quais critérios eram considerados pelos indígenas para aproximar os cães recém chegados de onças e não dos ‘cães selvagens’, que eram ainda considerados, conforme o pensamento indígena, como animais totalmente distintos. E a resposta é que se a ciência moderna utiliza a morfologia das espécies como critério para aproxima-las, as sociedades indígenas refletem sobre o contexto em que os animais vivem e os seus comportamentos. A partir desses critérios, elegem as semelhanças e diferenças entre os seres. A aproximação entre cão e onça ocorre pois os Karitianas associam todos os carnívoros a esse animal. Conforme o antropólogo, o que há de comum entre eles são a ferocidade - todos são “bravos” - e o reconhecimento de que se tratam de animais predadores e caçadores. Esses critérios, relacionados ao comportamento dos animais, explicam a associação entre os canídeos (nativos e introduzidos) e as onças.

Quando o autor trata da domesticação, outro ponto importante para nossa discussão aparece. Problematizando o fato de que os canídeos nativos não foram domesticados pelos Karitianas, Velden (2009) observa que a situação ocorre dessa forma não porque os canídeos teriam características incompatíveis com a domesticação, conforme os pressupostos de domesticidade definidos pelas ciências biológicas, mas porque não quiseram alterar o modo de relação estabelecido com esses animais. A ideia, conforme está presente nesse trabalho é que o modelo de relação que fundamenta a domesticação nas sociedades modernas não cabe na relação que se estabelece entre os karitianas e os animais.

O que essa pesquisa etnográfica demonstra de maneira muito clara é que existem diferentes ideias projetadas sobre os cachorros e sobre a possibilidade de domestica-los ou não. Essas ideias poderiam ser bem acomodadas se definidas de um lado, como um sistema simbólico referente aos cachorros e à domesticação (pensamento Karitiana), e de outro lado, uma descrição objetiva dos cachorros em si (pensamento científico moderno). De um lado a representação que engendra práticas e pensamentos simbólicos, de outro, a realidade, que confere o acesso a verdade. Mas o que está sendo colocado em jogo é que tais ideias tratam-se fundamentalmente de duas formas de tradução, que devem ser igualmente levadas em consideração.

Esse trabalho sobre a presença dos cães entre os Karitianas é um dentre as diversas pesquisas que discutem outras formas de pensamento e prática de

sociedades acerca da relação entre natureza e cultura. Tais estudos permitem relativizar a premissa fundamental moderna que organiza o mundo entre esses dois polos, pois descobrimos ora que também inventamos a natureza (Roy Wagner, 2010), e ora que a natureza não é natural (Carlos Walter P. Gonçalves, 2008). Esses trabalhos nos permitem concluir então que existem diferentes critérios que orientam o pensamento e a relação entre humanos e animais. Contudo, essas pesquisas nos permitem refletir também sobre uma outra questão: como esses trabalhos fazem entrecostar os saberes produzidos pelas ciências naturais e sociais? A divisão entre ciências sociais e ciências da natureza, bem como a dicotomia entre natureza e cultura, parece limitada para a explicação das práticas e das representações humanas. E nesse caso, devemos nos questionar sobre o que significa pensar em uma ideia de natureza que contradiz ou confronta o pensamento científico hegemônico, não como sistema simbólico, mas como uma imagem do real. Essa pergunta nos leva imediatamente para outra, como tratar dos múltiplos significados da natureza sem que sejam considerados descrições simbólicas?

A respeito desses questionamentos, observamos que as ciências sociais e naturais enquanto “traduções” que ocorrem entre dois campos, manifestamente separados, começam a tratar de assuntos semelhantes na medida em que as experiências etnográficas se tornam mais do que a mera descrição ou compreensão de um povo. A diferença sobre a natureza, ou o animal, que se expressava em diferença simbólica se torna uma perspectiva ineficiente sob o ponto de vista teórico e metodológico. Como possível solução para abordar esse animal natural-cultural, mais do que pensar que cada uma dessas ciências acessam uma parcela da realidade, e que caberia a nós, pesquisadores, somar esses fragmentos para ter em vista a totalidade, cabe pensar numa reinvenção desses polos. Em termos metodológicos, deveríamos avançar no sentido de superar essa dicotomia, e também refletir sobre a autoridade das ciências naturais para falar da natureza. Mas esses dois pontos definitivamente não são simples.

Gostaria de tratar desses desafios a partir de uma conversa que tive sobre o texto dos Karitianas com um biólogo, que defende direito para os animais, e trabalhou em sua tese de doutoramento sobre métodos substitutivos de pesquisas científicas com animais. Faço a exposição desse minicurriculo para demonstrar o quanto contra-hegemônico era meu interlocutor. Mas ao relativizar a noção de domesticação e a taxonomia de Lineu, que serve de parâmetro para classificação moderna dos seres vivos, ele simplesmente achou absurdo e equivocado levar a sério o pensamento dos Karitianas. Desse modo, por um lado, poderíamos afirmar que meu interlocutor avança nessa superação ao reivindicar direitos animais nos moldes dos direitos humanos. Por outro lado, sua reação demonstrou

uma crença na biologia como ciência acabada, que tem como fundamento a realidade para descrever as características animais. Em outras palavras, o meu interlocutor acredita que a natureza tem uma existência em si mesma, é uma coisa absoluta e objetiva à apreensão. E a biologia é a ciência capacitada para descreve-la. Efetivamente, essa tensão ou contradição expressa na reação do meu interlocutor nos leva a pensar em como operacionalizar esse avanço. Em outros termos, como unificar as perguntas *o que é um animal*, e *o que significa ser um animal* e ao mesmo tempo levar a sério a diversidade cultural? Não se trata então de abrir mão de nossos paradigmas científicos, nem desqualifica-los, mas repensá-los.

Roy Wagner afirma que “toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com nossa própria cultura” (2010, p. 41). Podemos dizer que durante boa parte do século XX esse experimento foi deixado de lado no que se refere a divisão entre ciências naturais e sociais. Mas estamos vivendo uma experiência antropológica que nos chama cada vez mais a repensar nossa própria cosmologia a medida que conhecemos e levamos a sério outros modos de pensamentos ou maneiras de “inventar” a realidade.

A ideia de natureza, tratada como uma parte da ordem natural do mundo, entra em choque na medida em que é questionada a partir das formas singulares como aparece em outras culturas. Através da superação de que essas naturezas seriam da ordem das ideias, e que por traz teríamos acesso a sua verdadeira realidade, e ao mesmo tempo da superação de uma ciência da natureza que persegue a inevitabilidade natural de suas teorias, temos como desafio colocar fim à barreira que se pretende intransponível entre esses dois campos do pensamento científico. A natureza, ou mais especificamente os animais, não é um fenômeno novo, sempre esteve entre nós. Nesse momento observamos então que esse universo emerge ontologicamente a partir de relação inéditas, que nos coloca a tarefa de encara-la, bem como a nós mesmos, como um novo objeto em nossas pesquisas. Nesse caso, entender que a natureza é tão profundamente criada, ou seja, que também é parte da cultura e não uma coisa que existe por si própria, nos permitirá alcançar a compreensão das significações de nós mesmos. Esse esforço já vem sendo feito pela antropologia: pensar a natureza, considerando sua resistência em se encaixar em nossos modelos binários, mas ainda há por vir um longo debate acerca dessas questões.

## **Referências:**

- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Editora Gallimard, 2005.  
GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (Des)Caminhos do meio Ambien- te*. 14 ed.

São Paulo. Contexto, 2008.

INGOLD, Tim. *An Anthropologist looks at biology*. Man, New Series, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. MANA 2(2):115-144, 1996.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.



## Tartarugas ate o céu

Frederic Vandenberghe

Os antropólogos conhecem esta história indiana sobre os fundamentos últimos do mundo, contada por Clifford Geertz (1989: 20). O mundo se apoia em sete elefantes-mundo, que se apoiam numa tartaruga-mundo, que se apoia numa outra tartaruga-mundo ainda maior, e assim por diante, em um regresso infinito - *turtles all the way down*. Eu gostaria de sugerir que não só temos tartarugas regressivamente (*all the way down*), mas também progressivamente (*all the way up*). Mesmo se o universo inteiro fosse em última instância material, nós, humanos, só poderíamos conhecer a última partícula mediante a intervenção de símbolos. Com isto não quero dizer que não exista nada fora dos símbolos - como se disse em outro contexto, que não há nada fora do texto (*il n'y a pas de hors texte*), mas precisamente o oposto: tudo o que existe lá fora (fora do texto, da linguagem, do símbolo) pode entrar no e ser captado por símbolos. Como bem demonstrou Ernst Cassirer (2008) na sua importante *Filosofia das formas simbólicas*, a função simbólica é universal: qualquer elemento sensível - tal qual uma linha na areia ou uma pedra no caminho - pode entrar numa forma simbólica (mítica, religiosa, artística, científica, etc.) e assim obter um sentido. Na verdade, trata-se menos de afirmar que tudo pode entrar numa forma simbólica do que o inverso: não há nada que não possa ser transfigurado por uma forma simbólica (com a ressalva, talvez, do silêncio absoluto, do nada radical e do tudo resplandecente).

O outrora a antropologia foi a primeira a reconhecer que não tem nada mais real do que o simbolismo. Kant, Leibnitz, Cassirer, Mauss, Bourdieu, Ricoeur e até Geertz fazem todos parte da mesma linha, precisamente aquela que frisa a constituição simbólica do real. Mas, recentemente, tem ocorrido uma virada praxiológica e ontológica na antropologia que quer substituir a primazia do simbólico pela primazia da prática. Como se todo exercício para pensar as práticas a partir da cultura fosse em vão. Não querem voltar à cultura, mas à natureza. Os antropólogos não negam as práticas simbólicas, mas querem interpretá-las a partir do corpo e das suas práticas habituais. Assim, em seu belo estudo da conversão religiosa de traficantes na Cidade de Deus, Diogo Corrêa evita toda referência ao simbolismo. Em vez de analisar as mentes ou os corações dos crentes, ele observa os comportamentos de dentro e faz uma etnografia pelos joelhos. Nada contra, mas eu acho que enquanto a antropologia volta para a natureza (ou mesmo “as naturezas”), a sociologia deverá se voltar para a cultura e explorar com todo afinco a conexão entre cultura e práxis, sentido e ação.

Mas voltamos para Índia - já que estou aqui. Não entendo muito dos rituais

religiosos nos templos. Os deuses são altamente humanos com múltiplas cabeças e braços. Você olha um e vê um outro. É fascinante, cativante, às vezes até repugnante, mas para entender o que está acontecendo, eu deveria conhecer as Vedas, a sua mitologia, simbologia e significados. Minha intuição é que Diogo só pode focar nos joelhos por causa de um entendimento prévio. Ele pode tirar o símbolo precisamente porque o símbolo, quando entendido, se torna transparente e translucido. Neste ponto os indianos estão paradoxalmente com os novos antropólogos: as representações de Krishna, Shiva, Vishnu, Durga não são representações simbólicas. São ídolos, não símbolos. O crente não vê um representante, mas a divindade mesmo. O divino não é representado, está realmente presente. O que explica que quando o devoto vai para o templo, o crente não só vê deus, mas reciprocamente, deus também vê o crente (Eck, 2008). Ambos estão em contato íntimo sem mediação. Para o observador é obvio: a mediação é tão exitosa que parece que não existe. Não há mediação, nem representação, nem reificação. Os crentes estão em contato direto com “as coisas mesmas”. O invisível torna-se visível e se manifesta no mundo “em pessoa”, como dizem os fenomenólogos, como o real mesmo. A reificação como personificação, eis o mistério das novas ontologias.

Dito isto, preciso ser um pouco pedante para melhor definir a minha posição. De acordo com o realismo crítico (Bhaskar, 1978), podemos fazer uma distinção entre a “dimensão intransitiva” ou ontológica da experiência, de um lado, e a sua “dimensão transitiva” ou epistêmica do outro. Enquanto a primeira se refere a algo extra-humano que a experiência pressupõe como seu fundamento *in rebus*, a última tem a ver com as formas simbólicas, social e culturalmente variáveis, que nos permitem ter acesso ao real. Em termos mais fenomenológicos, diríamos que o mundo da vida (*Lebenswelt*) pertence a dimensão transitiva, enquanto o mundo em si *extra nobis* pertence a dimensão intransitiva. Este ponto mantém a sua validade em minha opinião, mas a virada ontológica na antropologia coloca justamente em cheque a distinção entre mundo da vida e o mundo. Para os antropólogos, o mundo da vida se manifesta de maneira diferenciada e, daí, por um salto do vivido ao real, eles multiplicam os mundos. O mundo dos Saoras – uma tribo de adivasi com quem fiz pesquisa de campo em Orissa, é diferente do mundo dos Araweté que é, por sua vez, diferente ainda do mundo dos Cariocas e a *fortiori* daquele dos científicos. Pois bem, mas do ponto de vista do realismo crítico, essa afirmação diz algo sobre o mundo atual e não necessariamente sobre o mundo real. Concordo, mas antes de me acusar de dogmatismo, queria transformar este ponto num convite aos realistas para investigar com mais afincado o mundo atual, tal qual ele se dá e na experiência. Este não deve ser negado como se fosse uma sombra antropocêntrica, mais

afirmado e defendido em sua existência profunda (Vandenberghe, no prelo).

Voltamos agora para Deus, os anjos e os espíritos. Como humanista, acho que não foi Deus que criou o homem e a mulher, mas o inverso. Isto não significa que a experiência religiosa é uma mera alucinação. Ao invés disso, com William James (1982), deveríamos insistir que a “árvore espiritual” se mostra nos seus “frutos”. Aliás, se Deus existe e os fiéis fazem a experiência do Divino como realidade superhumana, esta deve se manifestar no mundo da vida e se mostrar nos atos e nas práticas da vida cotidiana. Se os fiéis definem Deus como real, ele vai ser real nas suas consequências. Aliás, com “a transferência do centro emocional para as afecções amorosas e harmoniosas, se aproximando de um ‘sim, sim’ e se afastando de um ‘não’” (id., p. 273) (*shifting of the emotional centre towards loving and harmonious affections, towards ‘yes, yes’, and away from ‘no’*), o mundo e a vida mudam radicalmente. O mundo é o mesmo, e, entretanto, ele e a vida também são completamente diferentes. Para fechar o círculo da argumentação e juntar o realismo crítico a uma fenomenologia hermenêutica da experiência vivida do Divino, deveríamos porém submeter as *Varietades da vida religiosa* a uma variação sociológica e antropológica. Veremos então que o divino se manifesta em pessoa de maneira diferente – seja como ídolo do trimúrti indiano (Brahma, vishnu, Shiva) ou como símbolo da trindade crista (o Pai, o Filho e o Santo Espírito). Amem.

## Referências

- Bhaskar, Roy (1978): *A Realist Theory of Science*, second edition. Hemel Hempstead: Harvester Press.
- Cassirer, Ernst (2004): *Filosofia das Formas Simbólicas*, 2 vols. São Paulo: Martins Fontes.
- Eck, Diana (2008): *Darsan. Seeing the Divine Image in India*. Nova York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford (1998): *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : LTC,
- James, William (1982): *Varieties of Religious Experience*, Londres: Penguin.
- Vandenberghe, Frédéric (no prelo): “After words: The Spirit of Evolution and Envelopment”, in Bhaskar, R., Esbjörn-Hargens, S., Nicholas Hedlund-de Witt e Hartwig, M. (eds.): *Metatheory for the Anthropocene*. Londres: Routledge.







Coleção

