

MESTRADO EM FILOSOFIA
[FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA]

**O Conceito de “Cultura” como Questão
Metodológica na Antropologia**
um estudo sobre o lugar da mente na descrição
etnográfica e os seus rendimentos teóricos

Rafael Antunes Padilha

M

2021



Rafael Antunes Padilha

**O Conceito de “Cultura” como Questão
Metodológica na Antropologia**
um estudo sobre o lugar da mente na descrição
etnográfica e os seus rendimentos teóricos

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2021

Rafael Antunes Padilha

O Conceito de “Cultura” como Questão Metodológica na Antropologia

um estudo sobre o lugar da mente na descrição etnográfica e os seus rendimentos teóricos

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Gabriela Assis de Moraes Miguens Travis

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

Aos meus pais e irmã pela resiliência. Persistiram e apoiaram-me em meio ao caos mundial e pessoal. A Deus pelo conforto nos momentos de dúvida e ao povo português pelo abraço fraterno. A Dona Glória, amarantina residente da Rua Chã, por servir-me de porto seguro face às tormentas do final da década.

Sumário

Declaração de honra.....	3
Agradecimentos.....	4
Resumo	5
Abstract.....	6
Introdução	7
1. Um breve esboço histórico acerca do lugar filosófico da cognição na formação do pensamento antropológico	20
1.1. O tomismo ibérico, Montaigne e Kant	20
1.2. Montaigne, os canibais e a imaginação.....	28
1.3. A antropologia em Kant e o kantismo na antropologia.....	40
2. A Virada Ontológica	60
2.1. O debate	60
2.1.1. Controvérsias internas.....	72
3. Uma Questão de Método	79
3.1. O estado da filosofia das ciências sociais	79
3.2. A filosofia continental das ciências sociais : a persistência da linguagem do outro lado do muro filosófico.....	98
3.2.1. O pós-empirismo e o realismo crítico.....	109
Considerações Finais	179
Referências Bibliográficas.....	131

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito acadêmico.

Jundiaí, São Paulo, Brasil. 19 de agosto de 2021

Rafael Antunes Padilha

Agradecimentos

Foi com muito sacrifício pessoal que aqui cheguei. Ainda que possa parecer pouco aos olhos daqueles que habitam os mundos além da muralha académica, a dissertação de mestrado aqui escrita é a soma de todos os fatos da minha existência. A persistência das ideias colocadas, a dificuldade intrínseca aos temas tratados e a penetração inicialmente silenciosa de uma pandemia mundial, somadas aos desafios naturais ao trabalho intelectual são testemunhos do atravessamento radical da filosofia em minha vida. Portanto, agradeço, primeiramente, aos meus pais. Silvio e Valmira, luso-descendentes e brasileiros natos que sempre colocaram Portugal e o seu pensamento poético como baluarte da minha vida. Às suas perseveranças emocionais e financeiras ao auxiliarem-me em tão desvantajosa e árdua tarefa como trilhar o sonho da educação, pois, ainda que universalizada é demasiadamente fatigante de ser conquistada. A minha orientadora Professora Doutora Sofia Miguens, pela inspiração, carinho, empatia e humanidade em nossos contatos intelectuais durante a urdidura deste trabalho. Sem sombra de dúvidas uma oportunidade única me foi dada ao trabalhar junto de si. A equipe de profissionais da saúde que auxiliaram-me durante a pandemia, tanto em Europa como no Brasil. Ao inefável pelo seu silêncio.

Resumo

O objetivo deste trabalho é propor uma concepção de antropologia contínua e contígua à filosofia em suas múltiplas práticas. Percorrendo a história da disciplina desde os seus primórdios e destacando os compromissos filosóficos muito diversos que a fundamentaram, surge uma proposta que recusa tanto o reducionismo naturalista como o relativismo e niilismo absolutos das abordagens sócio-construtivistas. É inegável o papel do movimento estruturalista, principalmente do impacto e subsequente peso intelectual de Lévi-Strauss na constituição das ciências sociais brasileiras, no período em que lecionou na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências do que hoje é a Universidade de São Paulo. Um estudo de caso crucial para esse fim é o da virada ontológica (Viveiros de Castro, Kohn) e sua visão de uma prática antropológica anti-nominalista e anti-representacionalista contra a abordagem cognitivista (Sperber). Tendo como pano de fundo a tradição continental que inspirou grande parte da antropologia do século XX, uma orientação alternativa oriunda da tradição analítica é aqui então considerada e defendida. Um estudo meta-metodológico da antropologia se faz por isso necessário e é um propósito central do presente trabalho. Soma-se, a profundidade do que tal problema pode nos dizer a respeito da natureza humana e dos rumos da filosofia contemporânea. Porém, não se trata de elaborar uma história aprofundada da filosofia da ciência social, mas sim de contextualizar e sedimentar as bases sob as quais os debates atuais se equilibram, para então estabelecer o campo em que insiro a minha pesquisa.

Palavras-chave: filosofia da ciência, antropologia, cultura

Abstract

This work's main goal is to propose a conception of anthropology that is continuous and contiguous to philosophy in its multiple practices. Going through the history of the discipline since its beginnings and highlighting the very diverse philosophical commitments that underlie it, a proposal emerges that rejects both naturalistic reductionism and the absolute relativism and nihilism of cultural constructivist approaches. The role of the structuralist movement is undeniable, especially the impact and subsequent intellectual weight of Lévi-Strauss in the constitution of Brazilian social sciences. The period in which he taught at the Faculty of Philosophy, Letters, and Sciences of what is now the University of São Paulo was essential to the institutionalization of anthropology in the country. A crucial case study to this end is that of the ontological turn (Viveiros de Castro, Kohn) and its vision of an anti-nominalist approach embedded within anthropological anti-representationalism to counter the cognitive approach of Dan Sperber. Against the backdrop of the continental tradition that inspired much of twentieth-century anthropology, a consideration, and a defense, of an alternative orientation from the analytic tradition arose: a new post-structuralist anthropology that thinks through philosophical insights. A meta-methodological study of such turn is, therefore, necessary and is a central purpose of the present work. In addition, I intend to explore the depth of what this problem can tell us about human nature and the direction of contemporary philosophy. However, it is not a question of elaborating here a complete history of the philosophy of social science, but rather of contextualizing and consolidating the basis of current debates in order to establish the field in which I place my research.

Key-words: philosophy of science, anthropology, culture

*“a metafísica é uma consequência de estar mal disposto.”
(Álvaro de Campos)*

*Leur plus universelle qualité, c'est la diversité.
(Michel Eyquem de Montaigne)*

*“Mudam-se os tempos, mudam-se as
vontades,
muda-se o ser, muda-se a confiança;
todo o Mundo é composto de mudança,
tomando sempre novas qualidades.”
(Luís de Camões)*

Introdução

Esta pesquisa examina as consequências teóricas da negação da interpretação hermenêutica na antropologia, explorando, assim, os desdobramentos epistemológicos proporcionados pelo abandono da busca pela chamada “compreensão” [Verstehen] da natureza humana em favor de uma postura especulativa dos fenômenos sociais nessa mesma ciência, baseando-se em dispositivos heurísticos de análise. O problema que persiste ao longo deste trabalho está associado a uma importante trajetória de autores que visaram — e ainda visam — estabelecer uma antropologia filosófica convincente e cientificamente fundada que dê conta de, em simultâneo, delimitar universais estáveis sem abrirem mão da potência criadora da alteridade subsumida na diversidade. Demonstram-se como tais clivagens metodológicas buscam construir uma visão da antropologia como prática contígua da filosofia nas suas múltiplas atividades, capaz de recusar tanto o reducionismo naturalista como o relativismo absoluto e niilista do sócio-construtivismo pós-moderno, tudo em favor de um engajamento com os processos de construção das ontologias do Outro [L'Autre]¹. Por tais ontologias, entendem-se os

¹ Por “outro”, entendemos a visão amplamente difundida desde Jacques Lacan acerca daquilo a que se chama “o discurso do Outro” (LACAN, 1978c; ALTHUSSER, 1979; BRAUER, 1994). O “outro” é entendido como o referencial de emergência da construção do sujeito entendido como “eu” (first person), o experimentador dos eventos do mundo como o são apresentados aos sentidos. Esse o é enquanto descontinuidade do outro ou em oposição a esse. Tal dinâmica é conceituada na antropologia cultural

processos relacionais entre as categorias do pensamento, ou conceitos, mobilizados por um determinado grupo de humanos em relação direta com o seu ambiente circundante e as entidades coabitantes a esse mesmo plano. Alguns autores de tal virada desenvolvem as suas respetivas teorias desde os conceitos da etologia e da biopsicologia de von Uexküll² — como o Umwelt (1934) — e as denominadas *affordances* de James J. Gibson (1979) (HOLBRAAD & PEDERSEN: 2017). O primeiro conceito implica, resumidamente, na ideia de que os limites da perceção das criaturas (entidades humanas e não humanas) num dado ecossistema (ou sistema não-orgânico, como também híbrido) são limitados, em grande parte, ao que hoje denominamos por “quale de tipo inefável” (DENNETT, 1985). A segunda, referente à *affordance*, introduz uma interface de coparticipação percetiva entre ambiente e criatura, onde ambas “fornecem” algo à outra para a formatação da perceção visual. Como apontam Risjord & Paleček (2012) e Sivado (2014; 2020) tal perspetiva implicaria numa categoria de relativismo imune aos argumentos de Donald Davidson, isto é, a posição relativista teria como conclusão de que diferentes esquemas conceituais forneceriam perspetivas distintas acerca do mundo. Na visão davidsoniana inicial, a cultura seria passível de compreensão científica pelo etnólogo ou linguista apenas pela via da representação, isto é, produzindo comparações entre os nossos costumes, idiomas e os sistemas alheios. A conclusão daí tirada segue que a integralidade dos conteúdos conceituais seria perdida durante a tradução³.

Os escritos essenciais da chamada “virada ontológica” compõem-se de alguns autores como o brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e o americano Eduardo Kohn,

como “relação de alteridade”, onde o “outro” deve ser delimitado num primeiro momento para que o processo de reflexividade, ou seja, da contestação dos costumes e das ideias “inatas” seja iniciado e possa desconstruir as visões teóricas pré-estabelecidas, assim como as práticas corpóreas (ao nível de comportamento socialmente construído) e a visão acerca da “natureza humana” seja descentralizada de um determinado cânone intelectual.

² Desde já é possível estabelecer importantes conexões entre a antropologia aqui apresentada com a tradição filosófica da fenomenologia (principalmente continental) dada a importância de Uexküll para autores como Heidegger, Merleau-Ponty, Deleuze e Guattari, Agamben, entre outros. Cf. Kull, Kalevi 2001. Jakob von Uexküll: An introduction. *Semiotica* 134(1/4): 1-59.

³ Em diversas cadeiras/disciplinas que cursei em antropologia durante a minha graduação, ouvi que o antropólogo estaria sob o risco de padecer ao provérbio italiano “traduttore, traditore”.

pesquisadores que desejam estabelecer uma nova antropologia anti-nominalista e anti-representacionalista. Anti-nominalista, pois, pretende-se, através da metafísica comparada, reafirmar a existência dos universais e dos objetos abstratos pela análise das sentenças⁴ [*utterances*] emitidas acerca do mundo por pensamentos não ocidentais; anti-representacionalista, pela sua proposta de superação honrada do estruturalismo de Lévi-Strauss ao negar a sua postura hegeliana idealista e dicotômica do natural — ainda que argumentemos acerca do kantismo subsumido na sua teoria — em relação ao social embutido na lógica analítica dos pares de oposição. Podemos aí incluir a sua base teórica fundada na representação simbólica dos objetos materiais e imateriais de todas as culturas como importante fator de organização das mentes humanas (LÉVI-STRAUSS, 1949).

Para o imortal francês, as unidades primordiais do pensamento, tal como os fonemas e morfemas, operam segundo as prescrições das teorias linguísticas de Saussure e Jakobson, sendo essas compostas por unidades fundamentais (e fundantes) denominadas por *mitemas*. Esses *mitemas* seriam uma quantidade limitada de “operadores” que quando somados uns aos outros constituiriam um mito, ou seja, uma explicação (causal ou não) acerca dos fenómenos do mundo exterior à mente, que no que lhe concerne é alimentada por representações simbólicas (mitológicas) acerca do “Real” [*Réel*]⁵. Os mitos, ritos e fenómenos culturais pré-científicos, em acordo com Lévi-Strauss, podem vir a agir na maneira como nossos corpos e/ou percepções interagem com o mundo circundante. O problema dessa posição é que ficamos presos à tal lógica dos pares de oposição binária que estruturam os mitos eles-mesmos: o cru está para o cozido assim como o morto está para o vivo (em notação estruturalista, cru: cozido :: morto : vivo). Além do problema da representação e a reafirmação da posição relativista a qual Donald Davidson critica em diversos trabalhos, o método binário não comporta inconsistências ou sistemas cosmogônicos e míticos/mitológicos onde existam figuras

⁴ Mais as frases existenciais do que as contrapartes de caráter observacional.

⁵ Aquilo que existe em ato, externamente à linguagem, ao pensamento e à imaginação.

que não são nem uma coisa nem outra, tal qual a figura do “*trickster*” dos povos do Norte da América.

Foi esse um dos grandes problemas que Lévi-Strauss precisou enfrentar em sua teoria, visto que, contradizia diversos dos seus argumentos mais relevantes. O *trickster* é uma figura moralmente nula, ou seja, nem boa e nem má, cuja problemática é demasiada complexa para se explicar em tão pouco espaço. O que é necessário ter aqui em mente é que tais figuras surgem como um imenso estorvo à ideia de que há no nosso pensamento, mitos (histórias) funcionando (operando) como sistemas de pensamento pré-científicos onde sempre existe um verdadeiro e um falso *statement* equivalente, nunca, porém, uma resposta vazia [*null*]⁶ cujo valor-de-verdade é uma potencialidade nem sempre realizável ou atualizável. Por “vazio” nesse caso, devemos adicionalmente compreender por *nonsense*, destituído de significado, algo sem nenhum sentido ou uma verdade cuja prova implicaria num paradoxo anulante do seu próprio conteúdo verídico, ou àquele da autorreferência⁷.

O movimento aqui estudado, opõe-se, adicionalmente, aos trabalhos da tradição cognitivista representada por figuras como o francês Dan Sperber⁸, proponente da teoria do contágio das representações, modelo explicativo este que atribui a distribuição das ideias numa população pela sua relação cognitiva causal com a matéria.

⁶ A não-existência por si só daria um estudo diferente deste. Por outro lado, a emergência de propriedades desde a não-existência e/ou a coexistência de propriedades contraditórias numa única entidade é um enorme desafio científico e filosófico a ser discutido e que não cabe nesta tese. O problema vem sendo amplamente discutido no campo da lógica paraconsistente. Aqui nos interessaria os ramos da epistemologia e da crença revisada. Cf. KRAUSE, Décio. Newton da Costa e a Filosofia de Quase-verdade. *Principia: an international journal of epistemology*, v. 13, n. 2, p. 105-128, 2009. & DA COSTA, Newton CA; WOLF, Robert G. Studies in paraconsistent logic I: The dialectical principle of the unity of opposites. *Philosophia*, v. 9, n. 2, p. 189-217, 1980.

⁷ Algo como o “Teorema da Incompletude de Gödel” para as sentenças existenciais/científicas dos homens. Cf. MEDEIROS, Maria da Paz Nunes de. Os teoremas de incompletude de Gödel. 1994. [88]f. Dissertação (mestrado) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, [SP]. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/278663>>. Acesso em: 19 jul. 2018.

⁸ Cf. De Castro, Eduardo Viveiros. "Who is afraid of the ontological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate." *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, no. 1 (2015): 2-17.; Kohn, Eduardo. "Anthropology of ontologies." *Annual Review of Anthropology* 44 (2015): 311-327.; Sperber, Dan. "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations." *Man, New Series*, 20, no. 1 (1985): 73-89. Acessado 28 de maio, 2021. doi:10.2307/2802222.

Assim, a objeção dos antropólogos “ontologistas”⁹ dá-se essencialmente contra a definição epidemiológica da mente como produtora e consumidora de representações, mas não contra a neurociência, em geral. Esta pesquisa aponta para uma crítica mútua da filosofia da cognição e da antropologia sociocultural, colocando em evidência a possibilidade da união destas duas áreas do conhecimento na construção de uma nova ciência pragmática do humano.

Propõe-se, através do trabalho exposto, que o *Telos* silencioso da etnofilosofia esboçada pela chamada “virada ontológica” detém alguma base referencial wittgensteiniana e quietista¹⁰. Nem universalismo, nem relativismo seriam contemplados pelo pensamento desses autores, havendo, isto sim, uma antropologia filosófica perspectiva e terapêutica que intenta repensar as modalidades de *ser*, de hierarquias, categorias e inventários de tipos que a filosofia ocidental mobiliza na sua prática académica. Argumentam ainda que, a inspiração no rigoroso trabalho crítico de Wittgenstein sobre a linguagem e a natureza da filosofia auxilia na contração da metodologia etnológica, limitando o que pode ser conhecido e dito sobre os “nativos” sem que a nossa própria ontologia sirva de “tabela-verdade” do valor das expressões de outrem. Igualmente, trata-se de um alerta acerca da incerteza, ou melhor dizendo, da instabilidade concetual durante o processo de tradução entre ontologias díspares. Este

⁹ Ainda não há um consenso acerca do melhor termo [*label*] a ser dado aos antropólogos que se voltaram à filosofia, mais precisamente à ontologia e a metafísica, em seus aparatos metodológicos.

¹⁰ Para Eduardo Viveiros de Castro, a virada ontológica sinalizaria uma transformação necessária para além do debate entre descrições e interpretações. Por sua vez, a forma como desenvolve o argumento sinaliza que, tal como Schelling (1842), a antropologia deveria lidar com o mito não enquanto metáfora para algo obscuro ou como um símbolo para outros fenômenos (alegoria), mas sim como algo que ali está a se manifestar no mundo. O quietismo que aqui observo está na forma como a dificuldade enfrentada por antropólogos ao lidar com sentenças ontológicas, ou seja, <x é A> implicariam regras a serem interpretadas. O quietismo antropológico, assim como os problemas que originaram a OLP, lida com questões metodológicas importantes que povoam o berço dessa disciplina, principalmente nos problemas epistemológicos emergentes do uso ordinário da linguagem dentro de um dado sistema (e por sistema entendamos algo como um grupo coeso de interações que se inter-relacionam com uma determinada modalidade linguística, num determinado coletivo humano e nos seus respectivos meios materiais). Em suma, a terapêutica lidada propõe solucionar problemas ou formas obscuras de prática antropológica (entendida como a teorização da prática etnográfica) em que quase sempre a imputação de paralelos ou exegeses textuais são a regra. Cf. De Castro, Eduardo Viveiros. "Who is afraid of the ontological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate." *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, no. 1 (2015) & McDowell, John. "Wittgensteinian “quietism”." *Common Knowledge* 15, no. 3 (2009): 365-372.

trabalho concentrou-se na identificação e análise de veios de ligação entre a filosofia analítica e os temas, e questões levantados pela antropologia. Assumindo a dependência de alguma filosofia analítica de experimentos mentais como ponto de partida, argumenta-se aqui que as etnociências podem fornecer um arquivo empírico de “mundos possíveis”, ao menos no que tange as práticas sociais e a diversidade cognitiva da nossa espécie (WEISKOPF, 2017). Neste trabalho averigua-se, a partir do exame dos argumentos colocados pelos proponentes de tal virada, em que medida as filosofias da mente e da ação podem auxiliar no processo de renovação metodológica dessa ciência social.

A intenção do presente trabalho é esboçar os princípios de uma certa filosofia da ciência social que esteja em última instância preocupada com a peculiaridade das práxis antropológicas. Isto impõe alguns limites e lança diversos desafios intelectuais: o campo em que busco inserir o meu trabalho não é muito vasto em autores e peca em bibliografias específicas; é altamente dependente dos temas nele discutidos mais do que os ramos acadêmicos e ciências que deseja estudar. Os tópicos da antropologia quase sempre surgem em outros campos do saber ou são permeados por análises transversais, nunca lhes pertencendo em absoluto. Desde a hermenêutica histórica de Wilhelm Dilthey, passando pelo debate da indeterminação da tradução entre W. V. O. Quine e Donald Davidson e aos enfrentamentos intelectuais de John Searle e Jacques Derrida sobre os atos-de-fala, a antropologia sempre navegou entre outros campos do saber mais do que elaborou fronteiras precisas do seu próprio pensamento. Todos esses debates foram-lhe de alguma forma perpassados, incorporados e discutidos sem que houvesse qualquer princípio de reciprocidade para com os autores de quem os antropólogos extraíram as suas intuições. Não à toa, os franceses distinguem a etnografia da antropologia; sendo a primeira a metodologia empregada e os trabalhos de campo por ela produzidos, enquanto a segunda é alcançada quando o pesquisador atinge um elevado grau de desenvolvimento teórico e consegue, por via da análise profunda e exegética dos trabalhos lidos, elaborar generalizações [*thick descriptions*] e conceitos universais acerca do humano — a antropologia é vista, portanto, como sendo fundamentalmente filosófica, o meio de conectar o mundo à palavra.

O mais próximo que possuímos de uma filosofia antropológica no sentido técnico do termo é o trabalho de Dan Sperber, um intelectual híbrido que navega entre as vertentes física e cultural da antropologia, mas que operando desde as ciências cognitivas para o estudo dos processos de aprendizagem humanos é quase relegado ao esquecimento pela oposta corrente de verve mais intensamente social. Não que nunca tenha ocorrido um debate incipiente na própria disciplina, como bem atestam os defensores da obrigatória reflexividade na mesma¹¹ ou daqueles que produzem trabalhos chamados “meta-etnográficos”¹² — que inquirem e se perguntam acerca do fazer antropológico. O problema destas visões reside em sua aversão ao enfrentamento com discussões naturalistas ou ao debate honesto com o que tem sido feito de primeira linha na filosofia analítica. Como bem aponta Kevin M. Cahill, filósofo wittgensteiniano americano que tem realizado um importante trabalho sobre as relações entre filosofia e antropologia (principalmente na reformulação da hermenêutica desde o clássico debate McDowell-Dreyfus sobre quietismo e descrição, kantismo e fenomenologia) a impressão geral que extraímos desse debate é de que as duas formas de explicação — uma de cunho naturalista e a outra interpretativista — seriam incompatíveis, quando na realidade o que temos são atravessamentos e até mesmo concordâncias (Cahill, 2013). O que falta ser feito é simplesmente aprofundar a crítica metodológica da antropologia para que não recuse paulatinamente teorias contrárias que, afinal, contém em si bons argumentos. Procurarei fazê-lo no que se segue, ainda que de maneira intencionalmente tímida dado o escopo naturalmente limitado de uma dissertação de mestrado.

¹¹ Cf. Clifford, James, and George E. Marcus, eds. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: A School of American Research advanced seminar*. Univ of California Press, 1986.; Turner, Victor. "Dramatic ritual/ritual drama: performative and reflexive anthropology". *The Kenyon review* Vol. 1, No. 3 (Summer, 1979), pp. 80-93

¹² Cf. Laughame, Charles. "Ethnography: research method or philosophy?". *Nurse Researcher* 3, no. 2 (1995): 45-54.; Claude, Lévi-Strauss. *Le regard éloigné*. Plon, 2014.; Gabbay, Dov M., Paul Thagard, John Woods, Stephen P. Turner, and Mark W. Risjord. *Philosophy of Anthropology and Sociology: A Volume in the Handbook of the Philosophy of Science Series*. Elsevier, 2011.; Leiris, Michel. "L'Afrique fantôme." *Konteksty* 03-04 (2007): 92-104.; Noblit, George W., R. Dwight Hare, and R. Dwight Hare. *Meta-ethnography: Synthesizing qualitative studies*. Vol. 11. sage, 1988. A lista poderia continuar por muitas outras páginas.

O problema de pesquisa

Do que falam então os antropólogos quando produzem os seus cadernos de campo, análises etnológicas e posteriores formulações teóricas? Quais são os debates subsumidos em sua prática científica cuja importância é usualmente negada e as subsequentes clarificações ignoradas? Quando um antropólogo viaja até o interior de Angola e reside por meses a fio em meio aos “nativos” somente para presenciar e estudar um determinado aspecto daquela cultura, o que vê e experiencia¹³ [vive, experimenta]¹⁴ o investigador? Essas questões surgem no bojo do fazer metodológico da disciplina e, a meu ver, revolvem de uma forma ou de outra ao redor de dois elementos caros às ciências sociais e a respetiva filosofia por elas interessada: as práticas de adaptação [*coping practices*] e a relação entre compreensão [*understanding*] e interpretação [*interpretation*] na constituição das humanidades.

Buscando estudar o panorama mais geral da disciplina enquanto praticada hoje, analisarei argumentos essenciais à teoria antropológica de cunho ontológico. Esses argumentos foram formulados em oposição à hermenêutica, ao simbolismo e ao estruturalismo. Seria a virada a favor das questões *metafísicas* e *ontológicas* dos povos estudados — esboçada por acadêmicos das tradições etnográficas americana, britânica e francesa — a solução para o problema da representação nos esquemas conceituais operados durante a tradução?

Enquanto Clifford Geertz, pai da antropologia interpretativa, buscou defender o papel central da interpretação das descrições resultantes da experiência etnográfica para o culminar das generalizações acerca de um sistema cultural (*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, 1973); a importância do papel mediador do pesquisador como fonte de descrições confiáveis da realidade dos povos originários — apresentando a cultura em sua materialidade como um texto a ser interpretado — o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro propôs uma reformulação

¹³ Brasileirismo.

¹⁴ Brasileirismo académico.

metodológica que vem ganhando relevo nos últimos anos. Defende a colocação daquilo a que chamou “epistemologia ameríndia” no centro das preocupações da disciplina, argumentando a favor da contiguidade entre o conhecimento tradicional e as suas práticas com o modo de conhecer típico da ciência ocidental. Para o pesquisador brasileiro do Museu Nacional do Rio de Janeiro, o acesso ao mundo indígena pelo pesquisador seria facilitado, não pela forma como “interpretamos” o que vemos os indígenas fazerem ou falarem, mas sim através da forma como estes constroem as suas respectivas cosmologias, epistemologias (sic) e interpretações de mundo — propõe, portanto, uma antropologia social em íntima relação com a metafísica, aqui entendida como a interface entre a cosmologia e a ontologia na estruturação da cognição humana e no entendimento acerca das propriedades constituintes das entidades dos mundos envolventes. A chave analítica (da hierarquia ou superioridade epistêmica do cientista) é então invertida, transformando o antropólogo num analista de sentenças e proposições acerca do mundo do “outro”, um agrimensor dos terrenos e topografias conceituais atuando meramente pela via da “transcrição”. O que buscam é dar luz e relevo aos conhecimentos locais e ancestrais desses outros povos, para desestabilizar o lugar deles como “objetos” científicos e a “cultura” como “exótica” para torná-los membros da chamada “*converstation of Mankind*” (RORTY, 1979). O problema, como veremos adiante, está na proposta não sempre ser exercida com rigor pelos seus proponentes.

Nos debates antropológicos que serão neste trabalho analisados fica clara a relevância dada pelos autores à impossibilidade de adentrarmos a vida mental de outrem. Entendo, portanto, que tal incapacidade é um elemento crítico — no sentido de crise — de como essa ciência é praticada; o ato de “pensar como o outro pensa” soma-se à dificuldade em compreender a linguagem e as ações desse “outro” enquanto unidade estrutural, contida e hermética no que chamamos de “expressões culturais”. Essa “angústia” metodológica se repetiu por toda a história da ciência antropológica, desde a sua fundação no Século XIX aos nossos tempos.

Em termos organizacionais, o presente trabalho está dividido em duas partes. A primeira, apoia-se numa espécie de história da filosofia e das ideias. Os capítulos iniciais tratam da relação íntima, porém atualmente marginalizada¹⁵, principalmente pelos antropólogos culturais, das ciências sociais com a filosofia dita analítica¹⁶ e o lugar de gestação de alguns dos temas mais presentes das suas *práxis*, como a alteridade, o relativismo e o autoconhecimento (reflexividade). Argumento, pois, no capítulo “*Um breve esboço histórico acerca do lugar da mente na interação entre filosofia e antropologia*” sobre a latente presença de debates envolvidos com a racionalidade, a intencionalidade, a agência e as inspirações neokantianas e hermenêuticas da antropologia denominada *mainstream*. Ali, pretendo dar embasamento a visão que partilho com Kevin M. Cahill (2017) de que a antropologia sociocultural nunca deixou de ser particularmente filosófica. O que lhe falta, afirmo, é uma aproximação de filósofos interessados em questões referentes à mente, à ação e à inteligibilidade do mundo de maneira ampla — desde uma perspectiva *cross-cultural* [transcultural ou comparativa]. Admito também que, como veremos com os antropólogos ontológicos, há aqui uma boa proposta que pode servir aos propósitos dos filósofos profissionais à emergência de uma nova pragmática do ser humano: uma visão filosoficamente reformulada dos contextos

¹⁵ Cf. GRAEBER, David. Radical alterity is just another way of saying “reality” a reply to Eduardo Viveiros de Castro. HAU: journal of ethnographic theory, v. 5, n. 2, p. 1-41, 2015.; HEMMING, Clare. Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn. Cultural studies, v. 19, n. 5, p. 548-567, 2005.; SIVADO, Akos. The shape of things to come? Reflections on the ontological turn in anthropology. Philosophy of the Social Sciences, v. 45, n. 1, p. 83-99, 2015.

¹⁶ Não nego que exista hoje nos campos da filosofia das ciências sociais e a sua subdisciplina preocupada com a antropologia um fértil campo de debates. O problema que indico é a forte influência que exerce a filosofia dita Continental (principalmente entre os eixos da antropologia interpretativa e a estruturalista encontramos um amplo conjunto de trabalhos “pós-modernos”) sobre o pensamento antropológico, ainda que haja na filosofia da linguagem e na metafísica e na ontologia analíticas estudos interessantes acerca de problemas antropológicos, a interação no campo “empírico” com as filosofias da mente e da ação analíticas ainda é vergonhosamente fraco. Por isso, o interesse do presente estudo acerca da virada ontológica, o papel do pragmatismo americano no pensamento de muitos autores de tal virada e a presença ainda que “sussurrada” de referenciais da epistemologia analítica. De maneira mais geral, eu diria que há um paradigma da representação cujos autores de tal virada almejam superar, e vemos a angústia metodológica (daí novamente um certo quietismo wittgensteiniano de cunho terapêutico) acerca das clivagens duais a exemplo dos pares “naturalismo” e “culturalismo”, “descrição” e “compreensão”, “indivíduo” e “sociedade”, etc. Cf. Graeber, David. “Radical alterity is just another way of saying “reality” a reply to Eduardo Viveiros de Castro.” HAU: journal of ethnographic theory 5, no. 2 (2015): 1-41.; Laidlaw, James, and Paolo Heywood. “One more turn and you’re there.” Anthropology of this Century 7 (2013).; Sivado A. Ways to Be Understood: The Ontological Turn and Interpretive Social Science. Philosophy of the Social Sciences. 2020;50(6):565-585. doi:10.1177/0048393120917966

em que as ideias de pessoa e pessoalidade são mobilizadas, os subsequentes impactos do jogo da alteridade e da reflexividade em tais contextos e o papel dos agenciamentos humanos em nossa cognição. Segue-se que tal pragmática, ainda que esboçada tão somente como um jogo de linguagem do autor para sinalizar os contornos de uma filosofia antropológica (ou uma antropologia filosófica) ainda por vir, servem para dar relevo ao papel da linguagem como instrumento analítico mais importante da ciência aqui estudada¹⁷. Porém, tal empreendimento é extremamente dependente do enfrentamento com o difícil estilo *deleuziano* que permeia o movimento, ainda que muitos desses autores façam referências a pensadores da filosofia da mente e aos pragmatistas americanos de primeira geração. Brevemente, podemos citar nomes como os de Charles Sanders Peirce, William James, George Herbert Mead e John Dewey. Na última parte deste trabalho, concluirei de maneira focal as visões fenomenológicas e cognitivistas desta nova proposta metodológica na antropologia. Na seção “*Virada Ontológica: Fenomenológica, Perspectiva ou Cognitiva?*”, cotejarei as três principais frentes de elaboração teórica do dito movimento, trazendo ao diálogo autores como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen. Na subseção, “*Por uma etnofilosofia analítica*” utilizarei filósofos da ciência social que vislumbram, assim como eu, a unificação da antropologia com a neurofilosofia sem o obscurantismo estilístico característico da virada ontológica, analisando por fim a

¹⁷ Em livro recentemente publicado, Cahill nos apresenta um excelente exemplo de como tal pragmática se desenvolve: “When I see people out of my living room window ‘on their way to church on Sunday morning’ (while I may well be settling into my favorite chair with my waffles and coffee to watch a football game), I have a pretty good idea of what is going on with them. I can read that much from the situation, less so, perhaps, the further away from Catholicism their denomination(s) might be (and there are such distances). Anyway, if I decide I want to understand these more distant ones better, I might have to get up off the couch, go out and talk to them, and even observe and participate in their lives. Possibly for years. And yes, perhaps this may involve my forming hypotheses that involve causal notions like power, repression, and education. But if I want to apply the notion of ‘church goer’ at all, or apply any concept meant to catch some aspect of human agency, those causal concepts will eventually have to be subsumed, or at the very least equilibrated, within a broader context of these people *qua* human agents who are caught up in webs of meaning that I must learn to read. And if my ‘account’ is to be an account, and not just a series of chirps and marks about some other set of chirps and marks, I must bring to bear in my account-giving activity my own webs. For if I think I can so much as say anything about the churchgoers through so much as talking with them without bringing my own webs of significance into play, then I will have betrayed my own false consciousness, my having confused (empiricist) gawking for genuine learning.” Cf. Cahill, Kevin M. *Towards a Philosophical Anthropology of Culture: Naturalism, Relativism, and Skepticism*. Taylor & Francis. 2021.

estrutura dos caminhos viáveis para esse processo ser realizado na composição de uma teoria filosófica delineada desde a antropologia. Além de resumir os problemas deste presente trabalho, apresento aos leitores as linhas de fuga para os problemas pertinentes à essa pesquisa: rotas para futuras investigações filosóficas acerca de problemas como o nominalismo, as multiplicidades ontológica e metodológica, a dimensão ética e política e a metafísica comparada nas práticas antropológicas.

Na seção *“Uma Questão de Método”*, exponho de maneira geral a evolução paralela entre as duas disciplinas, os seus problemas de interesse maior e a ascensão das questões ontológicas e metafísicas na filosofia da ciência após a virada ontológica de W. V. O. Quine¹⁸. Coloco a frente argumentos e posicionamentos historiográficos de Yvonne Sherratt sobre os campos analítico e continental da filosofia das ciências sociais, por vezes concordando, e em outras apresentando contra-argumentos à sua visão. Insiro aqui também as posições de Stephen Turner e Paul Roth, dois grandes nomes da filosofia das ciências sociais contemporânea de matriz analítica. Roth será de grande interesse ao longo do trabalho, justamente pelo seu viés *quineano*, estudos sobre crenças e a preocupação com a racionalidade e o naturalismo. Esses autores servirão de base para situar a pesquisa dentro de um campo mais amplo e introduzir ao leitor o tecido de debates em que vislumbro situar a visão de antropologia por mim defendida.

A minha trajetória intelectual, por modesta que seja, sempre carregou em si a busca pela experiência humana, a necessidade de compreender a aventura dos homens como objeto fugidio e de difícil conformação teórica. Como antropólogo formado, entendo que muitas questões pertinentes à crise da ciência emanam do vício de muitos colegas em procurar respostas, não na filosofia da ciência ou debates contíguos, mas

¹⁸ Como indica Heywood, a questão da virada ontológica se preocupar com perguntas relativas ao Ser, a faz enfrentar dificuldades naquilo a que chama de “primeira virada ontológica” na tradição analítica da filosofia. No momento em que Quine se volta para a noção de ontologia, acaba levantando questões acerca do relativismo no centro da sua abordagem lógica do Ser. Ao comparar uma virada ontológica (a antropológica de hoje) com problemas epistemológicos e ontológicos em Quine, Heywood pretende demonstrar os limites da prática etnográfica ao tentar expressar significados que criam alteridades e diferenças e as suas consequências para a epistemologia. Cf. Heywood, Paolo. "Anthropology and what there is: reflections on 'ontology'." *The Cambridge Journal of Anthropology* 30, no. 1 (2012): 143-151.

sim em nosso próprio objeto de estudo. Entendo tal movimento como um erro que apenas alimenta a profusão de relatos etnográficos sem densidade explicativa. Portanto, buscam meus colegas no mundo social alguma descoberta disruptiva que possa impulsionar o desenvolvimento teórico da disciplina. Tal prática impede a ampliação do debate com outras ciências e disciplinas, além de se pautar na “insistência no erro”¹⁹.

Tamanha inquietação me aproximou da filosofia. O questionamento que move a minha proposta busca reorientar o aparato da filosofia das ciências, fértil em soluções para as inúmeras redundâncias e falácias que geralmente surgem das crises paradigmáticas da produção de conhecimento para um problema emergente. O que desejo é defender a posição fulcral da antropologia, ao menos dentro do que é possível hoje, em fornecer um caminho coadjuvante sobre os conteúdos da experiência humana. Porém, faço-o sem puritanismos e reconheço que exista hoje um imenso ruído de fundo (ou teorias de fundo) que gera obscurantismos, filiações e práticas questionáveis que precisam ser sanadas e dissolvidas. A filosofia, ao instigar e provocar concomitantemente o pensamento crítico e a análise pormenorizada, auxilia no “corte da gordura” das *ambições excessivas* (Elster, 2015) dessas ciências em explicar e inferir sobre o mundo social. Onde geralmente as humanidades passam acriticamente e vão ao limite de esconder os seus erros, a filosofia torna a incongruência e o vazio argumentativo no seu objeto de estudo.

¹⁹ Dito popular brasileiro.

1. Um breve esboço histórico acerca do lugar filosófico da cognição na formação do pensamento antropológico

1.1. O tomismo ibérico, Montaigne e Kant

A antropologia nasce enquanto disciplina concomitantemente aos encontros dos povos europeus com novos territórios, principalmente no que hoje chamamos de Continente Americano. A chamada “literatura de viagem”, composta de relatos redigidos por navegadores, exploradores e aventureiros — principalmente espanhóis, portugueses e franceses — são os primeiros registros escritos do choque cultural resultante de um encontro entre povos tão distintos. Até então, a despeito das diferenças ideológicas entre o continente europeu e o “oriente”, as trocas comerciais, intelectuais e os conflitos culposos das emigrações forçadas, criaram uma unidade no processo histórico e dialógico entre as inúmeras culturas do Velho Mundo. A sua intensidade, em termos de unidade cultural, ocorreria principalmente no círculo dos poderes do Mediterrâneo e na Europa posterior à Carolus Magnus (Carlos Magno) e o seu Império Carolíngio. Quanto à Península Ibérica, os fluxos de povos orientais se somam aos escravizados ou imigrados do Califado de Córdoba, que expandiu a presença de africanos islâmicos do Norte e islamizados da região subsaariana, ciganos oriundos da atual Índia e judeus sefarditas nos territórios do centro-sul da península.

Uma coisa, no entanto, é ignorada por muitos filósofos no que tange à historicidade das ideias e as práticas da humanidade quando analisadas pormenorizadamente. Como afirmei anteriormente, a *prática etnográfica* emerge com Sócrates e a sua forma dialética de entrevistar e inquirir os seus contemporâneos. Por outro lado, as primeiras perguntas *antropológicas* nascem com o encontro entre ameríndios e europeus cristãos: será que o selvagem tem alma (consciência; o problema da *outridão*, filosoficamente colocada como *other minds*) e o que as nossas atitudes perante esses povos atesta sobre a nossa alma (reflexividade)?

O que viu o Frei Bartolomé de Las Casas na segunda viagem de Cristóvão Colombo, ainda que a sua posição a respeito da colonização só mudaria alguns anos depois, horrorizou-o. As experiências que viu e vivenciou na América, levá-lo-iam ultimamente ao sacerdócio e à prática devocional. Relatos de tortura, escravidão e o sadismo dos supostos servos de Deus foram por ele levados até aos pés-dos-ouvidos do Rei de Aragão, Fernando II. A sua resposta à Sepúlveda, defensor da guerra justa contra os indígenas das Américas, é uma elegante disposição de argumentos teológicos, humanistas e filosóficos acerca da humanidade dos ameríndios das regiões conquistadas pela Espanha (Castela e Aragão). Mobiliza a *Política* e a *Ética* de Aristóteles para provar, dentro dos quatro sentidos semânticos da palavra “bárbaros” e da norma escolástica a qual delas caberia as culturas contatadas através das navegações. A exemplo, temos várias passagens como quando este diz ao Rei, que “(...) por ora, como uma espécie de ataque ao primeiro argumento da posição de Sepúlveda²⁰, devemos reconhecer que existem quatro tipos de bárbaro, segundo o Filósofo diz nos *Livros I e III da Política* e no *Livro VII da Ética*, e segundo São Tomás e outros doutores em diversos lugares” (SHAY, 2006).

De acordo com o antropólogo francês, François Laplantine (2009), esses textos demarcam o período em que as duas grandes ideologias da antropologia ocidental começam a se delinear. A primeira, sendo a *recusa do estranho* (simbolizada em Sepúlveda) buscaria ao longo de todo o período Colonial e Imperial, incorporar esse outro em si, negando-lhe o estatuto de igualdade enquanto Homem. A segunda forma ideológica, manifesta na *fascinação pelo outro* (representada por Las Casas e até mesmo Vieira), em minha opinião não é menos danosa. Essa, acusa a visão de si mesmo e idealiza o outro, colocando-o numa posição no qual não lhe pertence, ou não é do seu desejo. Como veremos adiante, a despeito de ser problemática, tal visão alimenta a

²⁰ [...] Julguei aconselhável trazer à atenção de Vossa Alteza que chegou às minhas mãos uma certa sinopse curta, em espanhol, de uma obra que dizem ter Ginés de Sepúlveda escrito em latim. Nela ele apresenta quatro razões, cada uma das quais, em sua opinião, prova de maneira irrefutável que a guerra contra os índios é justificada, desde que seja empreendida da forma apropriada e que as leis de guerra sejam observadas, assim como, até o presente, os reis de Espanha têm ordenado que seja empreendida e lutada. [...] (mesma referência da citação).

filosofia europeia em seu desenvolvimento, forçando a reinterpretação da alma, do mundo e das dinâmicas dos homens para além da leitura dos clássicos. Esse “outro” desestabiliza a neutralidade analítica e lógica, os argumentos de ordenamento teológico do mundo e abre o pensamento para a crítica epistêmica da metafísica: a diversidade e a universalidade, a forma e a essência, o corpo e a alma. Diz-nos Las Casas:

[...] E, visto que uma natureza racional é dada e guiada pela providência divina para seu próprio bem de uma maneira superior à das outras criaturas, não só no que concerne às espécies, mas também a cada indivíduo, segue-se evidentemente que seria impossível encontrar numa natureza racional tal aberração ou erro da natureza, isto é, um que não se ajuste à noção comum de homem, salvo muito raramente e em muito menos situações do que em outras criaturas. Isso porque o bom e todo-poderoso Deus, em seu amor pela humanidade, criou todas as coisas para uso do homem e protege aquele que foi dotado de tantas qualidades com uma afeição e cuidado singular (como dissemos), e guia suas ações e ilumina a mente de cada um e predispõe-o à virtude de acordo com a capacidade que lhe foi dada. [...]

O argumento aqui é o de que, se se seguíssemos o raciocínio de Sepúlveda, os planos divinos de Deus seriam falhos. Explico-me: para Las Casas, caso tomemos toda a grande parcela do mundo (a humanidade) como bárbaros dos tipos irracionais, selvagens no sentido da violência e da crueldade, e possuímos apenas os europeus como modelo da imagem e semelhança de Deus, a conclusão seria de que o plano divino “em grande parte fracassou, com tantos milhares de homens privados da luz natural que é comum a todos os povos. E assim haveria uma grande redução na perfeição de todo o universo — algo que é inaceitável e impensável para um cristão” (idem). A questão central, portanto, é a defesa da unicidade dos homens apesar das suas diferenças fenotípicas (no caso, formais), de organização econômica e política (institucionais), linguísticas (a ausência da escrita) e o direito à autodefesa: quando um povo “menos” organizado [civilizado] é atacado por um Império como o espanhol [tecnologicamente superior]. Para Las Casas, a verdadeira guerra justa seria a dos “índios” contra aqueles

que em nome de Deus ou do Rei, buscavam pilhar, escravizar, abusar e matar os seus patrícios. A conversão deveria se dar pela razão, pelo poder da verdade em Cristo e não pela força da espada.

Mais próximo de nós está o caso do Padre António Vieira, luso-brasileiro e talvez um dos primeiros entre vários homens capaz de ser verdadeiramente chamado de “brasileiro moderno”: forjado entre a cruz e a espada, banhado entre as águas do Tejo e do Amazonas, um homem que como tantos outros luso-brasileiros, lusos e brasileiros, viu-se preso entre as duas costas continentais num Atlântico único. Acusa os colonos do Pará e do Maranhão de promoverem uma “carniçaria do interesse”, tanto pela via do conluio com a burocracia e as burguesias portuguesas da época pela opção da mão-de-obra escrava indígena, como pela infração das leis de Deus em favor dos interesses materiais. Vieira, em seu sebastianismo febril, via naquele imenso continente a ser conquistado a possibilidade do soerguimento do Império português ao Quinto Império, cristão e devotado à bondade e não à conquista. O seu apelo a D. João IV, aparece aqui na *Defesa do Livro Quinto Império*:

“No Maranhão, pelo zelo da conversão e liberdade dos índios, que eu pretendia, consegui geral ódio, não só dos moradores de toda aquela terra, se não também dos governadores e ministros que lá vão de Portugal, e de outros ainda maiores, que sem lá irem por vias públicas e ocultas, têm lá seus interesses. Fiados no poder destes interessados, se atreveram a me expulsar a mim e a meus companheiros, levantando-me para dar algum ser a tão feio excesso, e provando-me com muitas testemunhas que eu queria entregar o Maranhão aos holandeses: e se lá houvera santo ofício, pode ser que lhe não fora necessário irem buscar o falso testemunho tão longe.

Quanto aos religiosos, podem ser estes da minha religião, ou de outras, particularmente daquelas que têm maior emulação à companhia [de Jesus] e seus sujeitos: entre todas sou mais odiado das que têm conventos no Maranhão, por me terem por inimigo descoberto, sendo a verdade, que, venerando a todos os religiosos quanto merece o seu hábito, só me não

podia conformar com a perniciosa doutrina que nos púlpitos, confessionários e nos testamentos, seguem acerca dos injustos cativeiros dos índios, que é o maior impedimento para a sua conversão.” (VIEIRA: 1856: pp. 29-40 *apud* BOSI: 2009).

Vieira tinha em Las Casas um suporte ao acusar o “pecado mortal do cativoiro”, mas também houve justificativas jurídicas que davam lastro às acusações contra os colonos da América portuguesa²¹. A mobilização da ética e da lógica são importantes em ambos os casos, principalmente para a fundamentação argumentativa dos direitos dos povos ameríndios. Como indica Alcir Pécora, “quando Vieira critica o cativoiro com base no argumento de que a condição natural do ser humano, criado por Deus à sua imagem e semelhança, é a de liberdade, ele não faz mais que retomar lugares-comuns escolásticos nos quais a redução do indígena à situação de escravo, agravada pela coação violenta, é crime temporal e espiritual” (PÉCORA: 2019). A escolástica e o tomismo ibéricos são essenciais à formação de uma certa antropologia jesuítica para possibilitar a conversão, evitar o genocídio de cristãos em potência e de reconciliação das descobertas feitas no Novo Mundo com a cosmovisão católica. Outros subprodutos de tal empreendimento etnográfico são até hoje perceptíveis na rica fonte das gramáticas indígenas produzidas pela Companhia de Jesus, além de mapas, registros linguísticos e rituais perdidos e hoje recuperados pelos mesmos povos que se viram forçados à comunhão com a comunidade nacional, já emancipada, desde a República Oligárquica até a dita “Cidadã” de 1988.

O trabalho da Companhia foi verdadeiramente antropológico, ou seja, orientado pela busca da condição dos homens em sua integralidade espiritual, cultural e física. O

²¹ “A situação, do ponto de vista legal, era, ao chegar Vieira a São Luís, a do reconhecimento formal da liberdade dos índios. Declarada inicialmente em 1595 por Felipe II, a legislação real espanhola era descumprida frequentemente no Maranhão e no Pará, ‘contra todo o direito natural, e das gentes’”.⁴ Em 1652, D. João IV determinou que fossem observadas com rigor as mesmas leis, o que suscitou motins e o descontentamento das câmaras do Maranhão e do Pará: ambas obtiveram licença para que os cativoiros já existentes fossem de novo examinados e julgados.” (BOSI: 2009).

tomismo da época é lível na constante referência à Aristóteles, tanto nos sermões como nos apelos de Las Casas e Vieira. Mas o tomismo nos é relevante, pois no próximo capítulo, ao analisarmos parte da obra de Viveiros de Castro, a ontologia retorna ao antropológico reformulada, em parte, pela leitura do pensador carioca dos textos de Vieira, Staden, Anchieta e Manuel da Nóbrega. Daí a importância da defesa da humanidade do americano, pois a racionalidade, faz-se manifesta em suas capacidades racionais:

“Nas artes liberais que aprenderam até agora, tais como gramática e lógica, são notavelmente versados. Com todo tipo de música encantam os ouvidos de suas platéias com uma suavidade maravilhosa. Escrevem com habilidade e com bastante elegância, de modo que com muita frequência ficamos embaraçados para saber se os caracteres são escritos a mão ou impressos.”
(LAS CASAS: 1548)²²

A teoria do conhecimento (epistemologia, gnosiologia) dos jesuítas ibéricos necessita de uma antropologia e uma metafísica para a sua operação. Esses são os temas recorrentes na antropologia filosófica contemporânea, que nunca deixaram de estar em voga dada a sua complexidade lógica. Adicionalmente, a visão platônico-agostiniana tomada pelo Vaticano, de ser o conhecimento do homem originário de uma particular iluminação divina, desdobra-se na ideia de que o espírito humano está em relação imediata com o inteligível. Em oposição a visão inata do conhecimento, da impressão das formas por ordenamento divino no espírito, São Tomás de Aquino avança com a empirismo de Aristóteles, onde o horizonte do conhecimento humano e o seu subsequente acesso ao verdadeiro é limitado ao mundo sensível. A alma era concebida, dualistamente, como independente da matéria (o corpo).

Ainda, segundo Pécora, muitas das posições tomadas por Vieira são neoescolásticas e contradizem o consenso do seu tempo. Um dos exemplos que dá, é quando o padre luso-brasileiro não aceita o argumento de que comportamentos tidos

²² Citação mantida na grafia original.

como “contranatura” (a poligamia e o canibalismo são alguns exemplos) davam vazão à noção ibérica da guerra justa. Tais práticas não eram, para Vieira, resultados de disposições inatas dos ameríndios, mas sim pela “ausência de cultura” dos mesmos²³. A literatura antropológica aponta para caminhos interessantes acerca desse período e as subsequentes questões epistemológicas de tal encontro entre povos. Em *Raça e História*, Lévi-Strauss resgata uma já conhecida parábola do *milieu* sociocultural acerca da conquista da América que hoje conhecemos como “espanhola”:

“Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não.” (LÉVI-STRAUSS [1952] 2013: 364 *apud* DE CASTRO, 2015: 35)

Para Eduardo Viveiros de Castro, estamos diante de uma alegoria das “manifestações típicas da natureza humana [que] é a negação de sua própria generalidade. O etnocentrismo, afirma, é um dos predicados mais gerais da nossa espécie (Idem). Segue ainda com essa linha de raciocínio, trazendo o fato de a parábola ter sido recontada por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, mas dessa vez com uma exegese nutrida pelas suas investigações de relatórios e experiências de campo: os europeus invocariam as ciências sociais (humanidades), conquanto os índios demonstravam maior inclinação ao naturalismo. Enquanto os Europeus se perguntavam acerca da animalidade (se *anima* ou se *besta*) dos indígenas, os povos americanos se intrigavam

²³ Muitos há muito rudes e bárbaros” - escreve Vieira ao Provincial do Brasil, em 54 -, “mas por falta mais de cultura que de natureza”. São gente que “não tem os vícios, nem os embarços de consciência, com que vivem pela maior parte os homens de maior polícia”. Contraposição, aliás, que repõe argumento do padre Manuel da Nóbrega debatido em seu Diálogo sobre a Conversão do Gentio: entre o vil costume dos índios e a vã soberba dos filósofos, maior é o pecado destes, já que “não guardam a lei natural posto que a entendam” Cf. PECORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. Estud. av., São Paulo, v. 33, n. 97, p. 151-170, Dec. 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142019000400151&lng=en&nrm=iso>. access on 11 May 2021. Epub Dec 02, 2019. <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2019.3397.009>.

com a natureza dos corpos europeus, se ao serem semelhantes ao seus, se eram deuses ou não, seriam estes feitos da mesma matéria?” (ib.). Para de Castro, a questão do dualismo, ainda que tida como superada em alguns meios, ecoa os primeiros contatos e transforma-se paulatinamente ao longo da história do pensamento:

“A velha “alma” recebeu nomes novos, agora ela avança mascarada (*larvatus prodeus*): chama-se-lhe “a cultura”, “o simbólico”, “a mente”. O problema teológico da alma alheia transmutou-se diretamente no quebra-cabeça filosófico conhecido como o “*problem of other minds*”, hoje na linha de frente das investigações neurotecnológicas sobre a consciência humana, sobre os fundamentos possíveis da atribuição da condição jurídica de “pessoa” a outros animais e, por fim, sobre a inteligência das máquinas (os deuses passaram a habitar os microprocessadores *Intel*). Nos dois últimos casos, trata-se de saber se certos animais não teriam, afinal, algo como uma alma ou consciência — talvez mesmo uma cultura —, e se certos sistemas materiais não-autopoiéticos, ou seja, desprovidos de um corpo orgânico (máquinas computacionais), podem se mostrar capazes de intencionalidade.” (DE CASTRO, 2015: 37)

E talvez haja ainda muito a ser resgatado, trabalhado e dito sobre o enramamento da antropologia e da filosofia na língua portuguesa, com a perspectiva particular do português ibérico e as suas revoltosas variedades americanas. Nisso podemos confiar que haja forte influência dos povos subjugados, incorporados e maltratados pelo jugo da espada na construção do pensamento luso-afro-americano contemporâneo, ou da nossa Lusitânia Atlântica atual. Um emergente pensamento híbrido acerca das ciências e do mundo, falado através de um idioma que abraça todas as ontologias das chamadas “três raças tristes”²⁴. As sobrevivências e resquícios de

²⁴ Expressão utilizada no Brasil para representar as raízes históricas das quais se constituíram o país. A frase, originalmente extraída do poema “Música Brasileira” de 1919, foi cunhada pelo intelectual, poeta simbolista e membro fundador da Academia Brasileira de Letras, Olavo Brás Martins dos Guimarães Bilac. O poema é o que segue: “*Tens, às vezes, o fogo soberano /Do amor: encerras na cadência, acesa /Em requiebro e encantos de impureza, /Todo o feitiço do pecado humano. /Mas, sobre essa volúpia, erra a*

outros povos tende a permanecer na fala e no pensamento contemporâneo de uma nação. São objetos de interessante acadêmico, foco de muitas investigações linguísticas e históricas que, porém, não cabem aqui explorar; mas nos indiciam por quais caminhos a antropologia e a filosofia percorreram para se emaranharem auspiciosamente no sono da razão histórica. Vale voltar, talvez, ao pai do ensaio, pensador livre e exemplar do encontro honesto entre o Novo e o Velho mundo. E muito pode ele nos contar acerca dos impactos subsequentes às “Descobertas” assistidas pelas “Conquistas” no pensamento acadêmico de agora e de outrora.

1.2. Montaigne, os canibais e a imaginação

Sobre os canibais da França Antártica, Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne, teceu bem articuladas palavras. Pode-se dizer que o relativismo da antropologia nasce ali, com a espetacular interação ocorrida no porto de Rouen em 1562 entre os índios oriundos da região da baía de Guanabara — disputada por franceses e portugueses na metade do século XVI — e o peculiar conselheiro de Bordéus. Serve-nos como monumento ao exercício da alteridade e da prática do questionamento ao valer-se das falas tupinambás acerca do político. Em seus ensaios ditos americanos, cujo Brasil ocupa uma certa centralidade narrativa, Montaigne procura exercer a reflexividade típica da antropologia por nós conhecida hoje, para levantar questionamentos sobre o seu próprio mundo. Frank Lestringant defende que com a declamação *Dos Canibais* (1580), Montaigne inaugura o discurso sobre o outro onde esse outro não está calado e nem é omissa (ou seja, não é um objeto passivo da análise) — fenômeno que anos mais tarde Michel de Certeau intitularia “heterologia”. A heterologia é uma tática “etnográfica” de operar no meio das perspectivas distintas, falas e visões particulares de cosmovisões díspares. Valorando e cultivando a ausência de um dos pontos de vista no modo de ser e existir do outro. Resgatando Lestringant, vale ressaltar que a

tristeza /Dos desertos, das matas e do oceano: /Bárbara poracé, banzo africano, /E soluços de trova portuguesa. /És samba e jongo, xiba e fado, cujos /Acordes são desejos e orfandades /De selvagens, cativos e marujos: /E em nostalgias e paixões consistes, /Lasciva dor, beijo de três saudades, /Flor amorosa de três raças tristes.” In: BILAC, Olavo. Poesias. Posfácio R. Magalhães Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 197

“heterologia provê um espaço intermediário, um palco reversível, em que a última palavra não pertence necessariamente ao sujeito primeiro do discurso, e a crítica não poupa o anunciador, ele mesmo atingido por ricochete. Ora, a declamação é, em essência, uma heterologia. Ocupa um intervalo, fabrica um afastamento, em que o risco do efeito bumerangue da palavra livre é plenamente assumido” (LESTRINGANT, 2006: 527).

Assim, com as suas famosas tríades²⁵, Montaigne lança mão do relativismo cultural (as impressões dos canibais acerca do Imperador) para atacar as instituições e a sociedade francesas da época. Diante do Rei Carlos IX há três indígenas antropófagos, que quando interrogados, levantam três questões. Duas delas foram reproduzidas por Montaigne enquanto a terceira é uma manobra, como que um convite, para o leitor contribuir com a sua imaginação e espírito inquisidor, ao assalto racional contra a ordem do mundo ao ser mantida esquecida. Da primeira, diz-nos Lestringant, a observação precisa do clima político da época é auferida pelos canibais em Rouen – ecoando e repetindo as críticas do paradoxo elaborado pelo colega de Montaigne, Étienne de La Boétie, no *Discurso da Servidão Voluntária* (1563) – como que “tantos homens grandes usando barba, fortes e armados, que estavam em volta do rei (...), se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que não escolhessem, de preferência, alguém entre eles para comandar” (MONTAIGNE, 2009: 156). Montaigne vale-se dos canibais para lançar um julgamento moral, ainda que preservando o relativismo cultural: quem seriam os verdadeiros bárbaros selvagens? Os nobres guerreiros do Novo Mundo, comparados por Montaigne aos grandes heróis e filósofos gregos, ou os franceses recém-saídos das

²⁵ A organização ternária em Montaigne surge, segundo Starobinski (1982), não apenas para criar movimentação em debates aparentemente “estáticos” ou sem resolução, mas segue a “disposição triádica (...) segundo o modelo herdado da *disputatio* medieval: 1) *quod sic*, 2) *quod non*, 3) *sed contra*.” Assim, Montaigne organiza os seus ensaios ao redor de dilemas cuja terceira via, a da solução, é por ele introduzida. Adicionalmente, a tríade representa o ceticismo, a possibilidade de uma alternativa ou uma verdade que ainda nos é desconhecida. In: STAROBINSKI, Jean 1982 Montaigne en mouvement, Paris, Gallimard. [Edição brasileira: Montaigne em movimento, trad. M. L. Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. pp. 129-136].

guerras religiosas dos anos de 1560? Guerra essa, de homens sob o mesmo Deus, o mesmo Estado e o mesmo soberano.

Montaigne desafiou os paradigmas da sua época. Lançou dúvidas acerca da superioridade dos homens sobre os animais, inclusive no plano cognitivo; questionou a posição privilegiada dada às sociedades europeias pelos pensadores e eclesiásticos em oposição aos “bárbaros” (aqui incluídos os canibais do Brasil) e relativizou, ou melhor dizendo, removeu o lugar central e universal da razão aristotélica amplamente difundida em seu *milieu* e na doutrina dos escolásticos. Em suas observações temos o mesmo escândalo acusado duas vezes: o rei criança apontado por Pascal e a angustiante passividade e indiferença dos pobres em sua servidão, que ainda que famintos e morrendo às portas dos senhores, não se levantam contra aqueles. Montaigne fala com e através dos canibais para acusar o estamento e a sociedade da época. Aqui vemos repetidos os temas da *Servidão Voluntária*, já que quem se sujeita é o povo, é ele quem “corta a própria garganta (...) tendo a escolher entre ser servo ou ser livre” (LA BOÉTIE: 1581).

Outro aspeto importante é a visão desoladora que tem da conquista das Américas e que Montaigne condena veementemente no ensaio *Dos Coches*. Ao ler os relatos de Bartolomé de Las Casas, que como vimos, aponta a desproporção entre os meios e fins da colonização espanhola nas Américas, o ensaísta francês vê neste momento “um dos maiores cataclismos da história (...) [t]antas cidades arrasadas, tantas nações exterminadas, tantos milhões de povos massacrados, e a mais rica e mais bela parte do mundo destruída em nome do negócio de pérolas e pimenta: mecânicas vitórias!” (MONTAIGNE: 1580). Em sua posição relativista, Montaigne não exclui a condenação moral, o que lê é uma traição e o martírio perpetrado pelos algozes europeus dos índios, que devoram a si mesmos em suas ganâncias, sem a honra ritual dos americanos. Uma forma mais vil e cheia de bile do canibalismo tropical é ensaiada, praticada e replicada na primeira das irmãs continentais²⁶. O antropófago ibérico, seria

²⁶ Marion Romberg, “Continent Allegories in the Baroque Age – A Database,” *Journal18*, Issue 5 Coordinates (Spring 2018), <https://www.journal18.org/2412>. DOI: 10.30610/5.2018.6

aquele que consome não em nome da honra do sujeito derrotado, mas sim das causas ladinas e pequenas. Em sua busca pela condição do homem, Montaigne apela à rendição do martírio da justiça divina, pela superação dos males da Europa pelo exemplo virtuoso dos seus conquistados: a ideia cristã da *conditio* do Homem (LESTRINGRANT: 2009). Não há, porém, como recusar a dimensão primitivista de um “mundo-criança” e a ilusória simplicidade original dos canibais que desenha Montaigne desde André Thévet e Jean de Léry, mito este posteriormente resgatado por Rousseau na figura do *bom selvagem*²⁷.

Para ele, o novo mundo é contraditório. Põe-se contra a lógica aniquiladora dos espanhóis, pois via nos povos descobertos o reflexo no espelho dos grandes impérios clássicos. Em tom acusatório, Montaigne diz sobre os modernos que “não apenas são incapazes de racionalizar em engenho com gregos e romanos, como exterminam e destruíram povos que serviriam a generosidade e a grandeza destes.” (MONTAIGNE: 2013). Tal instabilidade imperial, da ascensão à queda dos grandes poderes terrenos é apresentada em Montaigne como vislumbramos na série *The Course of Empire* de Thomas Cole. A roda dos coches, das invenções e maquinações que só podem existir através de nações que, creem-se, portentosas. Como nas pinturas de Cole, onde a roda da história finaliza um ciclo, retornando assim ao substrato do homem — a natureza —, o ensaísta de Rouen via um contraste dos Impérios antigos frente aos enrascados maias e incas: estes teriam conseguido conciliar a natureza com a invenção. Para dar cor à tragédia da colonização, a desolação do homem em equilíbrio com as coisas de Deus e da razão como via na América, traz a imagem do Rei Atahualpa e o seu terrível desenlace na noite de Cajamaya, à 16 de novembro de 1532:

“O [rei] do Peru foi preso numa batalha e posto a um resgate tão excessivo que ultrapassa tudo o que é crível, mas que ele fielmente pagou: e tendo dado por sua conversação sinal de uma coragem franca, livre e constante e de um entendimento claro e tranquilo, os vencedores, depois de terem tirado 1 325 500 onças de ouro, além da prata e outras coisas que não

²⁷ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social ou princípios do direito político. Editora Companhia das Letras, 2011.

montaram a menos (tanto assim que os cavalos deles só andavam ferrados de ouro maciço), tiveram vontade de ver também, à custa de qualquer traição que fosse, qual podia ser o resto dos tesouros daquele rei e aproveitar-se livremente do que ele preservara. Assacaram-lhe uma falsa acusação e uma falsa prova: que ele tramava fazer suas províncias se sublevarem para reconquistar a liberdade. Com isso, por um belo julgamento por aqueles mesmos que lhe tinham imputado essa traição, condenaram-no a ser enforcado e estrangulado publicamente, tendo-o feito remir-se do tormento de ser queimado vivo pelo batismo que lhe deram durante o próprio suplício.” (MONTAINGE: 2013: 486-487).

Assim, Lestringant retoma com Montaigne a contenda deste com os europeus modernos. O filósofo os apresenta como bárbaros vestidos de metal, fazem da modernidade a morte da cultura e da poesia dos antigos pelas mãos das invenções inúteis como os coches dos aristocratas, vestidos e alimentados com os tesouros roubados de outros povos (LESTRINGRANT: 2009). Crianças puras agonizadas, degoladas e violadas por ferro espanhol é o que está no cimo deste projeto na visão do pai do *essai*. O mercantilismo é o fim do renascimento e o princípio motor do exotismo, do *otherness* e do problema do outro em suas múltiplas dimensões.

Com Montaigne, aponta Celestin (1990), a “outridão” [*otherness*] é estilizada [*aestheticized*] densamente pela análise linguística e psicológica, e à volta aos canibais de Montaigne, o exotismo, tornar-se-ia um tema recorrente na antropologia: a suposição de que, de alguma forma, tal como diz-nos o orientalismo de Said, o não-ocidental pode ser apreendido, trazido de ‘lá fora’ — o Novo Mundo, o Oriente, o Terceiro Mundo, o Sul Global — traduzido e reinterpretado pela ciência “ocidental” sem detrimento aos seus sistemas e esquemas conceituais, isso tudo sendo feito na antiga ilusão antropológica de uma linguagem neutra e objetiva do relato etnográfico. Seria essa, segundo o autor, uma “aporia do exotismo”, uma variante da mais geral “aporia da representação” que permanece em muitos círculos filosóficos e antropológicos (CELESTIN: 1990). Por outro lado, a filósofa e historiadora, Ann Hartle discorda de tal

visão atribuída à Montaigne. Ela desenha uma imagem mais complexa do filósofo, onde a externalidade, esse “outro” etnológico, é trespassado por quatro temas: conhecimento, antiguidade, natureza e canibalismo (HARTLE: 2013). No que se segue, farei uma breve exposição da análise de Hartle, demonstrando assim como existe em Montaigne uma figura simbólica e seminal, para o que depois poderemos chamar de uma antropologia da mente filosoficamente informada. A Professora Emérita do Departamento de Filosofia da Emory University, aponta como o confronto destas duas cosmovisões intrigou Montaigne, ao dizer que “[w]hat strikes Montaigne, one more time and from a different angle, in these discoveries is the absence of limits, the assembling of any epistemological certainty” (HARTLE: 2013).

Esses dois mundos em colisão frontal, com os seus deuses, costumes e práticas tão díspares, confundem-se com o fato inegável do desconhecimento desse “outro”. Para Montaigne, isso levanta questionamentos até mesmo acerca da existência de Deus. Essa descoberta mútua, conta-nos Hartle, subjaz a *coignossance*, i. e., algo como uma epistemologia. Como podemos conhecer os objetos do mundo e os fenômenos com absoluta certeza? Sobre isto, diz-nos Hartle, “[t]he exotic appears as either catalyst or illustration of a construct, in this case Montaigne’s realization or affirmation of the relativity of knowledge”. Há aqui uma infinita variação da forma segundo a autora, condizente com o constructo do “*le branle*”, ou seja, da oscilação e do movimento, das existências perenes das coisas, que em sua leitura se refere a um “passo existencial em direção ao absurdo”. Nisso, concorda Pollato (2018), pois os homens em Montaigne sofrem do erro de julgamento. Diferencia, portanto, a condição humana da sua natureza. Hartle, por sua vez, indica que não há um substrato fundamental para a existência em sua obra, o centro é inexistente — e talvez aí tenhamos uma conjunção conceitual, ou talvez genealógica, entre a importância dos *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari em muitos antropólogos ontológicos.

Mas continuando em Montaigne, o relativismo permanece como preocupações correntes às questões ético e sociais das descobertas. Ao encontrar civilizações com “movimentos” próprios, pulsantes e atuantes, resistentes aos meios selvagens da

América, a validade imutável das leis e dos costumes é colocada em xeque. Qual seria o embasamento contextual para a moralidade? O que ele observa é, portanto, a indeterminação, o relativismo desta mesma moral e dos costumes defendidos pelos seus iguais. Porém, as suas preocupações, como indica Hartle, não são colocadas de maneira sistemática: Montaigne não pensa em termos de grupos humanos (típico da sociologia, a que chamamos de análise macrosocial) é ainda uma reflexão interior, autocentrada, onde ele próprio admite que escreve para si mesmo. Tal como o fariam Wittgenstein, Spengler, Mahler, Heidegger e os frankfurtianos, cada qual à sua maneira, a modernidade é vista como a morte do essencialmente humano pelas mãos da supremacia da técnica. Montaigne tem uma resistência obstinada à essa modernidade, ainda que nascente; já o perturbava na maneira em que constituía a sua existência através da negação da mesma condição ao outro.

Ainda sobre a modernidade, a antiguidade clássica surge como contraponto à comparação dos povos indígenas, e algo que pode se assemelhar ao centro ali estaria, entre estes dois polos. Montaigne, em seu tipo particular de relativismo, condenava a universalidade das expressões acerca do mundo: a única universalidade é a diversidade. O Brasil surge como um pedaço desta antiguidade que se deslocou do velho continente, sendo os tupinambás da atual costa do Rio de Janeiro, descendentes espirituais e metafóricos dos gregos: ele elabora a validação dos tupinambás através da enumeração das similaridades entre o novo mundo e as civilizações greco-romanas. Portanto, o exotismo em Montaigne é o encontro de similaridades entre o novo mundo e o período clássico, um reencontro do homem europeu com a parte de si que lhe foi perdida. Assim, Montaigne procura desesperadamente nos canibais as virtudes que faltam aos europeus modernizados.

No ensaio denominado *Sobre os Coches/Dos Coches* temos a denúncia das conquistas pela mobilização de temas caros ao autor: a inocência, a saúde, a *communitas*, o belo e a abundância. Os canibais, os reinos do México e da América Andina são a realização do desejo último da filosofia, o encontro da natureza com a razão, ou o ato filosófico: “[i]n Montaigne’s terms, a meeting of nature and reason, the

‘very desire of philosophy’ the ultimate equilibrium that would provide a stability out of the Heraclitean drift, out of the branle he perceives, accepts, but in which he nevertheless attempts to achieve happiness.” (HARTLE: 2013).

Os movimentos pendulares dos homens — a sua inconstância — é algo que Montaigne não percebeu nos povos do outro mundo. Talvez o tivesse, caso houvesse lido *O Sermão do Espírito Santo* do Padre Vieira, onde este compara as chamadas sociedades duras, resistentes às mudanças, como estátuas de mármore ante as indígenas do Brasil, vistas como figuras feitas de murta: inconstantes, moldáveis e de fácil manuseio, mas ainda inconstantes e pendulares; aceitam com facilidade tudo o que lhes é apresentado, o evangelho e à Cristo, mas ao menor descuido, retornam às suas velhas práticas²⁸. O que nos leva a pensar então como imagina Montaigne o papel da razão e da mente, já que o encontro do novo com o velho mundo levanta em si uma posição inclinada ao ceticismo? Para Hartle, segue que o pensador começa a se indagar acerca da possibilidade de um relativismo conceitual, ainda que veja nos povos das Américas uma espécie de “estoicismo natural”.

O criador do formato ensaístico acaba por abraçar o que chamamos por representacionalismo. Na ausência de uma consciência que percebesse esses signos, as ditas diferenças entre os diferentes mundos que ali se encontravam, como Montaigne os percebe, cria uma rutura entre o fenômeno e o sujeito cognoscente. É a própria percepção que formata a hierarquia da natureza sobre a arte. Em Montaigne, só é possível aceder a verdade através da sua relação com seu próprio eu sensível.

O mental e a metafísica, por sua vez, estão ligados à noção de saúde. Como aponta Celestin (1996), quanto a saúde mental e corporal dos Tupinambás (comparada a dos animais), Montaigne tem ambos “habitando o mundo da ausência absoluta”. Os canibais teriam a tranquilidade e a serenidade como cotidianos, aspetos permanentes das suas almas, o que manteria tanto o corpo como a mente saudável. Através deste

²⁸ Cf. DE CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. Revista de antropologia, p. 21-74, 1992.

método comparativo inaugural, Montaigne quebra o padrão de costumes e desenvolvimentos “internos” da sua sociedade para buscar no outro o que foi perdido ou que nos falta. Ainda segundo a análise de Celestin, “a atividade de geração da mente é central para a compreensão de Montaigne do ato filosófico”. Ele tem como objetivo tirar o novo do velho. O seu mundo é preenchido por uma violência, o costume, que é exercida sobre a mente. O filósofo deve primeiro reconhecer e depois combater as práticas tidas como atemporais e obrigatórias. Em sua teoria da mente o pensamento começa em condições de erro, e a falsidade se dá no fato da mente não ser respetiva da coisa como ela é. Assim a descreve em comparação com Aristóteles, onde a mente é condição do ser, a *tabula rasa* pronta para receber a impressão das formas. Em oposição, Montaigne defende que a mente produz a si mesma, desde si mesma. A origem das ideias, dos pensamentos (algo como as atitudes proposicionais) é a mente ela-mesma. Em sua teoria da mente, a representação da cognição avançada por Montaigne, enquanto um humanista, procurava renovar ou transformar o discurso de sua época acerca do humano. Ele está interessado não numa visão transcendental do Homem, mas sim no humano orientado e formatado pela educação e pelos costumes (algo como a ideia de *Bildung*).

Ao me prolongar em Montaigne, assento as bases do que virá a ser os tópicos centrais da constante desestabilização da certeza na análise antropológica ao longo de toda a sua existência, a permanência do problema do relativismo e da tradução, o político e, para nós mais importante, a conciliação de uma terapêutica necessitada pela modernização com os sistemas autopoieticos (ou a autorrealização). Muito do que nos diz Montaigne acerca da percepção, da cognição e da ação permanecerão, ainda que subsumidas, na análise antropológica de hoje. O seu maior interesse, o mundo dos costumes e das práticas cotidianas, é antropológica *all the way down*. Principalmente a luta travada individualmente pelo convívio com os nossos corpos e a sua escatologia: as doenças, as dores, o mau-cheiro, a decadência oriunda do envelhecimento, os desejos, as volições de afetos e outras escolhas que nos afligem o corpo e nos geram arrependimentos e sofrimento. As angústias são fontes de impotência e o horror à anormalidade que nos oprime e impossibilita a superação da loucura. O relativismo de

Montaigne busca desestabilizar os dogmas intelectuais de sua época por via do questionamento acerca do que é o “normal”, o ato de tornar patológico as variações de “identidade”, ou de comportamentos mentalmente (sempre atrelados ao costume) eram tidos por ele como danosos à boa vida. Montaigne, como já vimos, tinha repulsa à universalidade — como os antropólogos de hoje — no que tange a forma como a vida deve ser vivida. Para ele, a Academia era um “negócio” que fomentava uma indústria de costumes ao domesticar a razão segundo o que era “socialmente aceitável” e a colonização era a externalização deste negócio ao além-mar. Ele criticava aquilo que era desnecessariamente complicado, o obscurantismo era uma tática para ditar aquilo que era ou não correto. Por isso, nos temas do canibalismo, a volta à natureza, a visão honrada, porém crítica da antiguidade culminam em sua transgressão da diferença encarnada: a respeitabilidade do canibalismo está na sua associação à guerra, ao consumo não pela sustância ou para a comercialização, mas sim para honrar a memória do derrotado e absorver a sua força. Para Montaigne, o ato de julgamento (enquanto algo que podemos chamar de ideologia) deve ser purgado de si pelo filósofo. O bom julgamento é aquele que sujeita a razão ao que é bom. O ceticismo e o relativismo em Montaigne influenciariam o dualismo de Descartes, o idealismo de Kant e por fim toda uma tradição nas ciências sociais.

A despeito de todos os seus méritos, podemos culpar Montaigne parcialmente pela introjeção da representação nas ciências humanas. O mais peculiar, porém, é que para Montaigne, a habilidade de possuir imagens de objetos externos à mente sem a sua matéria não está restrita aos homens e o é compartilhado com os animais. A condição humana — a sua diferença frente criaturas outras — era a capacidade de imaginar e inventar, o que para o período era tido como uma atividade pré-racional: as imagens eram montadas e apresentadas à razão (CELESTIN: 1996). Para ele, a invenção estava associada à possibilidade da descoberta das coisas novas, da terceira via das suas tríades lógicas. A imaginação era fonte primeira da criação, mas em seu pensamento isso tudo ocorria dentro dos limites possíveis da mente; por criar a si própria, de si mesma, a mente era o que estabelecia os limites daquilo que era possível ser criado. Por outro lado, esse movimento só poderia ser executado introspectivamente pelo

enfrentamento com o adverso, ou seja, através da reflexividade, do interesse que demonstra Montaigne em devorar livros e conversar com canibais em pé de igualdade. Tudo isso, num mundo dominado pela guerra religiosa e os preconceitos da época.

Montaigne contraria o estamento filosófico de seu tempo ao negar a ideia aristotélica de potência. A razão, diz-nos, é forjada por cada indivíduo através da experiência, da percepção e da instrução — no caso, o amor ao estudo livre, descomprometido e independente — algo como o *free thinker* contemporâneo. A razão não é uma condição universal, apesar da mente sê-lo. A razão tem viés, é contraditória, desgastante pois ela deve ser alimentada, contestada pelo próprio pensador. A razão deve ser construída através das nossas primeiras crenças, contestando-as não apenas pela experiência (pois essa pode nos deixar cair em engano), mas ser alimentada pela diversidade para que as limitações externas não imponham limites sobre a razão. A mente funciona como o meio por onde a razão subsiste, mas o poder coercitivo dos costumes é um desafio à formação do homem livre, o homem racional e cético. Para Montaigne, os grandes intelectuais seriam senhores a favor dos costumes, chegando a ponto de tê-los em escárnio. A modéstia e o humor sobre si mesmo, observar as próprias limitações e a imperfeição e contradição da razão ensinam que somos todos verdadeiramente cabeças-ocas²⁹. A visão crítica da realidade que permeia o trabalho de Montaigne permaneceria como paradigma filosófico séculos adiante. Como veremos, o desenvolvimento da antropologia através dos temas já estabelecidos pelo ensaísta francês, principalmente na questão do papel da razão e do senso comum tomariam forma e volume com Kant, que como vimos anteriormente, seria a pedra-de-toque da antropologia cultural (ao menos a francesa e parte da britânica). Como superar o ceticismo e o relativismo de Montaigne? É possível ir além dos problemas colocados pela relação indivíduo-sociedade, amplificados quando o mesmo é estrangeiro à um determinado sistema cultural?

²⁹ Cf. Montaigne. Chapitre 24 du livre 1 des Essais. *Du pédantisme*. In. <https://oeuvresouvertes.net/spip.php?article266>; outra frase interessante de Montaigne é a que segue “Et au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis, que sus notre cul”, In. *De l’expérience*.

Para o tomismo da época de Montaigne, a razão era uma faculdade divina concedida por Deus. Porém, em sua filosofia, estamos imersos em um mundo de opiniões herdadas e a natureza do ato filosófico é a superação daquilo que é falso, ou seja, aquilo que nos foi colocado no pensamento pela força do costume. Faculdades do juízo, como a capacidade de discernimento emergem da nossa habilidade em imaginar, dentro das nossas próprias mentes quais crenças são verdadeiras e quais não o são. O problema das crenças originais, aquelas que são herdadas do mundo em que nós somos imersos pelo nascimento, são para Montaigne inatas, e em sua arqueologia do pensamento ele atribui a origem primeira dessas crenças na arrogância dos grandes homens da Grécia e da Roma antigas. A sua visão é de que opiniões e condutas são produtos do costume e conceitos metafísicos como razão (por iluminação divina), verdade, justiça, universais, e outros são tomados por ilusões. Não há uma razão universal operando em Montaigne, apenas o eu introspectivo e egoísta. A relação entre a mente e as coisas em seu pensamento poderiam muito bem caber no que hoje chamamos por solipsismo. A “alma” é auto organizada, por assim dizer. O verdadeiro filósofo, humilde e livre, o é pela liberdade do seu julgamento, pelo seu desapego aos costumes e ao senso comum. A mente é quem deve organizar e hierarquizar o mundo. A postura de Montaigne concorda com a definição epistemológica do conceito, onde a verdade e/ou o cognoscível só são acessíveis pelo *ego (eu) [self]* e os conteúdos da sua consciência. Montaigne defendia que o indivíduo deveria cultivar os seus interesses, gostos e prazeres acima de tudo e sempre se questionar acerca das opiniões mais correntes. Tal uso seria posteriormente resgatado por Kant na *Crítica da Razão Prática* [KpV], quando este se preocupa com a forma com que agimos com liberdade e as suas respectivas dimensões morais e retomada pelos antropólogos proponentes da virada ontológica. A ética é fundamentada na autonomia, ou seja, na universalidade da legislação da conduta que é a legislação da razão. Seguindo com a linha de raciocínio de Montaigne, Kant defende, como aponta Bittner, que “[s]ó as leis que emergem de uma legislação própria possuem capacidade de obrigar” (*apud* HOFFE: 1989). Os sujeitos, indivíduos, não possuem a razão (como é construída em Montaigne), mas são razão. Uma coisa é inseparável da outra. Ainda, assemelhando-se ao ensaísta francês, Kant vê

uma disputa entre as inclinações e insaciabilidade do corpo com a razão: a enfrentam, desafiam-na em seu domínio. A ética kantiana, tal como em Montaigne, demanda uma auto coerção da razão, onde a finitude humana age como força que torna a ação moral um dever, o que necessita, por sua vez, de uma compatibilidade entre dever e liberdade. Sem tal compatibilidade, o que temos é a “presunção de um espontaneísmo moral” (ROHDEN: 2015). Por outro lado, como bem apontou Pedro Pimenta (2007), Kant concebe a investigação antropológica como a observação dos mais variados comportamentos humanos, nas mais variadas comunidades.

1.3. A antropologia em Kant e o kantismo na antropologia

Aprofundando a questão metodológica, em 1798, em obra intitulada *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant já esboçava o que para ele seria o direcionamento primeiro dessa ciência e como ela se relacionaria com a análise transcendental. Ele, que foi professor da cadeira de antropologia da Universidade de Königsberg e leitor de Montaigne, reunira inúmeros apontamentos ao longo dos seus mais de vinte anos na posição, demonstrando neste trabalho o tensionamento das suas verves crítica e dogmática (PIMENTA, 2007: 128). Defende ali que a antropologia sinaliza o estudo dos seres humanos desde o seu comportamento psicologicamente guiado. O que estão aqui em jogo são as práticas de investigação transcendentais que tateiam o princípio formador do homem enquanto ser social, ativo e autotransformador. Distinguindo aquela ciência da psicologia, entendida como baseada na observação introspectiva, Kant via na antropologia a melhor forma possível para estudarmos a mente:

Uma doutrina do conhecimento do homem considerado sistematicamente (antropologia) pode ter um ponto de vista fisiológico ou então pragmático. O conhecimento fisiológico do homem tende à exploração daquilo que a natureza faz do homem, o conhecimento pragmático daquilo que o homem, enquanto ser livremente ativo, faz ou pode ou deve fazer de si mesmo.

Assim sendo, nenhuma psicologia empírica produzirá verdades necessárias sobre a mente humana. À luz dessa limitação, a consciência deve ser estudada segundo o

método transcendental. Desta maneira, segundo Kant, é possível estudar como conforma-se a mente e quais são as capacidades e estruturas que ela deve possuir. Vemos que algumas delas são a capacidade de sintetização e a formação de uma unidade distinta. A viagem, mesmo que literária e através da leitura dos famosos relatos de viajantes (como Kant, ele próprio, o fez) auxilia na formação de um cidadão cosmopolita, o cidadão do mundo. É perceptível no filósofo alemão a longeva questão etnográfica da dimensão, ou escopo, da interface entre o particular — percebido no conterrâneo de uma mesma nação — e o universal das regras sob as quais todos os homens são submetidos. Com este método, podemos encontrar proposições psicológicas universalmente verdadeiras, ou seja, "transcendentais" (BROOK & WUERTH, 2020). Essa dimensão da antropologia pragmática de Kant está alinhada com a *KpV*, pois ali está ele interessado em explorar o agir livre e racional. Como nos aponta a Prof. Sofia Miguens,

A ideia-chave é que, embora do ponto de vista da representação teórica só alcancemos a realidade (inclusive a nossa própria realidade física e mental) como fenómeno (i.e., só podemos conhecê-la tal como ela é para nós, marcada pelas nossas estruturas *a priori*), a nossa experiência do agir livre é uma “porta de entrada” para a realidade em si (a que Kant chama, recorde-se, *númeno*). Assim, segundo Kant, a nossa experiência de nós próprios enquanto agentes racionais, o nosso agir por dever, revela-nos mais acerca de nós próprios (e do mundo) do que as nossas representações fenoménicas: revela-nos que a nossa natureza é liberdade. (MIGUENS: 2019, pp. 42-43).

E é da liberdade do agir racional que as fontes de expressão cultural dos homens se fazem manifestas. A imaginação, portanto, manter-se-á como questão central na investigação acerca da diversidade de esquemas conceituais, da experiência em relação à crença, mas também na abertura da dimensão criativa da cognição no avanço dos desenvolvimentos científicos. A pergunta antropológica à maneira de Kant seria qual “dever” é esse e como se dá o funcionamento de tal “porta de entrada” dentro desta

pragmática que se esboça. O ser humano é um objeto elusivo. Percebe que é observado, é constrangido pelos costumes (à Montaigne) e deve lidar tanto com as suas expectativas como aquelas pertencentes ao sujeito observador. Ambos participam de um jogo de interpretação da linguagem em sua totalidade: comportamentos corporais, contextualização ambiental e tensões fenomênicas de dimensão patológica que obstruem a razão em sua plenitude — tanto do cientista, como a do informante. Ainda que a posição assumida por Kant em *KpV* e a *Antropologia* sejam diferentes acerca do agir livre e racional, principalmente no que diz acerca da relação entre a intuição e a compreensão, o que podemos tirar desse choque é que a pragmática aqui esboçada é abordada de maneira única pelo estruturalismo de Lévi-Strauss. O que sabemos da filosofia da mente em Kant é a sua preocupação com as nossas capacidades mentais. Em geral, estão subsumidas em seu pensamento as faculdades mentais, os componentes apriorísticos da mesma e onde esses residem. Pimenta, desde Lebrun, vê uma aproximação importante entre essas teorias tão díspares em dois temas centrais: o Século das Luzes (o esclarecimento) e a imaginação (as ilusões de ótica, as representações, etc.). Por um lado, temos a preocupação do antropólogo francês com a constituição do real, por outro, a correspondência dessa com a doutrina da reflexão transcendental (PIMENTA, 2012).

No caso do *Esclarecimento*, Pimenta indica o papel das analogias às ilusões de ótica na *Crítica da Razão Pura*. A razão dita “pura”, ou seja, isolada enquanto objeto é apartada de todo o seu suporte fisiológico e material. Tal procedimento investigativo, segundo o professor, é um gênero em que Lévi-Strauss “se inscreve explicitamente”:

“Como nos pusemos em busca das condições para que sistemas de verdades se tornem mutuamente convertíveis, podendo, pois, ser simultaneamente admissíveis por vários sujeitos, o conjunto dessas condições adquire o caráter de objeto dotado de uma realidade própria, independente de todo e qualquer sujeito” (LÉVI-STRAUSS, 2004 *apud* PIMENTA, 2012).

Pimenta toma o trecho supracitado como uma confirmação tardia “de que a antropologia como ciência nasce mesmo com a Ilustração [*Esclarecimento*], que anuncia

uma ‘era em que a crítica do homem é a única ciência do homem e a exploração da aparência o único fundamento da verdade’³⁰ — a era da antropologia estrutural” (idem).

A objetividade na antropologia, portanto, trata-se não de uma condição necessária para o seu desenvolvimento, mas sim de um objetivo — do qual Kant não tem ilusão alguma de concretização da sua possibilidade. O que nos resta é mapear os hábitos e dimensioná-los de acordo com a métrica de análise. Como indica Pimenta, a nossa segunda natureza é o “que talvez impossibilite distinguir o legitimamente natural daquilo que decorre do artifício” (PIMENTA: 2007, p. 130). E segue apontando, o que para Kant são as fontes de informação desta antropologia:

As fontes do antropólogo, para além da observação direta (ou do estudo de campo), são estas: “a história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances”. (“Prefácio”) Enfim, os produtos da cultura em que a natureza humana se expressa de acordo com certos códigos que o antropólogo quer decifrar. Ele estudará essas fontes, elaboradas por seus semelhantes, estranhando-se com aquilo que lhe é familiar; viajará e lerá os relatos de viagem sobre os costumes dos ‘outros’ reconhecendo-se naquilo que lhe é estranho. (idem)

Se em *KpV* o sensível é o negativo do intelectual, na pragmática da antropologia o sensível ocupa um lugar central de investigação. O sensível é aqui paralelo à abertura exposta pela imaginação, pois o homem ali-no-mundo, os homens-entre-si é o mundo da afeição [*Affekt*] e do sentimento [*Gefühl*] (PIMENTA: 2007). A individualidade, a ideia de si para si, os limites da sua existência limitada [*personhood, self*] se constrói no confronto com a existência do *outro*³¹. Essa construção, como aponta Pimenta, é elaborada com o choque daquilo que é *a priori* com a subjetividade e a exterioridade do mundo. Como mostra a própria *Crítica do Juízo*, “no jogo da referência recíproca dos juízos que cada um emite a partir de um sentimento peculiar, sentimento esse que, por

³⁰ LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. São Paulo. Cosac Naify. 2006.

³¹ Tema que irá retornar com Dilthey na construção da sua hermenêutica, inspirando toda uma evolução paralela nas ciências humanas.

mais que não se deixe comunicar, quer ser comunicado” (PIMENTA: 2007). O problema da antropologia está na validade, no peso pertinente aos afetos que nos puxa para aquém da ação racional, a antropologia pragmática é aquela que explora as dimensões do psicológico que escapam à razão e a faculdade do juízo. Entretanto, a pragmática deve expor essas afeições e paixões dentro dos limites colocados pela razão, sendo assim autorizados, por fim, para a promoção de um agir moral dos sentimentos. Conclui-se, o discernimento e a análise crítica do mundo da cultura (esse visto como uma entidade que não pode ser violada) deve sempre estar defronte ao rigor da filosofia.

A imaginação, ou seja, a capacidade de construir a si, a sua individualidade é o ponto de inflexão do saber antropológico e de forma geral o termo está associado, na antropologia científica, às ideias de uma certa sociedade sobre as condições de qualificação para alguém ser chamado de pessoa, incluídas aí as noções locais de identidade e individualidade. A cultura e o choque do outro, o sensível e a estética em sua relação com a razão e a violência das paixões contra essa. A ideia por detrás do conceito é importante e não-trivial, pois geralmente orienta as condições jurídicas e morais de uma determinada cultura acerca dos direitos e responsabilidades dos seres qualificados como *pessoa* frente à sociedade envolvente. A importância de Kant pode ser observada no clássico ensaio *Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de “eu”*³², onde o francês Marcel Mauss — um dos pais fundadores da etnologia contemporânea e sobrinho de Durkheim — procura responder essa mesma pergunta³³ através da análise transcultural [*cross-cultural analysis*]. O professor do *Année Sociologique* define, neste que seria o seu último ensaio, ideias centrais da categoria de

³² Originalmente publicado no prestigiado *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 68, 1938. Curiosamente, o título original em inglês é *A category of the human mind: the notion of person; the notion of self*. Aqui fica a manutenção da tradução portuguesa Americana do termo francês *Esprit*, que pode ser ora traduzido por mente, ora por espírito. Há também uma tensão presente das diferenças entre as raízes germânicas das ciências do espírito e ciências humanas.

³³ Ou seja, “o que é o homem”? Em suas palavras, Mauss expôs a complexidade do problema da seguinte forma: “[t]rata-se de nada menos que de vos explicar como uma das categorias do espírito humano — uma dessas ideias que acreditamos inatas — lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal modo que ela ainda é, mesmo hoje, flutuante, delicada, preciosa, e passível de maior elaboração. É a ideia de ‘pessoa’, a ideia do ‘Eu’.” Em Mauss, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”.” Cosac Naify, 2003.

pessoa, mas também especifica os objetos fundamentais da investigação etnológica. As suas linhas argumentativas circunscrevem, de maneira simples e elegante, a antropologia como uma ciência cujo lócus é a análise das “categorias do espírito humano”, preocupada com a construção de uma lista das categorias aristotélicas (substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação, paixão) por via da comparação entre diferentes civilizações.

O “Eu” enquanto categoria é colocado pelo etnólogo francês como um desenvolvimento histórico, com variações distintas ao longo do tempo e ao redor do mundo. Para Mauss, a categoria em seu sentido social é uma instituição com carga jurídica e moral que institui normas a serem seguidas por todos os partilhantes de uma mesma cultura. Com uma postura evolucionista particular, mais a do desenvolvimento conceitual e menos a da hierarquia das nações com a civilização ocidental no topo, o artigo tenta demonstrar em duas seções — uma etnográfica e outra histórica (ALLEN, 1985: 26) — como dá-se a marcha da individuação dos homens face ao grupo. Como ele próprio esclarece, não estão aqui em causa o *self-awareness* nem a propriocepção, pois “é evidente (...) que nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo” (MAUSS, 2007: 371). O texto refere-se ao processo social de individuação, ou seja, da cisão entre o “eu” e o “outro”, do indivíduo em relação ao grupo. Mauss caminha por um amplo percurso, da “simples mascarada, à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação” (MAUSS, 2007: 397). Ele procura demonstrar (reservadas as devidas limitações impostas pelo nosso vocabulário e esquemas conceituais) que a noção de pessoa por nós mobilizada não é inata, nem universal e muito menos maioritária. Argumenta que para além do “senso de si próprio”³⁴ exista uma variedade

³⁴ Identidade

de camadas culturais, sociais e econômicas que são mais ou menos determinadas pelas instituições³⁵ e que recobrem os indivíduos de características distintas.

Como bem aponta N. J. Allen (1985), o ensaio coloca muita coisa em jogo ao mesmo tempo em que arranca com a antropologia cultural como ciência social da interpretação em caráter definitivo. O texto é uma espécie de resposta derradeira ao colega do círculo do *Année*, Lucien Lévy-Brühl, que foi filósofo de formação e profissão (assim como tantos outros antropólogos franceses). Mauss e Brühl discordavam quanto à forma mais eficiente da antropologia estudar a mente humana. Mauss acreditava ser dispendiosa a busca por uma descrição universal da mente primitiva, o antropólogo segundo ele, deveria debruçar-se sobre algo mais útil, como por exemplo a análise das categorias do pensamento. Allen denota que para ele não basta simplesmente dizer que a grande parte dos povos nativos da Terra associa a alma ao nome do indivíduo, mas sim que existem relações causais entre uma crença [*belief*] e forças sociais mais amplas (o que nos leva a crer que Mauss era defensor de um certo *fundacionalismo* da ação, ao menos daquelas de caráter coletivo, social):

What Lévy-Bruhl saw as a problem in primitive cognition, a topic for psychological and philosophical consideration, Mauss saw as one social phenomenon among others, as something to be related to other aspects of the life of members of societies. He even went so far as to suggest (ibid. 128) that a complete anthropology could replace philosophy ‘since it would comprehend precisely that history of the human mind that philosophy takes for granted’. (ALLEN, 1985: 31)

Mauss opõe-se às posições mais “mentalistas” (leia-se *idealistas*) que o colega assumia. Ele acreditava que o espaço de atuação da antropologia estava entre os

³⁵ No sentido mais geral da etnologia, uma instituição é uma “forma de ação ou comportamento estandardizado (reproduzido, replicado e repetido através do tempo e do espaço) associado à um complexo de regras e normas interdependentes e executados por uma porção significativa de pessoas numa dada população (de uma sociedade ou território)” (adaptado por mim do inglês) *INSTITUTION* In. SEYMOUR-SMITH, Charlotte. *Palgrave Dictionary of Anthropology*. Macmillan Press LTD, 1986. Hampshire, England. p. 153.

estudos da fisiologia e da ecologia humanas de um lado (como demonstrado pelo brilhante *As Técnicas do Corpo*) e a sociologia pelo outro. Essa nova ciência deveria ocupar-se da interação entre o espírito e a matéria, ou seja, para o sobrinho de Durkheim a cultura era composta de homens (mentes) e *coisas* (os corpos e o mundo) em interação. Isso indica que, ao contrário de Lévy-Bruhl — que por fim rompe com inúmeras posições de Durkheim — Mauss assumira ao final da sua vida uma posição kantiana menos intensa que de seu amigo, como também a de seu tio.

A tradição sociológica erigida por Durkheim e levada adiante pelo o seu sobrinho, ainda que de maneira substancialmente modificada, balizava a sua metodologia segundo o horizonte de uma teoria do conhecimento baseada nas chamadas “categorias do pensamento” de Immanuel Kant. Diversos autores acusaram Durkheim de ser idealista já na altura da publicação da edição em língua inglesa de *As Formas Elementares* (1915). Essa denúncia dava-se “numa suposta redução da realidade social à realidade mental” (GOMES NETO, 2015) e colocava em xeque a capacidade da sociologia de ser uma ciência empírica. Durkheim teria, através do seu mestre Renouvier, incorporado concepções da *Crítica da Razão Pura* (como a ideia de que o nosso conhecimento matemático seria *a priori* e sintético) e invertido o sinal da reflexão. Em outras palavras, a visão analítica deveria dar-se na “terceira pessoa” (GARLITZ, 2010: 4), com um olhar distanciado do objeto (e é aqui onde ocorre o casamento do neokantianismo de Durkheim com o seu positivismo comtiano). Portanto, o que temos é uma forte tensão entre a leitura oriunda de Renouvier, que negava interpretações mais ortodoxas do filósofo e tentava romper com posturas radicalmente idealistas que davam total autonomia da mente em relação à matéria. A visão de Durkheim buscava estabelecer um programa de pesquisa que invertia Kant para somá-lo ao empirismo e incorporar importantes descobertas etnográficas e sociológicas dos últimos desenvolvimentos metodológicos das ciências sociais.

As Formas Elementares é um estudo da religião cuja hipótese é o determinismo da realidade social (num contexto espaciotemporal) em produzir formas religiosas de juízo — temática que une o positivismo sociológico àquele avançado pelo Círculo de

Viena, ainda que o primeiro avance com cautela no campo do materialismo/ fisicismo/ fisicalismo. Durkheim estava preocupado em triangular as origens das categorias básicas das faculdades de juízo e compreensão na esfera da experiência social. Para ele o conceito de espaço era compartilhado pelos membros do grupo e derivava diretamente da vida ordinária construída associativamente pelos membros de uma mesma cultura. Dessa maneira, a sociedade funcionaria como o substrato para a formação dos sistemas de classificação que são elementos compartilhados pela socialização do indivíduo no grupo — uma intuição que irá ressurgir em John McDowell através do seu próprio neokantianismo e como também em Bourdieu quase um século mais tarde. Indo mais além em nossa exploração histórica, para o fundador da escola sociológica francesa, as divisões da sociedade eram elas próprias o sistema de classificação que dava vazão e fundamentos para outras classificações produzidas pelo juízo dos homens. O problema dessa visão, como aponta Kenneth Thompson (1985) é que se trata de uma visão grosseira e rasteira acerca dos elementos do nosso conhecimento como a lógica de primeira ordem. Esses seriam vislumbrados pelos durkheimianos como categorias puramente sociais: as coisas, ou a classe de indivíduos, são ordenadas e relacionadas pela simples razão dos seres humanos viverem em sociedade e se relacionarem através de associações lógicas de ordenamento necessitadas pela sociabilidade e a economia. Como o *Homo Sapiens* não pode ser analisado sem a sua história de evolução coletiva, argumentaria o durkheimiano, o papel da educação na formação dos indivíduos e a estabilidade da forma social chamada “sociedade”, o ordenamento lógico dos grupos seria tão fundamental que dele emergiriam as formas mais básicas (e desde as formas mais primitivas de coletividade humana) da lógica. A inversão da filosofia teórica de Kant perpetrada por Durkheim, subvertia a gênese das categorias essenciais do pensamento, que ao invés de serem produções das mentes individuais estariam “ali no mundo social”, sendo reproduzidas por mediação dos agenciamentos das ações coletivas institucionalizadas.

Essa leitura neokantiana do pensamento em Durkheim, por outro lado, confrontava-se com ideias de tendência relativista. Em *Sobre algumas formas primitivas de classificação* (1903), Durkheim e Mauss apresentaram através das suas leituras de

dados etnográficos da América do Norte e da Austrália a sua visão acerca das categorias classificatórias do pensamento como socialmente fundadas. Uma coisa ao menos é certa, aos olhos da escola francesa de sociologia, o projeto filosófico acerca das “categorias” havia fracassado. Ao contrário da filosofia, as ciências sociais (neste caso a sociologia e a antropologia) seriam capazes de construir um mapa da evolução do pensamento humano, explicando assim, como a inteligência ter-se-ia formatado ao longo da história. A confusão de Durkheim e compartilhada pelos seus alunos entre epistemologia (categorias necessárias) e sociologia do conhecimento (representações coletivas) foi alvo de grandes críticas ao longo do tempo (RAWLS, 1997) e como aponta Gomes Neto (2015), o seu projeto foi permeado por incongruências e contradições:

“[o] fato de que a teoria do conhecimento que se enunciava no seio da escola durkheimiana, a despeito de suas pretensões empíricas, situava-se ainda em um nível de abstração bastante geral. Não se tratava de estabelecer de maneira direta uma reflexão que desse conta de fornecer os parâmetros de racionalidade e de justificação de juízos referentes a uma determinada área do saber. A reflexão epistemológica aqui colocada não se confundia com aqueles referentes a ciências específicas — como matemática, a física, etc. —, mas deveria dar conta das condições de possibilidade dos conhecimentos em geral, daí ter por objeto categorias elementares do pensamento.”

Segundo o brasileiro, a sociologia do conhecimento é confundida até hoje com a epistemologia — ao menos naqueles departamentos cujas referências são os nomes dos membros do *Année* e autores mais contemporâneos como Pierre Bourdieu. Para Gomes Neto, o pensamento de Durkheim e Mauss teria sido o paradigma absoluto para os estudos culturais do século XX, enquanto a epistemologia teria sido relegada aos filósofos profissionais. A teoria social (neste caso, sociológica e diferente daquela proposta pela Escola de Frankfurt) francesa impactaria aquilo a que chamamos de semiótica das representações coletivas. Tais formas primitivas de classificação aparecem tanto para Mauss como para Durkheim (quanto ao primeiro, ao menos na sua

fase intelectual mais imatura) como categorias intelectuais que dão vazão a sistemas complexos do pensamento, ascendendo ao que seria a forma mais intrincada: a ciência contemporânea. Assim sendo, para o *Année*, até mesmo a filosofia surge como uma espécie de forma “cultural” a ser estudada: o que seria Aristóteles senão um cientista primitivo? Acredito que além dessa influência, a acusação de Mauss contra Lévy-Bruhl de ter cometido uma grosseira confusão entre *descrição* e *compreensão* deveria ser alvo de maior escrutínio, já que o limite de tal *entendimento* da gênese das categorias do pensamento estaria na esfera social, tendo caráter de compartilhamento e transmissão.

As reflexões mais aprofundadas acerca do conhecimento humano e da formação da nossa mente, como a sintaxe, as atitudes proposicionais, a intencionalidade e a lógica seriam, segundo Lévy-Bruhl, todas passíveis de elucidação pelo engajamento com o relativismo histórico e cultural. Tal posicionamento ainda é compartilhado por alguns tratados de Mauss e Durkheim, apesar de algumas diferenças menores, e é coerente com a defesa do relativismo lógico por Lévy-Bruhl. Segundo o autor, princípios como o da não-contradição e identidade não seriam universais e muitos povos encontrar-se-iam num estado pré-lógico. Já para os seus mestres, a forma contemporânea do pensamento ocidental estaria em um contínuo com aquelas bases mais arcaicas oriundas do pensamento religioso.

Talvez a mais consistente tradição que exista em termos de conjunção entre essas duas áreas seja a antropologia filosófica, mesmo que esta tenha sido praticamente relegada aos departamentos de teologia católica romana nas últimas décadas. Concepções de si ou *personhood* são centrais para a discussão sobre “o que é o homem”. Na antropologia social a ideia de *personhood* é um conceito analítico de grande fluidez, geralmente modificado segundo a tradição teórica que o mobiliza. Na antropologia filosófica, por sua vez, o “eu” está intimamente associado à busca dos homens por um *telos*³⁶, ou seja, o que é o homem e qual o seu lugar no mundo — um tópico que

³⁶ Há quem critique essa visão como sendo deveras antropocêntrica, cujo horizonte ético é limitado pela incapacidade de lidar com tópicos “quentes” da contemporaneidade como a mudança climática, o ecocídio e os direitos dos animais. Cf. Alice Crary, Donna Haraway e Elinor Ostrom.

impactaria ainda mais a fenomenologia e a filosofia existencialista da tradição continental, alçadas ambas pelas mãos de nomes importantes como Nietzsche e Heidegger.

Na antropologia filosófica, ou antropologia encarada metafisicamente, que lugar é esse que o “eu” humano ocupa e como navegar a questão da existência com toda a sua carga moral, ética, espiritual e social? Como ela lida com a dimensão traumática do encontro com o Outro? Na filosofia em língua portuguesa, temos em sua vertente americana os escritos do jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz, de verve hegeliana e marxista, com preocupação humanista íntima, onde somos constituídos de estruturas e relações. Seu pensamento ético é passível de ser triangulado segundo três temas fundamentais em relação: a antropologia, a ética e a metafísica. O discurso ético necessita uma antropologia, o discurso metafísico necessita uma antropologia, e por fim, o discurso antropológico necessita uma metafísica e uma ética.

Em termos gerais, a antropologia filosófica, ao menos na visão de Padre Vaz, busca combater o chamado reducionismo antropológico do quadrante de questionário kantiano: epistemologia, ação moral, expectativa e ontologia (OLIVEIRA ANDRADE: 2016). No que tange a dimensão psíquica, ao que Lima Vaz chama de “psiquismo”, mente e corpo em relação para a produção e interpretação de emoções e afetos. Para o filósofo brasileiro, haveria três distintos níveis ontológicos da constituição do *ser-homem*. O objetivo, onde o corpo é visto dentro de um determinado eixo semântico como totalidade física e biológica [*substância material*] e o “eu”, *corpo-próprio*, fonte de intencionalidade. O segundo nível, do psiquismo, opera dentro da categoria da *intersubjetividade* é o mais importante para a nossa exposição. Pelo caráter teológico da sua antropologia, a tríade *corpo-psique-espírito* é a chave pela qual o corpo e o corpo-próprio lidam com a objetividade exterior. O terceiro e último nível, do espírito, é fundamentalmente a dimensão transcendental do homem em relação com Deus. A transcendência é a dimensão de unificação do homem enquanto homem, estruturando todas as outras ontologias naquilo que Lima Vaz chama de *realização* e *essência* (OLIVEIRA ANDRADE, 2016).

No que tange à dimensão do psiquismo, vale lembrar que as leituras de Lima Vaz não se limitam à discussão meramente teológica da questão do Ser, mas sim daquilo que ele deteta como sendo a fragmentação da ontologia (enquanto estudo do Ser e do ser-enquanto-homem) pela fragmentação das humanidades em diversas disciplinas das ciências sociais, por um lado, e da arqueologia e antropologia física, pelo outro. Para o Padre Vaz, o psiquismo é a mediação da dimensão corporal com a espiritual, de interiorização do mundo, da formatação da identidade [como, e.g., *personhood*] e da auto compreensão. Como aponta Oliveira Andrade, o conceito de psiquismo para o Padre Vaz segue uma tradição na filosofia clássica, colapsando diversas ideias como *psyché* (alma), *soma* (corpo) e a tensão entre *psyché* e *noûs* (intelecto) ou da *psyché* e o *pneûma* (espírito).

A importância da antropologia filosófica, dá-se pela sua capacidade de transposição das barreiras disciplinares sem maiores dificuldades. Para o professor da United Nations University de Tóquio, John Clammer, a disciplina — sem preconceitos científicos ou teológicos — coloca questões importantes acerca do espaço intelectual comum à todas as culturas, ou seja, a universalidade do inquérito acerca do Ser. Resgatando um artigo escrito à quatro mãos pelo filósofo Georges Paul Gusdorg e a antropóloga Mary Elizabeth Tiles, Clammer traça a origem do termo *anthropologie*, e a necessidade de o retomar para renovar tanto a filosofia como a antropologia:

Philosophical anthropology is thus, literally, the systematic study of man conducted within philosophy or by the reflective methods characteristic of philosophy; it might in particular be thought of as being concerned with question of the status of man in the universe, or the purpose or meaning of human life, and indeed, with the issues of whether there is any such meaning and of whether man can be made the object of systematic study. (*Encyclopedia Britannica* 1993, 550 *apud* CLAMMER: 2016).

Ainda, segundo Clammer, a definição de antropologia filosófica varia conforme o espaço e o tempo onde a mesma é produzida. Para o autor, uma coisa fica evidente: a tradição continental, principalmente com Heidegger, a fenomenologia e o

existencialismo carregaram consigo muitas das preocupações da teologia cristã, e principalmente católica, na elaboração dos seus sistemas filosóficos. Um exemplo claro é o de Padre Vaz, com a sua fusão de Hegel, Marx e as leituras tomistas iniciais da sua formação. Porém, é inegável o papel do movimento estruturalista, principalmente do impacto e subsequente peso intelectual de Lévi-Strauss na constituição das ciências sociais brasileiras, no período em que lecionou na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências do que hoje é a Universidade de São Paulo.

A ênfase na ontologia, típica da antropologia filosófica, difere-se do campo mais aproximado da epistemologia que caracteriza a tradição analítica. Porém, após as aqui denominadas viradas ontológicas de Quine e Davidson, somadas às preocupações sociais de Putnam, Rorty, Strawson e Searle, fica difícil negarmos a preocupação com a questão do *Ser* na tradição. A diferença, como veremos adiante, é como ela tem se configurado e qual interface essa deve ter com a antropologia, e se a antropologia pode ou não ser científica, no sentido behaviorista e realista de Quine. Citando Clammer:

“The anthropological question, sometimes suppressed, sometimes denied, is actually what unifies philosophy. And anthropology, which has had an ambiguous relationship with philosophy, preferring on the whole to ally itself with the natural sciences, sociology or linguistics, actually by its very nature raises philosophical questions: these are in fact at its heart.”
(CLAMMER: 2016, p. 23).

Há outros que aumentam o quórum a favor de tal reaproximação. Para Tariq Khan e Mudasir Tantray (2018), a filosofia e a antropologia estão, desde sempre, numa relação crítica cuja íntima correspondência se dá pela inesquivável correspondência dos temas (pela falta de um termo melhor) por elas interessadas. A metafísica, a ética, a epistemologia, a linguagem, cultura e ambiente e adiciono aqui a ontologia e principalmente a mente, foram sempre a base de construção de ambas as disciplinas. *Anthropos*, apontam, em sua raiz grega significa “ser humano”. A ciência do ser humano em sua totalidade, ou antropologia, sempre esteve ali presente ainda que no cômodo

útero da filosofia: desde Thales à Aristóteles e até mesmo em Freud. Para os acadêmicos indianos, os problemas antropológicos são problemas filosóficos:

It is role of philosophy to trace out and classify problems and their description as well their solutions rather than to analyze those problems. Philosophy is the clear understand of the mankind. If anthropology is the study of different types of the people and their nature, then philosophy is the core subject to study anthropology because the problems which we are facing today have their description in the wisdom of philosophy. It seems to me that anthropology is the branch of philosophy because human beings were studied uniquely with different names in the philosophical science. It was explored on the multiple names and analysis like *Purusa*, *Atma*, *Shrirr*, *Bhutas*, in the field of Indian philosophy, *Nafs* or self, *Rouh*, *Spirit*, as well as soul in Muslim philosophy. Man, as a matter and form, spirit, idea and *Dasein* in Western philosophy. (KHAN & TANTRAY: 2018, p. 218).

E eles prosseguem com a sua comparação, que faço aqui a minha, acrescentando onde creio que é devido. Como digo em minha introdução, a filosofia fornece as bases principais daquilo que se deve saber acerca do humano e o alcance de sua razão. Enquanto, o propósito dessa exposição é de explorar historicamente como diversos conceitos da antropologia nascem da filosofia, a etnologia é a análise do homem quando este se encontra no eixo sincrônico do espaço e do tempo (KHAN & TANTRAY: 2018; LAPLANTINE: 2007). Por lidar com o humano em sua multiplicidade, a filosofia se desdobra em múltiplas antropologias: (i) metafísica [*self*, alma, substâncias, etc] nas antropologias culturais, sociais e cognitivas; (ii) ética [moral, costumes e comportamento] também está presente nessas modalidades; (iii) filosofia social e política [e do direito] e as equivalentes antropologias política, econômica e do direito; (iv) filosofia da linguagem e da religião como também, de alguma forma, a teologia adentram no campo da antropologia linguística, da religião e assim por diante (KHAN & TANTRAY: 2018). É lógico que a separação é um mero artifício expositivo, sendo que a

inter-relação entre as subáreas da antropologia e da filosofia funcionam holisticamente, interseccionando-se entre si.

O conceito da mente na filosofia tem aberto inúmeras frentes de estudo, a despeito dos poucos exemplos aqui dados, no que podemos chamar de ciências antropogénicas ou “etnociências”. Para Khan e Tantray, a humanidade pode deter tal dimensão física e lidar com a materialidade ao seu redor, mas a dimensão metafísica que orienta a construção de culturas é algo inescapável a ambas disciplinas. Os campos linguísticos e psicológicos (ou da mente) em ambas é o que aqui mais nos interessa dentro da definição de ontologia a que estão inclinados os autores da Virada Ontológica. O foco na mente, nas práticas e técnicas corporais e a tensão subjacente na interface da subjetividade e da individualidade serão retomados mais adiante nas múltiplas ideias como *Lebenswelt*, *Umwelt* e *Lebensform*. O “mundo da vida”, onde as mentes atuam e mobilizam as suas ontologias (e o próximo capítulo irá tratar da melhor definição de ontologia para a antropologia que aqui desejamos esboçar) estão em íntima relação com a forma em que os seres humanos atuam no mundo (agem) e onde há derivas de diversidade e onde há universalidade de comportamentos. É aqui que mora o grande paradoxo antropológico a que se referiram Quine e Davidson décadas atrás. A única certeza que já consigo estabelecer é que, a virada ontológica na antropologia busca, no anti-humanismo de Lévi-Strauss, realizar o seu último projeto: o da busca das formas mínimas universais do pensamento e da ação humanos. O ponto para eles, é que a visão centrada na categoria de *pessoa* e a sua “aculturação” explicam alguma coisa, mas não constituem a história toda. É preciso um retorno ao naturalismo, ainda que expandido e ainda que alguns autores, seja pelos vícios ideológicos ou cacoetes continentais, “culturalizam” a dimensão natural da mente humana. O que é aqui desejado é o caminho do meio, o caminho em que nada seja deitado à borda sem antes passar pelo escrutínio analítico. O método comparativo, portanto, vem ressurgindo nas mais variadas etnociências, para encontrar esses pontos de cruzamento, reformular o critério de definição da ontologia e da condição de existir e ser para algo além de si mesmo.

O problema da antropologia é que a mesma está em contato direto com questões de cunho metafísico, i. e., entidades ou expressões que compõe descrições de experiências das mais variadas que questionam diversos princípios das ciências duras. A dimensão da crença [*belief*] em relação à intencionalidade e à intencionalidade talvez seja o mais forte aspecto da antropologia cultural. A não intersecção da filosofia com a antropologia e da antropologia com a filosofia (principalmente no campo da neurofilosofia) é um crime intelectual que precisa ser corrigido.

A etnóloga Tanya Luhrmann, de Stanford, percebeu-se das dimensões desse falhanço. Diz, como podemos estudar a dimensão da crença quando esta afeta as sensações e percepções dos indivíduos? A sua abordagem cognitiva heterodoxa, de apoio à noção de ontologia e de aproximação à filosofia é o que existe hoje de mais sofisticado em termos de antropologia cultural no mundo. Para Luhrmann, é preciso construir uma nova área disciplinar que confronte a etnopsicologia, a antropologia fenomenológica, a vertente cognitiva e behaviorista, filosófica, física e evolucionista em todas as suas teorias da mente. A pesquisadora propõe uma antropologia da mente, que busque nas neurociências e na filosofia, respostas para as questões que a etnografia enquanto trabalho de campo, é incapaz de responder. A sua preocupação reside na forma em que as pessoas divergem em termos de experiências, e sim, aqui estamos a falar de *qualia*, alucinações e a colisão do mundo supernatural (seja religioso ou não) com o patológico das psicoses. O importante a ser entendido aqui é como Luhrmann orienta as suas questões para a construção da realidade em determinados coletivos humanos, a forma como a mente compõe a textura da realidade através de sensações visuais, olfativas, auditivas e táteis. Segundo ela, isso tudo está relacionado à forma como as pessoas processam e produzem julgamentos acerca daquilo a que chamamos eventos mentais [*mental events*].

Luhrmann trabalha com grupos de “bruxos” e religiosos evangélicos, principalmente neopentecostais que “experenciam” o Espírito-Santo, os anjos e a voz de Deus, expressando-os no fenómeno chamado de glossolalia religiosa ou o ato de falar línguas desconhecidas. A antropóloga se opõe à ideia de que a antropologia deva estar

atrelada à etnografia sempre, como postula a polêmica Winch/McIntyre sobre a necessidade de participar de um grupo, compreender a sua lógica interna para então produzir alguma forma de sentido acerca daquele coletivo (o olhar de dentro). Luhrmann tem por guião a questão acerca de como pessoas aparentemente racionais acreditam em crenças aparentemente irracionais, e a natureza daquilo a que chama “experiências anômalas”, tendo a título de exemplo os estados mentais alterados.

E, portanto, voltamos ao ponto inicial que mobilizou em tempos passados Montaigne e Kant em suas antropologias. Para Luhrmann — e como veremos adiante, para adeptos da virada ontológica também — a antropologia da mente e ontológica deve estar preocupada com a forma em que a imaginação, *pari passu*, constitui a percepção (ou experiência de uma percepção) de uma entidade que a nossa epistemologia diria ser inconcebível. Aonde dá-se o salto, ou relação, da imaginação à percepção? De que forma as entidades que compõe uma dada ontologia operam acerca daquela percepção alterada e como esta se liga ao mundo para possibilitar alguma forma de relação causal com a matéria? Para a nossa pesquisadora, esse processo ocorre através de um “treinamento” do cérebro, onde um *metacognitive tagging* altera a *qualia* sensorial acerca do evento *post facto* (LUHRMANN & FORTIER: 2017):

That is, the micro-moment decision to infer that the event (some string of words in the mind) is the memory of an event that took place in the world, rather than an event generated by the mind, shifts the experience of the event into a more sensory register. One remembers the event as more external and more sensory. [...] The increased sensory attention of prayer and absorption may lead people to infuse their events with more sensory information, and that in turn may lead to a greater likeliness of a judgement that the event had an external source and thus an experience with a richer sensory trace. (idem)

O modelo que ela utiliza procura explicar como tal fenômeno emerge de processos cognitivos ordinários. A capacidade imagética e a percepção, aponta, dependem das mesmas estruturas neurais (KOSSLYN: 2006 *apud* LUHRMANN: 2011b).

Argumenta que, de alguma maneira, a quantidade de atenção direcionada por um indivíduo ao imaginário mental [*mental imagery*] deve afetar o alcance/escopo dos processos cognitivos relacionados à visualização. Ao nível do processamento das percepções, o uso da imagética para a produção de experiências sensoriais anômalas cria uma experiência viva e fenoménica da imagem (por exemplo, da voz de Deus ou da transformação de um ente querido em onça). Aquilo a que chama de “traço de absorção” [*trait of absorption*] é algo que predispõe grupos de pessoas a terem essas experiências anômalas e ainda assim produzirem um reconhecimento mútuo de tais experiências, ao que classifica como a captura de um determinado imaginário mental. O projeto ontológico e de uma antropologia da mente é o de estabelecer a relação entre teologia, hábitos mentais culturalmente orientados e a percepção. É este o ponto de partida para a análise dura deste trabalho, a que se desenrolará no próximo capítulo.

Apenas como um adendo e clarificação, o problema da metáfora na linguagem das ciências sociais e, principalmente, nas etnologias de inspiração pós-estruturalista não será aqui tratada. Porém, os veios paralelos à física quântica, sua fenomenologia e respectivos discursos são inevitáveis considerada a natureza dos autores com quem aqui engajo. A maneira atípica com que costuram as suas referências etnográficas com as filosóficas levam em consideração a tentativa, ou busca, do estabelecimento de conexões dialógicas — e, portanto, conceituais — com as ciências da natureza. Um dos grandes desafios encontrados ao longo desta investigação foi o uso contínuo da metáfora somada à inspiração de verve leibniziana dos antropólogos aqui lidados. Mobilizando e conjurando uma certa teoria das formas, a sua “metafísica antropológica comparada” pretende-se *monadológica* e *esferológica* no sentido formatado pelo filósofo flamengo Peter Sloterdijk desde Heidegger e Leibniz. Monadológica, pois há aqui uma visão do social como composto por humanos e não-humanos estabelecendo relações mediadas por técnicas e práticas autopoieticas, desde a perspectiva horizontal daquilo o que define um ator, i.e., uma entidade atuante sobre outras entidades. O mundo da vida, ou seja, do nascimento e da procriação das entidades que ali existem é trabalhado desde a visão heideggeriana do *in-die-Welt-Gerworfen-Sein* [*being-thrown-in-the-world*] que se atualiza, para Sloterdijk, num *in-die-*

Weltraum-Gerworfen-Sein [Being-thrown-in-the-cosmos]. As mônadas [esferas/*Sphären*] de Sloterdijk são as unidades mínimas da sociedade vista como uma rede relacional, onde a vida [*Leben*] é consubstanciada com o pensamento [*Gedanke*] através do agir no mundo de todas as suas entidades constituintes. Sloterdijk subverte a definição de Leibniz (acerca das mônadas) para delinear um mundo esferológico das díades. No caso aqui tratado, mônadas abertas detêm uma propriedade primeira que é a dualidade existencial, o que, por sua vez, necessita a dependência das entidades umas das outras no mundo da vida. Esferológica, pois tal como os nodos informacionais de uma rede neural, os pontos de transmissão e de comunicação da sociedade são definidos como “ilhas” ou formações insulares [*Insulierungen*]: espaços de execução de múltiplas técnicas de melhoria do humano e o seu controle sobre o ambiente e si mesmo, tal como laboratórios, universidades, centros comerciais, edifícios climatizados para servidores da rede de computadores, etc. No entanto, esquivarei de tal leitura mais “continental” da metodologia antropológica.

2. A Virada Ontológica

2.1 O debate

Uma coisa pode ser afirmada acerca da dita “virada ontológica” na antropologia: trata-se, em definitivo, de um movimento intelectual amplo e com diferentes, e às vezes, divergentes frentes de propostas de revisões metodológicas. Neste capítulo, pretendo apresentar brevemente os principais autores e as suas visões acerca do que afinal significaria para a antropologia a substituição da noção de cultura pela de ontologia, o abandono das pretensões de ascensão ao *status* de ciência e o casamento dessa disciplina com a filosofia.

Em obra recente, os antropólogos Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen fazem uma exposição clara e lúcida do movimento. O livro *The Ontological Turn – An Anthropological Exposition* (2017), serviu-me de contraponto às escassas análises filosóficas acerca do movimento assim como das alegações postas à frente por autores como Marilyn Strathern, Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro. As perguntas que formulam são as mesmas que as minhas, porém, desde a perspectiva etnográfica: quais são os princípios metodológicos e teóricos de tal virada? Quais são as autocríticas que levantam acerca da antropologia e as respectivas respostas contra o movimento? (HOLBRAAD & PEDERSEN: 2017). A única dimensão do trabalho desses antropólogos europeus que não exploro, mas que pretendo investigar em alguma pesquisa futura, são as ramificações éticas e políticas da proposta ontológica. Ambos os autores reconhecem a dificuldade posta pelo estilo dos seus colegas, principalmente os adeptos de tal mudança metodológica que a adentram pela tradição intelectual francesa. Chamam-na de “esotérica”, “provocadora” e “controversa”.

Holbraad e Pedersen, porém, discordam da visão de Eduardo Viveiros de Castro de que a virada ontológica tratar-se-ia de uma aproximação da filosofia, ou até mesmo um reconhecimento de que a antropologia sempre discutiu questões de cunho filosófico mais intensamente do que as outras ciências sociais (VIVEIROS DE CASTRO: 2014, 2018).

Para eles, deve ser enfatizado o núcleo científico e metodológico das suas propostas, opondo-se à perspectiva de que a intervenção levada à cabo pelo movimento é de interesse metafísico ou profundamente filosófico:

“[t]he reflexive project of conceptualization on which this anthropological approach centres does draw some of its inspiration from philosophical ideas and proposal. And conversely, it is worth noting that the interest anthropologists of the ontological turn have shown in philosophy has been to a certain extent reciprocated. As Tanya Luhmann has noted (2013), contemporary discussions about ontology in anthropology can be compared to notorious debates about rationality in the 1960s and 70s, in which a number of philosophers engaged in a lively dialogue with anthropologists in entertaining the possibility of alternative forms of reasoning of the kinds Evans-Pritchard, most emblematically perhaps, had sought to articulate for Zande witchcraft (1937; e.g., see Winch 1967; Wilson 1974). While the rationality debate had a clear epicentre in Britain, recent philosophical interest in anthropology’s turn to ontology has come from more diverse sources, crossing even the proverbial divide between Analytical and Continental traditions (e. g. compare Paleček & Risjord 2013 and Sivado 2015 with Watson 2014, Surel 2014, Maniglier 2014, and Charbonnier et al. 2016). It should be noted that these debates have been conducted largely independently from the classic conversation between philosophers and social scientists about the ontology of social phenomena (e.g., Weber 1968; Durkheim 1982; Elster 1982), which in recent years has continued into philosophical and social theoretical discussions about ‘social ontologies’ (e.g., Searle 1995; 2006; Marcoulatos 2003; Friedman 2006; Fullbrook 2008; Lawson 2012). (HOLBRAAD & PEDERSEN: 2017, nota 1)

A supracitada Tanya Luhmann, refere-se ao debate acerca da racionalidade dos anos de 1960 e 1970, principalmente após a leitura de Peter Winch do livro de E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937), que resultou

no artigo *Understanding a Primitive Society* (1964). Como indica a antropóloga de Stanford, a polêmica causada pelo trabalho de Pritchard ecoou por décadas: o etnógrafo nascido em Crowborough voltou do seu trabalho de campo alegando que seria perfeitamente razoável acreditar em bruxaria, magia e outras formas de crenças (irracionalidades) para navegar o mundo ao seu redor; a sua vida entre os Zande foi organizada conforme o ritmo local, com as contradições das suas crenças auxiliando no processo. Tais crenças não seriam obviamente científicas, mas eram de alguma maneira lógicas (EVANS-PRITCHARD: 1935; LUHRMANN: 2013).

Winch viu no texto de Evans-Pritchard um enorme quebra-cabeças. A natureza da agência subsumida no contexto do chamado *rule-following* [segundo a regra] seria compreensível apenas dentro de um uso conceitual linguístico atrelado a uma cultura específica. Para Peter Winch, a tríade formada pela agência, a racionalidade e a metodologia universal seriam como uma serpente engolindo a própria cauda: a “ideia” de uma ciência social nestes moldes seria, portanto, impossível de se formatar. O problema estaria na barreira imposta pela noção de racionalidade levantada pela pesquisa etnográfica. O interesse filosófico por este povo africano deu-se pela aparente irracionalidade das suas expressões acerca do mundo quando analisadas holisticamente: os oráculos Zande não emitiam explicações causais, ou melhor dizendo, não explicavam como um evento desafortunado ocorreu por bruxaria, mas sim por quê tal evento ocorreu por ação de um feitiço. Outro problema interessante dos Zande é a sua noção de bruxaria, já que segundo nos apresenta Evans-Pritchard, a substância da bruxaria é “hereditária e biológica, que é disparada por um ato psíquico, por vezes involuntário, incitado por ciúme, inveja, ódio ou cobiça, e que desencadeia uma série de infortúnios a quem ela se destina”³⁷. O antropólogo inglês chegou a indagar os seus informantes sobre tal sistema, pois a conclusão lógica — dado o tamanho do grupo e as relações de parentesco — é a de que seriam todos na comunidade potenciais bruxos. A dificuldade analítica reside no fato dos Zande negarem essa interpretação, mas sem

³⁷ MACIEL, Diogo Barbosa & CORTEZ, Renata Harumi. 2016. "Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande". In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/obra/bruxaria-oraculos-e-magia-entre-os-azande>>

darem maiores explicações. Para Winch, a etnografia levanta dúvidas acerca das categorias epistêmicas que identificam “certezas” e via como problemática a comparação de Evans-Pritchard entre o nosso sistema e o deles, apontando “contradições” que para o filósofo só fariam sentido dentro do núcleo de regras de uso dos conceitos daquela sociedade em particular (TURNER & ROTH: 2003; WINCH: 1964). O erro do uso conceitual na explicação de um fenômeno é relativo. A diferença metodológica, define Winch, entre as ciências sociais e as ciências naturais estaria na máxima “things without thought move to universal rhythms; thinking things do not” (TURNER & ROTH: 2003). Na minha visão, o problema da antropologia (assim como de outras ciências sociais mais teóricas) já o foi muito bem resumido por ninguém menos que Montaigne, quando este afirmou que “[n]unca houve no mundo duas opiniões iguais, nem dois fios de cabelo ou grãos. A qualidade mais universal é a diversidade” (MONTAIGNE: 1580).

Para Tanya Luhrmann, os anos de 1980 foram cruciais para apaziguar o debate acerca da racionalidade na antropologia. Por um lado, os teóricos pós-modernos viam as ciências naturais com desconfiança e negavam a ideia de que seria a epistemologia científica uma forma de acúmulo de conhecimento, uma tradição que se aproximaria da verdade mais e mais após a superação de cada paradigma. Para os seus adeptos, a ciência seria nada mais e nada menos que uma cultura — ocidental e imperial — equivalente a outras num mundo composto de discursos igualmente viáveis. No outro campo, antropólogos como Dan Sperber, Pascal e D’Andrade, procuraram a via da interdisciplinaridade constituinte das ciências cognitivas para analisar a estrutura do conhecimento. Luhrmann acredita que “o perspectivismo e as múltiplas ontologias se tornaram (...) o(s) novo(s) Zande [enquanto problema central]” (LUHRMANN: 2013) um reavivamento da questão da racionalidade e uma superação das viradas linguística (pós-moderna) e hermenêutica (interpretativa) na antropologia.

No caso dos brasileiros defensores do *perspetivismo ameríndio*, o problema epistemológico está na instabilidade do conceito de corpo para as sociedades das chamadas Terras Baixas Sul Americanas (Brasil, Guianas, Suriname e parte da América

Platina): a corporeidade e a constituição da pessoa enquanto identidade é perspectiva, ou seja, dependente de um ponto-de-vista que inclui seres e entidades materiais e imateriais pertencentes ao ambiente circundante. O problema está, como veremos ao longo deste trabalho, que vários textos indicam que a cosmovisão (na falta de um termo melhor) de outros povos, possuem rendimentos, ou agenciamentos, sobre o mundo que alteram o espaço ao seu redor e estabelecem uma rede de relações que permite a manutenção do ecossistema em que vivem. O ecossistema é então entendido como parte constituinte da cognição e da percepção destes povos, cuja mediação é operada por meio da estrutura aparentemente irracional das suas sentenças e proposições (frases existenciais) ontológicas acerca do mundo. Como aponta Luhrmann, apoiando-se em um trecho do trabalho da brasileira Aparecida Vilaça, que logo mais reproduzirei (em inglês), como podemos fazer sentido, dentro do nosso sistema metodológico de sentenças como as que seguem?

An event which befell some of my Wari' friends provides a perfect example. A child is invited by her mother to take a trip to the forest. Many days go by as they walk around and pick fruit. The child is treated normally by her mother until one day, realizing just how long they have spent away from home, the child starts to grow suspicious. Looking carefully, she sees a tail discreetly hidden between her mother's legs. Struck by fear, she cries for help, summoning her true kin and causing the jaguar to flee, leaving a trail of paw-prints in its wake. One woman, telling me about this event, said that, after finding her, the girl's true mother warned her to always distrust other people. (VILAÇA 2005: 451 *apud* LUHRMAN 2013)

A angústia dos antropólogos reside no quebra-cabeças epistemológico que emerge do trabalho de campo. Como falar de sentenças como essas, sem repudiá-las como meras metáforas? Para Luhrmann, assim como para Paleček & Risjord (2013), Risjord (2020), Sivado (2015), Watson (2014), Surel (2014), Maniglier (2014), Charbonnier et al. (2016), Ludwig (2018) e Ludwig & Weiskopf (2019), o passo a ser dado adiante é o de levar os avanços das ciências cognitivas e da neurofilosofia para o mundo

das ciências sociais sem necessariamente abandonar a chamada tradição humanista. Todos eles, sem exceção, entendem a dimensão ética enraizada no dilema metodológico apresentado pela antropologia sociocultural contemporânea. Luhmann, em seus comentários sobre o livro de G. E. R. Lloyd, *Being, Humanity and Understanding* (2012), delinea com precisão o espírito que anima essa reformulação. É preciso aceitar múltiplas ontologias em um único “mundo”. O que estamos a falar não se trata de muitas mentes e muitos mundos, mas segundo o convite de Geoffrey Lloyd, uma necessidade em analisar (imaginar também) as palavras (entendidas como entidades composicionais de uma determinada ontologia) alcançando [*reaching out into the world*] o mundo em toda a sua complexidade:

Lloyd uses the concept of semantic stretch: a model that sidesteps radical boundaries between literal and metaphorical by emphasizing the necessary interaction between words in a single system. He does not think that we can never reject a statement as false, but he prefers to see us as struggling to make sense of others rather than as rejecting them as wrong. That is not so much a moral claim as an epistemological one, and as we have come to expect of Lloyd, the demonstration of the varieties of understanding is stunningly broad. (LUHRMAN: 2013).

Continuando com os seus comentários, a antropóloga percebe que o fim da influência da virada linguística e da filosofia continental na disciplina está próxima. A clareza da linguagem analítica, soma-se à ascensão do método comparativo. Como afirma, a obscuridade estilística continental que penetrou na etnologia desde ao menos a segunda metade do Século XX veio a um grande custo. A antropologia, diz, precisa fazer sentido das pessoas. Argumenta também que a comparação não necessariamente traduz-se em redução, muito pelo contrário, já que a comparação entre ontologias (algo ao qual David Ludwig e Daniel Weiskopf também subscrevem [2018]) pode nos permitir à ampliação de categorias do tipo natural [*natural kinds*], detectar pontos de contato ontológico entre diferentes esquemas conceituais e auxiliar nosso entendimento acerca

das mudanças sociais — e como elas ocorrem — quando ontologias distintas se encontram.

De forma geral, o perspectivismo ameríndio nascido no Departamento de Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro, lida com conceitos (ou *alter-concepts*) acerca da concepção ameríndia dos chamados seres providos de alma [*consciousness*] (VIVEIROS DE CASTRO, 2009)³⁸ reconhecerem a si mesmos e ao seu sistema de parentesco como humanos, mas são percebidos por outros seres como outras formas de entidades: plantas, animais, espíritos e às vezes, como substâncias. A alma está subsumida aqui numa visão animista daquilo que seria uma ação intencional: agenciamentos entre humanos e não-humanos são compreendidos dentro das chaves cosmológica e cosmogônica das esferas dos mundos circundante (natural), interno (espírito/alma) e supernatural (nos mitos e ritos escatológicos da vida e da morte) onde todas as coisas que *são*, existem pela razão da sua consciência perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2009; 2015). Portanto, no jogo do chamado perspectivismo ameríndio, essas mesmas entidades [*a thing, a being*]³⁹ enxergam a si mesmas como detentoras de humanidade [*humanity*]: a humanidade (enquanto entidade produtora e consumidora de consciência e cultura) é vista como a condição universal da existência, dos processos e do cosmos. A natureza, esta sim, é perpassada pela diversidade de corpos. A mudança de perspectiva, por sua vez, implica inúmeros outros problemas teológicos e teleológicos que não cabem agora serem analisados (e. g., as ideias da metafísica da predação e dos pronomes cosmológicos de E. V. de Castro e Tânia Stolze Lima).

Holbraad e Pedersen apresentam-nos três coordenadas analíticas que demonstram a continuidade, mas também a mudança de rumos em que a virada ontológica delineia para além das crises metodológicas anteriores. Estas são: (i) a

³⁸ Na tentativa de aproximar as neurociências da antropologia e por sua vez da “epistemologia ameríndia”, Viveiros de Castro colapsa a visão animista que perpassa inúmeras sociedades não-ocidentais com o conceito científico e filosófico de consciência [*consciousness*]. Cf. Viveiros de Castro, Eduardo. “The relative native.” HAU: Journal of Ethnographic Theory 3, no. 3 (2013): 473-502.

³⁹ ENTITY *In*: Mautner, Thomas, and Thomas Mautner. The Penguin dictionary of philosophy. Penguin Books, 2005.

reflexividade, (ii) a *conceptualização* e (iii) a *experimentação*. Em (i), estamos a falar de uma proposta, segundo os seus adeptos, de reflexividade radical que busca ao mesmo tempo dar “prioridade lógica” à etnografia ao invés de focar na parte interpretativa e teórica subsumida na prática da disciplina. Segundo argumentam, esse é o caminho possível para liberar o potencial analítico da metodologia quando os etnólogos viajam a campo e produzem os seus relatórios. É necessário elaborar questões de cunho ontológico, como por exemplo, *quais entidades ali existem*, no lugar de assumir qualquer axioma apriorístico acerca das categorias do pensamento [conceitos] dos grupos estudados. O que desejam é, dentro de um contexto antropológico, levantar questões mais fundamentais acerca dos esquemas conceituais dos outros; questões como *o que é x?* [*what is x?*] no tecido de sentenças que habitam no momento — e aqui vale frisar a importância desse momento, como a situação atípica do encontro espaciotemporal entre diferentes esquemas conceituais — da interação entre sujeito e objeto, observador e observado, para reverter o modelo pós-moderno da desconstrução⁴⁰. A reflexividade proposta visa anular o ceticismo [*meaning skepticism*] da pós-modernidade e mapear *o que lá existe, como x é construído* assim como a problematização da compreensão da especificidade “empírica” do trabalho de campo. Aqui o problema chega a ser óbvio e já foi analisado (e polemizado) por Paul Roth nos anos de 1980 no artigo *Ethnography without Tears* (1989): críticas à dificuldade de

⁴⁰ Muito haveria a dizer acerca destas formulações e a epistemologia-ontologia praticada à *la* Quine. Em Quine (1) não se fala de sujeito-objeto, mas de relações-teorias-mundo; (2) os diferentes esquemas conceituais, pelo menos os que interessam realmente, são científicos e não tanto comuns (e aqui são os esquemas conceituais comuns que interessam). Essa são diferenças importantes para o “recrutamento” da filosofia de Quine pela antropologia. Como o próprio Quine asseverou, “[I]et me interject that for my part I do, *qua* lay physicist, believe in physical objects and not in Homer’s gods; and I consider it a scientific error to believe otherwise. But in point of epistemological footing the physical objects and the gods differ only in degree and not in kind” (Quine, 1961: 41 *apud* Heywood, Paolo. “Anthropology and what there is: reflections on ‘ontology’.” *The Cambridge Journal of Anthropology* 30, no. 1 (2012): 143-151). Para a virada ontológica, caso desejamos levar a sério a antropologia em sua possibilidade científica (para alguns dos seus adeptos, vale dizer) o uso de conceitos como ontologia e o debate com Quine (ainda que esse seja paralelamente discutido e jamais assumido como fonte primária de inspiração) é necessário tomar a validade dos deuses de Homero como entidades atuantes no mundo para evitarmos a linguagem representacional na prática etnográfica, o que por sua vez implicaria em alguma forma de degrau epistemológico entre nós e “eles” (os não-ocidentais). O problema, como aponta Heywood, é que como o próprio Quine indica, em algum momento a antropologia cultural acaba caindo em um comprometimento meta-ontológico onde todo esses mundos são possíveis. Algo que já pudemos observar na fala de Tanya Luhmann acima.

separar o sujeito observador, a sua subjetividade e o uso de dispositivos literários para localizar — ou omitir — o etnógrafo como detentor da autoridade empírica e narrativa. Essa figura seria capaz de emitir apontamentos e alegações [*claims*] acerca dos povos estudados e a sua cultura. O problema da visão “autoral” da etnografia, como indica Roth é que a “união da epistemologia com o criticismo literário não assenta nenhuma postura de revelação epistemológica” (ROTH: 1989:555).

O problema com essa realização é que a opção viável encontrada pelos adeptos da virada ontológica é que a “etnografia se torna o sítio de novos conceitos, fornecendo a alavanca com a qual a percepção antropológica pode ser transformada” (HOLBRAAD & PEDERSEN: 2017:12). Essa visão soa muito parecida com a de alguns proponentes de visões wittgensteinianas do naturalismo expandido e do pluralismo metodológico, como John Dupré⁴¹. Para o biólogo e filósofo da Universidade de Exeter, haveria uma continuidade entre as linguagens das ciências naturais, das ciências sociais e do senso comum pela simples razão da visão que possuímos da “objetividade” científica e a “escuridão” da metafísica de que fala Wittgenstein [*Blue Book*: 1958, 18] serem um erro de interpretação perpetuado por filósofos. Adiciona ainda que a relação linguística entre os diferentes campos de agência e racionalidade humanas são quase sempre tortuosos e demandam um nível, ainda que cauteloso, de especulação. A continuidade, ainda que indireta como uma cidade em constante expansão, dá-se pela razão da regularidade ser tanto na biologia como nas ciências sociais, local, contextual e específica. Um ponto de parcial concordância entre Holbraad e Pedersen com Dupré é exemplificado neste trecho:

“Of course, if the sociologist is investigating a system of rules, then he is engaged with two systems of rules: the rules of sociological discourse and the rules he is investigating. But why must he participate in the latter? I mean no disrespect to the ***tradition of cultural anthropology that does pursue a certain kind of participation with the societies it aims to investigate***, and

⁴¹ E como veremos mais adiante, de filósofos da *object-oriented ontology* (OOO) e do realismo crítico.

there may be a particular kind of participation with the societies it aims to investigate, and there may be a particular kind of knowledge that requires this kind of methodology. But surely it is not the only kind of knowledge possible of an unfamiliar culture? As an atheist, I can perfectly well understand why everyone in a village goes into a large building on Sunday morning and recites various narratives together about what I take to be an imaginary being. I might sympathize less with this practice than could a religious person, but I can understand it fairly well. And even if participatory anthropology gains a certain depth of understanding that is not available to other methods of study, it surely pays a price for this in breadth, or generality? (DUPRÉ: 2016: 10).

Os autores concordam que a ideia de observação participante é problemática, assim como a teorização acerca de registos feitos em campo, mas definitivamente a questão central da antropologia é que nós não podemos entender razoavelmente bem [*understand if fairly well*] o que alguns povos estão a falar sobre si mesmos e o mundo ao seu redor. A busca da reflexividade radical é dar esse passo para trás e entender os limites metodológicos da etnografia e lidar com a tensão óbvia do distanciar em absoluto da capacidade de compreensão do outro, como se este outro habitasse um mundo completamente distinto do nosso. O que esses antropólogos desejam, é negar o relativismo que aponta para a total equivalência entre os diferentes conhecimentos, objetar o relativismo moral e a ideia de que a certeza é relativa ao conjunto de regras de uma determinada “cosmovisão”. Negam também que existam contingenciamentos históricos que impossibilitam a comunicação ou a compreensão mínima da *experiência* do outro, como pregam os defensores do *lugar de fala*⁴². Como aponta E. V. de Castro,

⁴² Principalmente no Brasil, o *lugar de fala* tem sido utilizado amplamente em contextos acadêmicos, da militância identitária e pelos meios de comunicação. O conceito, desenvolvido pela autora Djamila Ribeiro, desenvolve-se desde trabalhos diversos, como Judith Butler, Foucault, Bourdieu, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e os manifestos do chamado *standpoint feminism*. O *lugar de fala* busca desafiar o empirismo e o positivismo ao entender a experiência, a percepção e a linguagem como emergentes de processos históricos como a escravidão, o patriarcado e a imigração. Segundo o conceito, a capacidade de um pesquisador de falar sobre um outro ser humano é orientado dentro de um eixo de coordenadas de *opressão* e *dominação*. Em sua visão, a ciência ocuparia uma posição matricial de poder e o

ainda que em seu estilo barroco, a tese aqui é a de que “todas as teorias antropológicas não triviais são versões das práticas de conhecimento indígenas; essas teorias se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural, portanto) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em ‘posição de objeto’” (DE CASTRO: 2009:24). A virada ontológica defende uma heurística da validade universal de tudo, para que possamos caminhar conjuntamente com os nativos de um esquema conceitual qualquer, quando estes emitem sentenças acerca das noções de conhecimento, moralidade, sociedade, etc. O que pretendem com isso é uma teoria antropológica do conceito: como é formatado em outros modelos cognitivos, o que é um conceito na antropologia e qual a sua capacidade explicativa. Entendem que, os termos e a linguagem utilizados para descrever outras culturas são epistemologicamente carregados, o que por um lado é inevitável se não fizermos uma análise do aparato analítico da disciplina — como o próprio Roth criticou.

Tal “heurística da validade universal” de todas as sentenças, leva-nos ao segundo eixo analítico, o da (ii) *conceptualização*. Como falei anteriormente, a virada ontológica pretende desenvolver uma teoria do conceito como alternativa às “explicações” do positivismo e à “interpretação” hermenêutica. O que está em jogo é a ideia de pessoa,

pesquisador seria um instrumento desse poder. A solução, portanto, seria subverter os instrumentos de construção dos discursos pela via da inclusão e representatividade, substituindo o/a pesquisador(a) *cis* e branco(a) pelo seu “oposto”, o “outro” que foi subjugado. O meu problema com essa visão está na ideia de que toda situação dialógica envolve algum tipo de poder, e que a relação estabelecida por um antropólogo e o seu interlocutor seria uma balança em que a posição privilegiada (epistemologicamente densa) seria ocupada pelo acadêmico. Outra oposição que tenho é, se levarmos o argumento de Ribeiro ao limite, então qualquer tipo de comunicação seria impossível já que ela escreve em português — linguagem dos “opressores” — com raízes históricas na Europa patriarcal romana e depois católica. A academia de onde recebeu a sua instrução, é uma produção histórica também europeia, e no caso da sua Alma Mater (a Universidade Federal de São Paulo) grandemente influenciada pelas instituições francesas do mesmo tipo. Se essa matriz de “produção de conhecimento” (a língua e a educação) em que a Djamila Ribeiro foi educada é orientada apenas pelas coordenadas da opressão e da dominação, como pode ela então falar e desenvolver as suas hipóteses dentro da infraestrutura científica dita Europeia? Como podem, africanos e asiáticos e até mesmo indígenas falarem de si mesmos e serem compreendidos (como eles já o vem fazendo há séculos) se o lugar de onde se fala é comprometido pelo contexto histórico? A resposta, diriam alguns filósofos da ciência e antropólogos ontológicos, é que mesmo que haja dificuldades no processo de compreensão, as ontologias se comunicam talvez por dois dispositivos: (i) as ontologias são compostas de entidades cujas propriedades variam, mas a forma não, e (ii) o espaço aberto que é a linguagem acadêmica (no caso antropológica) é uma terceira região, onde conceitos híbridos (ou co-construídos) que permitem a intercomunicação entre esquemas conceituais distintos são produzidos. Cf. Ribeiro, Djamila. Lugar de fala. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

o que é uma pessoa e como ela é definida, por fim, como as pessoas devem ser conceitualizadas (HOLBRAAD & PEDERSEN: 2017). A premissa básica dessa frente de revisão analítica do conceito, é de que antes de sair explicando o que as pessoas de uma dada cultura fazem, os antropólogos precisam entender o que elas estão fazendo, o que as motiva a agir. Portanto, a questão do tipo *why* (porquê) [explicação, *Erklären*] tão cara à ciência em sua busca pela causalidade, deve ser substituída por uma de vertente ontológica do tipo *what* (o quê). Defendem que essa problemática se dá pela relação que a crença [*belief*] e a dúvida [*doubt*] estabelecem na composição de uma pessoa enquanto identidade atrelada a um grupo [*personhood*] necessitando assim questões ontológicas do tipo “por qual razão estas pessoas acreditam em x?”. Acreditam, eu diria, porque x possui qualidades ou propriedades carregadas de agência que funcionam como — e aqui precisamos ter muita cautela, explorando pormenorizadamente adiante — fonte primária da ação. E aqui devo dizer, ainda não está claro entre os antropólogos adeptos da virada ontológica, se estes defendem ou entendem a permissividade de uma visão *fundacionalista* que há em alguns dos seus escritos.

Por fim, o último eixo que nos é apresentado no livro é o da (iii) *experimentação*: a empiria limitada da antropologia, na maneira como os dados são obtidos pelos sentidos e pela percepção do pesquisador, que é ao mesmo tempo objeto de análise de si próprio (como quem ajusta um instrumento de medição, mas de mobilização de conceitos e teorias internas) e de outros. A problemática da filosofia da mente, do dualismo de propriedades confrontam-se vigorosamente na relação entre corpo e mente na experiência de campo. O antropólogo precisa experimentar, não apenas a materialidade de que é composta uma cultura (a sua comida, as suas casas, os seus artefactos, a topografia local, o clima) mas também estabelecer um diálogo positivo com os indivíduos estudados para poder, primeiramente, ser aceito para executar a pesquisa; segundo, aprender comportamentos que são aceitáveis ou não [*coping practices*], minúcias linguísticas e manobrar a relação de intimidade pessoal e a pressuposta objetividade analítica. O corpo e a mente do antropólogo passam por transformações, recebem impressões e processam a informação durante o período de convivência por uma espécie de prática de adaptação [*coping practice*, novamente] que pode acontecer

de maneira inconsciente (não-consciente). O antropólogo, enquanto praticando a etnografia, é incapaz de produzir um distanciamento efetivo — e por vezes afetivo e do nível da afeção⁴³ — do seu objeto: a tensão do outro e do eu está no cimo da universalidade dos nossos corpos, mas rompem-se novamente nas variâncias conceituais e cognitivas. O resultado negativo se dá em informações importantes que acabam não sendo transcritas para o relatório etnográfico. Há aqui uma confusão na mente do pesquisador entre um conceito anterior e a sua respetiva agência no comportamento pessoal com o choque causado por um novo conceito local, distinto, porém ainda com características semelhantes, que podem emergir como um fenómeno novo do qual o etnógrafo pode também tomar como um fato social daquela cultura.

2.1.1. Controvérsias internas

Rabinow (1977) é citado por vários autores que estudaram ou questionaram a dimensão individual e autoral da experiência etnográfica, pois como indica, o conhecimento antropológico é o resultado de uma sucessão de eventos particulares compostos por encontros e contingências espaciotemporais. E é aí que reside o desafio da universalidade, o problema da racionalidade e a possibilidade de validação científica da antropologia. Para Viveiros de Castro, ao contrário dos seus colegas Holbraad, Pedersen e Heywood, a solução é clara: abandonar as pretensões da objetividade, da certeza e entender que a antropologia é experimental no sentido de prática de união entre as ferramentas da filosofia ocidental e a epistemologia ameríndia. Adiciono que a etnografia é tão antiga quanto a filosofia, pois Sócrates engajou etnograficamente em seus questionamentos e diálogos com as pessoas ao seu redor. Praticou uma antropologia do seu tempo, do seu povo e de si mesmo. O futuro da antropologia está no posicionamento analítico típico da filosofia e servirá muito bem a esta, pela sua capacidade de levar ao mundo e retornar os questionamentos acerca do horizonte de

⁴³ Desde uma perspectiva espinosista/freudiana, Vladimir Safatle busca explorar a explosão/implosão da individualidade frente à condição da precariedade da nossa existência, quando da afeção dos corpos, a internalização do político nos leva a romper com os limites da proteção do nosso “eu” individual e agir em solicitude a outrem. Cf. Safatle, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Autêntica, 2016.

possibilidades da existência humana de maneira transformadora. Para oferecer ao leitor um pequeno exemplo dos rendimentos filosóficos, um breve resumo do artigo de Martin Paleček e Mark Risjord se faz necessário. Após a exposição dos seus argumentos, que impactaram a minha visão anteriormente negativamente crítica da virada ontológica, avançarei com um breve inventário dos pontos centrais que movimentam o necessário reenquadramento metodológico da disciplina.

A posição de Martin Paleček e Mark Risjord (2012) é importante pois coloca à prova posições mais gerais da virada ontológica contra o crivo dos debates históricos acerca da tradução, relativismo e pluralismo ontológico. O critério que colocam e do qual me utilizo, é que a complexidade das ontologias e das questões de compromissos ontológicos residem na interpelação dos processos de classificação, agrupamento, taxonomia, hierarquização e atribuição de propriedades (sem necessitarmos explicitar, por ora, o nível de complexidade das mesmas); por sua vez, admitem que a variação conceitual não implica em perspectivas radicais e incomunicáveis — a despeito da linguagem de Viveiros de Castro deixar transparecer o oposto — e buscam, em acordo com o trabalho posterior de Davidson, desenvolver uma antropologia que seja anti-representacionista. A ontologia dos antropólogos, argumentam (em alguma oposição à Holbraad & Pedersen) é semelhante a filosófica pela seguinte razão: eles defendem intermediários epistêmicos [*epistemic intermediaries*] entre sujeito e objeto.

Aponte no resumo que os antropólogos da virada ontológica se colocam em oposição às vertentes cognitivas e interpretativas da disciplina. A virada intui que a captura da qualidade da *diferença* possa ser realizada por meio de discrepâncias entre estados representacionais⁴⁴. De um lado do debate encontramos a via hermenêutica de Geertz apoiada na semiótica cultural: a cultura é um sistema de símbolos e conceitos onde a materialidade é ignorada, pois o interesse analítico reside na interpretação dos discursos em busca dos sentidos/significados [*meanings*] tecidos nos atos-de-fala dos

⁴⁴ “As Eduardo Viveiros de Castro put it, “one side reduces reality to representation (culturalism, relativism, textualism); the other reduces representation to reality (cognitivism, sociobiology, evolutionary psychology)” (2012, 153. *Apud* Martin Paleček & Mark Risjord, 2012/13)

membros do grupo. Pelo outro lado, Sperber (1996), Boyer (1994) e Atran (2002) entendem a representação como condição universal da dimensão cognitiva da cultura humana; a cultura nada mais seria que um conjunto de representações compartilhadas por um grupo de indivíduos. A questão que esses antropólogos levantam é como essas representações vêm a habitar essas mentes.

Então temos, como nos indicam Martin Paleček e Mark Risjord, uma disputa acerca da definição de cultura e a sua relação com a percepção humana. Cultura, tanto no polo interpretativo como no cognitivo da antropologia, são coleções de representações (símbolos). Para os etnólogos ontológicos, afirmo, a cultura é um conceito complicado, que quando “aberto” expõe as suas entranhas ontológicas e metafísicas. Esse aspecto que já foi atacado por diversos filósofos ao longo da história, é agora reintroduzido na antropologia: desde as *Lebensform* de Wittgenstein, passando pela *Lebenswelt* da fenomenologia de Husserl, até a *Umwelt* importada por Heidegger do biofilósofo Jakob Johann von Uexküll. As categorias de pessoa, relação, poder, propriedade, *anima*, *mana* e outras são exemplos paradigmáticos do nível de abstração das manifestações no mundo dos objetos de estudo da etnografia. Argumentam, portanto, que a sua superação, ao menos intuitivamente, dar-se-á pela análise e até mesmo incorporação dos conceitos locais na teoria antropológica.

É exatamente sobre esse plano que a chamada Virada Ontológica opera. Como veremos mais adiante, com o suporte dos textos de Mark Risjord e Sivado, as questões levantadas aqui cruzam diretamente com as ansiedades apresentadas por autores como W. V. O. Quine e Donald Davidson em trabalhos como a coletânea *Two dogmas of empiricism - From a logical point of view* (1953), *Word and Object* (1960) e *Ontological Relativity* (1969) no caso do Quine; *Psychology as Philosophy* (1974)⁴⁵ e a coletânea

⁴⁵ “My point is that if we are intelligibly to attribute attitudes and beliefs, or usefully to describe motions as behaviour, then we are committed to finding, in the pattern of behaviour, belief, and desire, a large degree of rationality and consistency (....) The limit thus placed on the social sciences is set not by nature, but by us when we decide to view men as rational agents with goals and purposes, and as subject to moral evaluation.” Cf. Davidson, Donald. “Psychology as philosophy.” In *Philosophy of psychology*, pp. 41-52. Palgrave Macmillan, London, 1974.

Subjective, Intersubjective, Objective (2001) no caso de Davidson. O papel a ser desempenhado pela filosofia analítica na antropologia está ainda por vir, assim como a forma mais apropriada de incorporar os avanços das neurociências e da neurofilosofia no seio do campo de estudo sociocultural. O horizonte vislumbrado por esta pesquisa é justamente este: o de estabelecer as primeiras pedras nesta estrada de desenvolvimento metodológico, fazendo o que a filosofia faz de melhor, na qualificação das ciências acerca do entendimento humano e de testar os limites da posição ontológica na antropologia.

2.2. Inventário dos argumentos centrais da “Virada Ontológica” na antropologia

Faço em seguida um inventário dos argumentos centrais da Virada Ontológica:

1. Dúvidas acerca da capacidade explicativa e do realismo da noção de “cultura” começam a emergir no debate antropológico nas décadas de 1960 e 1970; cf. Geertz, Clifford. "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man." *Bulletin of the Atomic Scientists* 22, no. 4 (1966): 2-8.

2. O conceito de “cultura”, argumentam alguns antropólogos, entre eles o americano Roy Wagner (1975) e o brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (1996) é um conceito metafisicamente carregado: a cultura pode mudar (inglesa, alemã ou ocidental *versus* oriental) mas não a natureza (um único mundo material nos une a todos), argumentam, de acordo com a visão estabelecida na ciência ocidental. A antropologia deve buscar mecanismos universais da humanidade e explicar como a universalidade produz diversidades. Sobre esse debate na virada ontológica, cf. Paleček, Martin, and Mark Risjord. "Relativism and the ontological turn within anthropology." *Philosophy of the social sciences* 43, no. 1 (2013): 3-23.

3. A solução à vista para contornar o uso do conceito de cultura é pela via da “abertura metodológica radical” (HOLBRAAD & PEDERSEN, 2017) à todas as diferenças: tal abertura nada mais seria que uma heurística que busca tomar por

verdadeiros os atos-de-fala que “soam” *absurdos* ou *impossíveis* aos ouvidos da “ciência contemporânea”. E. g.: “os porcos possuem um dono [chefe] que é também um porco” / “a árvore X é um espírito” / “sonhar com um ente querido já falecido pode levar o sonhador à morte”, etc. O foco da etnografia da virada ontológica é prestar a devida atenção às entidades que permeiam (ou melhor, habitam) os mundos e as vidas mentais de outrem; O mecanismo surge para explorar os processos de construção de ontologia e tatear assim as semelhanças que existem [*underlying*] além das diferenças

4. Proponentes de tal virada questionam e procuram investigar as implicações da seguinte ideia: “as coisas sobre as quais as pessoas possuem diferentes perspectivas são sempre e em qualquer lugar as mesmas” [os objetos externos à mente são universais estáveis]; as propriedades de uma mesma entidade podem mudar, ainda que o objeto/entidade seja um *natural kind* como, por exemplo, o leopardo. Basicamente o que está em causa também aqui é a agência de uma determinada propriedade X de uma entidade Y, que pode coincidir em duas ontologias (indígena e científica), mas a agência (a atuação da propriedade sobre o mundo) não. Cf. Ludwig, David, and Daniel A. Weiskopf. "Ethnoontology: Ways of world-building across cultures." *Philosophy Compass* 14, no. 9 (2019): e12621.

5. A noção de diferença social ou cultural implica no seu oposto, a unicidade natural. [*natural kinds* podem variar, afirmam, segundo a ontologia a que pertencem; *natural kinds* podem vir a constituir agenciamentos sociais também]; (LUDWIG & WEISKOPF, 2019).

6. Segundo afirmam Holbraad, Viveiros de Castro, Pedersen e outros proponentes da virada ontológica, os dados etnográficos lançam dúvidas sobre a ideia acerca do monismo ontológico defendida por alguns filósofos e cientistas naturais (aqui entendido como a visão mais realista e naturalista das ciências e da(s) filosofia(s);

7. No centro de tal revisionismo metodológico está o confronto entre dois *dictums*: “múltiplas cosmovisões e um único mundo material” *contra* “mundos

[entendidos como organizados por ontologias], assim como cosmovisões [entendidos como as percepções modificadas por uma dada ontologia], também variam”;

8. A ideia por detrás da frase “pensar ao longo de linhas culturais pode impedir a habilidade dos antropólogos de compreender [*to understand*] as pessoas que estudam” (Heywood, 2017) é a de tentarmos construir uma etnologia/antropologia que lide com a diferença, isso, sem relativizar o “outro” nem o subsumir em nossa própria visão de mundo. O grande desafio da virada ontológica é tentar equilibrar essas duas questões aparentemente contrárias mirando a investigação da metafísica comparada.

9. Argumento *mainstream* da antropologia cultural: antropólogos têm por objetivo identificar a natureza relativa ou particular dos fenômenos ditos culturais.

Objeção da “virada ontológica”: cultura é utilizada duas vezes, primeiro como *explanans* e depois como *explanandum*;

10. A diferença dos atos-de-fala de alguns povos é “absurda” demais para fazerem sentido, seja pela tradução, seja pela teoria da representação. Os seus proponentes alegam que alguns povos, como os Hagen (Papua Nova Guiné), não possuem uma definição/conceito para “natureza” ou “cultura” (STRATHERN: 1980). Tribos da Amazônia são ‘multinaturalistas’, ‘humanos’ compartilham a mesma cultura, alma (ou perspectiva) mas diferem através de diferentes corpos e os mundos que captam pelos seus sentidos, i. e., um jaguar se vê como homem enquanto o sangue dos outros seres é para ele cauim [cerveja de mandioca], porém, ele (o jaguar) não vê os outros seres como nós (e.g. luso-brasileiros) os vemos (de Castro: 1998);

11. Como explicar tais diferenças fazendo-lhes justiça? Segundo os proponentes de tal virada, somos desafiados a enfrentar a diferença/pluralismo ontológico que impõe dificuldades à tradução (*à la* Quine e Davidson) já que o significado/sentido [*meaning*] pode ser perdido: se os conceitos de cultura e natureza são relativos, eles são relativos em relação ao quê?

12. Enfrentar o relativismo cultural sem criar uma situação em que o relato da diferença ocorra segundo a crença de que o nosso modelo explicativo está numa posição conceitual ordenada em relação a outros povos, i.e., a visão de mundo *deles* é conceitualmente subordinada à nossa dada a força explicativa da nossa prática de conhecimento. (HEYWOOD: 2017);

13. Imperativos metodológicos levados a cabo por alguns dos seus proponentes: a divisão entre a natureza e a cultura é uma ilusão. A nossa compreensão sobre o mundo é inseparável do mundo, assim como a nossa própria identidade. A epistemologia deve estar em comunicação com a ontologia para que as cosmovisões tenham em si a relação entre *ser* [*Being*] e a natureza⁴⁶. Os humanos não podem ser estudados e compreendidos (fazerem sentido) fora do meio natural ou social em que atuam [agem] e as entidades coabitantes que participam de tais relações.

14. O movimento científico (e intelectual) de produção de hipóteses, teorias e descrições etnográficas tem o seu vetor invertido, portanto, como sugere Paolo Heywood (Professor de antropologia da Durham University): “As a matter of philosophical rigour and openness to ethnographic difference, its proponents demand that we allow our empirical findings to determine whether such distinctions should have place in our conceptual scheme, and how are they drawn” (HEYWOOD: 2017).

⁴⁶ Definitivamente estamos a falar do *Dasein* de Martin Heidegger.

3. Uma Questão de Método

3.1 O estado da filosofia das ciências sociais

Em qualquer dicionário de filosofia é possível encontrar definições semelhantes para o verbete relativo às ciências sociais. À subdisciplina da filosofia que concentra-se na socialidade e na sociabilidade, em menor ou maior grau de variação semântica, atribui-se dois amplos objetivos⁴⁷: o primeiro, destina-se à explicação dos fundamentos lógicos, metodológicos e à descrição dos pressupostos ontológicos e epistemológicos que orientam essa ciência; cabe à filosofia encarregada de tal esfera explicar as relativas diferenças entre os conceitos, teorias, hipóteses e objetos que permeiam o mundo das ciências sociais em comparação à outras ciências. É de sua alçada também, estabelecer as regiões limítrofes da atividade investigativa de um campo do saber para com o outro — se existe, ou não, diferenças estilísticas, epistemológicas, teóricas e metodológicas entre as ciências do Homem e as da natureza. Tal descrição, igualmente presente em outras modalidades de filosofia das ciências, busca tornar aparente os alicerces metodológicos essenciais às disciplinas em sua relação com os respectivos objetos de pesquisa. Em segundo lugar, levantam-se questões meta-metodológicas importantes acerca da natureza da prática científica das humanidades, como a sua extensão, espaço de atuação, competência em descrever os objetos e universos por eles habitados e se existe, enfim, alguma forma de compreensão alcançada ao final da feitura da exploração científica. Desta maneira, busca-se alimentar uma crítica necessária dos seus fundamentos para ampliar a capacidade explicativa das disciplinas que a compõe, como a sociologia, a antropologia, a linguística e a psicologia. O filósofo das ciências sociais não está tão somente preocupado com a descrição de um determinado campo, mas inclusive, atua ativamente na construção das mesmas ferramentas que vêm a ampliar o

⁴⁷ Foram aqui consultados o Internet Encyclopedia of Philosophy (<https://iep.utm.edu>), Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu>), Scholarpedia (http://scholarpedia.org/article/Main_Page), o excelente Dictionary of Arguments (<https://philosophy-science-humanities-controversies.com>), Notre Dame Philosophical Reviews (<https://ndpr.nd.edu>), The Penguin Dictionary of Philosophy (1997) e o The Oxford Dictionary of Philosophy (2016).

conhecimento sobre um determinado universo de questões, entidades e fenômenos pelo aprimoramento analítico e crítico das metodologias aplicadas num dado momento histórico. Assim, o que se almeja é aumentar o consenso, ou a percepção geral do grau de certeza das análises produzidas sobre o mundo social.

A filosofia das ciências sociais é geralmente apontada como sendo mais uma frente de estudo investigativo que se debruça sobre métodos empíricos de explicação do mundo. Em sua diversidade, analisa os argumentos mobilizados por campos do saber humano acerca do próprio homem contando com uma certa contiguidade à determinadas tradições filosóficas⁴⁸: há entre a filosofia da ciência, a ciência social e a filosofia uma certa circularidade.

Ao contrário das ciências físicas e naturais, com os seus específicos instrumentos e objetos externos à mente, a questão da empiria é mais delicada e complexa de destringir nas ciências ditas “humanas” — como a sociologia e a antropologia cultural — dado o menor grau de distância entre o sujeito investigador e o objeto investigado. Diante deste fato, formulam-se perguntas mais profundas e de cariz epistemológico, indo até mesmo aos limites de principiarmos especulações metafísicas ou estudá-las ao

⁴⁸ O caso da teoria crítica, promovida pela Escola de Frankfurt, somada a outros autores continentais assenta-se numa complicada relação com as ciências sociais, para dizer o mínimo. Por um lado, muito do que é feito em termos de sociologia e antropologia na América Latina e Europa possui teorizações conformadas por leituras de nomes como Heidegger, Hegel, Merleau-Ponty, Arendt, Deleuze, Foucault e outros (Cf. Jackson, Luiz Carlos, e Alejandro Blanco. *Sociologia no espelho: ensaístas, cientistas sociais e críticos literários no Brasil e na Argentina (1930-1970)*. Ed. 34, 2014.). Portanto, é possível dizer que as ciências sociológicas *mainstreams* em ambos os continentes, são influenciadas por e influenciaram de certa maneira um determinado modo de fazer filosofia. No caso dos Frankfurtianos, quando Max Horkheimer assume a diretoria do *Institut Für Sozialforschung*, o centro volta-se para as ciências sociais como resposta aos limites da economia e da filosofia da época para a compreensão dos fenômenos culturais e sociais. In. Jeffries, Stuart. *Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens*. Editora Companhia das Letras. São Paulo, Brasil, 2018.

Pela sua tradição *Humanista*, a tradição Continental raramente se debruçou nas ciências sociais enquanto objeto de crítica e estudo. Existiu, porém, trabalhos filosóficos inspirados em relatórios e textos produzidos por sociólogos e antropólogos que penetraram o pensamento desse veio filosófico. Como indica Yvonne Sherratt: “If we take this Anglo-American view of the discipline, our Continental study is barely a philosophy of social science at all. However, if we embrace a broader notion of social science as pertaining to all the traditions engaged in the study of human society, both recent and much older, then the philosophy of social science becomes the tradition of philosophy that addresses the problems and techniques involved in studying human society. Within this broader, more humanist conception, the continental tradition occupies a pivotal place.” (SHERRATT, 2006).

nível etnológico e cultural (na figura da metafísica comparada). Seriam as ciências sociais passíveis de afirmar que existem realmente leis sociais universais? Que podemos, desde uma robusta metodologia aprimorada ao longo de séculos, afirmar que há relações causais que permeiam os fenômenos sociais? Ou ainda, se generalizações acerca de uma sociedade e a sua cultura particular, digamos europeia, são passíveis de redução a tais regularidades e estatísticas que emergem assim, argumentos acerca do comportamento de um indivíduo específico⁴⁹? Podem as ciências sociais prever comportamentos e fenômenos futuros com igual ou maior precisão que as suas contrapartes, que estudam os átomos ou o desenvolvimento celular? Existe algum grau significativo de reflexividade inerente às ciências sociais que ao descobrirem, descreverem e compreenderem um dado fenômeno social acabam por transformá-lo, ativa ou passivamente?

Essas e tantas outras perguntas constituem o *corpus* de inquérito da filosofia das ciências sociais, mas o que irá nos ocupar ao longo desta dissertação — e tal tarefa será atenciosamente pormenorizada mais adiante — é a relação, e se ela existe, entre a ontologia, a mente e o sentido da ação nos estudos das sociedades radicalmente distintas da nossa (por nós, entendendo os idiomas e conceitos pertinentes à comunidade académica emergentes historicamente do Ocidente). Soma-se, a profundidade do que tal problema pode nos dizer a respeito da natureza humana e dos rumos da filosofia contemporânea.

Portanto, após esse breve *housekeeping* — colocar questões de ordem a limpo — podemos com alguma confiança assentir para com a definição mais abrangente dada pelos livros de consulta da nossa disciplina. Como bem nos aponta o *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (edição de 2015), a filosofia das ciências sociais, assim como o

⁴⁹ Uma clássica tentativa de diminuir as tensões causadas pela relação entre indivíduo e sociedade é a obra do sociólogo alemão, Norbert Elias, acerca da vida e contexto social do compositor clássico Wolfgang Amadeus Mozart. O desafio aqui é duplo, por se tratar de um gênio, músico prodígio desde a primeira infância. Trata-se, então, de um homem fora das estatísticas que, por sua vez, em sua tragédia pessoal — a sua desarmoniosa e inepta estadia na corte do Príncipe-Arcebispo Hieronymus Colloredo — faz-se ilustração das convolações de seu tempo. Não que a tarefa tenha sido finalizada, mas abriu um novo campo de estudo sobre os processos civilizatórios na chamada sociologia figuracional. Cf. Elias, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Zahar. São Paulo, Brasil. 1994.

seu equivalente no campo oposto, possui a característica da duplicidade de abordagens frente às práticas e teorias científicas em caráter descritivo e prescritivo. Assim, elas falam sobre o universo total que compõe o respetivo campo de investigação em sua totalidade. Isso inclui as explicações, descrições, argumentos, disputas intelectuais, controvérsias, teorias e hipóteses, os dados empíricos obtidos — e os métodos como o são obtidos — contando até mesmo com as modelagens estatísticas a serem averiguadas. A filosofia da ciência social explica, esclarece e comenta esses elementos, visando torná-los mais palatáveis e compreensíveis ao maior número de especialistas interessados no assunto. A doutrina, fá-lo pensando em detetar problemas, incongruências explicativas ou falácias lógicas dentro do sistema produtivo de conhecimento escolhido, para então, ser submetido ao crivo da metodologia filosófica escolhida. Ainda segundo o mesmo verbete, conclui-se sem grandes problemas que dado o grau de complexidade de qualquer campo científico, o filósofo da ciência — seja ela qual for — necessita uma certa familiaridade, senão um profundo conhecimento daquele campo e como, por exemplo, uma subdisciplina dialoga com a outra. Desse modo, o esforço ao leigo seria hercúleo e de difícilíssima superação: quais as relações existentes, passadas e presentes, entre, digamos, a sociologia e a antropologia e essa com a psicologia?

Tal dimensão é entendida como sendo a mais *descritiva* da filosofia das ciências sociais e geralmente é praticada utilitariamente por cientistas sociais que visam perscrutar as próprias doutrinas e hábitos de pesquisa, almejando, por fim, aprimorar o grau de precisão das suas análises. Exemplos de autores que atuaram nesse papel não faltam, e aí podemos incluir alguns nomes, como o do monumental Pierre Bourdieu⁵⁰

⁵⁰ Que curiosamente iniciou a sua vida académica como filósofo profissional, tendo sido assistente de Raymond Aron na Faculdade de Letras de Paris. Para um excelente acesso aos desdobramentos do pensamento do Bourdieu sociólogo e daquele homem que também conjecturou como filósofo, recomendo BOURDIEU, P. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raison D'Agir, 2004. Pequeno livro publicado após o falecimento do autor em 2001, cujo empreendimento visa de alguma maneira associar o sociólogo Bourdieu com a sua teoria, a possibilidade de produzir uma reflexão individual sobre o seu lugar no mundo através de seu *corpus* teórico, como também com o que lhe é faltante. Neste volume, Bourdieu expõe a sua formação como filósofo, a aversão ao “intelectual total” simbolizado em figuras como Maurice Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre. A sua oposição à localização hierárquica dominante da filosofia fê-lo aproximar-se das ciências sociais — vistas como inferiores, senão marginais, em comparação

(*An Invitation to Reflexive Sociology*, 1992; *Méditations Pascaliennes*, 1997 e *Esquisse pour une auto-analyse*, 2002) e do escocês David Bloor (*Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge* de 1983; *Knowledge and Social Imagery*, 1991); os antropólogos canônicos Edmund Ronald Leach (*Repensando a Antropologia*, 1961) e Claude Lévi-Strauss (*The Scope of Anthropology*, 1967 e *Le regard éloigné* de 1983, para citar alguns). E para não nos esquecermos, no limiar entre a filosofia e a sociologia, o cada vez mais popular franco-brasileiro Frédéric Vandenberghe (*Comparing Neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel*, 1996 e *A Philosophical History of German Sociology*, 2008) conjuntamente ao antropólogo cognitivista e filósofo da mente francês, Dan Sperber (*Rethinking Symbolism*, 1975; *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, 1985; *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 1996 e *Meaning and Relevance*, 2012).

O lado epistêmico, porém, intenta a validação do conjunto de práticas e hipóteses que constituem as ciências sociais. Essa linha de inquérito está preocupada com a capacidade das referidas disciplinas em justificar empírica e racionalmente àquilo que exprimem sobre o mundo social, com os seus entes e relações — e se estes são cognoscíveis. O filósofo que engaja com essa vertente crítica analisa os métodos vigentes nas práticas de investigação do seu tempo e inquire o quão capaz de aproximar-se da verdade sobre o objeto é o modelo aplicado. Ainda de acordo com o *The Cambridge Dictionary*,

às disciplinas clássicas da filosofia, da matemática e da física. Em suma, trata-se de uma descrição pessoalizada do progresso do seu trabalho, da função imprescindível da reflexividade no fortalecimento da capacidade de julgamento crítico do cientista social sobre os seus objetos e a si mesmo; a sua ruptura com o idealismo (mentalismo) estruturalista desembocando na formulação clássica do conceito de *habitus* e do sistema de socialização dos agentes adicionalmente ao caráter coletivo da ação.

“These two aspects of the philosophical enterprise suggest that philosophy of social science should be construed as a rational reconstruction of existing social science practice – a reconstruction guided by existing practice but extending beyond that practice by identifying faulty assumptions, forms of reasoning, and explanatory frameworks.”⁵¹

O que nos leva ao embate clássico entre a relação das ciências sociais e naturais, cuja polêmica não se constrange apenas à filosofia das ciências, mas espalha-se além do campo analítico que nos interessa, para estabelecer-se também nos embates entre diferentes escolas do pensamento social. De um lado, a posição naturalista que afirma a semelhança, ou pelo menos o dever de seus praticantes em espelhar e assimilar os métodos das ciências naturais da melhor maneira possível. Há por esta banda, uma vasta gama de autores e discussões, todas elas revolvendo a ideia da unicidade do método científico. Essa linha de defesa está alinhada com uma visão ampla daquilo que é o fisicalismo enquanto doutrina que atribui a todos os fenômenos complexos e regulares, sociais ou não, a possibilidade de redução à processos e relações físicas e materiais. Portanto, trata-se de uma vertente aguerrida à concepção de que permeiam o mundo social processos de causalidade material que formatam, orientam e constroem regras ou leis ditas sociais (em termos weberianos, de ação coletiva) de caráter geral.

Como veremos mais adiante, os sucessos das ciências exatas, desde a engenharia aos avanços na biologia ao longo dos séculos XVII ao XX, causariam enorme impacto na forma como cientistas sociais e filósofos da ciência definiriam a natureza das ciências ditas sociológicas a partir dali. A favor do modelo naturalista estavam as sofisticadas teorias acerca do mundo natural, que não apenas aprofundavam rapidamente o nosso conhecimento acerca do ambiente circundante, como também sobre o nosso próprio corpo, da matéria e da dinâmica do *cosmos*. Tratar-se-iam de um elemento essencial de comparação à serviço da filosofia para contrapor as ciências duras contra as ciências sociais: ao deterem a capacidade de prever e controlar o “comportamento” e a matéria

⁵¹ PHILOSOPHY OF SOCIAL SCIENCE. In: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Indiana: Cambridge University Press, 2015.

do mundo natural ao bel prazer dos limites tecnológicos dos homens, as ciências da natureza assumiriam um lugar privilegiado nas especulações intelectuais na busca da verdade sobre os objetos que constituem o mundo. Outros fatores que pesam a seu favor são: o caráter de consensualidade mais amplo entre os seus membros no tocante aos blocos científicos fundamentais, como teoremas, leis físicas e químicas e a reprodutibilidade dos experimentos que possibilitam a produção de provas e contraprovas, assim dissolvendo ou alimentando o dissenso a respeito de novas descobertas.

Em sua fundação, as ciências sociais apelaram à unidade do método científico e ao empirismo em sua forma *comtiana*, isto é positivista, no esforço de criar uma ciência do homem que possibilitasse progressos sociais que solucionassem problemas sistêmicos como a pobreza, a violência e a desordem pública. As aflições do homem moderno, arrebatado pela Segunda Revolução Industrial, poderiam então ser contornadas pela via do aperfeiçoamento e subsequente aplicação de metodologias científicas positivas. Inspirando-se nas obras de John Locke, George Berkeley e David Hume, os empiristas clássicos dos séculos XVII-XVIII, o filósofo francês, pai fundador da sociologia⁵², Auguste Comte (*1798 – †1857), argumentou que todas as teorias e especulações científicas alinhadas à metafísica, seriam incapazes de verificação pelos sentidos e, portanto, deveriam ser completamente eliminadas do debate epistemológico (*Uma Visão Geral do Positivismo*, 1848). Para ele, a questão da previsibilidade científica sobre os fenômenos que compõe o mundo era significativa. O argumento caminha através dos esforços despendidos, no que para ele seria uma infrutífera tentativa de compreender a dimensão numenal, ou seja, da coisa-em-si-mesma. Por se tratar de uma entidade fugidia e transcendental, seria inalcançável às capacidades dos nossos sentidos, necessitando o estabelecimento ulterior das regras da física para então serem erigidos os alicerces da ciência da humanidade (WACQUANT, 1992).

⁵² Ou como diz no título da sua *Magnum opus*, a *Physique Sociale*, a física social, de 1856.

Adiante, voltaremos à questão do empirismo e a sua relação com os problemas epistemológicos das ciências sociais. Por ora, basta termos em mente que as bases das ciências aqui estudadas foram fundadas na ideia de que o mundo é constituído de relações causais: fenômenos perceptíveis e constantes, passíveis de serem expressos em forma de leis estáveis (porém não imutáveis) dos homens-entre-eles-mesmos. Para o pai da sociologia, Comte, as ciências mantinham-se numa relação hierárquica de necessidade conceitual, ou seja, para que uma disciplina florescesse, outra deveria estar em um determinado grau satisfatório de desenvolvimento explicativo na força argumentativa dos seus conceitos. O fenômeno estudado orientava o grau de complexidade da ciência, com a matemática sendo a baliza geral para todas — fornecendo-lhes as linhas fundamentais prescritivas sobre o funcionamento primordial das coisas. Comte concluiu que haveria cinco diferentes grupos de fenômenos variantes em grau de “positividade” (o nível de certeza detido por uma dada ciência acerca do comportamento de seu objeto no mundo): a astronomia, a física, a química, a biologia e por fim, a sociologia (WARD, 1898). O legado do seu positivismo perduraria por quase um século graças à institucionalização da sociologia nas universidades francesas pelas mãos de seu autoproclamado herdeiro, Émile Durkheim⁵³. Na filosofia, os temas de interesse acerca da ciência de Comte seriam reformulados à luz da lógica matemática e na paralela virada linguística das Universidades de Cambridge e Oxford⁵⁴. Ambos os departamentos foram certamente impulsionados para um novo paradigma investigativo pela força das obras de Gottlob Frege (principalmente os textos *Begriffsschrift* de 1879 e

⁵³ Para uma visão mais aprofundada e histórica desse processo Cf. MUCCHIELLI, Laurent. O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914). *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 21, n. 41, p. 35-54, 2001. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Apr. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882001000200003>.

⁵⁴ “The difference between Oxford and Cambridge realism concerns the extent of this fundamental sensory mode of awareness. Whereas Oxford realists maintained that perception affords us this sensory mode of awareness, Cambridge realists maintained that this mode of awareness has a broader domain. Let sense experience be the genus of which perception is a species. Cambridge realists maintained that all sense experience, and not just perception, involves this non-propositional mode of awareness.” In. Michael Beaney. “The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy.” Travis, Charles & Kalderon, Mark. *Oxford Realism*. United Kingdom: OUP Oxford, 2013.

Sinn und Bedeutung, 1892a). Essas duas forças convergiram e incentivariam a ascensão do positivismo lógico, ou empirismo lógico, na primeira metade do Século XX.

De acordo com os positivistas lógicos, aquilo que é cognitivamente significativo nas enunciações dos seres humanos é ou analítico (e, portanto, verdadeiro ou falso exclusivamente em virtude da sua forma lógica) ou sintético (e, portanto, verdadeiro ou falso em função da verificação). Se bem que sem a forma lógica, segundo o Positivismo Lógico, não possa haver quaisquer verdades, nomeadamente verdades empíricas, tratava-se de uma epistemologia com uma forte ênfase naquilo que pudesse ser observado diretamente e verificado da mesma maneira. Só pela verificação uma proposição sintética poderia não apenas ter sentido, mas também ser verdadeira. A ideia por detrás do grupo era, tal como os seus pares na sociologia, a filosofia deveria almejar ser “mais científica”. No início do século, os círculos de Berlim (que contava com os nomes de Hans Reichenbach, Kurt Grelling, Walter Dubislav, Richard von Mises, David Hilbert e Carl Gustav Hempel) e Viena (Neurath, Carnap, Gödel, Feigl e outros) influenciariam de alguma forma nomes como Alfred Tarski, A. J. Ayer e W.V.O. Quine, filósofos que levariam a cabo profundas mudanças no pensamento da filosofia da ciência. É inegável que, através do trabalho de Ludwig Wittgenstein no *Tractatus* os positivistas lógicos e a filosofia da linguagem ordinária reinariam em colisão e, é claro, disputando o campo filosófico até a chegada de toda uma nova geração de pragmatistas americanos, como o próprio Quine, Davidson, Rorty e por vezes Hilary Putnam. Na sociologia, Wright Mills talvez tenha sido o maior nome a representar o pragmatismo enquanto metodologia de estudo do social. Em suma, a sua posição buscava explorar conflitos sociais, mudanças comportamentais entre gerações e como o poder das elites influenciavam o *corpus social* como um todo. Assim como Talcott Parsons e outros sociólogos oriundos da Escola de Chicago, ele buscava indexar a história à sociedade através de fundamentações epistemológicas derivadas de filósofos como Peirce. Em *The Sociological Imagination* (1959), Mills argumenta a favor da relação intersubjetiva da experiência individual, ou seja, da construção autobiográfica (algo ainda diferente de *personhood* e identidade, que posteriormente influencia a teoria do teatro ou *social self*

do psicólogo social, Erwin Goffman, este sim, próximo da filosofia da linguagem comum) com a sociedade abrangente e o desenvolvimento histórico, material e das ideias.

O positivismo lógico, ou empirismo lógico, foi particularmente favorável à hipótese de unificação metodológica das ciências. Porém, nem todos os seus adeptos defendiam tal unidade além das ciências da natureza, mas Carnap, Neurath e Hempel são casos paradigmáticos de teses mais abrangentes. No momento, focaremos em Hempel e no seu clássico artigo *The Logical Analysis of Psychology* (1935) para ilustrar o ímpeto de transpor o *impossible gap*⁵⁵ (vale ou não impossível) entre as ciências naturais e as da cultura, e o mais importante, como um determinado momento histórico projetou uma visão de funcionamento da mente humana enquanto campo de interação entre ambas. A pergunta alteada pelo autor alemão é se a psicologia tratar-se-ia de uma ciência física ou exclusiva da mente enquanto domínio da cultura. A linha de pensamento proposta por Hempel, conhecida por behaviorismo lógico, conceitual ou analítico, associa-se a uma concepção fisicista ou fisicalista da psicologia e necessitada de embasamentos epistemológicos que, para ele, não encontrar-se-iam na investigação empírica do corpo científico psicológico (HEMPEL, 1935: III) enquanto ciência da interpretação de sentimentos. Para qualquer ramo do pensamento humano interessado na verdade, diz ele, seria preciso mapear logicamente a validade dos seus argumentos e expressões acerca do mundo. O significado/sentido é uma consequência do cumprimento das condições da sua verificação.

A oposição de Hempel às ciências da cultura em sua modalidade “emocional” (HEMPEL: 1935 [1977] VIII), com viés interpretativo ou introspetivo, reside, como vimos, na sua posição entrincheirada na análise lógica. De fato, em Hempel temos uma visão de que os conteúdos das ciências humanas (ou seja, da mente, culturais, sociológicas ou históricas) existem em paralelo aos da ciência una, a física (e não somente a física como um todo, mas da física fundamental). Hempel dizia ainda em 1935, que as propriedades

⁵⁵ “There is taken to be an absolutely impassable gulf between the natural sciences which have a subject matter devoid of meaning and the sciences of mind and culture, which have an intrinsically meaningful subject matter, the appropriate methodological instrument for the scientific study of which is ‘comprehension of meaning’” (*The Logical Analysis of Psychology*, 1935[1977]: II, p. 16).

psicológicas — os estados mentais, as demonstrações exteriores de angústia, medo ou constrangimento — seriam traduções ou reduções de processos físicos mais complexos exprimidos em “linguagem psicológica”. Para defender o seu argumento, apoiou-se nos trabalhos de Carnap⁵⁶ e Neurath⁵⁷, principalmente no que tange a parte da análise lógica da linguagem aplicada aos discursos e textos científicos.

O interesse do Círculo de Viena pela psicologia não é trivial, afinal existe, como bem aponta Hempel ao final de seu seminal artigo, uma confusão entre os limites das disciplinas que compõe as ciências sociais. Questões traspassadas das humanidades são substancialmente incorporadas pelas ciências da mente e do corpo, ainda que a psicologia do tempo de Hempel fosse outra. Alguns pontos dos argumentos do filósofo são importantes, afinal, as ciências humanas sociológicas e psicológicas, para tencionarmos a dimensão macro e micro da análise dos homens, possuem intensas regiões de contato. A isso, Hempel chama de *concomitant factors* (fatores concomitantes). São semelhanças e dificuldades de cisão metodológica que permitiriam aos behavioristas lógicos estender a sua visão em modo de ataque às expressões [*statements*] produzidas por todas as ciências empíricas, eliminando assim aquilo que fosse destituído de sentido no caminho de uma teoria mais robusta da verdade. Em sua defesa, Hempel afirmou que o método proposto na altura não intentava a eliminação, nem sequer reduzir “*the richness of the life of mind or spirit*” [a riqueza da vida mental ou do espírito] (Idem), ou, penso eu, purgar da filosofia o aspecto místico da existência de que fala Wittgenstein durante o seu período *Tractariano* (1913-1919)⁵⁸. O que quer

⁵⁶ Carnap, Rudolf. "Logical foundations of the unity of science." International encyclopaedia of unified science 1, no. 1 (1991): 393-404.

⁵⁷ Neurath, Otto. Empirische soziologie. J. Springer, 1931. & "Soziologie im physikalismus." *Erkenntnis* 2, no. 1 (1931): 393-431.

⁵⁸ “Man is not an agent: whatever happens, including psychological phenomena, happens according to the laws of the natural sciences. There can be no exceptions.” Essa é a leitura de Eddy Zemach acerca das famosas primeiras linhas do TLP. *Das Mystische* aparece como conceito nas proposições 6.522, 6.44, 6.45 e 6.432. O místico é o inexprimível/inefável, aquilo que detém a impossibilidade de ser representado ou falado sobre: “6.522 Há por certo inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (extraído da edição bilíngue alemão-português brasileiro: Wittgenstein, Ludwig. Luiz Henrique Lopes dos Santos (com, org.). *Tractatus logico-philosophicus*. Edusp, 1994). O que me leva a pensar na possibilidade da diferença entre forma e significado na proposta de Hempel, porém não cabe aqui investigá-lo. Para uma discussão mais aprofundada do Místico de Wittgenstein do TLP e dos Cadernos, Cf. Zemach, Eddy. "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical." *The review of metaphysics* (1964): 38-57.

Hempel, é demonstrar a possibilidade de falar sobre as ciências através de um idioma comum, o da física fundamental traduzida pela lógica simbólica, e lançar luz sobre os objetos compartilhados entre elas e excluir aqueles que não passam de falsos problemas. O filósofo teuto-americano acreditava que as questões desprovidas de significado, ou seja, incapazes de serem traduzidas em expressões fisicalistas, seriam de natureza insolúvel.

Em seu artigo posterior, *The Function of General Laws in History* (1942), Hempel volta a defender o argumento segundo o qual todas as ciências operam segundo o mesmo método, ou seja, o Método Dedutivo-Nomológico⁵⁹. De acordo com a sua proposta, qualquer explicação de *E* é um argumento dedutivo onde *E* é a conclusão e onde ao menos uma lei geral é utilizada (sendo a concepção de lei a ideia de regularidade e generalidade de fenômenos causais). Para o filósofo, as explicações históricas buscariam também, tal como os físicos, expor a realidade de que os eventos presenciados pelas sociedades humanas não ocorreriam ao caso, mas de acordo com condições suficientes sendo alcançadas para que um processo histórico *A* se desenvolvesse em *A'*, e assim por diante. Porém, como bem sabemos, é impossível estabelecer desde um objeto histórico particular uma lei geral. Ou pelo menos não há nenhum consenso atualmente atingido que nos permita afirmar algo do tipo. É possível na física, sim, extrapolar desde um experimento individual leis gerais — ainda que estejamos operando dentro da física newtoniana ou do Modelo Padrão. Indiferentemente à visão do método científico único, acredito que certas críticas levantadas por Hempel ainda sejam pertinentes. Como no caso da difícil defesa da importância da subjetividade do cientista social (ou do filósofo) pelas tradições hermenêuticas, da teoria crítica e dos pós-modernos. A distinção entre fato e valor, como postulada por Max Weber⁶⁰ a partir da máxima da *Guilhotina de Hume*⁶¹, respaldava que a ciência social deveria se interessar pelos valores e morais das culturas

⁵⁹ Notar que o ideal da Unidade da Ciência era um componente essencial do projeto racionalista-iluminista dos Positivistas Lógicos.

⁶⁰ WEBER, Max. *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978.

⁶¹ HUME, David. *Tratado da natureza humana*-2a Edição. Unesp, 2009.

e sociedades, porém abster-se de imbuir qualquer valor ou intervenção nos grupos estudados — o que hoje chamamos de ativismo acadêmico, uso instrumental das ciências sociais ou *engenharia social*⁶². Weber temeu tal desenvolvimento, no que posteriormente, Karl Popper vislumbrou como resposta à essa apreensão, o sucesso do individualismo metodológico: uma forma de evitar a contaminação militante dos modelos holísticos a que chamou de “justiça totalitária”⁶³, típica das sociedades “fechadas”⁶⁴. Nos últimos tempos o que temos visto é exatamente o oposto, onde pesquisas e teorias devem deter alguma vocação política, de engajamento com minorias e projetos para que a ciência venha a ser “descolonizada”⁶⁵.

É importante resgatar tamanha dificuldade de divisão, mesclada com o conteúdo emocional — crítica essa à qual também subscrevo — e que ainda é perpetuada por muitos departamentos de ciências sociais e psicologia pelo mundo afora (TYSON & ORESKES, 2020). Talvez ainda com maior vigor e ativismo com a virada pós-moderna dos anos 70 e 80 principiada por filósofos franceses leitores do Wittgenstein do *Philosophical Investigations* e do J. L. Austin do *How to Do Things with Words* (1962). Na antropologia que lidarei aqui, na qual fui treinado e educado, com a sua forte associação ao estruturalismo de Ferdinand de Saussure⁶⁶, Roman Jakobson⁶⁷ e Claude Lévi-Strauss⁶⁸, vem ocorrendo uma longa *démarche*, com frentes interligadas e outras mais distintas. Uma verdadeira evolução (ou transmutação) ocorreu nas últimas décadas. A

⁶² Uma excelente ilustração acerca dos problemas de engenharia social ou uso prático das ciências sociais (e naturais) é o debate Sloterdijk-Habermas. Para uma versão crítica resumida, Cf. Vilaça, Murilo Mariano. "O humano entre natureza e seleção. Dilemas éticos no debate Sloterdijk-Habermas." *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 2, no. 15 (2009): 211-232.

⁶³ POPPER, Karl. "Individualism versus Collectivism." In *Popper Selections*. Edited by David Miller. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1985.

⁶⁴ POPPER, Karl R. *The open society and its enemies*. Vol. 119. Princeton University Press, 2020.

⁶⁵ Butcher, Jim. "Questioning the Epistemology of Decolonise: The Case of Geography." *Social Epistemology Review and Reply Collective* 7, no. 11 (2018): 12-24. & CHAMBERS, Paul Anthony. *Epistemology and Domination: Problems with the Coloniality of Knowledge Thesis in Latin American Decolonial Theory*. Dados, Rio de Janeiro, v. 63, n. 4, e20190147, 2020.

⁶⁶ SAUSSURE, Ferdinand de. "Curso geral de linguística." (1969).

⁶⁷ JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Editora Cultrix, 2008.

⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Vol. 1. Editora Cosac Naify, 2015.; Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural*. Vol. 2. Editora Cosac Naify, 2018. e Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Vol. 289. Paris: Plon, 1962.

penetração da antropologia interpretativa ou hermenêutica de Clifford Geertz, o impacto da teoria *Queer* e das intelectuais feministas de terceira e quarta vaga não podem ser ignorados.

Hoje, com a chamada Virada Ontológica (objeto principal deste trabalho) podemos incluir todas essas novas frentes teóricas no conceito ainda aberto do movimento pós-estruturalista. Autores *decoloniais* como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grasfoguel, Boaventura de Sousa Santos, entre outros, propuseram a ideia da colonização — também pela ciência — dos modos de pensar dos povos colonizados. A isso chamaram de “colonialidade do conhecimento” ou violência/repressão epistêmica (CHAMBERS, 2020). Os alvos deste movimento são compostos de pensadores do Período do Esclarecimento, mas preferencialmente René Descartes e David Hume são alvos privilegiados. Ambos são considerados pelos referidos autores como a base fundadora da “epistemologia científica ocidental” que contaminou as ciências sociais e instrumentalizou o saber a favor dos impérios (MIGNOLO, 2011).

Mais adiante neste trabalho, veremos o contra-argumento proposto por Paul Anthony Chambers sobre os problemas fundamentais dessa linha teórica na filosofia e nas ciências sociais: uma leitura errônea de Descartes, a sua influência na epistemologia científica e a falta de evidências históricas para o argumento da colonização epistêmica (CHAMBERS, 2020) e como isso está conectado de alguma forma à visão de alguns antropólogos sobre o lugar da metafísica e da ontologia na sua prática. Não somente pela sua posição preocupante de defesa do relativismo epistemológico, como também da suposta equivalência do saber “tradicional” ao saber “científico”, será de grande importância traçar os problemas da *Teoria Decolonial*⁶⁹, pois ela informa a chamada Virada Ontológica aqui estudada. Assim sendo, fica em evidência a situação em que antropólogos adentraram: uma conjunção de confusão teórica, falta de rigor em suas leituras de textos filosóficos e a não menos problemática penetração da dimensão política na disciplina aqui lidada. Acredito que, discordâncias pessoais à parte com o

⁶⁹ Enquanto grafada pelos seus autores brasileiros.

fisicalismo de Hempel e Neurath, esta passagem que resgato parece reconquistar a sua relevância no debate acadêmico contemporâneo:

“[t]he contrast between the constructs (*Gebilde*) developed by the psychologist, and those developed by the physicist, or, again, the question as to the nature of the specific subject matter of psychology and the cultural sciences (which present the appearance of a search for the essence and unique laws of ‘objective spirit’) is usually accompanied by a strong emotional coloring which has come into being during the long historical development of ‘philosophical conception of the world,’ which was considerably less scientific than normative and intuitive” (HEMPEL: 1935 (1977). VIII. p.22)

Concordo com a posição do Círculo de Viena de que questões detentoras de significado devam sim ter uma resposta científica, mas até mesmo a noção de ciência adotada nos tempos de Hempel alterou-se com o desenvolvimento da física quântica, de novos e mais precisos instrumentos de medição; adicionados aos horizontes recentemente abertos pelo experimento do *Muon G-2* no *Fermilab* à possibilidade de uma nova física que, se comprovada, violará as regras estabelecidas pelo Modelo Padrão⁷⁰. O jargão *hempeliano* “unidade da ciência sem a metafísica”⁷¹ encontraria hoje

⁷⁰ O modelo padrão diz respeito às unidades elementares do mundo natural, e até certo nível, a sua teoria está fundamentalmente correta. Porém, a sua capacidade explicativa encontra um limite ao não se adaptar ao modelo da Teoria da Gravidade de Albert Einstein. Hoje em dia, existe um grande desafio na comunidade de físicos para tentar unificar ambas as teorias. A maneira como muitos cientistas buscam fazê-lo é buscando falhas [*glitches*] na teoria. No caso do *Muon*, a teoria não se conformava com as observações empíricas, precedendo os avanços observacionais e por certo tempo fora ignorada. A QED [*Quantum Electro-dynamics*] é o primeiro campo teórico que conseguiu unificar a Relatividade Especial com a Mecânica Quântica com sucesso ao descrever como a luz interage com a matéria. No caso do experimento, o G-Factor é uma quantidade adimensional que caracteriza os momentos angular e magnético de uma entidade, seja ela um átomo, uma partícula ou o núcleo. O problema do *Muon*, apesar de ser aparentado ao elétron e possuir semelhanças em quase todas as suas propriedades, com exceção da massa, reside na questão do grau de certeza do seu G-Factor esboçado pela QED não produzir previsões acerca das partículas virtuais que são geradas em seu *spin quântico*. O experimento do *Fermilab*, por outro lado, ao aumentar tal grau de precisão da previsão do G-factor, abre o campo para novas especulações. Ao que os físicos chamam de “uma nova física” — a BSM [*physics beyond the standard model*]. In. <https://home.cern/news/news/physics/intriguing-new-result-lhcb-experiment-cern>

⁷¹ Isto poderia ser uma reação de cientistas como homens comuns, mas já Quine ao criticar os Positivistas Lógicos critica a ideia de ‘ciência sem metafísica’ (ele duvida que seja possível). E essa já é uma crítica

(como já o havia encontrado em Quine em sua crítica à ideia de uma “ciência sem metafísica”) a resistência de alguns físicos, munidos dos seus problemas — até agora sem solução — como o “*First Cause*” (Causa Primeira) da criação cósmica⁷² e a popularidade da altamente especulativa Teoria das Cordas e a hipótese quântica da consciência⁷³. Talvez a especulação metafísica penetre as frinchas das ciências duras nos momentos em que os limites técnicos são atingidos, ou quando a nossa capacidade observacional enfrenta novas barreiras⁷⁴. A metafísica, assim como a hermenêutica, são problemas persistentes na divisão entre a filosofia continental e a analítica das ciências sociais. Como indicam Stephen Turner e Paul A. Roth (2003), cento e cinquenta anos de discussões acerca do método científico e o critério de demarcação, por mais desejosos

filosófica profundamente ligada ao que foi dito antes sobre ontologia e epistemologia. O embate entre Quine e Carnap nos anos de 1940 e 1950 foram significativos para a sobrevivência da metafísica. Ainda que estipulasse a morte vindoura tanto da pobreza como da metafísica, o confronto deixou Carnap derrotado no tocante ao papel das especulações metafísicas (aqui incluídas as questões de cunho ontológico) no desenvolvimento da epistemologia científica. Por um lado, a visão da metafísica tradicional foi aquela atacada pelos positivistas lógicos que posteriormente foram confrontados por Quine. O filósofo abre um novo “estilo”, por assim dizer, de abordagem metafísica nas ciências físicas e na matemática, ainda que esta ideia esteja de alguma forma relacionada ao relativismo ontológico que debateremos adiante. Cf. PRICE, Huw et al. Carnap, Quine and the fate of metaphysics. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, v. 5, 1997.

⁷² Cf. GLEISER, Marcelo. Cosmic metaphysics: Being versus Becoming in cosmology and astrophysics. *Herv. teol. stud.*, Pretoria, v. 73, n. 3, p. 1-9, 2017.

⁷³ Orch OR (Orchestrated Objective Reduction) ou simplesmente Hipótese Hameroff-Penrose, é uma teoria da consciência baseada na física quântica que defende a seguinte posição: quando uma quantidade suficiente X de moléculas tubulinas organizam-se em microtúbulos pertencentes ao citoesqueleto das células neuronais dos organismos vivos, esses túbulos proteicos operam como unidades de processamento computacional quântico, o que é diferente da teoria computacional da mente. A hipótese defende que nesse momento ocorram fenômenos de redução do estado quântico que geram protoconsciências. A redução do estado quântico ou *Wave Function Reduction* significa para as neurodisciplinas, que processos cognitivos vários ocorrem graças ao colapso das ondas — ou mais precisamente no salto entre a superposição dos estados quânticos nos microtúbulos para os disparos elétricos de informação dos neurônios, fenômeno este que ocorre no momento da observação [interação com o mundo]. O que o físico e matemático Roger Penrose defende é que a explicação para a consciência é um processo emergente do salto entre o nível quântico e as suas nuvens probabilísticas para o nosso reino das escalas maiores, o mundo feito de objetos com propriedades específicas. Cf. Penrose, Roger. *Shadows of the Mind*. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1994. & Barlow, Peter W. “The natural history of consciousness, and the question of whether plants are conscious, in relation to the Hameroff-Penrose quantum-physical ‘Orch OR’ theory of universal consciousness.” *Communicative & integrative biology* vol. 8,4 e1041696. 9 Jul. 2015, doi:10.1080/19420889.2015.1041696

⁷⁴ Alguns autores têm se posicionado contra a visão *Humeana* na metafísica analítica, argumentando pela existência de um tipo específico de metafísica pertinente à física, principalmente nos ramos que estudam partículas e altas energias. Cf. Maudlin, Tim. *The metaphysics within physics*. Oxford University Press on Demand, 2007.

que estavam os cientistas sociais de legitimar as suas disciplinas nos meios institucionais, a visão do positivismo lógico não produziu os resultados desejados por nenhuma das frentes a ela favoráveis. O problema fica mais evidente quando Hempel tenta solucionar o chamado “dilema dos teóricos” [*theoretician’s dilemma*] (HEMPEL: 1958)⁷⁵: o uso de termos teóricos oriundos de entidades não-observáveis. A resposta dada por Hempel era a substituição desses termos por termos oriundos ou envolvidos em entidades observáveis. Caso uma teoria qualquer implique relações dedutivas entre sentenças de observação, a conclusão será que termos teóricos baseados em entidades não-observáveis é aqui desnecessário; caso contrário, ou seja, a teoria falhou em estabelecer

⁷⁵ “Scientific explanations, predictions, and postdictions all have the same logical character: they show that the fact under consideration can be inferred from certain other facts by means of specified general laws. In the simplest case, the type of argument may be schematized as a deductive inference of the following form [here substituting the “simplest case” for the abstract schemata presented in the original]:

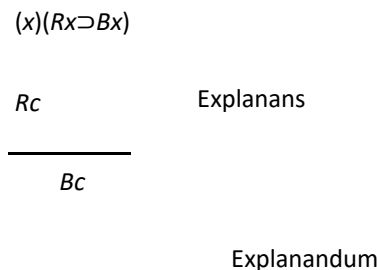


Figure 3. A Covering-Law Explanation

(...) While explanation, prediction, and postdiction are alike in their logical structure, they differ in certain other respects. For example, an argument [like Figure 3 above] will qualify as a prediction only if [its explanandum] refers to an occurrence at a time later than that at which the argument is offered; in the case of postdiction, the event must occur before the presentation of the argument. These differences, however, require no further study here, for the purpose of the preceding discussion was simply to point out the role of general laws in scientific explanation, prediction, and postdiction” (Hempel 1958: 37–38 *apud* Fetzer, James, “Carl Hempel”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/hempel/>>.).

tais relações dedutivas, então a conclusão é que elas são “certamente desnecessárias” (TURNER & ROTH: 2003).

Alguns problemas emergem da posição de Hempel, que é paradigmática da unicidade do método científico (ou do desejo desta unicidade e dos seus problemas). Primeiramente, dificilmente na psicologia ou na antropologia, estatísticas sobre o comportamento humano ou objetos da cultura material de um povo — principalmente se o grupo estudado for contemporâneo ao pesquisador — resultam em termos ou entidades observáveis estáveis. Turner e Roth lembram do caso dos psicólogos Kenneth Spence e Donald Campbell, que buscaram elaborar experimentos que transformassem quantificações estatísticas em entidades psicológicas. Não apenas os experimentos resultavam em algum grau de deliberação sobre os pontos de dados, como também dificilmente resultavam em qualquer fundamento para leis universais do comportamento e da vida mental dos humanos:

“The problems produced were given clever solutions and led to an experimental tradition of great richness and subtlety. In this sense the theoretical terms were ‘fruitful’. As ‘science,’ however, this was a fiasco — the extent that the entities behaved regularly was so limited that they could not be usefully theorized about, and fundamental approaches could not be decided among.” (TURNER & ROTH: 2003, p. 5).

Outro problema estava na visão temporal de Hempel, como mostra a nota 26. O argumento é apresentado em relação ao tempo de ocorrência do *explanandum*. No caso das ciências sociais, principalmente da antropologia, toda observação é descritiva e a teorização é *a posteriori*. Somente com os antigos “*armchair anthropologists*” que a teoria era elaborada desde um material bruto de registros de viajantes, peças trazidas nos cargueiros e alguns poucos nativos do Novo Mundo que eram tratados sob uma ótica racista e colonialista da época. O fracasso de diversas escolas de antropologia social pode ser atribuído a falta de consenso e semelhança entre os relatórios de campo produzidos por observadores diferentes — ainda que estes buscassem de alguma forma

confirmar uma teoria ou uma hipótese⁷⁶. E para Hempel e outros positivistas o caráter de “lei” resultante do processo investigativo era crucial para a validação de uma prática qualquer como sendo científica — sempre espelhando a sofisticada física e a lógica da época. O raciocínio científico, na visão hempeliana, pressupõe o uso necessário de inferências através de termos com força de lei. Na verdade, essa parece ser a principal base sobre a qual ele deseja sustentar o papel de leis gerais (ou generalizações) no funcionamento da mesma forma lógica das explicações, previsões e pós-previsões. Outro problema a meu ver, está no fato da construção de um relatório de campo (um registo etnográfico) implicar em um argumento posterior ao evento da observação, e ser quase sempre uma redução linguística de uma ação espaciotemporal com a interferência do observador, adicionando o problema da tradução (como colocada por Quine e Davidson, ainda que de maneiras distintas) e o uso da metáfora. Voltaremos a esse problema mais adiante. O ponto é, que a questão da interpretação para fundamentar uma compreensão [*Verstehen*] ainda não está resolvida, pois os argumentos de Hempel são inválidos para qualquer cientista social ou historiador. Podemos dizer que a sua visão não leva em consideração a questão da agência humana, a relação entre motivos, razões e causas e (como apresentado adiante) a defesa do relativismo lógico⁷⁷ (assim como outras formas de relativismo) por nomes como Lévy-

⁷⁶ Sem contar com a imensa multiplicação linguística e social que ocorre entre os povos das Terras Baixas Sul-Americanas. Grupos indígenas do Brasil tendem à fragmentação social e linguística em poucas gerações, com grandes variedades de palavras entre povos pertencentes ao mesmo tronco linguístico. Outras variações, como a miscigenação cultural (de costumes ‘emprestados’, como na teoria da difusão cultural de Franz Boas) e o sincretismo religioso apontam para dificuldades em formatar regras ou leis que prevejam que tipo de entidade “cultural” pode vir a surgir. Esse é o grande problema para os estudiosos da mudança cultural e do “social movement theory” Cf. Boas, Franz. “The Diffusion of Cultural Traits.” *Social Research* (1937): 286-295; CLASTRES, Pierre, *La société contre l’Etat: recherches d’anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974; PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia”, *Revista de Antropologia* (USP), vol. 54, nº 2, 2011, p. 857-883; Jasper, James M. “Social movement theory today: Toward a theory of action?.” *Sociology compass* 4, no. 11 (2010): 965-976.

⁷⁷ O relativismo lógico argumenta que os princípios da lógica clássica ou de primeira ordem, como os princípios da não-contradição e do terceiro excluído são inexistentes entre diversos povos não-ocidentais sem causar prejuízos às suas construções conceituais acerca do mundo ou à vida cotidiana permeada pela teologia, ritualística, imagética e outras instituições sociais, econômicas e culturais. Novamente, o Azande de Evans-Pritchard são o exemplo clássico de tal discussão. No caso de Winch, para entendermos a “lógica interna”, ou seja, os procedimentos a serem seguidos, a etiqueta cultural, seria necessária uma visão “desde dentro” para captar o sentido das sentenças acerca do mundo. Cf. Greiffenhagen, Christian, and

Brühl e posteriormente Winch. O debate acerca desses problemas seria trazido à tona tanto pelo wittgensteiniano Peter Winch (*The Idea of a Social Science*, 1958 e *Understanding a Primitive Society* de 1965) como também pelos filósofos continentais, principalmente das tradições fenomenológica, hermenêutica e neokantiana.

3.2 A filosofia continental das ciências sociais: a persistência da linguagem do outro lado do muro filosófico

Sobre a questão da filosofia dita “Continental” em relação com as ciências sociais, um dedicado estudo foi executado pela Professora Yvonne Sherratt, do New College da Universidade de Oxford. Em seu livro de 2006, intitulado *Continental Philosophy of Social Science – Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Ancient Greece to the Twenty-First Century*, a autora busca elucidar aquilo que seriam os fundamentos e as diferenças entre a forma de estudar as ciências sociais pela tradição Analítica em comparação com as mesmas preocupações, e como são tratadas, por autores alinhados com a “via” Continental. Neste breve panorama que delineio, subscrevo parcialmente à posição de Sherratt sobre a topografia passada e presente das denominadas “filosofias das ciências sociais”. Será de grande utilidade expor rapidamente como a autora entende o *corpus* investigativo das duas tradições e as suas críticas à filosofia analítica como por ela entendida. Concomitantemente, comentarei as minhas discordâncias e por quais motivos as mesmas são importantes para o presente estudo.

De acordo com Sherratt, a tradição Anglo-Americana na filosofia tem se dedicado com maior vivacidade e atenção aos estudos das ciências sociais do que a sua contraparte “centro-europeia”. Em sua exposição, ela assume que, aquilo pelo quê entendemos atualmente por sendo uma filosofia das humanidades é claramente dominada pela literatura Analítica, seja ela anglo-saxônica ou praticada no continente

Wes Sharrock. "Logical Relativism: Logic, Grammar, and Arithmetic in Cultural Comparison." *Configurations* 14, no. 3 (2006): 275-301. [doi:10.1353/con.0.0016](https://doi.org/10.1353/con.0.0016).

Europeu. Contra esse *corpus* de trabalhos, defende a seguinte crítica: aquilo que é produzido pela filosofia Continental — desde os tratados em filosofia política, estética e história das ideias — é simplesmente marginalizado ou incluído por métodos redutivos ou de suporte à um revisionismo teórico, como no caso dos ditos pós-analíticos.

O problema, segundo a autora, é que não há de fato uma “filosofia continental das ciências sociais” pela simples razão da sua base histórica ancestral que dá vazão e peso à tal prática. Direcionando-se para além da visão de que os trabalhos continentais, indiferentemente de seu objeto de estudo, servirem à verdade objetiva apenas quando passíveis de utilização pelos filósofos analíticos, Sherratt defende um núcleo duro *humanista* que orienta esses textos de matriz Continental. A agenda desenvolvida remeter-se-ia até o período clássico e o cristianismo primitivo, com preocupações claras entorno de questões como liberdade, emancipação, ética e o progresso humano. Uma nova crítica é aqui levantada, pois para Sherratt, se a tradição continental se opõe à analítica pelo seu intenso *humanismo*, os analíticos teriam como preocupações centrais a lógica, a comparação entre as ciências duras e as sociais e a assimilação metodológica científica do olhar distanciado sobre o objeto — em oposição àquilo a que Hempel chamou de viés “emocional” das humanidades. À tal emoção, a professora de Oxford coloca como sendo parte da “manutenção de uma conexão ainda viva com o passado humanista” (SHERRATT: 2006)⁷⁸ e talvez, adiciono, com a filosofia cristã institucionalizada ou não.

A contenda levada a cabo por Sherratt pertence à uma visão imutável da ciência que, segundo a autora alega, a filosofia analítica alimenta — ao que chama pejorativamente de cientismo/cientificismo. As preocupações analíticas são em torno, maioritariamente, de questões exclusivas da ciência “dura/exata” onde o elemento humano — ou melhor dizendo *humanístico* — é totalmente ignorado sob a rubrica de “misticismo” e “sentimentalismo”. Quando estudada, alega que usualmente o é pelos trabalhos de Isaiah Berlin (*1909 – †1997), da estética analítica sobre o romantismo, da

⁷⁸ Traduzido por mim.

rational choice theory ou desde uma perspectiva “pós-científica”, o que quer que isso significa. A bandeira que ergue é a da rebelião contra o estatuto privilegiado da ciência contemporânea, ou dos modernos, como diria o pós-estruturalista francês Bruno Latour⁷⁹. Sherratt está a defender nada mais e nada menos que uma visão pós-moderna preocupante: a ciência social deve ser alimentada e conformada por um dever moral de transformar o mundo pela externalização do espírito humano. No entanto, tal obrigação não necessita fundamentação epistemológica e metodológica mais séria, o que abre brechas aos teóricos da engenharia social⁸⁰ e está assente em visões preconceituosas e estanques do naturalismo (ainda que eu não subscreva de todo à tais visões aqui subsumidas, entendo os seus graus de abrangência, complexidade e diversidade).

Antes de prosseguir com a minha crítica, devo voltar a estrutura argumentativa de Sherratt, já que como afirmei, subscrevo pontualmente à forma como ela interpreta o estatuto da filosofia das ciências sociais nos dias de hoje. Primeiramente, temos a clara diferença estilística entre a tradição Anglo-Americana e a Continental, anteriormente referenciada (cf. nota 2): os analíticos, diz, “geralmente baseiam-se num estilo de análise conceitual com pouca preocupação aos fatores históricos, enquanto a filosofia continental é uma tradição usualmente centrada em textos e historicamente sensível” (SHERRATT: 2006)⁸¹. Central para o seu argumento é a conhecida ausência de trabalhos continentais que lidam diretamente com as ciências sociais munidos das mesmas preocupações da linhagem analítica. Para tanto, é preciso entender que o entrosamento das ciências sociais francesa, alemã e latino-americana com autores como Hegel e Heidegger por um lado e, mais recentemente, Foucault e Merleau-Ponty⁸² por outro, são exemplos dados pela filósofa de que o estudo da sociedade pelas ciências sociais é frequentemente confundido com o pensamento social filosófico. O problema está na

⁷⁹ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, 1994.

⁸⁰ Podemos citar alguns nomes históricos: Lewis Henry Morgan, Karl Marx, Lênin, Oliveira Vianna, Giovanni Gentile, entre outros.

⁸¹ No original: “*The distinction between these traditions is very marked. Whilst the latter is often an analytical, concept-based style of analysis with little regard for historical factors, continental philosophy is usually a text-centred, historically sensitive tradition*” (SHERRATT, Yvonne. *Continental philosophy of social science*. Cambridge University Press, 2006)

⁸² Para citar apenas alguns.

percepção afunilada de Sherratt e herdada da gênese do ressurgimento hermenêutico, entretanto transfigurada numa crença distorcida, de que a tradição analítica ainda está concentrada nos binômios *Naturwissenschaft/Geisteswissenschaft*; e da descrição [Erklären] contra a interpretação/compreensão [Verstehen]⁸³. Outro ponto por ela ignorado é a distinção entre ciências sociais e ciências sociais aplicadas. As primeiras, estas sim, inclinadas à hermenêutica e a análise do discurso, com ramificações em linhas mais experimentais como a antropologia visual, com a análise ou coprodução de material físico ou audiovisual junto aos grupos estudados⁸⁴. A segunda vertente, apoia-se quase sempre no termo guarda-chuva “quantitativo”, baseando-se em modelagens estatísticas e que vêm incorporando nos últimos anos novas tecnologias como o geoprocessamento, o Big Data e a inteligência artificial⁸⁵.

Sobre o ponto anterior, Turner e Roth resgatam na história das ideias as preocupações dos filósofos continentais. A justificativa para esse *detour* está na proximidade teórica dos antropólogos da virada ontológica com a escola

⁸³ Como nos aponta Karl-Otto Apel, em artigo seminal, a terminologia foi primeiramente enunciada por J. G. Droysen em seu trabalho *Grundriss der Historik* (1858) seguido por W. Dilthey, com o seu *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Essa dicotomia é criada em oposição teórica à nomes como Comte e J. Mill, ambos entendendo o universo social (histórico) como causal e nomológico (ao menos em parte). Droysen e Dilthey defendiam a independência da esfera natural (material) da cultural (mente), o que demandava, por sua vez, metodologias distintas de estudo. In: APEL, Karl-Otto. The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences. In: La philosophie contemporaine/Contemporary philosophy. Springer, Dordrecht, 1982. p. 19-49.

⁸⁴ Esta tradição antropológica vale-se de imagens produzidas, seja pelo pesquisador ou pelo pesquisado, na compreensão das culturas, na interpretação e leitura das suas iconografias e simbologias ou do uso do audiovisual como instrumento de pesquisa. Aqui entram também outros tipos de ferramentas metodológicas como a coleta de objetos materiais, a observação participante ou o simples uso da imagem como sendo o relatório científico em si. Há autores que defendem que algumas ciências sociais sequer são ciências, mas sim formas de literatura. Para um debate mais aprofundado cf. MATHIAS, Ronaldo. Antropologia visual. Nova Alexandria, 2020. & BEHAR, Ruth. Believing in anthropology as literature. Anthropology off the shelf: Anthropologists on writing, p. 106-116, 2009.

⁸⁵ Cf. CHANG, Ray M.; KAUFFMAN, Robert J.; KWON, Young Ok. Understanding the paradigm shift to computational social science in the presence of big data. Decision Support Systems, v. 63, p. 67-80, 2014. & BLOK, Anders; PEDERSEN, Morten Axel. Complementary social science? Quali-quantitative experiments in a Big Data world. Big Data & Society, v. 1, n. 2, p. 2053951714543908, 2014.

fenomenológica⁸⁶ e no cerne dos seus debates estarem questões metodológicas importantes⁸⁷.

Voltando aos filósofos americanos, a leitura que fazem coloca a publicação do livro *On the Logic of the Social Sciences* (1967), de Jürgen Habermas, como exemplo máximo da argumentação dos continentais a favor do papel radical, i.e., político e transformador, intrínseco as ciências sociais. E ambos deixam bem clara a visão de que a filosofia Continental — mais precisamente àqueles autores próximos a Escola de Frankfurt — preocupada com a ciência social orbita duas linhas de pensamento: de um lado os neokantianos que já tratamos pontualmente ao longo do texto, pelo outro, os hegelianos. Habermas, por sua vez, situar-se-ia entre ambas graças as suas leituras e enfrentamentos com John Rawls⁸⁸ que acabaram por alimentar os seus últimos trabalhos. Outro elemento importante e que vale ser notado, é a discussão promovida na virada do século XIX para o XX em que razões não eram causas, e que as explicações promovidas pelas ciências do espírito eram fundamentalmente distintas daquelas que surgiam da investigação naturalista. Como vimos em Weber e voltaremos a observar em Durkheim, o neokantianismo enfrentou dificuldades em lidar com a hipótese espiritual na psicologia (FISHER [1866]1976:22 *apud* TURNER & ROTH, 2003: 6). O idealismo kantiano e a sua respectiva influência no germe das ciências sociais causaram uma enorme confusão acerca do problema entre mente e o corpo, ou do dualismo de propriedades. E muitos cientistas sociais aceitam a hipótese de que a realidade é construída pela consciência do observador, ou seja, é *mind-dependent*; o que por sua vez cria outro problema, já que agora estamos lidando com a possibilidade do relativismo ou até mesmo do chamado *meaning skepticism*. Os objetos são dependentes da mente, apresentados como categorias e conceitos. O que acontece é que temos uma imagem imperfeita da coisa-em-si mesma, e a cultura é apresentada

⁸⁶ Pedersen, Morten Axel. "Anthropological Epochs: Phenomenology and the Ontological Turn." *Philosophy of the Social Sciences* 50, no. 6 (December 2020): 610–46. <https://doi.org/10.1177/0048393120917969>.

⁸⁷ de Castro, Eduardo Viveiros. "Who Is Afraid of the Ontological Wolf?", *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, 1 (2015): 2-17, accessed Apr 27, 2021, <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>

⁸⁸ Cf. Finlayson, James Gordon. *The Habermas-Rawls Debate*. Columbia University Press, 2019.

como a variação das perspectivas acerca dos objetos, com as suas categorias sendo aplicadas aos fenômenos — seguindo assim com a posição de Kant. Portanto, essas são projeções ou representações da mente que afetam os sentidos e a forma como navegamos o mundo. No campo hegeliano, no entanto, a mente é coletivizada e historicizada para explicar o problema da intersubjetividade. O que nos é apresentado? O ceticismo acerca dos critérios de demarcação, que remontam a discussões epistemológicas caras à filosofia moderna, mas que ecoam na persistência do litígio do método científico nas ciências sociais e o papel das crenças [*beliefs*] dos seus objetos — principalmente ao falarmos em cultura. Acerca de tal discussão, Turner e Roth afirmam o seguinte:

“The issue here, put in Quinean terms, is whether there is a fact of the matter between the two hypotheses [*a hipótese naturalista/materialista da psicologia humana versus a hipótese ‘emocional’/espiritual, i.e., idealista ou sócio-construtivista*]. The neo-Kantian response was that there is no fact of the matter, but they did *not* conclude so much the worse for the soul. Rather, the view was that there was no rational ground for deciding between the two. (...) The ‘facts’ of psychology were theory-impregnated already, and therefore could not constitute evidence for the theories of which they were a part.” (TURNER & ROTH, 2003: 6)

Retornamos assim à questão do relativismo, principalmente na provocação ética que nos traz as crenças e cosmovisões em um mundo cada vez mais globalizado; um mundo onde o nativo não está mais no exótico além-mar, mas habitando as periferias ou centros degradados das grandes cidades ou traçando rotas migratórias como refugiados. Assim, desde o problema dos neokantianos, pós-modernistas avançaram com argumentos sobre como a contextualização do saber, o reconhecimento das práticas tradicionais como elementos constituintes da identidade de um determinado grupo⁸⁹ ou então, mais próximo de nós, a visão da linguagem possuir gêneros masculino

⁸⁹ Cf. Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?." *Die Philosophin* 14, no. 27 (2003): 42-58.

e feminino como clara evidência da violência histórica perpetrada pelo patriarcado (principalmente nas línguas românicas); alçando demandas por revisionismos linguísticos e a neutralização dos gêneros na linguagem através de demandas políticas e acadêmicas⁹⁰.

Mas o problema do sócio-construtivismo e do relativismo não ficou restringido apenas ao campo continental. Sherratt visualiza dois padrões emergentes nos cânones Anglo-Americanos, sendo que um deles busca inspiração em pensadores continentais — portanto, importando problemas daquele campo. O primeiro, mais moderno, seria o “*social sciences led approach*” (uma abordagem guiada pelas ciências sociais) e o segundo seria uma filosofia analítica das ciências sociais mais centrada nos problemas queridos à filosofia: um estilo guiado pela análise dos conceitos e categorias em busca de universais estáveis, inquéritos acerca da racionalidade, da intencionalidade e o estatuto científico das humanidades. O presente estudo pretende situar-se entre essas duas linhas.

A primeira linha analítica é por ela caracterizada como sendo orientada pelas ciências sociais enquanto uma disciplina empírica. De acordo com a autora, essa vertente é geralmente explorada por filósofos treinados em ciências sociais preocupados com questões metodológicas como a “crise da replicação”⁹¹, causalidade⁹², *selfhood* e *personhood*⁹³, e se os comportamentos individuais são socialmente incorporados ou inatos⁹⁴. Mas podemos aí incluir a influência do empirismo nos estudos realizados anteriormente às tumultuosas e revolucionárias décadas de 1950

⁹⁰ Cf. SCHWINDT, L. C. Sobre gênero neutro em português brasileiro e os limites do sistema linguístico. Revista da ABRALIN, v. 19, n. 1, p. 1-23, 17 nov. 2020.

⁹¹ In. CAMERER, Colin F. et al. Evaluating the replicability of social science experiments in Nature and Science between 2010 and 2015. Nature Human Behaviour, v. 2, n. 9, p. 637-644, 2018.

⁹² In. BRADY, Henry E. Causation and Explanation in Social Science. In: **The Oxford Handbook of Political Science**.

⁹³ Cf. Taylor, Charles. Sources of the self: The making of the modern identity. Harvard University Press, 1992.; Jacobs, Hanne. "Socialization, reflection, and personhood." Analytic and continental philosophy: Methods and perspectives (2016): 323-35. & Risjord, Mark. Philosophy of social science: A contemporary introduction. Routledge, 2014.

⁹⁴ In. SCHEAR, Joseph K. (Ed.). Mind, reason, and being-in-the-world: The McDowell-Dreyfus debate. Routledge, 2013.

e 1960. A mentalidade empirista veio a reboque do auge tecnocientífico do Século XIX, quando a “autoridade da ciência era francamente absoluta” (SHERRATT: 2006). Assim, a perspectiva empirista-positivista reinava absoluta nos escritos sobre as ciências sociais desde o ponto-de-vista metodológico. Somadas ao elemento histórico detalhado, o fato de principalmente a sociologia e a antropologia serem disciplinas recentes, ainda tentando se firmar no campo acadêmico institucionalizado deu força ao movimento que buscava formular fundações metodológicas nas ciências naturais e na matemática:

“This Anglo-American empiricist philosophy of social science seeks to show how objectivity can be attained over the subjectivity of observers and how to address the fact/value distinction in relation to society as the object of inquiry. Moreover, it analyses society through concepts of individuals and the whole, structure and function, action and development and it debates the importance of the economic or psychological, the macro or the micro as the main determining factor. These concerns, whilst representative of the whole tradition of early and mid-twentieth century philosophy of social science have also been carried forwards as forming much of the rubric of the contemporary discipline.” (SHERRATT: 2006: Introduction)

Mas não somente a filosofia das ciências sociais anglo-saxônica como também as próprias disciplinas que empreendeu estudar debatiam os mesmos paradigmas. E disso se esquece, ou omite, Sherratt. Em dois escritos importantes, “A ciência como vocação” (1917) e “A política como vocação” (1919), o sociólogo alemão Max Weber expressava essas tensões quando colapsadas em um único indivíduo — o cientista social. Weber é exemplar das preocupações desse período formativo da sociologia e vale a pena expor a sua posição em ambos os ensaios como ilustração do meu argumento.

A figura do acadêmico e intelectual profissional é orientada pelas obrigações a cumprir com os seus pupilos, sem expressar a sua ideologia. O alemão defende o egoísmo do político profissional, enquanto vê na ciência uma forma vocacional desinteressada cujos subprodutos são agregadores de valor à sociedade em geral, atravessando fronteiras e beneficiando os homens enquanto espécie. Cabe ao

acadêmico o exercício de sua função sem tomada de posições que não aquelas validadas pelos dados e aceita pelos seus pares, sem deixar transparecer as suas próprias concepções perante o aluno. Investido de tal postura, é possível visualizar o fundo do qual emerge o método weberiano: realismo político na sua vida como membro parlamentar da República de Weimar, positivismo empírico no plano científico. A base filosófica de Weber nunca foi por ele formalmente estruturada, ainda que mesmo não sendo um filósofo no sentido estrito do termo, foi claramente produto da crise do Esclarecimento ao fim-de-século na Europa. O embate inevitável dos Impérios, a ascensão do Industrialismo nos Estados Unidos somados às revoltas intelectuais contra o positivismo pelas mãos do reavivamento neorromântico — que celebrava a intuição e a vontade individuais acima da razão — colocar-se-iam como desafios a serem enfrentados pelo pai da sociologia teutônica (KIM, 2017). Após o seu encontro com o grupo de neokantianos formado por Windelband, Lask e Rickert as posições epistemológicas de Weber se sedimentaram em definitivo.

O neokantianismo de Weber simboliza muito bem o fetichismo da objetividade de que fala Sherratt, porém contraria a visão avançada por ela acerca da assimilação dos métodos das ciências naturais — isso seria levado a cabo com maior intensidade pela famosa *Escola de Chicago*, principalmente na década de 1920 com a chamada “ecologia social”, entretanto, devo conceder que não havia entre os membros de tal escola uma adesão ferrenha aos métodos quantitativos. A vida humana deveria ser observada nos contextos em que eram atualizadas, assim como a mente humana, que deveria ser estudada em campo, enquanto agindo sobre o mundo. Para tal, adotam a ideia do homem em seu *habitat* natural, a cidade ou o campo (mas principalmente a cidade moderna). Valem-se de metáforas da ecologia e de modelos explicativos biológicos (nichos, contaminação, espaço e disputa por recursos escassos) para pintar um quadro da vida cotidiana na pulsante cidade de Chicago na Era do Jazz (1920-1930). A maior crítica ao grupo, porém, advém justamente disso, do uso metafórico da linguagem da

biologia sem um conhecimento ou adaptação metodológica dessas ciências, tal como fazia a demografia⁹⁵.

Nos casos de Weber e Durkheim (como veremos no segundo capítulo) o uso particular de Kant, dá-se graças ao seu peculiar modo de desenvolver o projeto do idealismo. Aqui também podemos incluir a oposição de ambos os sociólogos à epistemologia emanacionista hegeliana (onde existe um intermediário entre o eu que pensa/o meu pensamento e o real/a ideia pura, já que em Hegel não há coisas-em-si-mesmas) e ao determinismo do materialismo histórico de Karl Marx. Seguindo os seus colegas da escola neokantiana, a posição epistemológica elaborada por Weber revolve ao redor dos argumentos desenvolvidos por Hermann Cohen, Windelband e Rickert. Em suma, a formação de conceitos é para os neokantianos primordialmente um processo cognitivo e racional, em acordo com que propõe Kant. Portanto, se a nossa cognição opera segundo a lógica e toda a realidade existe dentro da cognição (ou seja, das ideias) todo conhecimento produzido desde a realidade deve ser racional. Essa seria a tentativa de eliminar a metafísica via a redução ontológica com auxílio da função da lógica na operação da mente humana racional. Como tal, o processo de formação de conceitos nas ciências naturais e nas do “espírito” (ou mente, como diria Hempel) tem de ser universal e também abstrato — o que indica uma posição nominalista em Weber. O ponto para Weber é que a sociologia, ou as ciências humanas em geral, estão imbuídas de uma carga ética (no sentido de auxiliar o progresso civilizacional) maior do que a sua contraparte exata, o que impõe um problema difícil de ser resolvido. Ao fim, os resultados produzidos — e aqui vale ressaltar que para o “idealismo” proposto pela sociologia weberiana e durkheimiana, os objetos da cultura são tão “reais” e atuantes quanto os da física — devem ser tomados como informação a ser considerada no plano da política, sem interferência direta do pesquisador.

⁹⁵ Para uma visão ampla e também aprofundada do que foi essa escola, cf. LUTTERS, Wayne G.; ACKERMAN, Mark S. An introduction to the Chicago School of Sociology. Interval Research Proprietary, v. 2, n. 6, p. 1-25, 1996.

O segundo grupo de filósofos das ciências sociais pautado pelas próprias ciências que estudam, são para Sherratt os “pós-empiristas”⁹⁶: o *status* elevado das ciências naturais é contestado no pós-guerra, com a instrumentalização das mesmas a favor da destruição e do autoritarismo nasce a desconfiança da neutralidade das práticas científicas. Como resposta, vários autores — na filosofia frankfurtiana podemos lembrar muito bem de Horkheimer e o seu livro *Eclipse da Razão*, de 1947 — assumem posições construtivistas, relativistas e ao final do século, pós-modernas. Sherratt argumenta que as ciências sociais ainda tentam emular o enquadramento metodológico das ciências da natureza, porém no plano analítico a questão emergente é a definição de ciência e pseudociência, a validade dos argumentos dos cientistas sociais e a incerteza nas ciências exatas. A filosofia das ciências sociais analítica assumiria então uma posição mais ampla, com o pós-empirismo dividindo-se entre posições mais céticas sobre a capacidade explicativa das ciências sociais⁹⁷ e outros desejosos de revitalizar, revigorar e ampliar a força explicativa da filosofia das ciências, tão bem como os fundamentos das ciências humanas, pela via do positivismo (AGASSI: 1995; COHEN: 1993). Numa terceira via, temos os realistas críticos que veremos mais adiante. Esses buscaram abandonar por completo a doutrina positivista em favor de uma visão ontológica dessas mesmas ciências (BHASKAR: 1978). E por fim, ainda no campo analítico, temos autores como John Dupré e Dan Sperber que buscaram dilatar o sentido/significado do naturalismo e do darwinismo para incorporar questões pertinentes ao comportamento humano, a existência de entidades conceituais e como a cognição humana relaciona natureza e cultura de uma forma não-dicotômica pela via da linguagem⁹⁸.

⁹⁶ Sherratt menciona os seguintes estudos: See Agassi et al. 1995; Bohman 1991; Cohen and Wartofsky eds. 1983; Keat and Urry 1982; Kukla 2000; Phillips 1987; Potter 2000; Thomas 1979. Pessoalmente recomendo Marsonet, Michele 2018. "Post-Empiricism and Philosophy of Science," *Academicus International Scientific Journal*, Entrepreneurship Training Center Albania, issue 18, pages 26-33, February. Em breve artigo é possível compreender facilmente a história do pós-empirismo e como se deu a sua gênese, incluindo autores e controvérsias.

⁹⁷ Cf. Roth, Paul A., Michal Buchowski, James Clifford, Michael Herzfeld, P. Steven Sangren, David Sapire, Marilyn Strathern, and Stephen A. Tyler. "Ethnography without tears [with comments and reply]." *Current anthropology* 30, no. 5 (1989): 555-569.

⁹⁸ Cf. Dupré, John. "Social Science: City Center or Leafy Suburb." *Philosophy of the Social Sciences* 46, no. 6 (2016): 548-564. & Sperber, Dan. "Explaining culture: A naturalistic approach." Cambridge, MA: Cambridge (1996).

3.2.1. O pós-empirismo e o realismo crítico

As posições pós-empiristas que nos interessam neste subcapítulo são duas: a primeira, ligada à Karl Popper e aos pragmatistas e neo-pragmatistas estadunidenses e a segunda, a do realismo crítico de Roy Bhaskar. A razão está no compartilhamento de autores entre essas duas formas de filosofia das ciências com a chamada Virada Ontológica na antropologia social. Primeiro iremos analisar a herança pragmatista para em seguida discutir o realismo crítico.

A relação da linguagem com a realidade é um problema inescapável à produção do conhecimento humano, sendo um desafio mais intenso na filosofia e na antropologia. Ambas dependem da análise de expressões acerca do mundo em toda a sua gama de atuações: argumentos epistemológicos, ontológicos, cosmológicos, metafísicos, teológicos, etc. No caso da antropologia, o problema do “outro”, ou seja, daquelas culturas diferentes da nossa é maior e lida com o dilema do sucesso da prática científica ocidental sobre outras formas de conhecimento em transformar e explicar o mundo que nos cerca. Por outro lado, qualquer argumento que se sedimenta numa crença acaba por orientar algum tipo de ação individual ou coletiva em direção, interação e sincronização com o ambiente circundante. No caso do pós-empirismo, um problema paralelo é o da eliminação da metafísica. Michele Marsonet, proeminente Professor da cadeira de filosofia da ciência da Universidade de Génova, na Itália, expõe de forma lúcida os desdobramentos para o nosso campo da função da metafísica em orientar dimensões teóricas.

Karl Popper, aponta Marsonet, acreditava que (i) há uma clara divisão entre sentenças analíticas e sintéticas e (ii) teoria e observação eram impossíveis: (ii), por serem intimamente interconectadas tornaria o distanciamento (o valor-neutro do observador) uma ilusão. Argumenta ainda que tal posição não detém um nível de diferença considerável daqueles levados à cabo por nomes como Charles S. Peirce, William James e John Dewey (MARSONET: 2018). Porém, a passagem mais importante de Popper para Marsonet — e que será importante para analisarmos a relação da

metafísica com a antropologia — está no trecho extraído de *The Logic of Scientific Discovery* (1959), que aqui reproduzo:

“Language analysts [**os empiristas lógicos**] believe that there are no genuine philosophical problems, if any, are problems of linguistic usage, or of the meaning of words. I, however, believe that there is at least one philosophical problem in which all thinking men are interested. It is the problem of cosmology, the problem of understanding the world — including ourselves, and our knowledge, as part of the world. All science is cosmology [**mas será que toda cosmologia é ciência?**], I believe, and for me the interest of philosophy, no less than of science, lies solely in the contributions which it has made to it (...) It seems to me paradoxical that philosophers who take pride in specializing in the study of ordinary language nevertheless believe that they know enough about cosmology to be sure that it is in essence so different from philosophy that philosophy cannot make any contribution to it” (POPPER, 1968, pp 15-19 *apud* MARSONET, 2018, p28)

Marsonet acredita que a relação íntima da cosmologia com a metafísica está no cerne do interesse reavivado de atitudes metafísicas na filosofia analítica em geral. De acordo com o autor, substituir o termo cosmologia por metafísica na passagem de Popper “é um evento tão óbvio que a mera troca de palavras não modifica a substância das coisas”⁹⁹ (MARSONET, 2018, p. 28). Como veremos, a cosmologia também exerce um papel crucial na etnologia, onde a análise das visões-de-mundo de outros povos desdobra-se em inúmeros problemas interessantes tanto para a filosofia, como para a antropologia. A questão aqui colocada traz consigo outros desdobramentos, afinal, Popper também estava interessado em quais seriam os critérios válidos de separação entre as ciências para estabelecer as diferenças metodológicas, ou se haveria de fato uma unicidade científica. O meu objeto aqui é inverso ao de Popper, já que defendo a posição de que: (i) o argumento avançado por antropólogos-ontologistas (como chamo

⁹⁹ Traduzido por mim.

os adeptos e proponentes da virada ontológica na antropologia cultural) da intimidade entre filosofia e a antropologia é válido, (ii) a metafísica é um instrumento inescapável ao inquérito humano que implica (iii) na sua emergência quando o grau de complexidade do objeto de estudo é maior do que a nossa capacidade explicativa dentro de um paradigma espaciotemporal dado *x*; que por sua vez, (iv) levanta questões denominadas “abertas” — ou seja, de difícil enquadramento metodológico — trazendo à tona a modalidade de análise tipicamente filosófica, meta-teórica e meta-metodológica, que (v) serve, portanto, de parâmetro para o grau de maturidade institucional (no sentido em que Quine coloca o “corpo corporativo”¹⁰⁰) de uma disciplina científica humana: a presença de uma vasta rede de sentenças, i.e., teorias, hipóteses, escolas de pensamento, dados, entidades teórico-conceituais e materiais, etc.

Outro elemento caro a mim e levantado por Marsonet é que a cosmologia e a metafísica ainda participam de alguma forma do discurso científico, mesmo Popper concedia esse ponto. Então temos o problema da antropologia, ainda que Marsonet, nem Popper, tenham visto as coisas assim. Para o austríaco, “proibir qualquer discussão sobre problemas não-científicos é simplesmente ridículo; os homens falam tanto em termos científicos e não-científicos e longe de eliminar qualquer um dos dois, o importante é não os confundir” (MARSONET, 2018: 28). O problema antropológico, a meu ver, é justamente esse: dois sistemas linguísticos e conceituais distintos que de alguma forma necessitam se comunicar para estabelecer qualquer tipo de inteligibilidade. E ainda temos outro nível de questões que habitam essa região de

¹⁰⁰ “nossos enunciados sobre o mundo externo não fazem frente à experiência sensível individualmente, mas em um corpo corporativo” / “A ciência é uma continuação do senso comum, e dá continuidade ao procedimento do senso comum de expandir a ontologia para simplificar a teoria” (p.69). Não que eu subscreva totalmente à ideia do *holismo estrutural* de W.V.O. Quine, mas acredito que em termos metodológicos, o antropólogo deve enfrentar as questões cosmológicas segundo uma postura holística inicial. As brechas na epistemologia de um povo podem assinalar pontos de “inovação social” ou reconfiguração da mesma cosmologia. Há outros problemas, claro, desde o processo de inquérito iniciado pelo antropólogo que pode iniciar uma cadeia de reflexividade no indivíduo ou grupo estudado ou até mesmo a projeção de categorias sobre aquela cosmologia, algo muito comum entre simbolistas e representacionistas. Mas a continuidade relacional entre os diferentes povos levanta a questão de como a teoria antropológica é formatada e como uma teoria pode falar sobre outra teoria. Cf. QUINE, Willard Van Orman. “De um ponto de vista lógico”. (2011). Editora UNESP. Bauru, Brasil.

inquérito: como enfrentar, desde a metodologia e a natureza da ciência antropológica, as especulações e as cosmologias de outros povos sem que a questão da inferência de representações simbólicas seja exercida pelo observador-participante? Temos ao menos uma área de contato entre alguns proponentes da Virada Ontológica e a visão pós-empirista atribuída a Popper por Marsonet: o que realmente está sendo feito por esses antropólogos ao aceitar sentenças como, por exemplo, “a árvore é um espírito” como verdadeiras e não sentenças do tipo “a árvore é uma representação de um espírito” é por um uso heurístico necessitado pelo problema *em deixar os alter-conceitos dos grupos estudados adentrar o nosso esquema conceitual ou então devemos impor os nossos conceitos através de alguma forma de tradução?* (Henare, A, M. Holbraad & S. Wastell, 2006: 6). Na leitura de Popper proporcionada por Marsonet, a metafísica é parte dos discursos significativos [*meaningful discourses*] (ou seja, com algum peso explicativo) ainda que as suas sentenças não sejam falsificáveis, tal como as expressões empíricas emitidas pelos discursos científicos “duros”. Isso se dá pela visão de que existe uma contiguidade entre a ciência e a metafísica e ainda de acordo com Marsonet, a história das ideias comprova que muitas especulações metafísicas se tornaram científicas posteriormente (MARSONET, idem). A metafísica, assim como a postura dos defensores da virada para a ontologia em substituição da cultura, opera com valores heurísticos para lidar com a natureza complicada da linguagem: como falar de coisas que não sabemos muito ao certo sobre a sua natureza, os limites da sua agência — e se existe agência, ainda que estejamos a falar de entidades não-materiais e não-observáveis que manifestam a sua presença indiretamente.

O outro lado desse problema é a visão pessimista sobre as ciências e o ceticismo que deu borda ao avanço de teóricos relativistas e sócio-construtivistas como Paul K. Feyerabend, Judith Butler, e à proliferação de autores pós-coloniais e *descoloniais*¹⁰¹ contemporâneos. Em suma, a posição a que chamo generalizadamente de pós-moderna é a do relativismo absoluto (ou a do irracionalismo), onde nem mesmo as ontologias

¹⁰¹ Quando em referência ou citação, mantenho *Decolonial*, quando em uso direto por mim, *descolonial*. Não acredito que o procedimento correto para “descolonizar” a língua portuguesa ocorra pela sua “colonização” via inglês ou o espanhol.

subsumidas nas cosmovisões dos povos e seus referidos sistemas de saber são passíveis de comparação. A ciência dita “ocidental”, ainda que construída com saberes ancestrais astronômicos, botânicos e geográficos de povos desde a antiga Mesopotâmia até os Impérios das Américas, são vistas com total desconfiança pois são meros instrumentos de poder e repressão na ótica desses pensadores. No caso de Feyerabend, há a alegação de que as missões espaciais da NASA ou da ROSCOSMOS não possuem valor objetivo nenhum, apenas possuem valor para os cidadãos das nações ocidentais que balizam o mundo pelo progresso científico (FEYERABEND, 1991). Na perspectiva de Judith Butler, por sua vez, o gênero é uma construção social a serviço de um mecanismo de poder baseado na potência criadora dos discursos sobre a identidade. A ciência serviria ao propósito de validar e reforçar os papéis de gênero, inclusive “biologizando” a identidade de gênero ao associá-la à genitália e as funções reprodutoras (BUTLER, 1990; 2011). O problema com muitos destes autores é a leitura errônea de filósofos — como vimos anteriormente — ou o assentimento para com generalizações crassas produzidas por correntes e instituições que poderiam muito bem serem classificadas como pseudocientíficas. Apenas um pesquisador fora da sua capacidade de juízo diria que povos tradicionais não possuem algum conhecimento substantivo do ambiente em que vivem ou que a ciência reprodutiva visa validar práticas como a chamada “cura-gay”, onde a orientação sexual tratar-se-ia de uma opção individual¹⁰².

Seguindo essa crítica, percebemos que a filosofia Continental das ciências sociais carece de um corpo dedicado de estudo acerca das suas fundamentações epistemológicas e metodológicas. O viés político e militante sempre exerceu um peso

¹⁰² Terapias de conversão, como são chamadas, foram amplamente discutidas no plano parlamentar brasileiro por quase uma década. A ideia, levada à tribuna pela ‘Bancada Evangélica’, era de oferecer dentro do Sistema Universal de Saúde (o sistema público e gratuito de saúde nacional) psicoterapias para a conversão de indivíduos à heterossexualidade. Muitos dos psicólogos favoráveis ao programa pertenciam a alguma denominação neopentecostal ou a extrema-direita católica, como a Tradição, Família e Propriedade (atual Arautos do Evangelho). Cf. GARCIA, Marcos Roberto Vieira; MATTOS, Amana Rocha. “Terapias de Conversão”: Histórico da (Des)Patologização das Homossexualidades e Embates Jurídicos Contemporâneos. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, n. spe3, e228550, 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932019000700310&lng=en&nrm=iso>. access on 27 Apr. 2021. Epub May 08, 2020. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003228550>.

maior que a contestação da prática, principalmente na virada do Século XX para o XXI. O que temos, como indica Sherratt, são alguns poucos autores, quase todos tentando se aproximar de tradições heterodoxas como o realismo crítico de Roy Bhaskar e de renegociar, dentro da tradição analítica, o processo de reducionismo dos fenômenos que compõe o mundo em categorias, tal como intentou o naturalismo expandido do darwinismo de John Dupré¹⁰³. O primeiro argumenta que o processo de alcançar o conhecimento acerca de algo modula, ou seja, altera e modifica aquilo que é possível ser conhecido. O processo de aprender e saber como é possível *conhecer* depende dos níveis de realidade sob os quais o filósofo ou o cientista operam. Assim sendo, fica evidente a postura de Bhaskar e de seus seguidores em aderir a um pluralismo ontológico “crítico” que postula a existência de camadas de realidade díspares com epistemologias igualmente dependentes (BHASKAR: 1997). Bhaskar foi fortemente influenciado pela filosofia da ciência e da linguagem de seu tempo (anos de 1960 e 1970) mas também da sociologia do conhecimento de figuras como Pierre Bourdieu, Max Weber, Émile Durkheim e da definição de *práxis* como apresentada por Karl Marx. No campo do estruturalismo, o pensamento que baliza o realismo crítico no campo da linguística e da cultura é formatado pelos nomes de figuras importantes como Lévi-Strauss, Noam Chomsky e Louis Althusser. Já num nível meta-crítico, onde as bases mais fundamentais da teorização da CR (para o inglês *critical realism*, especificando esta filosofia na visão de Bhaskar) contamos com nomes como Hegel, Kant e Descartes. Por fim, temos o perspectivismo de Friedrich Nietzsche, Franz Fanon, Antonio Gramsci e Mahatma Ghandi incrementando as bases teóricas do movimento.

Bhaskar avançou com uma frente mais moderna, fortemente inclinada nos estudos frankfurtianos, chamada de *DCR (dialectical critical realism)*, onde a dialética hegeliana é ampliada para argumentar a favor da incorporação da análise transcendental de Kant aos experimentos e atividades da ciência. Essa abordagem visou defender uma posição *objetivista* e realista das ciências ditas “duras”, mas também das

¹⁰³ Dupre, J. 2003. Darwin's Legacy. What Evolution Means Today. Oxford: Oxford University Press.

“soft sciences”. Portanto, não seria errôneo afirmar que o realismo crítico não é apresentado tão somente como uma nova tradição inspirada nos autores continentais e uma certa filosofia da ciência e da linguagem analítica, mas sim, diz-se uma abordagem ontológica para os problemas estruturais das esferas social e natural que colapsa tópicos, explicações e conceitos de ambos os grupos. Para Sherratt, Bhaskar subsumiu “desenvolvimentos continentais recentes para fazer argumentos a favor do realismo crítico” com a reforma da prática analítica anglo-saxônica em mente (SHERRATT: 2006).

Outro fator importante dessa modalidade de filosofia da ciência social é a ideia de que o lugar social de produção do conhecimento também modula aquilo que é atualizado como conhecimento por um paradigma espaciotemporal específico. A semelhança deste argumento com Karl Popper aqui não é ocasional. Durante a sua formação doutoral na Universidade de Oxford nos anos de 1960 e 1970, Bhaskar foi influenciado pela inquisição das ciências físicas e naturais por autores como Thomas Kuhn e Popper, por um lado, Norman Hanson e Rom Harré (orientador de Bhaskar), pelo outro (BHASKAR: 1975, Prefácio). Esse foi um período atribulado para a filosofia, onde a *OLP (Ordinary Language Philosophy)* viu-se em franca decadência ao mesmo tempo em que autores importantes da lógica e da filosofia da ciência de matiz analítico — como Hilary Putnam e Richard Rorty — que ou anunciaram o “fim do projeto analítico”¹⁰⁴ ou a necessidade, como aponta Putnam em *Realism with a Human Face* (1992), de reformular a filosofia ao redor da vida social¹⁰⁵.

Os filósofos profissionais que atacaram a hegemonia positivista das ciências físicas como modelo único para acedermos a realidade. Isso é importante, pois, veremos ao longo de sua vida essa tendência anti-monista e anti reducionista traduzir-se na elaboração teórica do realismo crítico. No caso do orientador de Bhaskar, Rom Harré, o caráter social da ciência como sujeita à influência das forças políticas, culturais e

¹⁰⁴ Para um debate mais aprofundado, Cf. Norris, Christopher. "Resources of Realism: Prospects for 'post-analytic' Philosophy." Palgrave Macmillan. (1997).

¹⁰⁵ Putnam busca alinhar questões da metafísica com a literatura, a cultura em geral e a dimensão histórica a que estamos atrelados. Cf. Putnam, Hilary. *Realism with a human face*. Harvard University Press, 1992.

econômicas de seu lugar e tempo de emergência eram fundamentais para um modelo filosófico eficiente que explicasse com uma maior precisão as implicações da aplicação das “verdades científicas” no mundo da vida cotidiana. Bhaskar leva adiante esse projeto, produzindo um modelo que mira na síntese positivista da realidade, reintroduzindo as questões acerca do ser, ou seja, de caráter ontológico, no que tange as dinâmicas de estruturação dos poderes causais que vêm organizar o mundo como o percebemos.

Segue-se, portanto, que a possibilidade de uma pluralidade ontológica modulada pela localização do agente demande múltiplas metodologias. Em suma, Bhaskar defende que a realidade é composta de diferentes camadas socialmente moduladas, com suas ontologias próprias. A conclusão desse posicionamento é que a relação entre ontologia e metodologia científica necessita, ou melhor, determina uma epistemologia *sui generis* àquela relação entre espaço e tempo, investigador e objetos investigados. A realidade é, segundo ele, formada por múltiplas camadas sem que o nosso conhecimento jamais alcance o seu final, muito parecido com o antigo mitema indiano recontado por John Locke no Ensaio acerca do Entendimento Humano (1689) e recontado por Geertz acerca das interpretações culturais. Por se tratar de uma filosofia que reconsidera o ôntico, ou seja, o ser e o existir em sua multiplicidade e concretude, a questão da localização dos seres e das coisas é essencial na formatação da sua teoria. Reintroduzir a ontologia na filosofia da ciência seria o caminho pelo qual a retenção da subjetividade, da epistemologia e da qualidade “transitiva”, isto é, mutável do conhecimento em sua dimensão social sem abrir mão do lado objetivo, ôntico e intransitivo do naturalismo necessário à estabilidade dos objetos das ciências físicas e naturais. O que Bhaskar intentou foi fugir do rigor positivista ao assumir um posicionamento falibilista acerca daquilo que é possível ser conhecido dentro dos devidos contingenciamentos históricos impostos às ciências naturais. Para tal, ele recorre aos argumentos transcendentais acerca de certos posicionamentos ontológicos e epistemológicos das ciências, supondo como a específica realidade analisada é representada, delineando assim o horizonte de possibilidades daquilo que é cognoscível.

Considerações finais

Virada ontológica: fenomenológica, perspectiva ou cognitiva?

A crise da representação no *milieu* antropológico dos anos de 1980 e 1990 arrancou com a mudança do seu paradigma metodológico estruturalista. À ascensão do pós-modernismo e a sua crítica apontada às grandes narrativas, somou-se o fortalecimento de intelectuais e pesquisadores tidos até então por “informantes” ou “nativos”: o objeto era agora o sujeito produtor de conhecimento sobre si mesmo e questionava, portanto, os cânones investigativos euro-americanos. Como vimos ao longo deste trabalho, a posição central da antropologia — ao menos aquela praticada através e ao redor da escola estruturalista francesa e dos seus antepassados — assumira uma linha investigativa preocupada com temas diversos das filosofias crítica e transcendental de Immanuel Kant. Por outro lado, a crítica diversa da filosofia das ciências sociais, principalmente após os anos de 1950 em diante, apontou para caminhos importantes e indesculpavelmente pouco tratados por antropólogos e cientistas sociais, com ênfase no falhanço do treinamento da nova geração de pesquisadores. A reboque do *detour* nesta dissertação esboçado, o objetivo deste trabalho foi o de realçar, ou seja, lançar luz sobre os elementos subsumidos na antropologia cultural que derivam de debates filosóficos acerca da metafísica, epistemologia, fenomenologia e debates filosóficos acerca da mente.

Podemos concluir com algum grau de certeza que o movimento autodenominado “virada ontológica” busca eliminar certos problemas oriundos do falhanço do projeto estruturalista, e.g., a exploração de formas universais de representação e produção das mesmas. Com o crescimento do pós-modernismo no meio acadêmico do Atlântico Norte, conta-nos Pedersen, muitos jovens intelectuais se sentiram céticos quanto às visões sócio-construtivistas críticas a chamada “realidade social” e monomaniacas pelo “simbólico”. Continua o autor escandinavo, ao levantar questionamentos acerca da dimensão “ilusória” da vida em sociedade, o niilismo pós-moderno não explicou então por qual razão “parecia a vida ser tão imutável” e a “cultura

algo tão natural aos homens”. Pedersen, Holbraad, Kohn, Viveiros de Castro e outros antropólogos céticos quanto ao pessimismo que dominava o ambiente das humanidades no período, decidem reencontrar o lugar da fenomenologia, do naturalismo e da filosofia na antropologia para contornar o engessamento do debate pelas mãos dos autores pós-modernos (PEDERSEN et al, 2020).

O retorno “às coisas elas-mesmas” (JACKSON, 1996 *apud* PEDERSEN et al, 2020) nas mãos da fenomenologia, defende, abria caminho para o agrupamento [colocar entre colchetes] fenomenológico “*phenomenological bracketing*” da saga positivista. Contra o isolamento da análise linguística e dos fenômenos humanos múltiplos em suas inúmeras identidades, agências e modos-de-existência, os antropólogos ontológicos aderentes à fenomenologia vislumbraram em Heidegger, Husserl e Merleau-Ponty a possibilidade de superação do “solipsismo pós-moderno” e o “desconstrucionismo negativo” proposto por antropólogos leitores de Derrida (idem).

Seguindo com a defesa de Pedersen sobre o cariz essencialmente fenomenológico da virada ontológica, a ideia desenvolvida é que o trabalho-de-campo, ou seja, a etnografia, possibilitaria a realização da redução transcendental de Husserl. A título de lembrarmos do que trata tal procedimento, devemos primeiro ter em mente que a fenomenologia enquanto disciplina busca a descrição e não a explicação (principalmente aquelas dedicadas a causalidade) dos objetos. No caso da fenomenologia de Husserl, a investigação somente será fenomenológica caso cumpra com a “redução fenomenológica transcendental” “*transcendental-phenomenological reduction*”. Como apontou Schmitt (1959: 238) a descrição dos objetos pela redução de Husserl é caracterizada pela reflexão acerca da reflexão ela-mesma em oposição a mera descrição “jornalística” (não-reflexiva). Em oposição aos métodos exegéticos do estruturalismo, principalmente na permanência da proposta kantiana da pragmática fortemente embasada na representação e no sensível, a fenomenologia abre caminho para a penetração de outras disciplinas filosóficas e científicas no fazer antropológico. O que querem os antropólogos adeptos da fenomenologia como pedra-de-toque da virada ontológica é simplesmente sinalizar que o debate metodológico dessa modalidade de

produção do conhecimento não está dissociado da prática-ela-mesma. Explico-me: a antropologia precisa subverter o papel do observador enquanto sujeito distanciado, preservando as limitações da investigação típica da sua natureza “contaminada” para não cair em apontamentos que pouco refletem sobre como o relatório etnográfico emerge de uma condição atípica de produção; ainda que tal condição não seja diretamente traduzida numa impossibilidade comunicacional entre o sujeito observador e o sujeito observado. Nasce o espectador desinteressado (HUSSERL, 2019)¹⁰⁶. De maneira geral, indiferentemente da vertente “ontológica” na antropologia (seja fenomenológica, perspectiva ou cognitiva) a reflexão sobre as condições necessárias e suficientes da produção de conhecimento antropológico e a preponderância do projeto quietista contra o desespero teórico (leia-se, exegético da realidade social) busca a permissão da *ataraxia* metodológica. Esses são os temas centrais que permeiam todos os seus adeptos, autoproclamados ou não, e que devemos ter em mente ao lidar com o movimento.

O questionamento sobre as verdades autoevidentes, como a ideia de cultura, é outro ponto fundamental do debate. Os antropólogos confrontados pela urdidura deste trabalho, de maneira geral, defendem que muitos dos conceitos — a cultura sendo o central — são demasiadamente familiares para a produção de uma descrição “densa” “*thick description*” embasada na interpretação. Questionam o fato dos conceitos e régua de medida para o estudo do(s) outro(s) serem fundamentalmente nossos, i.e., euro-americanos e ocidentais. Não negam, porém, a universalidade da composição de enunciados acerca do mundo, da cognição e da importância da relação corpo/mente e mundo em nossa evolução e convivência enquanto espécie. E é nesse espaço que desejam orientar as suas investigações presentes e futuras na busca da superação da insuficiência explicativa da disciplina (ELSTER, 2013).

Admitindo que a relação é *a priori* ao relato (JACKSON, 1998) os adeptos da fenomenologia na antropologia intentam tomar os enunciados ontológicos seriamente,

¹⁰⁶ Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. 2019. Edipro. São Paulo, Brasil.

embora instrumentos heurísticos de facilitação da crítica metodológica e o campo dialógico do fazer etnográfico. Considera-se a dimensão “ontologizante” da cognição humana enquanto procedimento universal de produção de relações infraespecíficas e intraespecíficas, no sentido de manutenção de dependências entre humanos, não-humanos e ambiente na construção daquilo que entendemos por “espaço social”. Nesse sentido, nas próprias palavras de Pedersen, a fenomenologia antropológica da virada ontológica lutaria contra a ortodoxia das representações herdada do “kantismo raso” fundante das ciências sociais institucionalizadas:

“And much like the phenomenologists, the ontologically inclined anthropologists were also skeptical toward the then hegemonic anthropological and sociological orthodoxy that dictates that human social and cultural life takes the form of ‘representations,’ and that such ‘symbols,’ ‘discourses,’ and ‘epistemologies’ can be deciphered and interpreted by importing models and methods from linguistics and philosophy of language **[leia-se Derrida]**” (PEDERSEN *et al*, 2020).

Pedersen aponta também a separação entre fenomenólogos tradicionais, isto é, filósofos, e a forma como antropólogos adeptos da virada ontológica tomam o antirrepresentacionalismo e a crítica ao logocentrismo (idem). Enquanto os antropólogos fenomenólogos insistem em procurar na vida cotidiana, i.e., na experiência ordinária da vida, as coisas-elas-mesmas como que emergentes de um algo transcendental que existe além ou até mesmo anteriormente à conceitualização e a linguagem, Pedersen indica a forma como os proponentes da virada ontológica defendem outra possibilidade. Diz-nos:

“[...]for OT [*ontological turn*] proponents including Martin Holbraad and me, conceptualization, abstraction and theorization are intrinsic not just to anthropology itself but also to the ethnographic realities and lives of the people we study. After all, as Viveiros de Castro (2003, 13) has aptly put it, ‘pure practice exists only in theory; any theory is a mode of practice’” (ibid.).

Ao buscar questionar os povos estudados, os estudiosos e a metodologia (a possibilidade do conhecimento antropológico) Pedersen acredita que na iteração da virada ontológica pelas mãos da fenomenologia, a *epoché* antropológica é tornada possível. Segundo o autor, o procedimento adequado para tal seria a “desnaturalização crítica da ‘fetichização’ fenomenológica do cotidiano e outras ortodoxias humanistas reacionárias predicadas em divisões ontológicas dúbias entre ‘life-worlds’ concretos e ‘conceitos abstratos’” (PEDERSEN *et al*, 2020).

Em obra posterior, Pedersen e Holbraad indicam acertadamente que o caráter próximo e até colapsado de sujeito observador e sujeito observado na antropologia, necessitam uma forma diferenciada de “freio” metodológico que permita o entumescimento da capacidade explicativa da mesma. Como vimos, desde o tomismo ibérico, o ceticismo distinto de Montaigne e o a má leitura de Kant na antropologia — assim como a versão cristã da antropologia filosófica atual — a dimensão do autoconhecimento e da contestação das verdades “herdadas” (da educação cultural, isto é) são pivotais na maneira como a disciplina vem a operar no mundo. Portanto, como nos falam os autores europeus, a virada ontológica (pelo menos a defendida por eles) é uma antropologia dos antropólogos, dedicada mais ao pensamento dos mesmos do que aquilo que estão a fazer em campo: uma tecnologia da descrição etnográfica (PEDERSEN, 2012).

O caso da virada ontológica brasileira é um pouco mais complicado, ainda que deveras interessante para a filosofia dada a preocupação mal executada da investigação acerca do *quale* do tipo inefável; a onça se vê enquanto homem, o homem possui um *devoir* onça. Em termo claros, a expressão tupiniquim¹⁰⁷ da proposta de revisão metodológica da antropologia procura desenvolver uma nova dimensão ética e política na disciplina, além de colocar no centro a problemática das verdades sem provas e da possível relação entre cosmologia (entendido enquanto ontologia e teoria local) e o ambiente ocupado por certos grupos humano. Eduardo Viveiros de Castro busca

107

explorar o que chama de perspectivismo ameríndio. A etnofilosofia brasileira não deve se preocupar com a atribuição de representações e crenças ao que dizem os povos da América, mas sim com a forma como as ontologias desses povos unem a palavra ao mundo. Uma etnofilosofia politicamente séria, diria Viveiros de Castro, é aquela que se assume contígua ao pensamento indígena e busca a manutenção da sua forma de vida — forma de vida essa que não “paira” sobre o mundo, mas o transforma ativamente e configura a dimensão cognitiva da experiência daquilo que é íntimo ao *Ser* [*Dasein*] indígena.

Assim como na versão fenomenológica, a virada ontológica perspectiva busca coletar materiais que apontem para a possibilidade de generalizações da experiência humana no mundo a partir da metafísica. O que pretendem com isso é trazer uma explicação válida para o que há de comum no pensamento humano sem cair na negação e exotização da diversidade. Daí a importância de Montaigne como autor simbolicamente (não no sentido filosófico, mas sim no uso comum) importante. A questão da dimensão também é essencial, já que a natureza da etnografia é lidar com sociedades diminutas quando comparadas às outras ciências sociais. O movimento metodológico correto, apontam Viveiros de Castro (2013) e a luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha (2009), é aquele que visa construir um aparato suficientemente robusto para a exploração da ponte entre as dimensões das relações locais dos homens (núcleo familiar, parentesco, clã, tribo, etc.) até as produções de conhecimento e socialidades macro (ciência, economia, política, globalização e meio-ambiente).

Podemos indicar, junto com alguns filósofos analíticos como Weiskopf e Ludwig (metafísica, neurofilosofia e ontologia analítica) como Sivado, Paleček e Risjord (filosofia da ciência) que a virada ontológica é um projeto preocupado com a busca de conceitos universais que incluam pensamentos outros. No centro dessa exploração está a depuração daquilo que seriam conceitos “perspetivamente” carregados, isto é, com conteúdos não necessariamente empíricos, mas sim contidos por valores oriundos da modernidade europeia que acabaram por se confundir com as ciências. O objetivo último é uma antropologia onde a metafísica surja como “empírica” e os conceitos sejam “extraídos” via descrição do mundo ativo da vida humana. Assim que o arquivo

etnográfico tomar volume com a revisão do método, o que ficamos é com um modelo comparativo e pluralista das forças de unificação da produção de conceitos na humanidade e das propriedades das entidades que povoam a nossa percepção ambiental. O caso mais extremo é a cosmovisão arawetë (povo amazónico) acerca do ‘social’. Como indica Viveiros de Castro (2012) as distinções modernas entre natureza e cultura, principalmente como elas são entendidas no humanismo e no idealismo recalcitrantes das ciências sociais, não operam na forma como esse povo entende o mundo e a si-mesmos. Animais, humanos e outras entidades são colocados em uma estrutura relacional de parentesco, afinidade (relações estabelecidas pelo casamento) e economia. Essas entidades e relações são vistas como “naturais” (físicas) e não como culturais, em contraste com o nosso paradigma oriundo do esclarecimento. Adicionalmente, todas as entidades possuem uma *anima* que lhes provê de intencionalidade, proprioção e agência — uma forte sinalização aos debates atuais acerca do panpsiquismo. A perspectiva ameríndia, portanto, é o político das coisas — cosmopolítico — onde esses agenciamentos de intencionalidades criam mecanismos de mediação entre o *eu* e o *outro*. Como o perspectivismo ameríndio confere a todos os seres [entidades] o mesmo estatuto ontológico e a diferença existe apenas na *forma* [o corpo], a cultura é assim “naturalizada”. A diversidade cultural defendida pela ótica humanista colapsa quando atravessa a linha do Equador; o “multinaturalismo” é o paradigma americano (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

O que chamo de “virada ontológica cognitiva” pode ser definido da seguinte maneira: uma antropologia social produzida através da comunicação entre os edifícios da neurofilosofia e da antropologia. Imaginemos por um instante que exista uma enorme cidade com edificações distintas; números próprios, endereços postais específicos, etc. Essa enorme cidade imaginária contém em cada edifício a soma dos conhecimentos de todas as disciplinas do conhecimento humano, onde o centro (ou a Baixa), contém essencialmente aqueles prédios construídos com materiais das ciências modernas. A título de simplificação, tal “virada ontológica cognitiva” pode ser reduzida, visando assim encompassar todas as práticas necessárias ao seu desenvolvimento, ao que chamo de etnofilosofia analítica. A etnofilosofia analítica, ao contrário dos edifícios

desta cidade dos sonhos, não opera com elevadores, janelas e porteiros, mas trata-se de um anel viário (rodoanel no Brasil) com serviços de transportes. É desde a relação processual, da possibilidade de produção de conhecimento que tal filosofia realiza o seu projeto de arquivamento da multiplicidade humana, carregado as informações de um edifício ao outro até um centro de processamento para que todos os quarteirões contenham informações suficientes para um novo modelo metafísico do conceito. Para que essa obra tenha sucesso, tanto a filosofia como a antropologia necessitam uma da outra. Assim como o smartphone foi criado apartir de tecnologias distintas como o GPS, Wi-Fi, tela sensível ao toque e microprocessadores, essa nova filosofia é uma tecnologia nova, porém não é original. A introjeção da filosofia enquanto mecanismo do vicejamento da reflexividade acerca das condições suficientes e necessárias para a descoberta dos conceitos transcendentais do programa antropológico é imperativo.

Essa etnofilosofia analítica é pensada apartir dos questionamentos dos filósofos analíticos que trabalham a questão ontológica na antropologia. Como vimos, a proposta que esboçam desvia suavemente dos planos iniciais dos antropólogos, sem detrimento algum à ambas as partes. Sivado (2020) defende uma expansão das inclinações de certos antropólogos em buscar a investigação sobre a forma como a cognição humana e os conceitos se relacionam. Faço minha a sua preocupação de que é essencial que filósofos participem desse projeto, modificando-o onde for necessário. Argumenta o acadêmico húngaro que a interpretação pode então ser salva, desde que cumpra com os critérios onde os fenômenos sociais diversos possam ser inclusos naquilo que Ian Hacking, Sally Haslanger e Ron Mallon chamam de tipos humanos e sociais [*human and social kinds*]:

“(...) aiming to establish the connection between *being a member of a* certain kind and *being able to act* in a specific way — and consequently, being able to understood *as acting* in that specific way.” (Idem).

Segundo indica Sivado, essa mudança metodológica assinalada é colocada como uma alternativa aos modelos positivista e hermenêutico das ciências sociais. Enquanto o primeiro busca teoria centradas em explicações, a segunda intenta a interpretação e a compreensão. No terceiro caso, o da virada ontológica, a meta é evidenciar os processos de conceitualização dos humanos:

“Taking the main task of social science to be the formulation and constant reformulation of *concepts* through which researchers and their subjects could communicate, the ontological turn places an enormous emphasis on the ever-changing nature of one’s own conceptual framework, wherein one should be quick to replace their initial set of concepts once one undergoes potentially corrective experience during empirical studies of (their own or na alien) society.”(SIVADO, 2020).

Portanto, a virada ontológica conceitualmente (e cognitivamente) inclinada busca dar volume e saliência às investigações que privilegiam a quebra da métrica de análise da cognição segundo um padrão (o padrão de origem do pesquisador) para focar nos processos de conceitualização indígenas (ou de povos diferentes do pesquisador). A antropologia aqui esboçada, tanto por Sivado como a mim, privilegia a versão de triangulação de aproximação ao objeto idealizada por Holbraad e Pedersen (2017): reflexividade (em meu caso, munindo a antropologia do aparato crítico e analítico de uma certa filosofia analítica), conceitualização (como aqui exposta) e experimentação (na versão aqui defendida, de produção de uma filosofia “prática”, no sentido de uma filosofia que trabalha junto ao mundo e no mundo).

Somo aos apontamentos de Sivado, a visão de David Ludwig e Daniel Weiskopf (2019). Em seu programa etnoontológico que busca aproximar a pesquisa etnocientífica empírica à filosofia (principalmente nos debates ontológicos acerca da mente e da metafísica ambiental) os autores defendem o papel central da análise cross-cultural para transpormos a divisão simplista entre universalismos e relativismos enquanto discutida atualmente. Ao mirar a variação ontológica das entidades através de múltiplas “culturas”, nos é permitido desestabilizar a ideia de categoria. Categoria (elemento qualquer de uma ontologia) seria anterior ao conceito (formas de representações mentais) e não necessariamente formariam tipos [*kinds*] (clusters de propriedades que permitem explicações causais ou não robustas)(LUDWIG & WEISKOPF, 2019). O que podemos vislumbra essas duas inspirações filosóficas alimentadas pela virada ontológica é uma antropologia filosoficamente informada (e vice-versa) cujo centro nervoso da sua metodologia funciona segundo duas frentes de investigação: os

processos de produção (construção na linguagem de Ludwig e Weiskopf) e conceitualização (na de Sivado) daquilo a que podemos chamar entre várias coisas de “cultural”, “espaço social”, “sociedade” e “perspetiva”. A ontologia aqui, portanto, indica um espaço de elaboração contínua para a concretização da tradução sem os detrimientos típicos da representação simbolista e hermenêutica. Ao expor a forma como ontologias se entrecruzam na vida humana cotidiana (principalmente no contexto de interação entre culturas não-ocidentais com antropólogos, botânicos, zoólogos e geólogos) o nível da descrição seria o último passo, antecedido pela metafísica (procurando clusters entre grupos distintos, i.e., científico e nativo, onde ocorram a heterogeneidade e estabilidade de propriedades), o nível epistêmico (categorias antrópicas que comuniquem com *human* e *social kinds*) e por fim a descrição efetuada no espaço de comunalidade entre as ontologias díspares. Segundo os autores, ao interagirmos com as etnociências, a metafísica toma emprestado exemplos empíricos que contradizem a ideia de que tipos naturais [*natural kinds*] como um leopardo sejam de fato naturais. O exemplo do devir *onça* é um deles. Como a onça pode ter as suas substâncias e propriedades descritas de maneira aproximadamente semelhante por indígenas e cientistas, é na diferença dos agenciamentos que essas propriedades e substâncias indicam que não necessariamente um tipo natural é natural *all-the-way-down*. Uma onça permite múltiplos agenciamentos e relações dentro de um contexto específico, principalmente quando fora do centro da cidade do nosso experimento mental. O desafio aqui lançado é o de construir desde aspetos comuns entre povos radicalmente diferentes (ao menos em aparência), cujas experiências de mundo podem ser tidas como orientadas por um *quale* inefável e a partir do semelhante explorar as características do diverso.

Enfim, indica-nos o filósofo húngaro que a visão antropológica de aquisição conceitual [*conceptual affordances*] possibilita a exploração da emergência conceitual no mundo segundo modos de conduta face ao ambiente e as entidades que ali habitam; soma-se a importância em considerarmos as consequências da admissão da existência de particulares, objetos e conceitos, dentro de um determinado contexto — e aqui, contexto é tudo. A virada ontológica, ao retornar à fenomenologia possibilitou a

penetração de intuições filosóficas do que há de mais avançado na filosofia analítica. Ao pensar a quebra da castidade de conceitos estanques como “cultura”, os rendimentos práticos da infusão da metafísica dos tipos humanos e sociais, da etnoontologia e da filosofia da mente (principalmente na aceitação ampla de antropólogos ligados ao movimento da EMT de Clark e Chalmers). Essas posturas são melhor explicitadas por Sivado quando este afirma que a mudança “could provide fuitful insights into human affairs and could in turn help bringing ontological anthropology closer to its analytic philosophical influences” (idem).

Uma etnofilosofia analítica segundo os termos propostos nesta tese, principalmente segundo as críticas de Risjord e os apontamentos de Sivado, Ludwig e Weiskopf indicam uma agenda de investigação futura potencial, com possibilidades múltiplas: da metafísica à ética. O mais importante, adiciono, é a já muito necessária aproximação da antropologia cultural com a filosofia analítica para contornar os problemas metodológicos e explicativos colocados pela pós-modernidade, principalmente na forma como interpretam mente e linguagem em uma chave absoluta, porém rasa, de relativismo e negacionismo dos avanços filosóficos e científicos do nosso tempo. Se, enquanto filósofos e antropólogos conseguirmos trabalhar juntos para eliminar a linguagem obscura e o caráter anti-científico oriundo da tradição continental que permeiam as ciências sociais hoje (principalmente nos países latinos) uma frutífera colaboração pode vir a se concretizar.

Tomo desta investigação questões importantes. Não se tratou de elaborar aqui uma história aprofundada da filosofia da ciência social, mas sim de contextualizar e sedimentar as bases sob as quais os debates atuais se equilibram, para então estabelecer o campo em que insiro a minha preocupação pessoal enquanto antropólogo e curiosidade profissional de um filósofo em formação. Como vimos, a antropologia contemporânea e a filosofia da mente são paulatinamente percebidas como disciplinas distanciadas, sem raízes comuns ou até mesmo opostas. Este trabalho buscou mudar essa visão, sugerindo que a antropologia sociocultural, com os seus debates internos e desafios metodológicos, por muitas vezes cruza os caminhos das mais intensas discussões acerca da mente, da linguagem e da ação na constituição da identidade e

agências humanas. Acredito, portanto, que a antropologia possui a capacidade de abrir a nossa tradição analítica para uma forma especial de atividade científica, que confronta empiria e teoria, especulação e imaginação sem necessariamente apoiar-se em descrições (e interpretações) exclusivamente naturalistas, cientificistas ou sócio-construtivistas da natureza humana. O fim do dogma é a máxima pela qual devemos orientar a exploração do essencialmente humano.

Apesar de tímido, o meu debate não é necessariamente uma inovação. Desde os primeiros trabalhos de Wilhelm Dilthey¹⁰⁸ e os seus esforços em conquistar o espaço da hermenêutica como método; da sua inclinação primeira à diferenciação entre as humanidades e as ciências naturais até o flerte com a unicidade científica, não podemos negar que a influência das suas ideias ultrapassou os limites da infame clivagem prática Continental-Analítica nas “viradas hermenêuticas” de Quine e Donald Davidson. É desde essa discussão que pretendi elaborar o presente trabalho, explorando particularmente a dificuldade em estabelecer a ligação entre ontologia, mente e ação numa disciplina tão impactada pela hermenêutica e a representação como a antropologia. É no esforço de incorporar conceitos e teorias de outros fóruns do conhecimento humano, criticando e ampliando a indagação meta-metodológica sobre a antropologia que poderemos, enfim, criar uma ciência pragmática da diversidade da vida mental. Outro elemento importante que manter-se-á presente nesta discussão para além do presente trabalho — ainda que subsumida — é a tensão, originalmente presente em Comte, da unicidade da ciência contra a especificidade do objeto social e as práticas destinadas ao seu estudo. Também vimos brevemente como, na cisão da filosofia entre as escolas Continental e Analítica, a primeira volta-se às ciências sociais como superação das limitações explicativas na figura dos denominados Frankfurtianos, enquanto a segunda, limita-se a comentar elementos epistemológicos e processuais das mesmas em caráter definitivamente meta-metodológico. Porém, essa não é a história toda, havendo ainda entre esses dois polos duas “novas escolas” que buscaram — e ainda indagam sobre —

¹⁰⁸ Podemos aqui incluir os seguintes textos: *Introduction to the Human Sciences* (1883), *Understanding as Structural Articulation* (década de 1890) e *Historical Understanding and Hermeneutics* (1900-1911).

a possibilidade de incorporar, ou até mesmo anexar-se às ciências sociológicas, culturais ou humanas para suplantar estagnações de projetos filosóficos anteriores. Trata-se, como vimos, do Realismo Crítico e da “informalizada” inclinação de certos acadêmicos ao que Richard Rorty chamou de filosofia “pós-analítica”¹⁰⁹. Mas vimos também como em tempos recentes, praticamente simultâneos a essa tese, filósofos analíticos vêm aquecendo o debate com as ciências sociais, principalmente assumindo um papel ativo de participação no projeto de edificação e fortalecimento metodológico das mesmas.

A importância estabelecida pela mão-dupla da antropologia sociocultural na sua formação pela filosofia, mas como também dos temas por ela tratados serem de igual interesse da nossa disciplina, é algo ainda pouco explorado — ainda que o debate com antropólogos interessados em filosofia e filósofos, principalmente analíticos, preocupados com a antropologia ocorra de maneira paralela. A relação entre a antropologia e a filosofia tem sido, ao longo do tempo, definitivamente próxima e caracterizada por trocas conceituais e referenciais. No entanto, a tradição da filosofia analítica, até mesmo em sua linha interessada nas ciências sociais, tem uma quantidade muito pequena de autores e trabalhos que se debruçaram sobre a etnologia. A

¹⁰⁹ Rorty, assim como Hilary Putnam, colocam que o programa da filosofia analítica havia terminado, ou estava em vias de acabar em um beco sem saída. A mudança de paradigma na tradição analítica iniciada principalmente pelo pragmatismo americano, com as leituras de Dilthey, Peirce, James e Heidegger promovidas por Quine, Cavell e Davidson — para citar alguns — incitam uma virada mais ampla naquele lado do globo. A objetividade da análise filosófica, o caráter fluido do pensamento humano, com as suas convenções, variações culturais e comportamentais historicamente contingentes levam a mudanças importantes acerca da noção de “verdade” no universo da filosofia profissional. Tornam-se problemáticos os pesos dados às noções de verdade, realismo e representação, o que não facilita a aceitação das críticas avançadas, dada a persistência desses temas na filosofia ocidental desde o período do Esclarecimento. Rorty, em sua já famosa entrevista conduzida por Wayne Hudson e Wim van Reijen afirma o seguinte (em inglês): “I think that analytic Philosophy can keep its highly professional methods, the insistence on detail and mechanics, and just drop its transcendental project. I’m not out to criticize analytic philosophy as a style. It’s a good style. I think the years of superprofessionalism were beneficial” (cf. Rorty, Richard; van Reijen, Wim; Hudson, Wayne. Richard Rorty: From Philosophy to Post-Philosophy. *Radical Philosophy*. Autumn 1982.) Consoante à Rorty, Hilary Putnam defendeu um alinhamento maior da filosofia com outros ramos das humanidades (Philosophical Papers, Vol. 3: Realism and Reason. Cambridge University Press. 1985 e Replies and Comments. *Erkenntnis*. Vol 34, No. 3, Special Issue on Putnam’s Philosophy. 1991). O apelo aos jogos de linguagem de Wittgenstein do *Philosophical Investigations* (1953) neste período, soma-se à crescente influência da sociologia do conhecimento de Pierre Bourdieu e a ascensão de filósofos pós-modernos como Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Foucault. Para uma visão crítica da virada hermenêutica na filosofia analítica Cf. Norris, Christopher. “Resources of Realism: Prospects for ‘post-analytic’ Philosophy.” (1997).

capacidade da antropologia de apresentar à filosofia uma gama de mundos, não apenas possíveis como coexistentes ou coabitados, traz consigo inúmeras implicações teóricas que remontam aos mais variados problemas da filosofia e abre novas oportunidades à pesquisa. Como exemplo, temos já no segundo Wittgenstein a linguagem natural ocupando nas *Investigações Filosóficas* a posição central das complexas questões emergentes da nossa ação cotidiana. Assim, a comunicação linguística dá relevo em seu pensamento a “uma série de hábitos que podem ser estudados antropologicamente” (PERLOFF, 2008: 85). A linguagem passava desta maneira a ter um papel fundamental na dissolução das ansiedades dos homens, porém de forma reformulada, introduzindo a importância da educação em nossa formação e naturalização para com o mundo no processo de compreensão. Procurei expor as principais interações, aproximações e confusões entre as duas disciplinas, condensando os tópicos levantados durante a investigação, para então localizar o problema central dos caminhos futuros desta dissertação na etnoontologia [*ethnoontology*] (LUDWIG & WEISKOPF: 2019) contemporânea e nos processos de conceitualização. Busco assim, clarificar ao leitor o posicionamento desta pesquisa dentro de um universo mais amplo de diálogos, sejam eles diretos ou indiretos, acerca do que interessa a ambas as disciplinas a respeito dos possíveis desdobramentos teóricos de uma etnofilosofia analítica — e do que ela trata — preocupada com questões importantes pertinentes à ação, consciência, ontologia e metafísica.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor - *Dialética do esclarecimento*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 1985.

AGASSI, Joseph - Contemporary philosophy of science as a thinly masked antidemocratic apologetics. In *Physics, Philosophy, and the Scientific Community*. Springer, Dordrecht, 1995. p. 153-170.

ALLEN, Nicholas - Mauss and the categories. *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, p. 39-50, 1998.

ALTHUSSER, Louis - *A favor de Marx*. Zahar, 1979.

ANDRADE, Paulo Raphael Oliveira - A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico. 2017.

APEL, Karl-Otto - The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences. In *La philosophie contemporaine/Contemporary philosophy*. Springer, Dordrecht, 1982. p. 19-49.

ATRAN, Scott - *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford University Press, 2002.

AUSTIN, John Langshaw - *How to do things with words*. Oxford university press, 1975.

BARLOW, Peter - The natural history of consciousness, and the question of whether plants are conscious, in relation to the Hameroff-Penrose quantum-physical 'Orch OR' theory of universal consciousness. *Communicative & integrative biology* vol. 8,4 e1041696., doi:10.1080/19420889.2015.10416969 Jul. 2015

BEANEY, Michael - *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Travis, Charles & Kalderon, Mark. Oxford Realism. United Kingdom: OUP Oxford, 2013.

BEHAR, Ruth - *Anthropology off the shelf: Anthropologists on writing*. Wiley. 2009.

BHASKAR, Roy - *A realist theory of science*. Routledge, 2013.

____ On the ontological status of ideas. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 27, n. 2-3, p. 139-147, 1997.

____ *Reclaiming reality: A critical introduction to contemporary philosophy*. Routledge, 2010.

____ *Reflections on metaReality: Transcendence, emancipation and everyday life*. Routledge, 2013.

____ *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. Routledge, 2014.

BILAC, Olavo - *Poesias*. Posfácio R. Magalhães Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1970

BLOK, Anders; PEDERSEN, Morten Axel - Complementary social science? Quali-quantitative experiments in a Big Data world. *Big Data & Society*, v. 1, n. 2, p. 2053951714543908, 2014.

BOAS, Franz - The Diffusion of Cultural Traits. *Social Research*. 1937.

BOSI, Alfredo - Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição. *estudos avançados*, v. 23, p. 247-270, 2009.

BOURDIEU, Pierre - *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raison D'Agir, 2004.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc - *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago press, 1992.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc - *Réponses*. Paris: Seuil, 1992.

BOYER, Pascal - Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission. *American Anthropologist*, v. 100, n. 4, p. 876-889, 1998.

BRADY, Henry E - Causation and Explanation in Social Science. In: The Oxford Handbook of Political Science.

BRAUER, J. F - Criança no discurso do outro: um exercício de psicanálise. São Paulo: Iluminuras. 1994.

BUTCHER, Jim - Questioning the Epistemology of Decolonise: The Case of Geography. *Social Epistemology Review and Reply Collective* 7, no. 11. 2018.

BUTLER, Judith - *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Routledge, 2011.

___Gender trouble, feminist theory, and psychoanalytic discourse. *Feminism/postmodernism*, v. 327, p. x, 1990.

CAHILL, Kevin M. - Naturalism and the Friends of Understanding. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 44, n. 4, p. 460-477, 2014.

___Quietism or Description? McDowell in Dispute with Dreyfus. *The Review of Metaphysics*, v. 68, n. 2, p. 395-409, 2014.

___The habitus, coping practices, and the search for the ground of action. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 46, n. 5, p. 498-524, 2016.

___Towards a Philosophical Anthropology of Culture: Naturalism, Relativism, and Skepticism. Taylor & Francis. 2021.

CAMERER, Colin F. [et al.] - Evaluating the replicability of social science experiments in Nature and Science between 2010 and 2015. *Nature Human Behaviour*, v. 2, n. 9, p. 637-644, 2018.

CARNAP, Rudolf - Logical foundations of the unity of science. *International encyclopaedia of unified science* 1, no. 1 (1991): 393-404.

CASTRO, Eduardo Viveiros de - O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de antropologia*, p. 21-74, 1992.

___Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, p. 115-144, 1996.

___O nativo relativo. *Mana*, v. 8, p. 113-148, 2002.

___Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

___*A inconstância da alma selvagem*. Editora Cosac Naify, 2014.

___Who is afraid of the ontological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, no. 1. 2015.

___*Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

CÉLESTIN, Roger - *From cannibals to radicals: Figures and limits of exoticism*. U of Minnesota Press, 1996.

CHAMBERS, Paul Anthony - Epistemologia e Dominação: Problemas com a Tese da Colonialidade do Conhecimento na Teoria Decolonial Latino-Americana. *Dados*, v. 63, n. 4, 2020.

CHANG, Ray M.; KAUFFMAN, Robert J.; KWON, Young Ok - Understanding the paradigm shift to computational social science in the presence of big data. *Decision Support Systems*, v. 63, p. 67-80, 2014.

CLAMMER, John - *Cultures of transition and sustainability: Culture after capitalism*. Springer, 2016.

CLAMMER, John; POIRIER, Sylvie; SCHWIMMER, Eric - Introduction: the relevance of ontologies in anthropology-reflections on a new anthropological field. In *Figured Worlds*. University of Toronto Press, 2016.

CLASTRES, Pierre - *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*. Paris, Éditions de Minuit, 1974

CLIFFORD, James, and George E. Marcus (orgs.) - *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: A School of American Research advanced seminar*. Univ of California Press, 1986.

COHEN, Stanley - Human rights and crimes of the state: The culture of denial. *Australian & New Zealand Journal of Criminology*, v. 26, n. 2, p. 97-115, 1993.

COMTE, Auguste. *The positive philosophy*. Blanchard, 1858.

COMTE, Auguste; ENTHOVEN, Jean-Paul. *Physique sociale*. Hermann, 1975.

COSTA, Newton da CA; WOLF, Robert G. - Studies in paraconsistent logic I: The dialectical principle of the unity of opposites. *Philosophia*, v. 9, n. 2, p. 189-217, 1980.

DA CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas*. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

____Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, n. 75, p. 76-84, 2007.

___ *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. Editora Companhia das Letras, 2013.

DAVIDSON, Donald - Psychology as philosophy. In *Philosophy of psychology*, pp. 41-52. Palgrave Macmillan, London, 1974.

___ Hempel on explaining action. *Erkenntnis*, p. 239-253, 1976.

___ Subjective, intersubjective, objective. Oxford University Press, 2001.

DENNETT, Daniel - When does the intentional stance work?. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 8, n. 4, p. 763-766, 1985.

___ Why believe in belief? *Psyc critiques*, v. 30, n. 12, 1985.

DILTHEY, Wilhelm - *Introduction to the human sciences*. Princeton University Press, 1989.

___ *Wilhelm Dilthey: Selected Works, Volume III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton University Press, 2010.

___ *Wilhelm dilthey: selected works, volume iv: hermeneutics and the study of history*. Princeton University Press, 2010.

DUPRE, John - *Darwin's Legacy. What Evolution Means Today*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

___ Social Science: City Center or Leafy Suburb. *Philosophy of the Social Sciences* 46, no. 6. 2016.

DURKHEIM, Émile. *Emile Durkheim: selected writings*. Cambridge University Press, 1972.

___ *Algumas formas primitivas de classificação*. Ática. 1990

___ *A educação moral*. Editora Vozes Limitada, 2017.

___ *Educação e sociologia*. Leya, 2019.

ELIAS, Norbert - *Mozart: sociologia de um gênio*. Zahar. São Paulo, Brasil. 1994.

ELSTER, Jon - Excessive ambitions. *Capitalism and Society*, v. 4, n. 2, 2009.

___ *Explaining social behavior: More nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge University Press, 2015.

ERRONE-MOISÉS, Beatriz - Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia (USP)*, vol. 54, nº 2, 2011, p. 857-883

EVANS-PRITCHARD, Edward E - Witchcraft. *Africa* 8.4. 417-422. 1934.

____*Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Zahar, 2005.

FEYERABEND, Paul; JURDANT, Baudouin. Dialogues sur la connaissance. Éditions du Seuil, 1996.

FEYERABEND, Paul. Three dialogues on knowledge. Wiley-Blackwell. 1991.

FINLAYSON, James Gordon. The Habermas-Rawls Debate. Columbia University Press, 2019.

FODOR, Jerry A. Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science. Mit Press, 1983.

____Concepts: Where cognitive science went wrong. Oxford University Press, 1998.

FREGE, Gottlob. Über sinn und bedeutung. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, v. 100, p. 25-50, 1892.

____Begriffsschrift und andere Aufsätze. Georg Olms Verlag, 1973.

____Sobre o sentido e a referência. Fundamento, n. 3, 2011.

GABBAY, Dov M., Paul Thagard, John Woods, Stephen P. Turner, and Mark W. Risjord. Philosophy of Anthropology and Sociology: A Volume in the Handbook of the Philosophy of Science Series. Elsevier, 2011.

GARCIA, Marcos Roberto Vieira; MATTOS, Amana Rocha. "Terapias de Conversão": Histórico da (Des)Patologização das Homossexualidades e Embates Jurídicos Contemporâneos. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, n. spe3, e228550, 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932019000700310&lng=en&nrm=iso>. access on 27 Apr. 2021. Epub May 08, 2020. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003228550>.

GEERTZ, Clifford. "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man." *Bulletin of the Atomic Scientists* 22, no. 4 (1966): 2-8.

___Thick description: Toward an interpretive theory of culture. Routledge, 2008.

GIBSON, James J. The theory of affordances (1979). In: The People, Place, and Space Reader. Routledge, 2014. p. 90-94.

GLEISER, Marcelo. Cosmic metaphysics: Being versus Becoming in cosmology and astrophysics. *Herv. teol. stud.*, Pretoria, v. 73, n. 3, p. 1-9, 2017.

GOMES NETO, Jayme. Durkheim, Kant e as categorias do pensamento. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

GRAEBER, David. Radical alterity is just another way of saying “reality” a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: journal of ethnographic theory*, v. 5, n. 2, p. 1-41, 2015.

Greiffenhagen, Christian, and Wes Sharrock. "Logical Relativism: Logic, Grammar, and Arithmetic in Cultural Comparison." *Configurations* 14, no. 3 (2006): 275-301. doi:10.1353/con.0.0016.

HARTLE, Ann. *Montaigne and the origins of modern philosophy*. Northwestern University Press, 2013.

HEMMINGS, Clare. Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn. *Cultural studies*, v. 19, n. 5, p. 548-567, 2005.

HEMPEL, Carl G. The function of general laws in history. *The Journal of Philosophy*, v. 39, n. 2, p. 35-48, 1942.

___The philosophy of Carl G. Hempel: studies in science, explanation, and rationality. Oxford University Press, 2001.

___Problems and changes in the empiricist criterion of meaning. *Revue internationale de philosophie*, p. 41-63, 1950.

___The theoretician's dilemma: A study in the logic of theory construction. 1958.

___Deductive-nomological vs. statistical explanation. 1962.

___The Logical Analysis of Psychology. Harvard University Press, 2013.

HEMPEL, Carl G.; OPPENHEIM, Paul. Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of science*, v. 15, n. 2, p. 135-175, 1948.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Salli. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* London: Routledge. 2006.

HEYWOOD, Paolo. "Anthropology and what there is: reflections on 'ontology'." *The Cambridge Journal of Anthropology* 30, no. 1 (2012): 143-151.

HÖFFE, Otfried. Kant's principle of justice as categorical imperative of law. In: *Kant's practical philosophy reconsidered*. Springer, Dordrecht, 1989. p. 149-167.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*, trad. de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

HUME, David. *Tratado da natureza humana-2a Edição*. Unesp, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. 2019. Edipro. São Paulo, Brasil.

HUTCHINSON, Phil; READ, Rupert; SHARROCK, Wes. *There is no such thing as a social science: in defence of Peter Winch*. Routledge, 2016.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal qualia. *The Philosophical Quarterly* (1950-), v. 32, n. 127, p. 127-136, 1982.

_____. *From metaphysics to ethics: A defence of conceptual analysis*. Oxford University Press, 1998.

_____. *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*. University of Chicago Press, 1998.

JACKSON, Luiz Carlos, e BLANCO, Alejandro. *Sociologia no espelho: ensaístas, cientistas sociais e críticos literários no Brasil e na Argentina (1930-1970)*. Ed. 34, 2014.)

JACOBS, Hanne. "Socialization, reflection, and personhood." *Analytic and continental philosophy: Methods and perspectives* (2016): 323-35. & Risjord, Mark. *Philosophy of social science: A contemporary introduction*. Routledge, 2014.

JAKOBSON, Roman. *Lingüística e comunicação*. Editora Cultrix, 2008.

JASPER, James M. "Social movement theory today: Toward a theory of action?." *Sociology compass* 4, no. 11 (2010): 965-976.

JEFFRIES, Stuart. *Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens*. Editora Companhia das Letras. São Paulo, Brasil, 2018

KOHN, Eduardo. "Anthropology of ontologies." *Annual Review of Anthropology* 44 (2015): 311-327.

KOSSLYN, Stephen M.; THOMPSON, William L.; GANIS, Giorgio. *The case for mental imagery*. Oxford University Press, 2006.

KRAUSE, Décio. Newton da Costa e a Filosofia de Quase-verdade. *Principia: an international journal of epistemology*, v. 13, n. 2, p. 105-128, 2009.

KULL, Kalevi. Jakob von Uexküll: An introduction. *Semiotica* 134(1/4): 1-59. 2001/

LACAN, Jacques. 1958. *O Seminário*, livro, v. 5, 1957.

LAIDLAW, James, and Paolo Heywood. "One more turn and you're there." *Anthropology of this Century* 7 (2013).

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Editora Vozes: Petrópolis. 2009.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, 1994.

LAUGHAME, Charles. "Ethnography: research method or philosophy?". *Nurse Researcher* 3, no. 2 (1995): 45-54.

LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. São Paulo. Cosac Naify. 2006

LEIRIS, Michel. "L'Afrique fantôme." *Konteksty* 03-04 (2007): 92-104

LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropologia*, v. 49, p. 515-556, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, p. 5-27, 1949.

_____. *La pensée sauvage*. Vol. 289. Paris: Plon, 1962.

_____. *Antropologia estrutural*, v. 1 e v. 2. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

___Le regard éloigné. Plon, 2014.

LUDWIG, David; WEISKOPF, Daniel A. Ethnoontology: Ways of world-building across cultures. *Philosophy Compass*, v. 14, n. 9, p. e12621, 2019.

LUHRMANN, Tanya M. Hallucinations and sensory overrides. *Annual Review of Anthropology*, v. 40, p. 71-85, 2011.

___Of two minds: An anthropologist looks at American psychiatry. Vintage, 2011.

___A hyperreal God and modern belief: Toward an anthropological theory of mind. *Current Anthropology*, v. 53, n. 4, p. 371-395, 2012.

___The real ontological challenge. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 1-2, p. 79-82, 2018.

___Thinking about thinking: the mind's porosity and the presence of the gods. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 26, n. S1, p. 148-162, 2020.

LUHRMANN, Tanya M.; NUSBAUM, Howard; THISTED, Ronald. The absorption hypothesis: Learning to hear God in evangelical Christianity. *American Anthropologist*, v. 112, n. 1, p. 66-78, 2010.

LUHRMANN, T. M.; FORTIER, M. The anthropology of mind: Exploring unusual sensations and spiritual experiences across cultures. An interview with Tanya Luhrmann. *ALIUS Bulletin*, v. 1, p. 25-36, 2017.

LUTTERS, Wayne G.; ACKERMAN, Mark S. An introduction to the Chicago School of Sociology. *Interval Research Proprietary*, v. 2, n. 6, p. 1-25, 1996.

MACIEL, Diogo Barbosa & CORTEZ, Renata Harumi. 2016. "Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/obra/bruxaria-oraculos-e-magia-entre-os-azande>>

MARSONET, Michele (Ed.). *The problem of realism*. Routledge, 2018.

MARSONET, Michele et al. Philosophy and logical positivism. *Academicus International Scientific Journal*, v. 10, n. 19, p. 32-36, 2019.

- MATHIAS, Ronaldo. Antropologia visual. Nova Alexandria, 2020.
- MAUDLIN, Tim. The metaphysics within physics. Oxford University Press on Demand, 2007.
- MAUSS, Marcel. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de " eu". " Cosac Naify, 2003
- MAUTNER, Thomas. The Penguin dictionary of philosophy. Penguin Books, 2005.
- MCDOWELL, John. "Wittgensteinian "quietism". " Common Knowledge 15, no. 3 (2009): 365-372
- MEDEIROS, Maria da Paz Nunes de. Os teoremas de incompletude de Godel. 1994. [88]f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, [SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/278663>>. Acesso em: 19 jul. 2018.
- MIGNOLO, Walter D. Epistemic disobedience and the decolonial option: A manifesto. Transmodernity, v. 1, n. 2, p. 3-23, 2011.
- _____. The darker side of Western modernity. Duke University Press, 2011.
- MIGUENS, Sofia. Filosofia da linguagem: uma introdução. Universidade do Porto, 2007.
- _____. Uma leitura da filosofia contemporânea: figuras e movimentos. Leya, 2019.
- MONTAIGNE, Michel. The complete essays. Penguin UK, 2009.
- MUCCHIELLI, Laurent. O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914). Rev. bras. Hist., São Paulo, v. 21, n. 41, p. 35-54, 2001. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Apr. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882001000200003>.
- NEURATH, Otto. Empirische soziologie. J. Springer, 1931. & "Soziologie im physikalismus." Erkenntnis 2, no. 1 (1931): 393-431.

NOBLIT, George W., R. Dwight Hare, and R. Dwight Hare. Meta-ethnography: Synthesizing qualitative studies. Vol. 11. sage, 1988.

NORRIS, Christopher. Resources of Realism: Prospects for 'post-analytic' Philosophy. 1997

ORESKE, Naomi. Why trust science?. Princeton University Press, 2021.

PALEČEK, Martin; RISJORD, Mark. Relativism and the ontological turn within anthropology. Philosophy of the social sciences, v. 43, n. 1, p. 3-23, 2013.

PÉCORA, Alcir. Documentação histórica e literatura (a propósito das Cartas Chilenas). Revista USP, n. 40, p. 150-157, 1999.

___ Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. Edusp, 2001.

___ A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. Estud. av., São Paulo, v. 33, n. 97, p. 151-170, Dec. 2019. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142019000400151&lng=en&nrm=iso>. access on 11 May 2021. Epub Dec 02, 2019. <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2019.3397.009>.

___ A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. Estudos Avançados, v. 33, p. 151-170, 2019.

PEDERSEN, Morten Axel. Common nonsense: A review of certain recent reviews of the 'ontological turn.'. Anthropology of this Century, v. 5, n. 1, 2012.

___ Anthropological Epochs: Phenomenology and the ontological turn. Philosophy of the Social Sciences, v. 50, n. 6, p. 610-646, 2020.

PENROSE, Roger. Shadows of the Mind. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1994.

PHILOSOPHY OF SOCIAL SCIENCE. In: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Indiana: Cambridge University Press, 2015.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, n. 9, p. 127-140, 2007.

___ Kant no pensamento selvagem de Lévi-Strauss. Revista de Antropologia, p. 291-320, 2013.

___ Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 15, 2014.

___ Nota sobre as origens da filosofia da história. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, v. 19, n. 2, p. 13-25, 2014.

___ A PERMANÊNCIA DA METAFÍSICA, PELAS LENTES DE UM ANTROPÓLOGO. 2016.

POPPER, Karl. "Individualism versus Collectivism." In Popper Selections. Edited by David Miller. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1985.

___ The logic of scientific discovery. Routledge, 2005.

___ The open society and its enemies. Vol. 119. Princeton University Press, 2020.

PRICE, Huw et al. Carnap, Quine and the fate of metaphysics. The Electronic Journal of Analytic Philosophy, v. 5, 1997.

PUTNAM, Hilary. Philosophical Papers, Vol. 3: Realism and Reason. Cambridge University Press. 1985

___ Replies and Comments. Erkenntnis. Vol 34, No. 3, Special Issue on Putnam's Philosophy. 1991

___ Realism with a human face. Harvard University Press, 1992.

QUINE, Willard; VAN, O. Word and object: An inquiry into the linguistic mechanisms of objective reference. 1960.

___ Ontological relativity and other essays. Columbia University Press, 1969.

___ "De um ponto de vista lógico". (2011). Editora UNESP. Bauru, Brasil.

RABINOW, P. Reflections on fieldwork in Morocco, the University of California. 1977.

RAWLS, John. The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review*, v. 64, n. 3, p. 765-807, 1997.

RIBEIRO, Djamila - *Lugar de fala*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ROMBERG, Marion - Continent Allegories in the Baroque Age – A Database. *Journal 18*, Issue 5 Coordinates (Spring 2018), <https://www.journal18.org/2412>. DOI: 10.30610/5.2018.6

RORTY, Richard - The unnaturalness of epistemology. *Body, mind, and method*. . p. 77-92. Springer, Dordrecht, 1979.

____Transcendental arguments, self-reference, and pragmatism. *Transcendental arguments and science*. p. 77-103. Springer, Dordrecht, 1979.

RORTY, Richard; VAN REIJEN, Wim; HUDSON, Wayne. Richard Rorty: From Philosophy to Post-Philosophy. *Radical Philosophy*. Autumn 1982.

ROTH, Paul A., Michal Buchowski, James Clifford, Michael Herzfeld, P. Steven Sangren, David Sapire, Marilyn Strathern, and Stephen A. Tyler - Ethnography without tears [with comments and reply]. *Current anthropology* 30, no. 5 (1989): 555-569.

SAFATLE, Vladimir - *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Autêntica, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand de - *Curso de linguística geral*. Cultrix. São Paulo. 2006.

SCHEAR, Joseph K. (org.) - *Mind, reason, and being-in-the-world: The McDowell-Dreyfus debate*. Routledge, 2013.

SCHWINDT, Luiz Carlos - Sobre gênero neutro em português brasileiro e os limites do sistema linguístico. *Revista da ABRALIN*, v. 19, n. 1, p. 1-23, 17 nov. 2020.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte - *Palgrave Dictionary of Anthropology*. Macmillan Press LTD, Hampshire, England. 1986.

SHERRATT, Yvonne - *Continental philosophy of social science*. Cambridge University Press, 2005.

SIVADO, Akos - In defence of language-interpretive social science: on the critiques of Peter Winch's conception of understanding. *History of the human sciences*, v. 24, n. 5, p. 103-123, 2011.

___The shape of things to come? Reflections on the ontological turn in anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 45, n. 1, p. 83-99, 2015.

___The shape of things to come? Reflections on the ontological turn in anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 45, n. 1, p. 83-99, 2015.

___Ways to Be Understood: The Ontological Turn and Interpretive Social Science. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 50, n. 6, p. 565-585, 2020.
doi:10.1177/0048393120917966

SPERBER, Dan - Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations. *Man, New Series*, 20, no. 1 (1985): 73-89. Acessado 28 de maio, 2021.
doi:10.2307/2802222.

___Explaining culture: A naturalistic approach. Cambridge, MA: Cambridge. 1996

SPIVAK, Gayatri Chakravorty - Can the subaltern speak?. *Die Philosophin* 14, no. 27 (2003): 42-58.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris. Gallimard. 1982

STRATHERN, Marilyn - *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge University Press, 1992.

___Cutting the network. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, p. 517-535, 1996.

___*Nature, Culture, and Gender*. Cambridge University Press. 1980.

TANTRAY, Mudasir A.; KHAN, Tariq Rafeeq - Philosophy and Anthropology: A critical relation. *World Wide Journal of Multidisciplinary Research and Development*, v. 4, n. 5, 2018.

TARSKI, Alfred - *A concepção semântica da verdade*. UNESP. São Paulo. 2007.

TAYLOR, Charles - *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press, 1992.

TURNER, Victor - Dramatic ritual/ritual drama: performative and reflexive anthropology. *The Kenyon review* Vol. 1, No. 3 (Summer, 1979), pp. 80-93

UEXÜLL, Jakob Johann von - *Dos animais e dos homens*. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

VILAÇA, Murilo Mariano - "O humano entre natureza e seleção. Dilemas éticos no debate Sloterdijk-Habermas." *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 2, no. 15 (2009): 211-232.

VON SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph - *Système de l'idéalisme transcendental*. Librairie philosophique de Ladrage, 1842.

WACQUANT, Loïc - The social logic of boxing in black Chicago: Toward a sociology of pugilism. *Sociology of Sport Journal*, v. 9, n. 3, p. 221-254, 1992.

WAGNER, Roy - *A invenção da cultura*. Ubu Editora. São Paulo. 2018.

___ *Elementary Structures Reconsidered: Lévi-Strauss on Kinship*. Routledge. Oxfordshire. 1975.

___ Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?. *Cadernos de Campo*. São Paulo. 1991. v. 19, n. 19, p. 237-257, 2010.

WARD, Tester F. The Social Mind and Education. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, v. 11, n. 2, p. 128-131, 1898.

WEBER, Max - *Ciência e política: duas vocações*. Editora Cultrix, 2004.

___ *Conceitos sociológicos fundamentais*. Leya, 2019.

___ *From Max Weber: essays in sociology*. Routledge, 2013.

___ *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978.

___ *The explanatory autonomy of cognitive models. Integrating Psychology and Neuroscience: Prospects and Problems*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

___ The functional unity of special science kinds. *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 62, n. 2, p. 233-258, 2011.

___The plurality of concepts. *Synthese*, v. 169, n. 1, p. 145-173, 2009.

WINCH, Peter - The idea of a social science and its relation to philosophy. Routledge, 2015.

___Understanding a primitive society. *American philosophical quarterly*, v. 1, n. 4, p. 307-324, 1964.

WITTGENSTEIN, Ludwig; DOS SANTOS, Luiz Henrique Lopes - *Tractatus logico-philosophicus*: Edusp. 1994.

___*Philosophical investigations*. John Wiley & Sons, 2010.

ZEMACH, Eddy - Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. *The review of metaphysics* (1964): 38-57