



Cadernos
do
Sociofilo

Sexto caderno (2015)

Novas Antropologias

Introdução

A natureza da Antropologia

Olivia von der Weid
e
Frédéric Vandenberghe

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.¹ Não somente os seus sujeitos tradicionais - os nativos das

¹ 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

florestas e das aldeias - tem sido progressivamente integrados na sociedade pelo 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, pós-coloniais, 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 dos *Cadernos do Sociofilo*, 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

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.

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 emergentes². 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 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

² 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.

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 número dos *Cadernos* 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 opo-

sição, 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 múltiplos³. 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.

³ 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.

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.

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 simetrização 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, prio-

rizando 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 irreduzíveis às nossas" (Gordon, "Manifesto do Nada"). Como são irreduzíveis, 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 reco-

locar 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 soltar 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 simetrização 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 Callon⁴. Não é um texto novo, mas um texto dos anos 80 quando a teoria do ator-rede 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

⁴ As críticas que um dos autores tem feito a teoria do ator-redes (Vandenberghe, 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.

no artigo, 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 discutir 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 insuperável 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 viventes não humanos, a de perceber-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 físi-

cas, 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 artigo 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 formula 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 futuro⁵. Numa outra invenção institucional, convidamos também os autores para participar de uma mesa redonda no IESP-UERJ que acontecerá na segunda, dia 29 de fevereiro 2016 as 16h, na sala de aula. Desde já, todos são convidados ao lançamento deste mais novo número dos *Cadernos do Sociofilo*.

Referências

CHERNILO, Daniel. 2007. *A Social Theory of the Nation-State: The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*. Londres: Routledge.

⁵ 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/CTS_A%C3%91O_1_2015_N_2_C%C3%B3mo_escribir_lo_social_Completo

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/abaete-net.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.