

Antropologia e colonialidade: breve antropologia de antropólogos/as da UFPE em seus ritos e experiências de aprendizagem

Antropología y colonialidad: breve antropología de los antropólogos de la UFPE en sus ritos y experiencias de aprendizaje

Anthropology and coloniality: brief anthropology of UFPE anthropologists in their rites and learning experiences

*Gabriel Ferreira de Brito¹
Hugo Menezes Neto²*

Recebido em: 29/08/2019

Aceito em: 20/04/2020

Resumo

O objetivo deste trabalho foi investigar como a antropologia geraria mudanças de compreensão de discentes sobre a realidade. Realizamos observação participante durante seis meses em aulas de uma disciplina de pós-graduação em antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Os dados foram analisados a partir das contribuições de Bruno Latour e Mary Douglas. Como resultado, criamos um indicador chamado de efeito perceptivo que permitiu registrar alterações perceptivas toda vez que, durante as aulas, discentes ressignificavam suas experiências a partir das aulas.

1 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: gabrielmop@hotmail.com.

2 Docente e vice-chefe do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM), e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. E-mail: hugonetto0@gmail.com

Palavras-chave: Colonialidade. Efeitos-perceptivos. Rotinas-percepção-experiência.

Abstract

The aim of this paper was to investigate as the anthropology generates changes of understanding about reality. We conducted participant observation for six months in classes of a postgraduate anthropology discipline of the Federal University of Pernambuco. The data were analyzed from the contributions of Bruno Latour and Mary Douglas. As a result, we creates an indicator called the *perceptual effect* that allows to record perceptual changes every time that students, during the class, re-signify their experiences.

Keywords: Coloniality. Perceptual-effects. Routines-perception-experience.

Resumen

El objetivo de este trabajo fue investigar cómo la antropología generaría cambios en la comprensión de la realidad por parte de los estudiantes. Realizamos observación participante durante seis meses em clases de una disciplina de antropología de posgrado em la Universidad Federal de Pernambuco. Los datos se analizaron a partir de las contribuciones de Bruno Latour y Mary Douglas. Como resultado, creamos un indicador llamado efecto perceptivo que nos permitió registrar los cambios perceptivos cada vez que los estudiantes durante la clase cambiaban el modo de expresar sus experiencias en el aula.

Palabras-clave: Colonialidad. Efectos-perceptivos. Rutinas-percepción-experience.

Introdução

Neste artigo, descrevemos os resultados de uma observação participante guiada pela seguinte pergunta investigativa: como identificar transformações na forma como discentes percebem sua própria realidade – e experiências - a partir de aulas de antropolo-

gia? Os resultados desta observação funcionaram como *piloto* para uma pesquisa em desenvolvimento e que também lida com antropólogos/as como informantes e nativos. Aliás, cabe esclarecer logo que tal teste foi desenvolvido “acidentalmente”. Conforme um autor deste artigo registrava dados de aula, ao mesmo tempo em que realizava pesquisas bibliográficas obrigatórias para sua pesquisa, percebeu que estava diante de um “encontro etnográfico” entre antropólogos (em formação) mediados por um professor antropólogo. A partir de então, ele conversou com colegas acerca do seu intento em realizar uma observação participante das aulas. O trabalho foi acolhido pelos discentes, tornando-se, inclusive, tema de piadas bem humoradas sobre “o que estava sendo registrado: tudo? Coisas de fora da aula? Saídas? Confraternizações?”, apontando para a aceitação da pesquisa pelos pesquisados.

Para análise teórica, nos inspiramos na Antropologia dos Modernos desenvolvida nas últimas três décadas por Bruno Latour (1994; 2019), e dialogamos com Mary Douglas (1976), principalmente na compreensão das categorias percepção, ritual e experiência. Não definimos, entretanto, a noção de percepção como um conceito, tampouco pretendendo fazê-lo com a de experiência, elas são suportes argumentativos para a reflexão do processo vivido e estudado. Ritual, por sua vez, merecerá atenção especial. Aproveitaremos para contrastar como rituais poderiam ser pensados como *scripts*, enquadramentos ou formatações. Isto é: investigando a experiência perceptiva de antropólogos/as nos ateremos à ação de ensino-aprendizagem em salas de aula e, nesse sentido, entendemos que a ação ocorre, em certa medida, ritualisticamente, de modo programado e convencionado, convertendo-se como resultado na mudança de um determinado entendimento sobre a antropologia direcionado pela hermenêutica do referido processo.

Metodologicamente, decidimos analisar dados coletados apenas via observação participante. Não realizamos entrevistas nem análise documental¹. Foram observadas 15 aulas de uma turma de 30 alunos, em um semestre letivo de um Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Tal observação gerou a produção de um caderno de campo com apontamentos sobre os temas das aulas e de que modo tais debates se convertiam em dados acerca da mudança de percepção esperada pelo processo de ensino-aprendizagem na antropologia.

Os resultados iniciais que encontramos nos levaram a uma reflexão sobre a participação da antropologia na constituição da nossa realidade ou de nosso mundo. Então se investigamos a aprendizagem antropológica caberia descrever como a rede de ação antropológica gera associações num ambiente específico e como tal rede se articula como *pensamento e ação* entre os/as envolvidos/as. Em outras palavras, ao investigar a antropologia “em construção”, conseguimos identificar seus critérios de valor, seu sentido ético próprio, e as formas pelas quais o “verdadeiro” e o “falso” são abordados toda vez que uma aula teve início.

Com estas questões em mente, dividimos nossa exposição do seguinte modo: na primeira parte, “Antropologia de antropólogos/as: lugar, papéis, scripts e rotinas”, descrevemos o modo de conceituar nossa análise e ao mesmo tempo descrevemos os dados que a subsidiaram; na segunda, “Como antropólogos/as constituem a realidade”, analisamos os dados com vistas a identificar como, na dinâmica das aulas, se tornou recorrente falar em posicionamento e colonialidade e, por isso, decidimos analisar especificamente esta temática; por último, “Antropólogos/as em construção”, chamamos *efeitos perceptivos* o modo pelo qual as aulas de antropologia modificam (e constituem) suas experiências

e perspectiva sobre a realidade (ou sua ontologia própria). Depois disso, sintetizamos os resultados nas “considerações finais”.

Antropologia de antropólogos/as: lugar, papéis, scriptse rotinas

Há pouco mais de duas décadas, um antropólogo brasileiro realizou uma pesquisa comparada sobre a aprendizagem antropológica no Brasil e nos EUA (LIMA, 1997). Foi curioso observar que o estudo de Lima, descrevendo aulas, escrita, relações docente-discente, estrangeiro-nativo, entre outras, parecia coincidir com as nossas próprias observações atualmente, vinte e dois anos depois. Lima (*op. cit.*), partindo de Clifford Geertz, define uma comunidade acadêmica da seguinte maneira:

[...] um grupo de pessoas que tem interesses próprios e mecanismos de relativa eficácia para inserir/excluir membros. Essa comunidade encontra-se inserida na sociedade mais ampla, e as pessoas que a ela pertencem decerto têm muito desse *ethos* social mais geral... (idem, p. 20. Grifos do autor).

Nós, contudo, não definimos nenhuma “comunidade” participante de nenhuma “sociedade” ou compartilhando de qualquer “*ethos*”. Levando a sério a Antropologia dos Modernos (LATOIR, 2019), definimos o mínimo possível em qual “realidade” estamos (isso seria necessário?), quais seres a constituiriam e como deveríamos repartir seus domínios ontológicos. Por isso, nós nos concentramos muito mais em descrever como a realidade de antropólogos se produz, do que em definir *a priori* um social ou uma realidade anterior a nossa pesquisa (Cf. Goldman (2015), sobre antropologia pós-social). O que significa que as aulas permitiram observar como nossos/as colegas percebiam os debates e autores/as da antropologia, agregando-os/as a seu “modelo” de

sociedade; ou os/as excluindo, por exemplo, por serem “colonialistas”. Mas antes de exemplos, vamos definir alguns conceitos.

Latour (2012), em sua abordagem mais sociológica, dizia que a ação se desenvolve em ambientes que foram estruturados previamente. Por exemplo, em nosso campo, a sala de aula principal, dentre as três salas de seminário, se encontra no 13º andar do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), logo acima do departamento de Sociologia e dois andares abaixo do último. A sala tem dezenas de cadeiras, algumas quebradas, de material sintético e metal; tem um birô maior, para o ou a docente; por trás, um quadro de vidro funciona como lousa, acima dele, uma tela fica enrolada e pode ser aberta para apresentar as imagens projetadas por um projetor que fica quase no centro da sala, há poucos centímetros do birô, preso por um eixo de metal, ligado à corrente elétrica por fios alojados dentro de tubos escuros que também levam, por sua vez, ao ar-condicionado que normalmente “compete” com alunos e alunas devido aos seus ruídos altos. Ao mesmo tempo, o ar-condicionado “distribui” o modo como os discentes se acomodarão: normalmente quem chega mais cedo fica abaixo dele, pois ele esfria exageradamente o outro lado da sala, a lateral direita. Não é incomum levar agasalhos, casacos ou lenços para ir às aulas, mesmo que fora das salas a temperatura média gire entre 28 a 30º graus Celsius. A sala dispõe de uma TV que fica ao lado do quadro de vidro, tendo possivelmente 42”, fixada na parede, equipada com entrada HDMI e USB para conectar *notebooks*. Todo esse aparato normalmente fica inutilizado quando os três elevadores principais do prédio estão quebrados, pois as aulas acabam sendo realizadas nos andares mais baixos ou mesmo em outros prédios. Mas em um dia de aula normal, geralmente o que acontecia era: o docente entrava na sala dizendo, “meus amores, como

foi o final de semana? Gostaram do texto de [Marcel] Mauss? É um clássico, não é mesmo? É sempre interessante reler os textos e descobriremos coisas novas, não é?”, e, lentamente, *notebooks*, cadernos, marcadores, às vezes o projetor, eram acionados; os papéis de alunos/as e docentes eram assumidos numa sinergia, como se uma peça teatral tivesse início e a atmosfera tivesse mudado. Bom, todos esses objetos participantes da cena são chamados por Latour de *localizadores* (LATOUR, 2012). O termo “enquadramento” não é acidental: assumir os papéis nessa cena, com o perdão da metáfora teatral, é um enquadramento que viabiliza as interações locais.

Mas como é que podemos falar em papéis numa cena sem levar em conta os *scripts*? Como lidar com professores? Por que paramos a conversa e nos tornamos “alunos” se há alguns instantes estávamos falando sobre “conjuntura política” e “resistência”? O termo *script* também não é “acidental”. Latour (2019), em sua “versão” mais antropológica, concebe aos *scripts* o modelo básico de enquadramento da ação de actantes (atores humanos ou não humanos) que participam de qualquer tipo de organização. Latour concebe organizações como uma modalidade de existência própria (2019, passim). Assim, *scripts* são exatamente isso: eles definem como os papéis organizacionais devem/deveriam ser assumidos, sob pena de que a organização seja arruinada.

Agora lembremos dos localizadores: se os objetos estão dispostos em nossa cena, operantes. Existe uma cadeia de *scripts* acumulados em rotinas de trabalho que mantém a estrutura, a estrutura de funcionamento institucional. Vejamos outro exemplo: nessa turma de antropologia, poucos estudantes possuíam automóvel próprio. O meio de transporte mais comum era o transporte público e, para quem morava relativamente perto, bicicletas². Após chegar à universidade, tendo sorte em encontrar todos os *local-*

izadores em uso, certo estudante fuma um cigarro no corredor do 13º andar, “pega um vento” pelos cobogós e grades que fornecem uma visão panorâmica da cidade de Recife, e, logo em seguida, entra na sala de aula. Enquanto o docente fala de Mauss, ele tira seu casaco comprado numa viagem para Foz do Iguaçu, puxa seus blocos de notas comprados num estabelecimento mantido pela União nacional dos Estudantes (UNE) e presta atenção numa colega que descreve o conceito mausseriano de *fato social total*. Cada pessoa envolvida aqui, dos assessoristas restantes que cuidam do elevador, das funcionárias terceirizadas – normalmente são mulheres – responsáveis pela limpeza, aos professores concursados, todos e todas assumiram *scripts* de como devem se comportar; de que horas devem chegar; que horas a aula começa e que horas deve terminar; qual o tempo de intervalo; quem tem a chave da Copa para conseguir um café; com qual funcionário falar para conseguir um documento; etc. A burocracia e a organização geral, de fato, enquadram como as aulas devem ocorrer, o que se deve esperar, como as pessoas deveriam se comportar. De algum modo, os comportamentos estão dentro dos *scripts* e das rotinas.

É curioso, por outro lado, perceber que esse modo “natural” de agir é diferente conforme país, tal como dissera Lima ao tratar das diferenças de “formato” e “adestramento” nos EUA e no Brasil (LIMA, 1997). Mas esse é o momento para nos aproximarmos de Mary Douglas. Para a antropóloga,

O ritual não apenas ajuda a selecionar experiências para concentrar a atenção. Também é criativo quanto ao nível de desempenho. Pois um *símbolo exterior* pode ajudar na coordenação do cérebro e do corpo. As narrativas dos autores frequentemente relatam casos em que um símbolo material exprime poder efetivo: *o ator sabe seu papel, sabe exatamente como quer in-*

terpretá-lo... (DOUGLAS, 1976, 81. Grifos nossos).

Aceitamos a hipótese de Douglas, pois ela não distingue “nossos” rituais, seculares, de outros, religiosos. Ambos dependem de “símbolos externos” e relacionam cérebro e corpo. Além disso, as rotinas de salas de aula dependem, justamente, da cooperação de cada participante para os papéis sejam assumidos, interpretados. Não presenciei nenhum aluno assumindo o lugar de professor, questionando sua autoridade. Na verdade, em mais de uma ocasião, percebi alunos abrindo mão de sentarem-se ao birô para apresentarem seus seminários por consideraram aqueles localizadores como “símbolos de autoridade”. Ora, é exatamente como Douglas disse, os atores sabem exatamente como querem interpretar seus papéis. É preciso, contudo, certa cautela com essa aproximação com Douglas: sabemos muito bem que seus dados são interpretados de modo estrutural/funcionalista em “Pureza e Perigo (1976)”. Quando descrevemos localizadores, *scripts* e rotinas, estamos tentando realizar um movimento de aproximação com o modo como Douglas entende os rituais, pois ao fazê-lo, acreditamos que estejamos, de fato, levando a sério uma antropologia simétrica (LATOURETTE, 1994), buscando evidenciar como a nossa ciência e a nossa educação são envolvidas por instituições em que cada participante de algum modo relaciona suas práticas com totalidades de experiências comuns, cabendo então conseguir coletar essas experiências antropologicamente. Em outras palavras: estamos simetrizando as práticas de instituições e rituais seculares e religiosos, não distinguindo a princípio o que é natureza, o que é cultura, o que é imanente, o que é transcendente: ao olhar para as práticas, com Latour (2019), precisamos abrir mão de olhar para as estruturas, com Douglas (1976). Ganhamos, contudo, simetria entre “Modernos” e “não-modernos”.

Ainda neste íterim, é preciso dizer que Douglas entende um símbolo externo, ou material, como algo que será interpretado pelo ator. Todavia, cabe esclarecer que não separamos uma realidade linguística e simbólica de outra material, inerte, cuja linguagem dotaria de sentido e como se precisássemos colocar de um lado um ser (linguagem) e do outro lado, outro ser (material). Latour oferece uma interpretação alternativa para contornar esse tipo de dualidade. Vejamos:

A solução poderia se basear em uma distinção entre SENTIDO e SIGNO. Lembremo-nos que o EMPIRISMO radical, que inspirou James e que toda esta investigação pretende estender de maneira mais sistemática, retoma o fio da experiência relacionando as PREPOSIÇÕES ao que os segue e que eles não fazem mais do que anunciar, enunciar, remeter. Seguir a experiência, para o segundo empirismo, é então seguir o movimento que vai, por meio de um salto, de um HIATO, por uma minitranscendência, de uma preposição ao que essa preposição indica, prepara ou *designa*. O sentido, portanto, é a TRAJETÓRIA desenhada por um modo e que define tanto os predecessores e os sucessores de um curso de AÇÃO QUALQUER quanto as sinuosidades pelas quais se deve deslizar para persistir no ser... (LATOURE, 2019, p. 197. Grifos do autor)³.

A solução a qual Latour se refere é para o problema entre separar os seres da matéria e os da linguagem, como se os primeiros fossem “reais” e os segundos fossem apenas “pensamentos”. Assim, quando Douglas se referiu a “símbolos materiais”, podemos falar, à guisa de exemplo, no birô da sala de aula. Porém, não vemos menos “realidade” no pensamento; ele, na verdade, traz o que Latour chamou de “sentido” (em caixa-alta), a saber, “símbolos de autoridade”. Esta reflexão permite então identificar um sentido produzido por uma simples relação com o “birô da autoridade”, mas que, por outro lado, nos permite ob-

servar a oposição de nossos informantes à “autoridade”. Mais à frente isso será desenvolvido, mas aqui cabe destacar que o sentido dado para esta situação está relacionado à preposição que enuncia a pós-colonialidade como uma realidade experienciada e combatida pelos antropólogos e antropólogas. Nossa tarefa será, finalmente, seguir a trajetória entre as preposições e os debates em salas de aula, pois a ementa e os textos contidos nela serão debatidos por discentes e docentes dentro de uma preposição pós-colonial cujos sentidos serão designados por códigos específicos que funcionam como chaves interpretativas (autoridade etnográfica, dívida colonial, entre outros). Portanto, cabe descrever o mundo que os antropólogos e antropólogas estão criando em suas rotinas de aprendizagem, não encaixá-los em uma realidade transcendente que definimos como existente a priori (seja fenomenológica, estruturalista, semiótica, estratificada etc.).⁴

Como antropólogos/as constituem a realidade

Podemos agora avançar para o próximo ponto: a análise de uma aula de antropologia. Antes, precisamos dizer que os dados coletados correspondem às aulas do primeiro semestre letivo de 2019 e, para preservar o máximo possível a identidade de cada colega, optamos por não citar exatamente como as falas foram registradas em caderno, mas sim em como elas foram enquadradas em uma codificação posterior desenvolvida a partir da análise de dados. Por isso, cabe ainda dizer que os dados foram registrados a partir das observações da mesma cadeira/disciplina, mas que também não será especificada⁵. Diante da diversidade de assuntos e questões levantadas e buriladas em uma disciplina, escolhemos como pontos para a análise categorias e ideias oriundas de debates que se apresentaram na observação como recorrentes ao longo dos 15 encontros da disciplina, sendo elas

conectadas com novas discussões no campo da antropologia.

Chamamos um desses pontos de “Posicionamento”: uma categoria de códigos relacionados aos seguintes termos-chaves: lugar de fala, devolutiva, dívida colonial e autoridade etnográfica. Por volta de uma hora do início de uma aula, e passados os primeiros momentos de nervosismo e ansiedade dos discentes que se apresenta um dos textos, dos momentos de silêncio constrangedores diante de intervalos entre um tópico apresentado por algum seminarista e outro, surge uma fala, “deixar que o nativo fale”. Foi um professor quem disse e prossegue, “Davi Kopenawa, um exemplo para pensarmos”. E continua o docente “Temos uma dívida colonial... Gente, antropologia não termina no campo, existe um movimento de volta, de devolutiva”. Seguindo o tom deixado pelo professor, uma colega que chamarei de Mary diz, “A antropologia se funda pelo evolucionismo do século XIX”, o professor responde, “Eles não estavam preocupados com a ferida colonial”. Mas surge uma nota dissonante: “O nativo falava”, diz outro colega, que chamarei de James. Após sua intervenção ocorreu uma “pausa dramática”, mas James não desenvolveu muito sua interpretação. De modo um tanto condescendente o professor concorda, mas continua “A devolutiva não se resume ao produto final”. Com isso, entra em cena a ideia de que uma pesquisa antropológica precisa “devolver” algo para os/as nativos/nativas. Vê-se, assim, que existe uma expectativa para a prática antropológica em que se assume como pressuposto uma dívida colonial, tal qual entende e propõe o professor: atentar para a participação da Antropologia na produção da alteridade situada no encontro assimétrico de culturas e ontologias distintas; devolver à sociedade, entregar-lhe um produto que desconstrua preconceitos e estereótipos, que fale sobre o outro ao mesmo tempo que fale sobre nós, e que tenha força para

colaborar na desmobilização das hierarquias historicamente produzidas que engendram opressões, epistemicídios e genocídios.

É interessante pensar isso nos termos da teoria ator-rede. Latour (2019) considera a ciência como uma modalidade de experiência que estabelece *cadeias de referências* que são mantidas por *inscrições*. O que quer dizer que as experiências científicas são transformadas em literatura técnica, permitindo com que uma descoberta científica seja transportada entre *redes sociotécnicas* (LATOURE; WOOGAR, 1997; LATOUR, 1994). Uma ementa acadêmica, neste sentido, transporta as experiências antropológicas de outros lugares e/ou períodos para salas de aula. Neste sentido, uma aula rotineira transporta, por exemplo, as discussões de Marcel Mauss ou David Kopenawa para as salas de aula e, estudantes e docentes que assumiram seus *scripts*, interagem a partir destas experiências. Quando os termos “devolutiva”, “lugar de fala”, “autoridade etnográfica” e similares, surgem, podemos observar que novos ingredientes são misturados às experiências de Mauss ou Kopenawa. Assim, um novo sentido pode ser acionado para os mesmos textos lidos, como disse o docente, anteriormente (“É sempre interessante reler os textos e descobrirmos coisas novas, não é?”).

Podemos então dizer que “Posicionamentos” são como *preposições* que estão circulando nas aulas do começo ao fim. Latour (2019) chama de *preposições* uma modalidade de existência que, quando “cruzada” com as *cadeias de referências*, permite-nos seguir nossos informantes/colaboradores/interlocutores em suas formas próprias de definir seus critérios de validação (“verificação” – Latour (2019)) sobre verdadeiro e falso, ao mesmo tempo em que nos permite distinguir o que é considerado bom e o que é considerado mau para este regime de práticas (Latour chama isso de condições de felicidade/infelicidade).

Observamos que as preposições que surgiram nos debates de várias aulas giram em torno do pagamento de uma “dívida colonial”, que seria uma das formas de repensar o conhecimento antropológico, criticando sua história, para superá-la, e identificando o seu legado, quando é possível perceber resquícios “de um passado”. Quando observamos a ementa, vemos que ela chega às aulas como uma *cadeia de referências* chega a um laboratório e é integrada às experiências locais realizadas por cientistas. No entanto, quando Mauss, Kopenawa ou um Gilberto Freyre foram transportados, nossos *experts* rapidamente os encadearam a uma *preposição* que define o modo como a antropologia “de hoje” (2019) define o que é uma “má antropologia” do que é uma “boa antropologia”. Não se trata, aqui, de uma questão de “objetividade”: os atores envolvidos, no calor dos debates, não estavam questionando a confiabilidade dos dados, mas sim seu viés axiológico: o lugar de fala dos nativos foi garantido? Houve devolutiva? A dívida colonial foi paga? Por isso, parece que ao seguir a rede de textos citada no exemplo e cruzá-la com a *preposição* “posicionamento”, nos deparamos com um resultado inesperado: encontramos os valores morais dos antropólogos e antropólogas. O que significa que seus critérios de felicidade giram em torno de “ser ou não ser” pós-colonial⁶.

Por outro lado, enquanto os critérios de verificação? Para esclarecer melhor o uso deste termo, lembremos que Latour (2019) defende uma tese baseada em uma multiplicidade ontológica que, no caso dos Modernos, definiria como o mundo atual comporta diferentes modalidades de existências (modos de existência) que, no entanto, confundem as categorias de validação de um modo pelo outro. Assim, por exemplo, no Direito, com suas próprias regras, nos enganamos quando decidimos utilizar regras de outra esfera para avaliar um caso. Ou seja: o regime de provas de

um modo de existência não deve ser confundido com o de outro. A religião, por exemplo, pode ser vista como existindo à parte da Ciência, mas quando queremos analisar provas da existência de Deus nos termos da Ciência, obviamente que estaremos confundindo categorias de “ontologias” distintas. A questão que nos deparamos, então, é qual regime de provas é particular à antropologia? Nossa hipótese é a seguinte: durante os debates em sala de aula, os atores confundiam, ou propositalmente associavam, os critérios das cadeias de referências científicas com as *preposições pós-colonialistas*, que seria a “boa antropologia”.

O efeito dessas associações (ou confusões) é a tendência em acreditar que o conhecimento antropológico só é válido quando ele é regido pelas provas científicas ao mesmo tempo em que atende aos requisitos valorativos projetados por novos debates no campo acerca da alteridade e da construção do outro. Como toda regra, contudo, há exceções. Ainda na mesma aula mencionada antes, um discente que chamaremos de Bryan comentava Gilberto Freyre e dizia que era necessário “resgatar o que há de útil em Freyre”. O mesmo aconteceu antes, quando James disse que “o nativo falava”. Ambos discentes estão negando uma narrativa única sobre a *preposição pós-colonial*.

Outra hipótese para respondermos nossa questão sobre os modos de verificação da antropologia seria de que o reconhecimento de um lugar de fala específico para todos e todas as/os cientistas antropólogos e antropólogas, embora não seja um debate novo, exige desses discentes o trabalho direto com a “subjetividade”. O pesquisador ou pesquisadora é confrontada/ocom a pessoa/cidadã/sujeito de direitos/atores do campo. Aprendem tecendo a crítica, na atividade hermenêutica, à ausência do lugar de fala nos textos conhecidos como clássicos da nossa ciência, a

necessidade de *se posicionarem* por uma questão científica relacionada à produção de um trabalho antropológico nos moldes contemporâneos, bem como para evitarem que suas ações cotidianas e suas produções acadêmicas sejam criticadas pelos mesmos motivos. Por isso, a Antropologia parece pressupor seu padrão de cientificidade como dependente de valores morais, ou das moralidades valorizadas pelo campo, explícitos e compartilhados por seus pares. Aqui o paralelo entre a Antropologia com o Direito é inegável: primeiro precisamos entender e, de certo modo, aceitar a preposição de uma dívida colonial, depois devemos produzir provas e evidências “objetivas” sobre a colonialidade para que possamos “evitar” críticas e “pagar a dívida”.

Dentro destes termos, por fim, atendemos aos critérios de veridicção: verdadeiro é o que evidencia a existência da dívida, falso é o que a omite; verdadeiro é o que expõe a subjetividade; falso é o que a omite da Ciência. Cruzando essas *preposições* com as *cadeias de referências* (antropológicas), percebemos que a ementa e os *scripts* fazem parte das aulas, mas não a determinam, sendo a “subjetividade” ou, melhor, a “interpretação valorativa”, agenciadora da atividade hermenêutica.

Seria a Antropologia, então, uma área tão, digamos, subjetiva? Tanto para não dizer o óbvio, como para escavar um pouco mais a fundo a percepção de nossos intérpretes, o debate epistemológico sobre a cientificidade da disciplina antropológica parece continuar refém de debates que aceitam o que Latour chama de “bifurcação” Sujeito/Objeto e Subjetivo/Objetivo. Caso consigamos demonstrar isso, chegaremos a outro resultado: os efeitos que buscamos coletar da percepção de agentes devem ser direcionados para como a antropologia é devedora da incorporação da ciência nas práticas de nossos agentes. Aliás, de uma ciência específica, inadvertidamente

crítica da perspectiva cartesiana e positivista, mas ainda assim sem conseguir abandonar a referida bifurcação (Sujeito/Objeto) definitivamente, visto a recorrência em que se observou em sala debates sobre objetividade e subjetividade, como demonstraremos a seguir.

Durante outra aula, cujo mote inicial era a bruxaria entre os Azande, baseado no trabalho de Evans Pritchard, diversos/as discentes deram exemplos de “crendices”, superstição, misticismo e “crenças” que trazem de suas experiências pessoais. Rapidamente termos e expressões como benzadeiras, espiritismo, livramento, azar, “não era a hora dele”, entre outras, foram levantados pelos estudantes universitários/as. Seu esforço, louvável porque num esforço ético, seguiu o caminho aberto pelo docente que conseguiu convencê-los de que, neste caso, os Azande e a sua bruxaria – como exemplos de povos “não civilizados” estudados pela antropologia no seu passado – possuíam sua própria lógica, e que para eles, “bruxaria era um dado natural”. Portanto, o docente levava seus e suas discentes para um mesmo nível, mostrando como “nós” e “eles” temos a nossa lógica, mas também temos a nossa “superstição” operando, pois haveria sempre espaço para ela.

Com certeza seria injusto não trazer um exemplo. Um estudante aparentando ter entre vinte e cinco e trinta anos relatou um fato interessante. Ele disse ter assistido pela internet uma experiência em que pesquisadores, por meio de certas tecnologias, analisaram recipientes com água que foram expostos às vozes humanas. Segundo o aluno, foi possível ver como tais palavras provocavam movimentos calmos ou tempestuosos “na forma da água”. O docente vibrou, “nossa, isso é verdade mesmo?!”. Em seguida, falando sobre “água fluidificada”, uma estudante dizia que essa água –água que recebe “passes” (passa por um pequeno rito com praticantes iniciados do espiritismo-

mo) – foi levada para um laboratório científico e foi comprovado que a água possuía características diferentes das normais (o que, novamente, deixou o professor com expressão de surpresa).

Ora, num momento éramos tão supersticiosos quanto os Azande; noutro acreditamos na ciência sem hesitar. Mas ainda assim, estaríamos sendo injustos com nossos colegas, pois em seguida a conversa caminhou para essa relação entre o resultado dessa estranha combinação entre ciência e misticismo. A impressão diante da conversa foi que a ciência “ratificava” o que a crença apenas supunha. Todavia, não se trata de, como pode ter parecido, desacreditar os atores. Mas antes, trazer a “divisão moderna” (LATOUR, 1994) percebida em suas ações verbais, entendendo, inclusive, a dificuldade de desconstruir a força do pensamento científico como formulador de verdades e validador de experiências tradicionais que ainda atravessa a atividade hermenêutica antropológica tecida nas aulas e no processo formativo acadêmico.

Quando, num primeiro momento, busca-se “simetria” e equivalência, não contraste com os Azande, então colocamos crença e lógica ou razão lado a lado; quando no segundo momento, em nossa “sociedade”, nossas próprias crenças são legitimadas pela (nossa) ciência, remontamos inadvertidamente a divisão moderna. E é aqui onde acreditamos que tenha aparecido não a contradição, mais o paradoxo mais interessante: se nossos informantes, da antropologia, concordam que temos “crenças” e “superstições” e se os Azande não têm como provar suas crenças, então, em nosso caso, temos uma vantagem – nossas crenças passaram a ser comprovadas cientificamente. Eis a descoberta que nos chamou mais atenção entre esses antropólogos/as em diálogo: até o momento, vimos que eles e elas eram céticos/as quanto à ciência e a sua “objetividade”, sua “neutralidade” legada do positivismo. Para essa

área de estudos, como vimos, existiria uma *preposição* sobre uma *dívida colonial* a ser paga com “devolutivas”, com abertura de “lugares de fala”, e que uma ciência que ignora a dimensão “subjéti-va” na construção do conhecimento estaria produzindo uma falsa ciência. Porém, quando num esforço ético tentamos nos aproximar desse “outro”, destes “nativos colonizados”, revelamos nossas semelhanças: temos crenças e superstições do mesmo modo que eles. Mas melhor ainda, a ciência comprova certas crenças por meio de experimentos. Uma hora somos “modernos” e críticos, noutra somos crentes e supersticiosos fascinados com como moléculas de água podem ser modificadas pela voz humana ou por passes espíritas. Eis o que Latour chama de erros de categoria: trocamos os critérios de veridicção de um modo de existência pelo de outro.

Antropólogos/as em construção

Até o momento, só conseguimos responder nossa pergunta inicial na negativa. O que significa que não foi possível observar uma mudança de percepção antropológica específica da realidade com base em dados provenientes apenas da observação. Foi possível identificar consensos interessantes: primeiro sobre a *preposição pós-colonial* e a crítica à (suposta) neutralidade científica; depois sobre nossa crença na objetividade científica quando ela servia para nos aproximar dos Azande e outros povos explorados pela antropologia colonialista. Agora, tentaremos um último movimento: trazer dados que evidenciem efeitos de alteração perceptiva elementares, mas ainda assim observáveis empiricamente. Para isso, voltamos à Mary Douglas. Vejamos:

Assim, o ritual focaliza a atenção por *enquadramento*: ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante. Em tudo isto, ajuda a percepção. Ou melhor, muda a percepção porque muda os princípios seletivos [...] Mas,

na verdade, o ritual não desempenha este papel secundário. Pode vir, primeiro, *formulando a experiência*. Pode permitir o conhecimento de algo que, de outra maneira, não seria conhecido. Não exterioriza simplesmente a experiência, trazendo-a para a luz do dia, *mas modifica a experiência, expressando-a...* (DOUGLAS, 1976, p. 82. Grifos nossos).

Douglas, na passagem acima, está estabelecendo uma relação entre a memória individual de uma pessoa com um ritual realizado entre várias pessoas. Ela nos diz que essa relação entre pessoas “enquadra” a atenção, ajudando ou modificando a percepção. Além disso, ele, o ritual, formula a experiência; ele permite o conhecimento sobre algo que, “de outra maneira, não seria conhecido”. Ora, o que não seria conhecido se não fosse, no nosso caso, a partir da disciplina antropológica e em aulas desta área? Esta questão não pode ser subestimada: quando um aluno (ver exemplos à frente) diz que não havia percebido a questão da “devolutiva antropológica” ao ir ao campo, ou quando outro compara o ritual trobriandês com o nosso “amigo secreto” de confraternizações de final de ano (à frente), estamos diante de uma situação peculiar: em primeiro lugar, temos pessoas (alunos/as) em salas de aula debatendo sobre temas antropológicos (a partir de uma ementa que condensa diversas *inscrições* (LATOUR, 2019) produzidas noutros lugares e noutros momentos) e, finalmente, estão colocando suas próprias experiências (memória) em reflexão a partir destas aulas. Estes exemplos demonstram a relação entre as práticas antropológicas com as aulas, com o debate e com as memórias individuais. O resultado produzido pela interação aponta para uma alteração não da percepção (substantivo), mas uma alteração do modo de perceber (verbo) acontecimentos, nestes exemplos, já ocorridos, sob uma nova lente, cuja prerrogativa é observar este “estoque” de situações antropológicamente (ad-

vérbio)⁷. É por isso que concordamos com Douglas ao dizer que o ritual modifica a experiência. Na verdade, ele modifica não o que aconteceu, mas o modo como percebemos e entendemos o que aconteceu. Esta experiência, por outro lado, não é particular à antropologia. Fazemos isso o tempo todo. Num relacionamento amoroso ou na amizade (repensando atos e atitudes nossas e de nossos/as parceiros/as, amigos e amigas), no entendimento sobre debates políticos ou não (conforme recebemos novas informações ou apenas nos abrimos para novas experiências), em relações diversas de aprendizado e educação, em relações entre pais e filhos, parentes, no processo de socialização, entre outros. Um ótimo exemplo para esta questão pode ser aquela experiência comum de estarmos diante de um livro que já lemos diversas vezes, mas que decidimos ler novamente e, assim, percebemos coisas que antes não havíamos percebido ou entendido do mesmo modo.

Por outro lado, é necessário distinguir o modo como encaramos estas experiências do modo como Douglas o fez. Concordar com sua interpretação sobre o ritual não pode nos fazer perder de vista que estamos analisando a experiência a partir da ação, não da estrutura. Então podemos nos perguntar: levando em conta os argumentos que até agora apresentamos sobre rituais, percepção e experiência a partir de Douglas, como podemos abordá-los a partir de um *curso de ação*? E de qual tipo de ação? Diremos que estamos diante de uma *trajetória*, de um *sentido* de ação muito específico. A experiência antropológica exhibe, no caso observado, um *sentido* compartilhado pelos informantes, conforme determinadas *preposições* (LATOURET, 2019). No entanto, este sentido não é como uma “coisa em si” ou como um modelo dado *a priori* – como o modelo weberiano de ação – e imutável. Muito pelo contrário. O que é observado é um discurso sobre antropolo-

gia e colonialidade, em que experiências distintas (transportadas pelas ementas ou aquelas pessoais) são enquadradas em algum *juízo de valor* que estabelece os critérios sob os quais elas devem ser analisadas. Desse modo, estamos diante de uma produção, de uma construção perceptiva (se preferirem: de uma *performance*). Vejamos abaixo como isso pode ser observado em salas de aula.

Numa determinada aula, um estudante ora chamado de Dick, relatou que ao ler o texto previsto para aquela ocasião e sobre “trocas de presentes” – ou o circuito *Kula* tal como ele foi descrito por Malinowski –, percebeu que em sua pesquisa anterior, lembrou de uma experiência que passara, mas que ele não havia percebido como algo importante antropologicamente. Dick dizia que uma interlocutora do campo recorrentemente o oferecia um produto feito e vendido por ela, e ele não demonstrava interesse. Apenas quando finalmente aceitou o presente é que ele foi aceito no campo e passou a tê-la como interlocutora. Ele não percebera, à época, sobre essa relação entre o fazer antropológico e a relação de “devolutiva” com o “campo”. Apesar de não ter uma associação direta com a troca de presentes, Dick resgatava o debate sobre dívida colonial e experiência de campo.

Foi neste mesmo sentido da experiência de Dick que Demóstenes lembrou sobre uma experiência de campo bastante curiosa: ele disse que chegou a campo e seus informantes estavam comendo pão com mortadela, “eu senti e comecei a comer com eles na boa”. Depois de risos bem humorados, pois se trata de uma experiência local popular, de baixo custo, Demóstenes enfatizou a “devolutiva” de se deixar à disposição de seus interlocutores para auxiliar, como *expert*, na confecção de projetos culturais. O que o auxiliou na execução de sua pesquisa.

Porém, Foi somente numa terceira fala que Jason, outro

discente, falou sobre o tema específico da aula, a troca de presentes: “amigos secretos que têm dessas coisas...”, Demóstenes então disse, “vamos passar um trechinho de ‘Uma estranha no exterior’, da série *The Big Bang Theory*, sobre troca de presentes”. Resultado: ao falar sobre o circuito *Kula*, tivemos em nosso exemplo dois casos iniciais: Dick lembrou da devolutiva de campo; Demóstenes lembrou de uma refeição, mas lembrou também do compromisso que firmou com seus nativos e nativas. Os dois comentários seguintes foram de Demóstenes novamente, que exibiu um trecho de uma série em que se observa uma “troca de presentes” de modo a aproximá-la do circuito *Kula*; já Jason comparou seu “amigo secreto” com o *Kula*. A pergunta que fica é se os diferentes comentários reorganizam a experiência de nossos colegas ou não. Dos exemplos mencionados, seja para reforçar um argumento, seja para compará-lo, há indícios de uma reconfiguração da memória diante da rotina de aprendizagem. Em caso afirmativo, diríamos então que estamos diante de um *efeito perceptivo*, já que a experiência, registrada como memória, foi, em alguns casos, retomada antropologicamente. O que poderia ser uma experiência comum, como ser abordado por vendedores ambulantes, tornou-se uma experiência antropológica, no caso de Dick. Já no caso de Jason, diante das experiências de Malinowski, ele “acessou” sua própria memória, tendo como parâmetro nosso ritual de “amigo secreto”: assim ele pôde assemelhar suas experiências com as de Malinowski entre trobriandeses.

Alguém poderia se perguntar: “ora, mas o que diferencia ter uma experiência antropologicamente de uma não antropológica?”. Dick não teria compreendido que a relação antropológica com o campo valoriza a chamada “devolutiva”, seja como recurso estratégico de conseguir o que deseja – fazer uma pesquisa -; seja para

pagar uma “dívida colonial”. Demóstenes colocou suas habilidades técnicas como redator de projetos para editais a serviço de seus interlocutores do mesmo modo. Jason passou a enxergar o costume de confraternização chamado “amigo secreto” – tão comum aqui em Recife, para não falar Brasil – com o circuito *kula*, o que sugere perceber a pequena confraternização como algo semelhante ao costume praticado por nativos de ilhas ao longo da costa da Nova Guiné, milhares de quilômetros de distância da cidade de Recife.

Os exemplos mencionados servem para subsidiar o argumento de que a antropologia - via ementa e discussão em sala de aula – traz novos elementos que auxiliam no processo de produção de um novo *sentido* para lidar com nossa própria memória. O que há de específico na antropologia é que ela “aproxima” diferentes lugares por meio da ementa e por meio da troca de experiências em salas de aula. Mais ainda, o que é próprio da antropologia ensinada hoje em dia, ao menos no lugar e no momento dessa pesquisa, é essa preocupação constante com uma atitude reflexiva cuja prática antropológica é entendida dentro de uma *retomada pós-colonialista* da própria, digamos, instituição antropológica. A realidade de um antropólogo ou antropóloga, portanto, está constantemente produzindo efeitos perceptivos sobre ele/ela e aos seus interlocutores, a diferença é que nem sempre o interlocutor ou a interlocutora que oferece um presente para um jovem cientista social entende a realidade do mesmo modo que ele (Dick não se dava conta da devolutiva no passado), o que não significa que a experiência antropológica da colonialidade possa ser encarada como apenas uma “ficção persuasiva” da realidade.

Por um lado, é claro, não se pode estabelecer uma cadeia de referência sem uma *narrativa* povoada por seres que só podem vir da ficção. Como falar das galáxias distantes, das partículas de matéria, das elevações montanhosas,

dos vales, dos vírus, do DNA ou dos ribossomos sem ter à disposição *personagens* suscetíveis de *experimentar* aventuras? São todos seres de papel e de palavras que é preciso lançar no mundo como pombos-correio. Cada artigo científico, cada narrativa de expedição, cada investigação está povoada de histórias experimentadas por esses seres que sempre parecem saídos da imaginação desenfreada de seus autores e que passam por provas ao lado das quais os chamados filmes de “aventura” parecem carecer completamente de suspense. Como muito bem notaram Deleuze e Guatarri, nenhuma ciência é possível, e principalmente nenhuma abstrata, sem povoar o mundo com esses pequenos seres capazes de ir a todos os lugares, de chegar a todos os lugares, de ver e sofrer as mais terríveis provações, *no lugar* do pesquisador prisioneiro de corpo que permanece imóvel em seu laboratório. É a esses *delegados* que, desde o século XVII, pelo menos, foi confiada a tarefa de viajar por todos os lugares. (LATOURE, 2019, p. 209. Grifos do autor).

Falar em ficção e ciência é sempre uma questão delicada, se não polêmica. Porém, ao estabelecer a paridade entre esses “campos”, Latour está nos dizendo que “palavras”, idiografias, entre outras formas de transportar “seres” de um lugar para outros são modalidades de *inscrições literais*, na medida em que não são (nem sempre) os próprios seres que viajam de um lugar para outro nestas inscrições, mas as informações sobre tais seres, sejam elas fotografias microscópicas de cianobactérias, seja o RNA do vírus Zika, ou a tradução de testemunhos indígenas sobre as “lendas” do Corupira brasileiro. O que está em foco é que a ciência, diferente da ficção literária, estabelece cadeias de referência como redes de artigos que se ligam umas às outras e nos permitam “transportar”, por exemplo, o conhecimento produzido em Uganda, em 1947, sobre o vírus Zika (DINIZ, 2016); ou as traduções de José de Anchieta sobre certas “forças lá, fora e antes dos textos”

sobre o Corupira, como nos diz Alexandro Silva de Jesus (JESUS, 2019, *passim*)⁸. Com essas referências, podemos nos conectar com diferentes locais e com diferentes descobertas e, caso possuamos recursos e credenciais, quem sabe se não podemos, com nossos próprios olhos, presenciar, nós mesmos, essas experiências (entrar num laboratório de entomologia para observar como o vírus Zika é associado aos mosquitos *Aedes aegypti* ou *Culex quinquefasciatus*, por exemplo (BRITO, 2020)). Como podemos observar, seguindo Latour, agora, é que quando chegamos a sala de aula, a antropologia possui uma cadeia de referências própria, particular, na qual ou nas quais a rede de conhecimento circula.

A colonialidade, portanto, não é “mera ficção”, como o Corupira de Monteiro Lobato *figurado* como literatura infantil em programas como o Sítio do Pica-Pau Amarelo exibido por anos a fio pela Rede Globo de Televisão. Ao contrário, colonialidade, tal como o Corupira resgatado por Jesus (2019) tem a ver com a experiência de um período, de uma memória que, sob novas lentes e sob uma hermenêutica nova, produz o efeito de compreendermos de modo diferente aquilo que, anteriormente, não poderia ser percebido de tal modo. Falando desse processo entre signo e mundo, Latour diz:

[...] Em suma, os seres SE ENUNCIAM, e é por isso que, de quando em quando, somos capazes de falar em verdade de algo, desde que o tentemos várias vezes. Se a língua natural é retomada para retomar o mundo, é porque o mundo *se retomou e ainda se retoma* várias vezes para persistir no ser [...] (LATOUR, 2019, p. 214. Grifos do autor).

A colonialidade tomada como uma preposição permitiu-nos observar o modo pelo qual antropólogos e antropólogas em salas de aula estão retomando a própria experiência antropológica e a reconstruindo a partir de sua própria hermenêutica

e práticas de pesquisa. A ação observada, então, aponta para um hiato entre o debate em sala de aula com a ementa. Nossos interlocutores e interlocutoras lêem textos antropológicos clássicos e contemporâneos; eles e elas ora reformulam suas experiências, vendo-as a partir de uma percepção antropológica que pode ir se incorporando ao modo como se vêem no mundo; o docente, neste caso, medeia a relação entre ementa e discentes; os debates também retomam criticamente a literatura (inscrições) antropológica, desta vez buscando uma realidade anteriormente não evidente: a de uma colonialidade que configurava relações de poder entre antropólogo e campo. O que não deve ser feito, agora, é repetir as mesmas práticas desta antropologia colonialista.

Considerações finais

Neste artigo, buscamos identificar e descrever o que chamamos de efeitos perceptivos provocados por aulas de antropologia sobre alunos e alunas de antropologia em aulas de pós-graduação em antropologia na UFPE. Observamos 15 aulas do primeiro semestre letivo de 2019, as quais eram frequentadas em média por 30 participantes. A partir da observação participante (o autor principal era também aluno), e a partir de uma interlocução com Bruno Latour e Mary Douglas, nos concentramos na relação entre percepção, rotinas (rituais) de aprendizagem e experiência.

Na primeira parte do artigo, descrevemos os recursos heurísticos em que abordáramos nossos dados. Em primeiro lugar, foi necessário definir o que aproveitaríamos de Douglas, tendo em vista que sua abordagem ainda permanecia ligada ao kantismo durkheimiano e ao estrutural funcionalismo. Com isso nos posicionamos de modo a nos concentrar numa antropologia das práticas e da ação como foco. Para seguir a ação, por sua vez, era necessário

estabelecer o tipo de ação ao qual recorreríamos. Negando abordagens clássicas que tipificam a ação, decidimos seguir com Latour, e, assim, escolhemos observar preposições que definiam os sentidos da ação e cujas trajetórias nós tentaríamos identificar. O resultado foi correlacionar alunos/as, ambiente (salas de aula) e ementa (inscrições). Dissemos que a relação entre alunos e professores, neste caso, segue *scripts*; segundo: os professores medeiam a hermenêutica dos textos da ementa; discentes demonstram posicionamentos críticos sobre a ementa e, desse modo, a ementa que enquadra a literatura antropológica é retomada sobre novas preposições, neste caso, a partir de um sentido pós-colonialista que ressignifica-a, produzindo, com efeito, um novo modo de perceber a relação que nossos próprios interlocutores mantêm com a antropologia. Resultado: a percepção com que os antropólogos e antropólogas observam antropologicamente a realidade nos diz bastante sobre como eles e elas desejam construir um mundo em comum, a saber, um mundo não-colonialista (“pós-, des-” ou “decolonial”).

Por fim, o que concluímos é que a experiência antropológica em salas de aula vincula textos (informações) com a percepção, sendo o sentido com que tais textos são interpretados disputados por um debate que, por sua vez, vincula o conteúdo temático da discussão a uma realidade evanescente – do debate –, mas sólida o suficiente para definir horizontes e alocar pessoas, textos e a antropologia em zonas ou domínios específicos (colonial, pós-colonial)⁹.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Thiago. **A fenomenologia da distinção humana: Scheler e o projeto da antropologia filosófica**. Síntese, v. 43, n 132, 61-80, 2015. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3030>. Acesso: 15 jan 2020.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução Sérgio Milliet. 3 ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016.

BRITO, Gabriel Ferreira de. **Zika vírus: uma pesquisa sobre a participação da Fundação Oswaldo Cruz no combate à epidemia de Zika**. 2019. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Sociologia) 109 f. UFPE, Recife.

DINIZ, Débora. **Zika: do Sertão Nordestino à ameaça global**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo, Perspectiva, 1976.

GONZÁLEZ-ABRISKETA, Olatz; CARRO-RIPALDA, Susana. **La apertura ontológica de la antropología contemporánea**. Revista de Dialectología y tradiciones populares, v. I.XXI, n. 1, pp. 101-128, enero-junio 2016. Disponível em: <http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/504>. Acesso: 15 jan 2020.

GOLDMAN, Márcio. **“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem**. In: Mana, 21 (30), 641-659, 2015. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>>. Acesso: 26 jun 2019.

JAMES, William. **Pragmatismo e outros textos**. Tradução Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo, Abril Cultural, 1979. Os pensadores.

JESUS, Alexandro Silva de. **Corupira: mau encontro, tradução e dívida colonial**. Recife, Titivillus, 2019. 144 páginas.

LAPOUJADE, David. **William James, a construção da experiência**. São Paulo, n-1 edições, 2017.

LATOUR, Bruno.; WOOGAR, Steve. **A vida de laboratório: a**

produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro, RelumeDamará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos.** Tradução Alexandre Agabiti Fernandez, Petrópolis, RJ, Vozes, 2019. Coleção Antropologia.

_____. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica.** Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

_____. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede.** Salvador, EDUFBA, 2012; BAURU, São Paulo, 2012.

LIMA, Roberto Kant de. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós.** 2 Ed. Niterói, EDUFF, 1997. Coleção antropologia e ciência política.

PIERRI, Flávio Vinícius. **Passagens socioantropológicas: uma etnografia encarnada nos ônibus recifenses.** 2019. (Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Sociologia) 166 f. UFPE, Recife.

PINHO, Thiago de Araújo. **Descentrando a linguagem: Deleuze, Latour e a terceira revolução copernicana na sociologia.** Feira de Santana, Editora Zarte, 2018.

SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR, Carlos Machado. **Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada.** Revista de antropologia, São Paulo, USP, v. 52, n. 1, p. 137-160, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27333>. Acesso: 15 jan 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo / Arthur Schopenhauer**, tradução, apre-

sentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCIRÉ, Cláudia. **Uma etnografia multissituada das práticas populares de consumo**. Plural, Rev. do programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 16, n. 1, pp. 93-109, 2009. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75210>>. Acesso: 7 nov. 2019.

SEVERO, Cristine Gorski. **A invenção colonial das línguas da América**. Alfa: revista de lingüística (São José do Rio Preto), São Paulo, v 60, n 1, p. 11-28, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1981-5794-1604-1>. Acesso: 15 jan 2020.

SOUZA, Iara Maria de Almeida. **A noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas**. Ilha, v. 17, n. 2, p. 49-73, ago/dez, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n2p49>. Acesso: 15 jan 2020.

Notas:

1. Citamos esse tipo específico de método devido a sua importância para estudos de artefatos e com os quais pretendemos dialogar futuramente (Cf. SCIRÉ, 2009): neste caso, poderíamos pensar em bibliografias – e os textos que as compõem – como artefatos. No entanto, os resultados deste artigo partiriam de uma pesquisa exploratória. Cabe ainda dizer que sentimos, no momento da escrita, a falta das entrevistas, pois poderiam fornecer um quadro diacrônico, histórico, das trajetórias dos e das informantes, o que situaria a percepção numa escala temporal que, apenas com os dados da observação, não foi possível desenvolver.

2. Para uma interessante etnografia de estudantes universitários/as e transporte público no Recife, ver Flávio Vinicius Pierre (2019).

3. William James classifica seu empirismo como radical, um segundo tipo de empirismo, para se distinguir do empirismo “clássico” ou do defendido por David Hume (Cf. JAMES, 1979). Na interpretação jamesiana, a experiência ocorre em fluxos de relações experienciáveis e demonstráveis, reais, portanto, e haveria sempre *conjunções* entre elas que não deveriam ser colocadas de lado em face de *disjunções*, como defenderiam outros filósofos, como Hume (id. p. 188). Sobre fluxos e experiência em James, ver Lapoujade (2017).

4. Uma introdução bastante pertinente para essa relação entre transcendência e imanência na fenomenologia e na “linguagem” até a chamada 3ª revolução copernicana advogada pelo sociólogo Thiago Pinho a respeito das mudanças promovidas pela obra de Gilles Deleuze e, posteriormente, Bruno Latour, podem ser encontradas em Pinho (2018). Todavia, lembramos que o debate existencialista sobre transcendência e imanência como justificativas de existência (*a existência precede a essência*, em Sartre), já podia ser encontrado em *O Segundo Sexo*, de Beauvoir (2016 [1959], p. 26):[...] A perspectiva que adotamos é a da moral *existencialista*. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma *transcendência*; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra *justificação da existência* presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. *Cada vez que a transcendência cai na imanência*, há degradação da existência em “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito [...]”. Se em Beauvoir a transcendência é personificada pela visão masculina sobre a visão feminina, antropólogos/as têm na colonialidade esse “estoque” transcendente para justificar sua existência. Sobre a relação entre a dívida colonial desde o século XVI até as traduções antropológicas sobre o caso do Corupira no Brasil, ver Jesus (2019).

5. Agradecemos os comentários e críticas dos/das pareceristas. Decidimos optar por uma exposição das falas de modo mais ficcional, no sentido de narrar, a partir de dados, de fato, registrados, como falas e debates, cenas “típicas” de sala de aula. Também tentamos deixar ao máximo os contrastes e não suprimir opiniões para não produzir uma narrativa “monofônica”.

6. Precisamos deixar claro que a pesquisa não se pretendeu representativa. Além disso, trata-se de uma pesquisa exploratória: acreditamos que seu contributo resida nesses *insights* que poderiam ser aprofundados via entrevistas e com novas pesquisas em diferentes universidades.

7. Um paralelo com a filosofia pode ser utilizado aqui para demarcar uma distinção entre uma filosofia comum ao sujeito transcendente, kantiano, e sua desconsideração da experiência no tocante ao entendimento. Arthur Schopenhauer (2005), filósofo alemão da tradição romântica do século XIX, criticava a filosofia kantiana, apesar de louvá-la, por esse desprezo da experiência no entendimento. Todavia, do racionalismo alemão para o empirismo radical estadunidense de William James, que aqui seguimos via Latour, há um hiato considerável. Antropologicamente, todavia, dar ênfase à experiência, indicando esses pontos de inflexão presentes na tradição filosófica continental parece oportuno, haja vista que atualmente o debate sobre virada ontológica demarca uma oposição entre uma presença kantiana via Durkheim, e aqui via Douglas, no coração da antropologia social britânica, e outra tradição, antikantiana, via Latour. Mais ainda, o paralelo com a filosofia é ainda mais importante por nos fazer lembrar que o tema da ontologia, tão caro à disciplina antropológica (Cf. SOUZA, 2015; GONZÁLEZ-ABRISKETA; CARRO-RIPALDA, 2016), não é novidade alguma: no

início do século XX, Max Scheler já havia enfatizado o papel da antropologia na filosofia, defendendo uma divisão do trabalho que parece ter antecipado a “virada ontológica” em quase um século; apesar de denominar tal projeto de uma antropologia filosófica da essência humana e cujo intento era distinguir o que era “ser humano” em relação à natureza (AQUINO, 2015). O filósofo Thiago Aquino (2015) nos lembra que essa relação entre antropologia, ciências humanas e uma busca por uma essência do ser são tributárias da modernidade europeia e da filosofia de Immanuel Kant. Este processo de modernidade, segundo Latour, também foi responsável por “suprimir” Deus do que ele chamou de A Constituição dos Modernos (LATOURE, 1994). Em outras palavras: a filosofia e as ciências humanas substituíram a transcendência judaico-cristã do pensamento ocidental acadêmico e, a partir de então, a jovem antropologia tem se encarregado de estudar *representações* de sujeitos sobre a criação (cosmogonias, cosmologias, mitologias etc.) em diferentes lugares e, atualmente, tem desenvolvido uma preocupação com como nesses lugares as pessoas têm produzido ontologias próprias, a despeito da “tradição” modernizadora, humanista, e de sua busca por uma essência humana universal/universalizante (aliás, uma questão irresistível para a antropologia seria pensar se os nativos “exóticos” da antropologia não fazem exatamente o mesmo conosco, “antropólogos e antropólogas”. O que talvez nos ajude a não cair num maniqueísmo simplista segundo o qual nós, e apenas nós, traduziríamos o outro em nossos próprios termos (Cf. o artigo “Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada” de Santos e Dias Jr (2009)).

8. Alexandre Silva de Jesus, historiador e sociólogo, recentemente (2019) realizou uma investigação sobre as diferentes traduções do “corupira” durante os séculos XVI e XIX por parte de europeus

(colonizadores) e, posteriormente, pela antropologia brasileira pós-colonial (em sentido histórico). O “truque” da análise de Jesus foi selecionar o material de análise, dentre fontes primárias e secundárias, em certo momento dialogando com o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro – mas sempre tendo por trás um diálogo com a filosofia de Jacques Derrida -, e demonstrar que no processo de tradução, haveria certa perda de experiência; ao mesmo tempo, existiria a implementação do que ele chamou de uma dívida colonial. Dito de outro modo: quando um jesuíta traduzia a palavra Corupira por “Demônio”, não apenas ocorria a perda de certas experiências de *lá, fora e antes dos textos* (antes da tradução), como também ocorreria a implementação sub-reptícia de uma *dívida* decorrente do processo de tradução, haja vista que a (arqui-)língua do jesuíta seria a única capaz de falar corretamente sobre *o ser – ontologia religiosa* que, por sua vez, ao traduzir a linguagem (e experiências) nativa (s), da colônia, garantia o direito de salvação das almas selvagens por meio da *palavra* (cristã). O livro não se resume à tradução religiosa, mas também à naturalista, à antropológica e à museológica. Para uma interpretação alternativa sobre a relação entre línguas e colonização a de Jesus, ver Severo (2016).

9. É aqui que se abre a possibilidade de diálogo com a sociologia pragmática de Francis Chateaufrenaud de um lado; e da pragmática linguística de Osvald Ducrot de outro. Deleuze e Guatarri são influenciados pelo segundo e influenciam o primeiro, ao mesmo tempo em que nosso principal interlocutor, Latour, também sofre influência de Deleuze e Guatarri. O que significa que estamos dentro de um horizonte hermenêutico que se complementa, compartilhando pressupostos metateóricos, a saber, pós-transcendentais e pragmatistas.