

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).

Queria 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 Kant¹. Se Descartes e o seu famigerado *co-gito* foram os principais 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 neokantiana 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"² (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

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

² Para uma brilhante explicitação do modo como Ernst Cassirer expande o simbolismo kantiano para o conceito genérico de cultura, ver Vandenberghe, 1991.

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 às 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 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” kantiano e lançam mão de uma especulação acerca do mundo sem os humanos. Antes mesmo deles, o realismo crítico de Roy

Bhaskar³ (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; na antropologia, um conjunto de autores também seguem nessa crítica ao epistemologismo e ao simbolismo neo-kantiano (Ingold, 2000; 2011; Descola, 1996) e alguns têm advogado por uma “virada ontológica” (Henare et al. 2007; Venkatesan, Carrithers, Sykes, Candea e Holbraad, 2010; Jensen and Rødje 2010; Pedersen 2011; Holbraad 2012; Candea e Alcayna-Stevens, 2012; Viveiros de Castro, 2014). De modo a não me alongar, irei me ater a esse último conjunto de autores.

A partir da antropologia, mas dentro do espírito pragmático, 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 veem as coisas de modo diferente – embora as próprias coisas não sejam, em si, distintas –, é porque as coisas são representadas de modo diverso.

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.

³ Para uma completa apresentação de Roy Bhaskar e o impacto do realismo crítico nas ciências sociais, ver Hamlin (2000).

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-kaniana 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 com 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 a 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 “vêm a mesma coisa diferentemente”, mas de fato vêem coisas diferentes, porque as qualidades que elas 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 é composta de “coisas” muito diferentes. Um caçador 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 ôntico 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 na *Organização Europeia para a Pesquisa Nuclear* (...) seja capaz de ver um *Iwianch* – um espírito Achuar dos mortos –, porque um *Iwianch* 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 Achuar, 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 *Iwianch*.

Isso apenas que 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-a *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 (afi-

nal de contas, tudo não passa de meras 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 à 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: 457).

Essas duas razões acima explicitadas me levam a crer que as ideias de cultura e de representações simbólicas devem ser senão completamente abandonadas, ao menos deslocadas. Inflationados 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 as famosas controvérsias de *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

- 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.
- Descola, Philippe. (2014). *Hau*: Journal of Ethnographic Theory, 4 (3): 431-443.
- 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.
- Hamlin, Cynthia Lins. (2000) Realismo crítico: um programa de pesquisa para as Ciências Sociais. Dados [online]. vol.43, n.2, pp. 00-00. ISSN 1678-4588. <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582000000200006>.
- 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 gaia*. 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.
- Paleček, Martin, and Mark Risjord. 2013. "Relativism and the Ontological Turn within Anthropology." *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3-23.
- Pedersen, Morten Axel. (2011) *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- _____. (2012). "Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the 'Ontological Turn.'" *Anthropology of This Century*, no. 5.
- Vandenbergh, 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 inicio, 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 Konigsberg – sempre vibrou aos meus olhos como uma espécie de pacificação parlamentar das diferenças.

Ou seja, como um híbrido de cavalheirismo altivo 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 simbólicas⁴

⁴ 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, às representações e às simbolizações não passam de um conjunto de notas de rodapé da obra de Ernst

- 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 conseqüente 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 cultural⁵. As letras maiúsculas desaparecem,

Cassirer, da mesma forma em que essa ultima não passa de um apêndice à parte cognitivista da obra de Kant.

⁵ 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

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

social – essa ultima pensada como um espaço esquadrihado 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 hibrido entre esses dois modelos de funcionamento da representação.

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 seleta 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 re-
viravoltas. 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 acesar um mundo exterior ao jogo de linguagem em que se está en-

redado 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 se presuppõe 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 recalcitrâncias 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 “linguagens 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. Apesar 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 reбуços 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 “interpretose” (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 vazio" 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 obra⁶, 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

⁶ 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.

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 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 (Whithehead 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 Tylor⁷, 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’⁸. Não obstante, sugiramos 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 corresponderia, portanto, a um seg-

⁷ Taylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, Albemarle Street, 1871. p. 69.

⁸ Monteiro, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1991. p. 103.

mento 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 ínterim, 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 Ecologia 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 ENUNCIACÃO

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 - que amplia a escala de debates antes ricamente circunscritos à etnografia Ameríndia e Melanésia para um tipo de antropologia- 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 subjaze 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 laicité, 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 estudada 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 bofeiro, ela é apenas um artefato axiomático para a existência de sua arte, logo dele mesmo enquanto um bofeiro. 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 por mulçumanos (termo que inclui imensa heterogeneidade) como um objeto estético belo ou como um marcador étnico, cultural ou político, caindo novamente em um registro simbólico. Vertentes mais liberais do Islã têm também redefinido a relação entre o véu e as virtudes em consonância com o modelo Protestante-secular da laicité. 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 dificilmente 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, como demonstra, por exemplo, o rico trabalho de Manuela Carneiro da Cunha sobre a cultura com e sem aspas. Sob a ótica que tentei ilustrar aqui, as tensões e contingências do simbólico não devem ser resolvidas a partir de posturas pró ou contra, mas seguidas, já que elas 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 experiên-

cia 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 enfocar 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 induzirá 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 vitória⁹.

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.

Passei a entender essa adesão à partida a partir da relação entre ser jogador e mundo do jogo, como uma forma específica

⁹ 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.

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 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 co-determinados 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 os 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 simbólicas¹⁰.

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

¹⁰ 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.

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.

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 viventes 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 Velden¹¹ sobre as narrativas científicas e indígenas a respeito da domesticação de cães. O trabalho etnográfico do antropólogo 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

¹¹ Cf. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana (2009)

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).

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 translúcido. 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 óbvio: 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 intransitiva, 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 afinco 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 trimúrta indiano (Brahma, Vishnu, Shiva) ou como símbolo da trindade cristã (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.

Vandenbergh, 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.