

123

Sobre o impacto da dicotomia natureza e cultura na Antropologia.

Tatyana de Alencar Jacques
Doutoranda PPGAS/UFSC

2010

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Álvaro Toubes Prata
Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Roselane Neckel
Chefe do Departamento de Antropologia: Vânia Zikán Cardoso
Sub-Chefe do Departamento: Alicia Castells
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Miriam Grossi
Vice-Coordenador do PPGAS: Alberto Groisman

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis

Evelyn Schuler Zea
José Antonio Kelly
Rafael Devos
Scott Head

Comissão Editorial do PPGAS e do APM

Theophilos Rifiotis
Alicia Castells
Antonella Imperatriz Tassinari
Carmen Rial
Edviges Ioris
Esther Jean Langdon
Evelyn Schuler Zea
Gabriel Coutinho Barbosa
José Kelly Luciani
Maria Regina Lisboa
Márnio Teixeira Pinto
Miriam Furtado Hartung
Miriam Grossi
Oscar Calávia Saez
Rafael Devos
Rafael José de Menezes Bastos
Scott Head
Sônia Weidner Maluf
Théophilos Rifiotis
Vânia Zikán Cardoso

Conselho Editorial

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, José Kelly Luciani, Maria Regina Lisboa, Márnio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2009

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Copy Left

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social, Universidade Federal
de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa
de Pós Graduação em Antropologia Social, 2010 - v.
123 ; 22cm
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia
Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714
e-mail: revista.apm@gmail.com
www.antropologia.ufsc.br

Resumo

Trato nesse ensaio de como a separação entre o mundo da natureza e o da cultura vem sendo abordada pela Antropologia, sendo, ao mesmo tempo constituinte de sua forma de apreender o mundo. A principal ideia defendida é de que a dissolução da dicotomia natureza/cultura pode contribuir para a elaboração de uma abordagem antropológica mais reflexiva, mas ao mesmo tempo, deve ser tratada com cautela, pois pode gerar ambiguidades e paradoxos. Nesse sentido, pretendo evidenciar principalmente que a afirmação de que a natureza é socialmente constituída é tão social quanto a afirmação de que a natureza é objetiva e independente de nós. Inicialmente, buscarei contextualizar a discussão sobre a arbitrariedade da separação entre os domínios da natureza e da cultura dentro da dinâmica entre visões intelectualistas e empiristas que fundamenta a matriz disciplinar antropológica. Em seguida, abordarei como alguns autores vêm demonstrando a arbitrariedade da dicotomia em questão. Também discutirei a questão no que concerne à abordagem antropológica da arte e a diferenciação entre os domínios do mito e do ritual, estrutura e performance. Por fim, tratarei de como a problematização da dicotomia natureza e cultura implica em reformulações da teoria e da metodologia antropológica.

Palavras chaves: teoria antropológica; natureza e cultura; intelectualistas e empiristas.

Abstract

On the Impact of Nature and Culture Dichotomy in Anthropology

This paper addresses how the division between the worlds of nature and culture has been approached by Anthropology and, at the same time, shapes the discipline's way of apprehending the world. The main idea advocated is that the dissolution of the dichotomy between nature and culture can contribute to the elaboration of a more reflexive anthropological approach, but at the same time, it should be regarded with caution, once it can generate ambiguities and paradoxes. Thus, I intend to highlight that the assertion that nature is socially constructed is as social as the claim that nature is objective and independent of us. Discussion begins with an effort to contextualize the question about the arbitrariness of the nature/culture dichotomy in the tension between empiricist and intellectualist that founds the anthropological disciplinary matrix. Then it addresses how some authors have been demonstrating the arbitrariness of the dichotomy in question. It also addresses the issue concerning the anthropological approach of art and the distinction between the realms of myth and ritual, structure and performance. Finally, it approaches how the criticism of nature/culture dichotomy points to reformulations of anthropological theory and methodology.

Keywords: anthropological theory; nature and culture; intellectualists and empiricists.

Esse ensaio versa sobre como a separação entre o mundo da natureza e o da cultura vem sendo abordada pela Antropologia, sendo, ao mesmo tempo constituinte dela. A partir da problematização de como diferentes autores se posicionam frente ao par em questão, buscarei evidenciar que se por um lado a dissolução da dicotomia¹² natureza/cultura contribui para uma abordagem antropológica mais reflexiva, por outro, gera alguns paradoxos e contradições. Abordarei inicialmente a dinâmica entre visões intelectualistas e empiristas que fundamenta a matriz disciplinar antropológica, tal como proposta por Cardoso de Oliveira (1997). Em seguida, tratarei da discussão de autores como Latour (1994, 2001, 2007), Viveiros e Castro (1996) e Ingold (2000) sobre a arbitrariedade da dicotomia natureza e cultura. Passarei também, brevemente, por uma discussão sobre como a questão repercute na abordagem antropológica da arte e na diferenciação entre os domínios do mito e do ritual, estrutura e performance. Por fim, centralizarei a discussão em como a problematização da dicotomia natureza e cultura implica em reformulações do pensamento e da metodologia antropológica, tratando principalmente da proposta de concepção de social da teoria ator-rede, tal como formulada por Latour (2007).

Racionalistas e Empiristas

Na discussão sobre os limites entre natureza e cultura está em jogo uma tensão entre duas correntes filosóficas que marca o desenvolvimento da antropologia. De um lado, o intelectualismo, ou racionalismo; de outro, o empirismo, ligado ao realismo. Essas correntes se investem em descobrir a fonte do conhecimento humano, a primeira creditando-o às formulações do espírito, a segunda, à experiência.

Os intelectualistas tomam o pensamento, ou razão, como “capacidade exclusiva de conhecer e estabelecer a Verdade” (Japiassú 2004: 101). Para essa corrente, o objeto empírico só existe como representação. Não há coisas reais, independentes da consciência: o mundo dos objetos necessita de ser concebido. As origens do intelectualismo são identificadas no idealismo platônico, segundo o qual haveria ideias, formas ou essências, existentes por si mesmas, que seriam “os modelos eternos das coisas sensíveis” (Pessanha 2004:59). Essas formas seriam alcançadas apenas pelo intelecto, as sensações não sendo fontes seguras para um conhecimento estável.

O cartesianismo também é central à constituição do racionalismo, notadamente, no que concerne à “certeza da existência do pensamento a fim de afirmar a existência de qualquer outra realidade” (Japiassú 2004: 109). Isso implica na emergência de uma ideia de subjetividade reflexiva, consciente de si mesma, em oposição ao objeto de conhecimento. Assim, ideias e coisas são concebidas como universos a parte, corpo e alma como substâncias distintas e de essências opostas. Para Descartes (1596-1650), “o conhecimento do mundo exterior é confuso, posto que vem dos sentidos: vejo sua cor, sua forma, seu volume, qualidades que não constituem sua essência” (:108).

O idealismo de Kant (1724-1804) também é um pilar importante para o desdobramento do intelectualismo. Criticando a ideia de que a razão poderia “deduzir a existência de objetos” (Rohden 2004: 131), Kant atribui ao conceito de objeto uma dupla significação: de “fenômeno”, o modo como a realidade é conhecida, e de “coisa em si”, o objeto para além da experiência. Assim, concebe a existência de um mundo exterior à

¹²“Dicotomia é a divisão de um conceito em dois conceitos contrários que esgotam a extensão do primeiro” (Ferrater Mora 1964: 452). O termo também se refere ao argumento de Zenão de Enéia contra o movimento, segundo esse argumento as partes de uma separação podem ser infinitamente divididas: “para ir de A a B, um móvel deve antes percorrer a metade do trajeto A-B; e antes ainda a metade dessa metade; e assim sucessivamente, de modo que não chegará nunca a B” (Abbagnano 2000: 275).

percepção humana, apreendido apenas através do fenômeno. Kant considera que a experiência é produzida pela cooperação entre “a sensibilidade com as formas do espaço e tempo, e o entendimento com os conceitos básicos chamados categorias” (Rohden 2004: 131). Categoria é aqui compreendida como “conceito puro do entendimento (...) condição básica de toda predicação empírica” (: 140). A experiência envolveria, então, tanto elementos *a priori* quanto dados empíricos: tempo e espaço.

Para o empirismo, “a existência é critério ou norma de verdade” (Abbagnano 2000: 326). Com isso, os órgãos do sentido são tomados como os melhores recursos do homem para a verificação de si mesmo e comprovação dos fatos. Assim, haveria um mundo real, verdadeiro e concreto, acessível aos sentidos. É a partir da concepção de um “mundo real” que percebo que o empirismo se relaciona à corrente filosófica usualmente designada realismo. Segundo essa corrente, o espaço e o tempo existem independentemente do ato de conhecer e da percepção humana, apenas se apresentando a ela. Há, desta forma, uma separação entre a percepção, característica de todos os indivíduos da espécie humana, e a representação, relativa a um sujeito determinado (Hessen 1968).

De acordo com Cardoso de Oliveira (1997), a Antropologia Social como modalidade de conhecimento se fundamenta na tensão entre os autores que pendem para o intelectualismo e os que pendem para o empirismo. Essa tensão é chamada pelo autor de matriz disciplinar. Ela consiste na “articulação sistemática de um conjunto de paradigmas” (:15). Cardoso de Oliveira elenca do lado intelectualista o paradigma racionalista da Escola Francesa de Sociologia e o paradigma hermenêutico da Antropologia Interpretativa. Do lado empirista, inclui o paradigma estrutural-funcionalista da Escola Britânica de Antropologia e o paradigma culturalista da Escola Histórico-Cultural Norte-americana.

Ainda segundo Cardoso de Oliveira, os paradigmas intelectualistas são marcados pela preocupação com a compreensão do pensamento humano e pela apropriação das categorias do entendimento kantianas, notadamente por Durkheim, para quem essas categorias deixam de ter origem lógica para se tornarem representações sociais. Por outro lado, Cardoso de Oliveira aponta a ideia de causalidade, que compreendo aqui como substituição do procedimento de dedução lógica pela indução, como central aos paradigmas empiristas. A causalidade reverbera na ênfase na pesquisa de campo como forma de combater o evolucionismo de Rivers e na busca por explicações não psicologizantes de Radcliffe Brown (Cardoso de Oliveira 1997).

A distinção introduzida por Cardoso de Oliveira pode ser relacionada àquela proposta por Peirano (1992), entre antropólogos com vocação para teorização e aqueles com vocação para a pesquisa de campo tradicional. No primeiro caso, seria “o fascínio pela universalidade que conduz à procura de leis e princípios gerais”, já no segundo, “a realidade empírica que parece dominar e ofuscar” (: 4). Peirano percebe que a riqueza da Antropologia residiria no vai e vem entre teoria e os resultados de pesquisa de campo. Com isso, a matriz disciplinar se constitui a partir do compromisso constante de combinar o particular e o universal, a balança pendendo algumas vezes para um lado, outras para o outro.

Sobre a Arbitrariedade dos Domínios da Natureza e da Cultura

A distinção entre empirismo e racionalismo depende da divisão do mundo em dois domínios ontológicos distintos: um objetivo, relativo à ciência, e outro constituído pela interioridade dos sujeitos (subjetividade). Entretanto, atualmente, antropólogos como Wagner (1981), Viveiros de Castro (1996), Ingold (2000) e Latour (1994), têm denunciado a arbitrariedade dessa divisão. Renunciando à dicotomia natureza e cultura, esses autores visam dissolver a tensão entre empirismo e intelectualismo. Contudo, note-se que acabam pendendo

para o intelectualismo, pois, para eles, as categorias natureza e cultura não são “fatos” ou “realidades empíricas”, mas construções, ficções sociais.

Apesar de minha simpatia pelas visões desses autores, que estou considerando intelectualistas, percebo alguns paradoxos em suas propostas. O primeiro diz respeito à própria consideração do que percebemos como natureza como ficção social. Quando partimos do pressuposto de que não haveria um mundo real e concreto independente das ideias que fazemos dele, mas que apenas nossa consciência seria o critério de verdade, concluímos que mesmo a constituição daquilo que percebemos como natureza seria social. Essa problematização da “realidade” é interessante, uma vez que nos possibilita contextualizar a emergência da diferenciação entre os domínios que percebemos como da natureza e da cultura e nos auxilia a assumir uma posição distanciada acerca da forma como percebemos e constituímos o mundo e uma compreensão mais acurada das potencialidades dos mundos constituídos pelas pessoas com as quais pesquisamos. Todavia, a partir do mesmo pressuposto, podemos também concluir que a afirmação de que a natureza é socialmente constituída também é historicamente e socialmente contextualizada. Ou seja, a afirmação de que a natureza é socialmente constituída é tão social quanto a afirmação de que a natureza é concreta, objetiva e independente de nós. Com isso, o social acaba por se configurar como uma espécie de buraco negro que tudo suga e acabamos num jogo semelhante ao da boneca *matryoshka*, no qual haveria sempre um social dentro do social. Elaboramos uma espécie de dízima periódica na qual tudo seria social, a ideia de que tudo seria social seria social, o vislumbre da ideia de que tudo seria social seria social e assim por diante.

Começamos, contudo, pela problematização por parte dos autores que estou tratando como intelectualistas da dicotomia natureza/cultura e de sua contextualização histórica. A crítica à concepção mecanicista de natureza, tipicamente cartesiana, é bordão nesse sentido. Segundo essa concepção, possibilitada pela consideração de um Deus transcendente à matéria, a natureza é um objeto sem dinamismo próprio, “entregue à exploração da Razão humana” (Japiassú 2004:111). O universo é, então, considerado como não-humano, desprovido de criatividade, límpido aos olhos da razão e podendo por ela ser explicado.

Traçando uma história da ideia de natureza no ocidente, o filósofo Robert Lenoble (1969) mostra como aquilo que se percebe como natureza tem caráter dinâmico e assume “sentidos diferentes segundo as épocas e os homens” (Beaude 1969: 17). Se opondo à perspectiva empirista que procura “na sensação externa a fonte de nossas ideias” (Lenoble 1969: 47), o autor enfatiza que é a consciência que constitui o mundo exterior. Para Lenoble “não existe uma Natureza em si”, mas apenas uma “Natureza pensada” (Beaude 1969: 16). Desta forma, Lenoble ressalta que a observação da natureza não é passiva, mas ativa, constitutiva, explicações e descrições sendo, na verdade, concepções de natureza.

É tendo isso em vista, que Lenoble percebe a configuração da ideia de natureza na história da ciência como uma reforma na consciência iniciada na Grécia Antiga. Ele faz notar que se Sócrates cria o conceito - “justiça, amor, cidade, virtude” (Lenoble 1969: 71) -, retirando as coisas de um pensamento mágico e contínuo e as tornando autônomas, Aristóteles conceitualiza a natureza, diferenciando o domínio da natureza do humano. Nessa diferenciação, as coisas da natureza são investidas de “uma alteridade radical” (: 68), sendo concebidas como “corpo-que-não-é-a-consciência”. A natureza passa a constituir uma ordem objetiva “coerente e submetida a leis” (: 27), no que difere da ordem humana. Lenoble aponta que com essa nova concepção de natureza é o próprio *cosmos* que muda de forma (: 78).

A separação entre o mundo dos sujeitos e o mundo das coisas da natureza é um ponto central para Latour (1994). Para destrinchar os fundamentos dessa separação, como Lenoble, Latour recorre à história da ciência, retomando o conflito entre Boyle e Hobbes para inventar uma ciência da natureza e uma política dos homens. Latour percebe a discussão entre os dois pensadores como a origem do que chama de purificação, ou seja, da separação radical entre a

representação das coisas em laboratório (ciência) e a representação dos cidadãos do contrato social (política). A purificação garantiria a ordem cosmológica moderna. Contudo, o objetivo de Latour é evidenciar como na vida das pessoas os domínios da ciência e da política se embaralham e o mundo é experimentado como composto híbrido de natureza e cultura. Com isso, de um lado a purificação e de outro a tradução, que consistiria na mistura entre humanos e não humanos que levaria à proliferação dos híbridos, daria o tom da modernidade.

Evidenciando os híbridos da sociedade moderna, Latour busca demonstrar a existência de um tecido inteiriço entre natureza e cultura, fatiado arbitrariamente pelas diferentes culturas. Note-se certa relação da abordagem de Latour com o estruturalismo de Lévi-Strauss, para quem o mundo se nos apresenta em um contínuo, classificado em segmentos pelos contrastes criados pelos mecanismos da razão (2004a). Segundo Lévi-Strauss, o ordenamento do mundo e as condições para a significação se devem a cortes diferenciais viabilizados pela articulação de relações entre os objetos da percepção. Diferentemente de Lévi-Strauss, Latour não está interessado na universalidade de um espírito classificatório, contudo, como ele, atenta para o sistema de coordenadas que cria significados e para “como acondicionamos o mundo em palavras” (2001: 39). Faz isso, por exemplo, quando observa o trabalho de um grupo de pesquisadores que investiga uma faixa de terreno que constitui a separação “natural” entre floresta e a savana na Amazônia. Ele acompanha a maneira pela qual, através de uma “rede de coordenadas” (: 47), os cientistas dão sentido à “floresta virgem”, que à primeira vista se apresentaria como um “borrão só” (: 56). Latour observa como os cientistas recolhem espécimes de plantas e torrões de terras, comparando-os e criando contrastes referenciais. Note-se, com isso, que a ciência parece ser o lugar por excelência do pensamento selvagem.

Como Latour, Lenoble (1969) chama a atenção para que a “Natureza que os Gregos imaginaram e que nós lhes tomamos de empréstimo não era senão uma das ideias possíveis” (: 54). Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio, tal como concebido por Viveiros de Castro (1996), pode ser considerado outra possibilidade de fragmentação do contínuo. Viveiros de Castro considera que para tratar de culturas não-ocidentais, a distinção entre natureza e cultura enquanto contraposição do “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade” (: 116) deve passar por uma rigorosa crítica etnológica. Pois, no pensamento ameríndio, diferentemente de suas análogas ocidentais, as categorias natureza e cultura “não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista” (: 116). O perspectivismo implica em que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (: 115). Com isso, os animais e espíritos “apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos”, quando estão em suas respectivas aldeias: “os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado”, os bicos, garras e escamas são adornos, seus sistemas sociais são organizados como as instituições humanas (: 117). Assim, ao contrário da cosmologia moderna, que é multiculturalista, o pensamento ameríndio é multinaturalista. Os ameríndios não concebem uma natureza una e uma cultura múltipla, mas “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (: 116). A cultura é o universal e a natureza o particular.

Viveiros de Castro retoma o pensamento de Ingold, fazendo notar como no mundo ocidental é o espírito que nos diferencia do animal e que distingue as culturas, sendo o corpo que nos integra aos animais e homens de outras culturas. Ingold (2000) considera que a divisão entre humanos e natureza no pensamento ocidental deveu-se à emergência de uma razão universal abstrata, cujo pleno desenvolvimento ainda demarcaria as fronteiras entre modernidade e tradição, diferenciando os “ocidentais esclarecidos” dos “outros”, “nativos” ou “indígenas”.

Ingold aponta como frente à análise racional e à perspectiva desinteressada da ciência, as percepções e exegeses de outras culturas figuram como experiência subjetiva. Essa “subjetividade” se forma a partir da ideia de uma natureza fixa que pode ser explicada apenas por uma razão universal e soberana. É nesse sentido que Ingold critica o relativismo cultural, apontando sua consonância com o pressuposto das ciências naturais de que “pessoas de diferentes contextos culturais percebem a realidade de formas diferentes uma vez que elas processam os mesmos dados da experiência em termos de molduras de representação e esquematização diferentes” (: 15). Para Ingold não são as formas de perceber a realidade, mas a própria realidade que muda.

Tendo em vista essas diferentes realidades, Viveiros de Castro (1996) ressalta que ao contrário do relativismo, o perspectivismo ameríndio não implica na multiplicidade de relações sobre o mesmo mundo: “todos os seres veem, (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem” (: 127), “sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos veem as coisas como *a gente vê*” (: 127), o que muda são as coisas que eles veem. Uma perspectiva não é uma representação, ela implica em outra natureza. Se para os ocidentais, a continuidade entre natureza e cultura, “nós” e “outros”, está no corpo, lugar da animalidade, regido pelas leis da biologia e da física, para os ameríndios é o espírito que integra. Todos os seres têm, com isso, “uma essência antropomorfa de tipo espiritual” (: 117). A diferenciação entre natureza e cultura não é “um processo de diferenciação do humano a partir do animal” (: 119), pois seria a humanidade e não a animalidade a condição comum entre humanos e animais. Com isso, é a especificidade do corpo que define o ponto de vista: “Os animais veem da *mesma* maneira que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (: 128). Esse corpo, entretanto, não é uma fisiologia distintiva, ou uma morfologia fixa, mas “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus” (: 128).

Contudo, no que diz respeito ao pensamento de Viveiros de Castro, percebo que a separação paradigmática do mundo entre natureza e cultura não é adequada para apreender o que o autor chama de perspectivismo ameríndio. Mesmo invertendo seus polos, o autor não se desvincula da oposição entre unidade e multiplicidade, que como venho tentando evidenciar nesse texto, se constitui a partir de uma forma de apreensão do mundo tipicamente moderna, que separa entre universal e objetivo e particular e subjetivo e que parece não fazer sentido na cosmologia ameríndia. Fundamento minha reflexão sobre esse ponto principalmente nos processos de indigenização da “cultura” que vêm sendo tratados por Carneiro da Cunha. O emprego de aspas pela autora diferencia a noção antropológica de cultura, tal como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas” (2009: 313), e a “cultura” enquanto “uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (: 356). Tendo em vista que “a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’” (: 359), ou seja, que no pensamento ameríndio não haveria lugar para a cultura compreendida como visões de mundo idiossincráticas, ligada a uma concepção de conhecimento emergente na Alemanha do século XVIII, a autora discute como a “cultura” é uma apropriação ameríndia do pensamento moderno que desponta no contexto de lutas políticas como forma de reivindicação de direitos.

Breve Incursão nos Mundos da Ciência/Arte e Ritual/Mito

Para perceber a centralidade da dicotomia natureza/cultura na constituição da episteme moderna, uma excursão ao domínio que chamamos de arte pode ser esclarecedora, pois a dicotomia, e seu desdobramento na distinção entre subjetividade e objetividade, também reverbera na separação entre arte e ciência. Essa excursão também é válida uma vez que evidencia como a problematização da dicotomia proporciona maior reflexividade por parte do

antropólogo acerca daquilo que ele próprio concebe como arte e, nesse sentido, uma expansão dos horizontes de emprego da categoria e uma abordagem mais complexa da questão.

É indo de encontro à separação entre o mundo objetivo da ciência e o subjetivo da arte que Gelernter (2000) busca demonstrar que a estética não é preocupação apenas dos artistas, regendo também o trabalho dos cientistas. Ele faz notar que as máquinas também são dotadas de beleza, que está ligada à eficiência de seu funcionamento. Expandindo o domínio daquilo que chamamos de arte, ele ressalta o talento artístico dos designers de máquinas no sentido de “criar a ilusão da inevitabilidade – a impressão de que estamos olhando para a materialização visual genuína da ciência ou da engenharia” (: 17). Com isso, o autor embaralha os polos da ciência enquanto descoberta de algo que já estaria no mundo e da arte enquanto invenção, materialização de um mundo subjetivo.

Tratando de música, Ingold (2000) apresenta um argumento similar ao de Gelernter, apontando que a separação entre os conceitos de linguagem, inteligência e tecnologia de um lado e música, imaginação e cultura de outro é própria da sociedade moderna. Ele relaciona essa distinção de domínios à oposição entre mente e corpo, razão e emoção, intencionalidade e sentimento. Para ele essas dicotomias não apontam para universos impermeáveis, mas para “dois lados de uma mesma moeda” (: 144).

Lévi-Strauss (2004b) também articula a dicotomia natureza/cultura para tratar da música. Contudo, o autor não visa dissolver a dicotomia, mas empregá-la como ferramenta metodológica. Ela é o eixo para o contraste entre música tonal e pintura desenvolvido em *O Cru e o Cozido*. Para Lévi-Strauss, tanto a pintura, quanto a música apresentam dois níveis de articulação do discurso – um natural e outro cultural. Os sons musicais do sistema tonal seriam culturais, entretanto, as relações hierárquicas entre esses sons teriam fundamento natural. Por outro lado, a pintura buscaria sua matéria prima na natureza, mas a articularia no mundo cultural da representação. Percebo o contraponto entre música e pintura como a questão mais frágil na aproximação do autor entre música e mito³. A consideração das relações hierárquicas da escala tonal como fundamentadas na natureza aponta para o mito de origem da música tonal ocidental, segundo o qual a tonalidade é resultado das experimentações físico-acústicas de Pitágoras e, sendo assim, suas relações hierárquicas são fundamentadas na ciência. Contudo, note-se que suas relações com o mundo da física não fazem da música tonal menos cultural que outras músicas, sobretudo se considerarmos a arbitrariedade das fronteiras entre natureza e cultura que vem sendo apontada pelos autores aqui tratados. Além disso, é interessante notar, juntamente com Lenoble, que a natureza de Pitágoras não é a mesma de Lévi-Strauss. Ela é um mundo vivo, no qual “as almas transmigram de um corpo para outro” e “o físico encontra-se condenado a reencontrar nas distâncias dos astros à terra as proporções das notas da escala” (1969: 62).

Todavia, se por um lado o emprego da dicotomia natureza/cultura na obra de Lévi-Strauss suscita questionamentos, principalmente no que diz respeito à falta de reflexão acerca daquilo que é tomado por natureza – qual seja o mundo descrito pelas ciências duras, notadamente pelas leis de física- por outro, ela aponta para uma conciliação interessante entre empirismo e intelectualismo. Isso se deve à utilização pelo autor de categorias do mundo do sensível, como cru e cozido, como ferramentas conceituais para encadear noções abstratas. Assim, o autor demonstra uma lógica das qualidades sensíveis, uma ciência do concreto (2004a). Para Lévi-Strauss, as propriedades do mundo sensível antecedem a consciência dos sujeitos, entretanto sua escolha é arbitrada pela cultura. Com isso, como os sistemas classificatórios têm como ponto de partida propriedades do mundo real, as discontinuidades

³ Lévi-Strauss considera a música ocidental como “manifestação suprema no mundo ocidental (...) do pensamento mítico” (Menezes Bastos, 2005: 5). Segundo Lévi-Strauss, quando, no Ocidente, o pensamento mítico passaria para segundo plano, encontraria na música condições para o desenvolvimento de suas funções intelectuais e também emotivas.

que já seriam dadas pelo mundo do sensível limitam a arbitrariedade do homem. O que o mundo da experiência apresenta ao homem permite que algumas relações sejam traçadas e outras não.

Contudo, as limitações da conciliação de Lévi-Strauss entre o mundo do sensível e do intelecto ficam evidentes quando o autor abordar o mito sem levar – ou levando de maneira apenas tangencial - em conta sua relação com o ritual (1971). A negligência estruturalista quanto à dimensão do ritual é apontada por Viveiros de Castro, que observa que o ritual seria uma espécie de “primo pobre” do estruturalismo, uma vez que o método estrutural seria deficiente para a análise de “sequências de ações e processos transformativos, que remetem antes à continuidade que à descontinuidade, antes à irreversibilidade que à reversibilidade” (2002b: 122). Lévi-Strauss considera que, por apontar para as operações do intelecto, o mito teria mais interesse antropológico do que o ritual. Distinguindo a “mitologia implícita” do ritual do que percebe como “ritual por si mesmo”, que consistiria na execução de gestos e manipulação de objetos, Lévi-Strauss considera que o ritual só assumiria relevância enquanto fio condutor de representações míticas. A essência do ritual consistiria, então, na tentativa de estabelecer uma continuidade entre o vivido e a especulação mítica. Assim, constitui-se uma oposição entre os polos do viver (ritual) e do pensar (mito), que se reflete na abordagem antropológica da estrutura e da performance enquanto fenômenos distintos, oposição que aponta para a “dicotomia entre relações sociais (ou “realidade”) e representações” (Peirano 2002: 21). Como observa Peirano, a oposição estrutura/performance é reificada mesmo pelos contendedores de Lévi-Strauss, a exemplo de Turner, que opta por tratar da “dimensão do viver”, percebendo que “em nenhuma sociedade os sistemas simbólicos se realizam em sua perfeição” (: 23-24).

A separação que Lévi-Strauss realiza entre mitologia e ritual ainda se desdobra na oposição do intelecto à vida afetiva, que para ele, não interessa à antropologia, uma vez que não reflete o plano da consciência (1971). Note-se, com isso, que para Lévi-Strauss a universalidade do humano não residiria apenas no corpo (natureza), mas, sobretudo, no espírito (cultura). É o princípio de operação da mente que permite a apreensão do que é universal no homem, para além do que é particular a cada cultura.

Acerca da dicotomia entre estrutura e performance, note-se também a crítica de Basso (1985) à homologia proposta por Lévi-Strauss entre as estruturas semióticas da música e do mito. Para Basso, o paralelo entre música e mito deve ser tratado a partir da experiência do ritual, que para ela estaria intimamente ligado à “ciência do concreto”, pois organiza signos em modelos ordenadores. É tomando o ritual como constituinte da estrutura, que Basso aborda o complexo ritual *Yamurikumalu/Kagutu*, marcado pelo antagonismo entre os sexos que permeia toda a comunidade. Nesse ritual, a música transcenderia fronteiras, proporcionando a comunicação entre os sexos e constituindo as posições de enunciador e ouvinte. Esse complexo ritual também é tratado por Piedade (2006) e Mello (2006) entre os Wauja, ali recebendo os nomes de *Iamurikuma* e *Kawoká*. Tendo em vista a reincidência do complexo em diversas populações do Xingu, talvez pudéssemos tratar esse ritual nos termos de sistema de transformações que Lévi-Strauss utiliza para o mito (2004b). O trabalho de Basso, de Mello, de Piedade e o trabalho dos Menezes Bastos, *A Festa da Jaguatirica* (2002) - no qual analisando o ritual *Yawari* entre os Kamayurá, os autores apontam como a música estabelece a conexão entre narrativa e experiência, mediando mito e pintura corporal, dança e arte plumária - nos deixam algumas pistas para a revisão da constituição do rito como, nas palavras de Viveiros de Castro, “primo pobre” do estruturalismo.

Percebo, com isso, que a dissolução da dicotomia natureza/cultura além de implicar na dissolução das fronteiras entre os domínios da arte e da ciência, também implica na reformulação da oposição entre viver (ligado à relação do sujeito com o mundo exterior) e pensar (ligado a seu mundo subjetivo). Nesse sentido, a dissolução da dicotomia em questão

contribui para uma abordagem mais complexa e interessante da relação entre mito e rito, pois possibilita que o pensamento seja tratado também como constituinte do vivido e a experiência como um operador que ordena e classifica de forma a configurar cosmologias.

Visões de Qual Mundo? Uma Antropologia Para Além da Dicotomia Entre Natureza e Cultura

A crítica de Ingold ao relativismo mira um ponto fundamental na constituição das ciências do social: sua diferenciação com respeito às ciências naturais. Ela é consonante com as considerações de Sáez (2009) acerca do interpretativismo: “reconhecendo a todo o mundo o direito a uma interpretação legítima, (o interpretativismo) está a lhe negar o direito a uma realidade própria (...) o interpretativismo não nega, pelo contrário afirma, que todas essas interpretações desembocam sobre uma realidade comum, da qual ele, com sinceros protestos, afirma não ter as chaves” (: 13). Essa “chave” para a realidade comum seria reservada às ciências duras: “todo mundo tem direito a uma visão de mundo. Mas quanto ao mundo real, há outras ciências que dizem o que uma epidemia é e como tratá-la” (: 13).

Note-se, entretanto, que Geertz, autor paradigmático para o interpretativismo, de certa forma já dissolve a ideia de um mundo natural fixo “lá fora” em oposição ao mundo da cultura “aqui dentro” quando em seu texto clássico “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem” (1989) considera que homem e cultura evoluem juntos, a cultura sendo constituinte da natureza humana. Apropriando-se dessa ideia, Wagner (1981) busca desconstruir a alegoria dos animais que se tornam homens. Ele faz notar que, em sua evolução, o homem não se distanciou de sua “natureza” e também não se tornou “mais cultural” do que seus antepassados. Para Wagner, o homem é a tal ponto constituído por sua cultura que não é consciente de seu impacto sobre sua visão de mundo. Assim, a ideia de cultura emergiria do próprio encontro antropológico quando, contrastada a outras, a cultura do antropólogo se torna visível. Wagner considera que uma vez que o antropólogo percebe os outros através das lentes de sua cultura, a ideia de objetividade é inviável. Contudo, apesar de considerar que o mundo que percebemos é determinado por nossas lentes culturais, Wagner parece não descartar a existência de um mundo objetivo para além dos limites da cultura quando considera a existência de “entidades discretas” ainda não conceitualizadas. Aqui nos deparamos com outro dos paradoxos que emergem do intelectualismo: apesar de proporem que não haveria realidade independente de suas representações, alguns autores intelectualistas parecem considerar a existência de um mundo dos objetos, que transcenderia a consciência do homem apesar de se apresentar a ela. Com isso, caímos mais uma vez na dicotomia entre objetividade, independente do sujeito, e interior e subjetividade. Ou seja, ainda operamos com o par natureza / cultura.

A questão da cultura como constituinte do homem também é abordada por Menezes Bastos (1999) em sua análise do sistema fono-auditivo Kamayurá. O autor se interessa por como cada cultura “usa, educa, organiza cognitivamente e avalia o mundo dos sentidos” (: 86). Com isso, ele evidencia que os sentidos não são apenas sistemas bio-psicológicos naturais e universais, mas que eles são tão culturais como o parentesco ou a expressão corporal. Menezes Bastos propõe uma relação de similaridade entre percepção e conceitualização, na qual os conceitos determinam os sentidos, entretanto, também são determinados por eles. Temos, com isso, uma posição equilibrada entre empirismo e idealismo.

Se para Ingold o problema do relativismo é a oposição entre interpretações e fatos concretos, em outro extremo, Almeida (2003) acusa o relativismo de criar “cortes abissais”, que implicariam na ideia de que “a experiência humana ocorre no interior de mundos

incomensuráveis” (: 13), entre os quais a tradução seria impossível. Defendendo a objetividade etnográfica e apropriando-se do pensamento de Newton da Costa, Almeida considera o conhecimento como “ontologicamente e logicamente pluralista” (:15). Almeida recupera de Newton da Costa a ideia de que existiriam múltiplos sistemas cognitivos, que divergindo nos objetos que concebem, tornariam a noção de verdade qualificada, ou seja: em cada universo existiriam “afirmações que funcionam *como se fossem* verdadeiras” (: 16). Com isso, cada universo cognitivo teria suas “quase-verdades”, que seriam compatíveis umas com as outras. Os mesmos sujeitos circulariam por diferentes universos cognitivos, a exemplo do físico, que dependendo do que estuda pode ser newtoniano, quântico ou relativista. Com sua busca por uma “objetividade etnográfica que ambiciona a verdade” (: 12), Almeida parece não aceitar a dissolução da dicotomia natureza/cultura. Note-se que na panela do “nihilismo” relativista, Almeida joga também Latour: “A ideia de que o que antropólogos fazem é apenas produzir *inscrições* e *artefatos* – como diz Latour – e que *fatós* não são encontrados mais *inventados*, sendo uma *invenção* tanto mais convincente quanto mais dinheiro haja para financiar laboratórios, contribui para desacreditar o argumento de verdade e colocar no seu lugar a sofisticada e a retórica” (: 13).

A crítica de Almeida parece se dirigir à proposta de Latour de substituir as “questões de fato” por “questões de interesse” (2007: 87), que implicariam em que os fatos seriam fabricados. Seria Latour, então, construtivista? Ele argumenta que não. Paradoxalmente, Latour também propõe uma sociologia que considera objetiva: “Quando dizemos que um fato é construído, simplesmente queremos dizer que levamos em consideração a objetividade sólida mobilizando várias entidades das quais o agrupamento poderia falhar” (: 91). A ideia é dissolver o paradigma – que Latour identifica como kantiano - entre mundo exterior e mente interior, presa a sua subjetividade e, portanto, incapaz de acessar as coisas em si. Interior e exterior são colocados em um mesmo plano: “Transformamos o mundo num espetáculo a ser visto de dentro” (2001: 26).

A partir disso, Latour busca ultrapassar o paradoxo entre intelectualistas e empiristas⁴ desenvolvendo uma “sociologia das associações” ou “associologia” (2007: 9), que termina por chamar de teoria ator-rede, em oposição ao que percebe como “sociologia do social”. Segundo Latour, o problema da “sociologia do social” é a concepção do social como um tipo específico de material, qual seja um domínio especificamente humano. A partir disso, propõe uma concepção do social como movimento de criar associações entre diferentes elementos diluídos “em toda a parte e ainda em nenhuma parte em particular” (2007: 2). A sociologia é, então, definida como o traçado de associações, o social deixando de designar uma “coisa” para se referir a um “tipo de conexão” (: 5): “Para seguir a metáfora do supermercado, chamaremos de *social* não uma prateleira ou corredor específico, mas as modificações múltiplas feitas ao longo do lugar inteiro na organização de todas as mercadorias” (: 65). Assim, os objetos assumem o mesmo status ontológico que os homens e o domínio do social é expandido, a própria ciência sendo ali incluída, uma vez que ela é extensiva a praticamente todos os âmbitos da sociedade. Note-se, desta forma, que a teoria ator-rede é um desdobramento da dissolução da dicotomia natureza/cultura.

Buscando diluir aquilo que a “sociologia do social” consideraria “domínio do social”, Latour propõe a retomada da sociologia de Tarde. Segundo Latour (2007), se de um lado Durkheim busca explicar aquilo que escapa às ciências do mundo objetivo, para Tarde todas as ciências estariam destinadas a se tornarem ramos da sociologia, não sendo de admirar que tratem de sociedades de animais, de átomos ou de astros. Se Durkheim trata do social como “coisa”, Tarde propõe que “*toda coisa é uma sociedade*” (Tarde, 2007:81).

⁴ Note-se que a “esquisofrenia” de Kant foi exatamente uma tentativa de superar o paradoxo entre racionalismo e o empirismo (Rohden 2004).

Latour chama de simetrização o procedimento de perceber o mundo interior da subjetividade e o mundo “lá fora” em um mesmo plano. O procedimento implicaria em nivelar mesmo as teorias e aquilo que elas buscam descrever. Assim, se de um lado o interpretativismo compõe diferentes planos de significação de uma subjetividade a outra, a teoria ator-rede trata o antropólogo como mediador, pois ele opera uma tradução de uma coisa em outra. A consideração do antropólogo como mediador, assim como a substituição das “questões de fato” pelas “questões de interesse” vem ao encontro da ideia de Sáez de que a pesquisa antropológica se fundamentaria em “descobrir ou inventar objetos (...) Descobrir, porque o objeto, em certo sentido, já está ali (...). Inventar, porque ele só se define no diálogo entre o pesquisador e o nativo” (2009: 15).

Além de ir ao encontro das críticas de Sáez e de Ingold à fundamentação do relativismo na oposição entre objetividade – que deve ser apreendida pelas ciências duras – e interpretação, a concepção de Latour da sociedade como processo - que envolve inclusive a mediação do pesquisador-, e não como realidade pronta “lá fora” a ser observada, está em consonância com as questões suscitadas pelo perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2002a), segundo o qual não haveria diferentes visões de mundo por não haver mundos prontos a serem vistos. Com isso, o nativo é tratado como expressões de mundo possíveis e a Antropologia abandona a preocupação com as diferentes soluções (culturais) para um problema único (natural), para atender para quais problemas estariam em questão (2002a: 117). É tendo em vista a existência desses diferentes mundos, que Viveiros de Castro recupera de Deleuze a ideia de que “não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo” (: 129).

É interessante perceber a afinidade entre a simetrização de Latour - que nivela as teorias e o que elas buscam descrever - e a recusa de Viveiros de Castro da vantagem estratégica do discurso do antropólogo sobre o discurso nativo, ou seja, da consideração de que diferentemente do nativo, o antropólogo teria reflexividade acerca de sua cultura, podendo, além disso, determinar o sentido do sentido do nativo. Para Viveiros de Castro, Antropologia e discurso nativo são discursos da mesma ordem. Ele parte do princípio de que os nativos pensam “exatamente como nós” mas que “o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles dão (...) são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso” (: 124). Assim, considera como seu objeto os mundos constituídos pelos conceitos nativos, o que evidencia sua relação com o intelectualismo. Com isso, o autor aponta que o trabalho do antropólogo não consistiria em interpretar o pensamento nativo, mas em “realizar uma experimentação com ele” (:124). Contudo, o autor parece não refletir sobre a noção de conceito, ou seja, não leva em conta que assim como as ideias de natureza e cultura, a noção de conceito emerge em um contexto histórico e social específico, estando intimamente comprometida com a não equivalência entre um plano da significação (cultura) e um plano das “coisas em si”. Sobre esse assunto, é interessante recuperar a “arqueologia” de Foucault (1999) sobre a configuração da ideia de representação, que possibilita a diferenciação entre aquilo que percebemos como “palavras” e aquilo que percebemos como “coisas”, ou seja, a consideração da linguagem como arbitrária no que diz respeito ao mundo a que se refere⁵. Percebo que o ponto em questão seria que, para Viveiros

de Castro, a reflexividade, o distanciamento entre o pensamento e o mundo das “coisas”, não emerge apenas com a episteme ocidental, mas é uma característica do pensamento humano. Haveria então uma natureza humana? Compreendo que para ele sim, no mundo do antropólogo.

Conclusões: Para Além da Superação da Dicotomia Natureza e Cultura

A problematização da dicotomia natureza e cultura contribui para a emergência de uma antropologia mais reflexiva, ou seja, mais atenta à especificidade de sua forma de constituir e apreender o mundo, historicamente contextualizada e portanto dinâmica e sujeita a mudanças. Com isso, a tentativa de dissolução da dicotomia em questão desafia o antropólogo à realização de um exercício de distanciamento crítico acerca de sua própria forma de conceitualizar a experiência. Contudo, é importante atentar para o fato de que esse exercício impõe limites uma vez que, por mais que o antropólogo – em uma alusão a Viveiros de Castro (2002a)- realize experimentos com os conceitos nativos, ele não consegue se desfazer de suas próprias estruturas cognitivas, da forma com que seus próprios conceitos modelam seu pensamento. Percebo ser essa tensão entre as visões de mundo, ou os diferentes mundos do antropólogo e do nativo, que se configura como centro do conhecimento antropológico. Como propõe Strathern (2006), funcionando como molduras para a compreensão, nossos conceitos - incluindo aqui os de natureza e cultura - permitem que apreendamos o universo do outro: “As ideias deles precisam ser expressas por meio das formas que damos às nossas ideias” (: 45). É nesse sentido que considero que a negação da dicotomia entre natureza e cultura deve ser tratada com cautela, pois renunciando à sua forma de constituir o mundo, o antropólogo pode também inviabilizar a apreensão do universo do outro e se prender em paradoxos tais como o jogo no qual haveria sempre um social dentro do social.

É interessante ressaltar, nesse sentido, que a própria noção de híbrido de Latour (1994) parece ser outro desses paradoxos, pois a ideia de híbrido só faz sentido a partir do momento em que deixamos de considerar a existência de um tecido inteiro entre natureza e cultura para considerar rupturas entre esses dois domínios, e elementos compostos a partir dessa diferenciação. Na perspectiva de Latour, jamais teríamos sido modernos por sermos incapazes de eliminar os híbridos. No entanto, talvez sejamos sim, bastante modernos, por sermos capazes de concebê-los enquanto tais e não enquanto continuidade e indistinção. Com isso, mesmo Latour parece não conseguir purificar-se da purificação e prova do seu próprio veneno, jamais deixando de ser moderno.

Além disso, antes de aderirmos à dissolução da dicotomia entre os mundos do humano e dos não-humanos elaborada por Latour (1994, 2007), vale recordar-nos dos esforços de Durkheim no sentido de fundar uma ciência do social, ou seja, mostrar que nem tudo que era percebido como sendo natural o seria de fato, muito dependendo da elaboração de categorias

⁵ Todavia, no que diz respeito à contextualização da ideia de conceito e ao acompanhamento de sua repercussão na configuração do conhecimento antropológico, em *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca* (2007) Viveiros de Castro aponta como “o antigo postulado da descontinuidade ontológica entre o signo e o referente, a linguagem e o mundo, que garantia a realidade da primeira e a inteligibilidade do segundo e viceversa (...) parece estar em via de se tornar metafisicamente obsoleto” (: 95). Isso estaria relacionado a um deslocamento recente do foco de interesse das ciências humanas da metáfora e representação à metonímia, indicialidade e literalidade, que apontaria para o intuito de apreensão da constituição de mundos possíveis para além do descolamento das palavras e das coisas (arbitrariedade das primeiras em relação às segundas). No entanto, o autor não revisa a ideia exposta em *Nativo Relativo* (2002a) de que os mundos dos nativos difeririam do mundo do antropólogo uma vez que seus conceitos seriam diversos, ideia que se articula a partir da atenção à semântica em detrimento da pragmática. Viveiros de Castro se omite quanto à intrínseca relação entre metáfora e conceito e quanto à necessidade de uma revisão crítica da ideia de que os mundos dos nativos seriam constituídos a partir de conceitos.

sociais. Note-se aqui, como o projeto de Durkheim se torna totalitarista nas mãos de Latour, Wagner, Viveiros de Castro e Ingold, pois o natural, outrora centro das explicações científicas, é dissolvido dentro do social. Ele não existe mais como “fato” a ser observado de forma empírica, mas apenas como uma categoria do espírito. Percebo que isso acaba por fundamentar uma hierarquia entre o conhecimento sociológico e antropológico e as outras formas de conhecimento, pois o cientista social parece ser o único capaz de perceber que “na verdade” a ciência seria tão social quanto a arte ou a política, uma vez que a ideia de natureza seria um constructo. Com isso, acabamos por voltar a um paradigma de construção do conhecimento no qual o antropólogo é, sim, o único a assumir reflexividade acerca de sua cultura e pode, sim, no que diz respeito aos outros cientistas, determinar o sentido do sentido nativo. Desta forma, note-se que apesar de buscar dissolver a hierarquização entre diferentes planos de significação, a busca pela simetria constitui-se de forma bastante paradoxal.

Assim, percebo que o fato do antropólogo tomar perspectiva quanto à sua própria cultura não significa que seu olhar a transcenda. Frente à renúncia da interpretação em pró de uma abordagem objetiva, chamo a atenção para o fato de que classificar o mundo entre natureza e cultura, ou como um tecido inteiriço repartido arbitrariamente, são classificações da mesma ordem, ou seja, ambas são formas de constituir aquilo que gostaríamos de chamar de realidade.

Tendo isso em vista, para finalizar meu texto, gostaria de propor que a teoria ator-rede é mais um paradigma constituinte da matriz disciplinar da Antropologia. Para isso, retomo as palavras de Roberto Cardoso de Oliveira: “Nas ciências humanas e, particularmente, na antropologia, os paradigmas sobrevivem, vivendo um modo de simultaneidade, onde todos *valem* à sua maneira (própria de conhecer), à condição de não se desconhecem uns aos outros, vivenciando uma tensão da qual – a meu ver – nenhum dentre nós pode se furtar de levar em conta na atualização competente de sua disciplina” (1997: 22-23).

Para concluir, gostaria de chamar a atenção para que tanto a consideração de um sujeito que interpreta ou de um mediador que traduz aponta para a particularidade de quem produz, a vantagem da opção por um plano de conceitualização vertical, constituído pela sobreposição de interpretações de interpretações, ou horizontal, constituído de traduções de traduções parece ser, sobretudo, contextual e depender do assunto a ser tratado e do interesse do antropólogo em desenvolver determinadas questões e outras não. Nesse sentido, percebo não haver incomensurabilidade entre os mundos concebidos por esses diferentes paradigmas. Noto, inclusive, que a articulação dos dois paradigmas e o trânsito de um a outro pode proporcionar um maior grau de reflexividade e interesse nos trabalhos antropológicos. Assim, finalizo meu texto fazendo minhas as palavras de Menezes Bastos, segundo quem: “Existem várias formas de se fazer antropologia. Eu gosto de quase todas”⁶.

⁶ Comentários de aula (Seminários Avançados em Antropologia I e II), ministrados em 2009/2 e 2010/1, no PPGAS/UFSC.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. 2000. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- ALMEIDA, Mauro. 2003. “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. In: *Campos* 3. Curitiba: UFPR.
- BASSO, Ellen. 1985. *A Musical View of the universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BEAUDE, Joseph. 1969. “Apresentação”. In: Robert Lenoble, *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1997. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- FERRATER MORA, Jose. 1964. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Montecasino.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GELERNTER, David. 2000. *A beleza das máquinas: a elegância e o cerne da tecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- HESSEN, Johannes. 1968. *Teoria do Conhecimento*. Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- JAPIASSÚ, Hilton. 2004. “O racionalismo cartesiano”. In: Antonio Rezende (Org.), *Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e graduação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LATOURETTE, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 2001. *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC.
- _____. 2007. *Reassembling the Social: an introduction to actor-network theory*. Nova York: Oxford University Press.
- LENOBLE, Robert. 1969. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *Mythologiques IV: L’Homme Nu*. Paris : Plon.
- _____. 2004a. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus.
- _____. 2004b. “Abertura”. In: *Mitológicas I: O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MELLO, Maria Ignez C. 2006. *O ritual de Iamurikuma e as flautas Kawoká*. Manuscrito inédito (no prelo).
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1999. “Apùap World Hearing: On the Kamayurá Phono-Auditory System and the Anthropological Concept of Culture”. In: *The World of Music* 41 (1):85-96.
- _____; MENEZES BASTOS, Hermenegildo José de. 2002. “A Festa da Jaguatirica: primeiro e sétimo cantos- introdução, transcrição e comentários”. In: *Ilha* 4(2). Florianópolis: UFSC/PPGAS.
- _____. 2005. O pensamento musical de Claude Lévi-Strauss: notas de aula. In: *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis: UFSC/PPGAS.
- PEIRANO, Mariza. 1992. “A favor da etnografia”. In: *Série Antropologia* 130. Brasília: UnB.
- _____. 2002. “A Análise Antropológica dos Rituais”. In: M. Peirano (Org.), *O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- PESSANHA, José Américo Motta. 2004. "Platão e as ideias". In: Antonio Rezende (Org.), *Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e graduação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 2006. *O ritual de flautas sagradas Wauja*. Manuscrito inédito (no prelo).
- ROHDEN, Valerio. 2004. "O criticismo kantiano". In: Antonio Rezende (Org.), *Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e graduação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SÁEZ, Oscar. 2009. "Por uma Antropologia Minimalista". In: *Antropologia em Primeira Mão* 112. Florianópolis: PPGAS/UFSC.
- STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, SP: UNICAMP, 2006.
- TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: *Mana* (2) n.2.
- _____. 2002a. "Nativo Relativo". In: *Mana* 8 (1). Rio de Janeiro Abril.
- _____. 2002b. "Entrevista concedida a Rafael José de Menezes Bastos e Carmen Rial". In: *Ilha* 4 (2). Florianópolis: UFSC.
- _____. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". In: *Novos Estudos* 77. Rio de Janeiro: CEBRAP.
- WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.