



Visitando a Antropologia: questões de Natureza e Cultura

Fabiana Maizza^a

Resumo: O artigo se propõe a discutir a dicotomia natureza e cultura na Antropologia desde o seu início como disciplina, no século 19, até os dias atuais. Trata-se de uma releitura cronológica atravessada pela discussão da virada ontológica, que estaria diretamente vinculada à entrada de outras vozes na discussão antropológica – vozes que na criação da disciplina foram subjugadas pelas teorias produzidas no seu próprio interior. A ideia central é pensar como a dicotomia natureza e cultura tem se transformado na disciplina e como esta mudança também resulta em uma mudança da Antropologia – e das pessoas que estão criando as suas teorias. Assim, escolho uma matriz narrativa entre muitas possíveis, para “sair em visita” (Arendt) e contar uma história da Teoria Antropológica.

Palavras-chave: Teoria Antropológica. Natureza x Cultura. Virada Ontológica. Gênero. Raça.

Recentemente, Haraway (2023, p. 254) recuperou a ideia de Hannah Arendt de “sair em visita”, que se mostrou particularmente encaixada com a proposta do texto que queria apresentar aqui, mas que adequuei para “visitando”. O “sair em visita”, de Arendt, “objetiva conversar com distintas perspectivas para considerar e ponderar como diferem da nossa própria perspec-

^a Universidade Federal de São Paulo. Professora do Departamento de Ciências Sociais. Email: fabiana.maizza@unifesp.br. <https://orcid.org/0000-0002-2568-4889>



tiva” (Lafer, 2007, p. 300) ou, nas palavras da autora, “pensar com a mentalidade alargada significa treinar a imaginação para sair em visita” (Arendt, 1982, *apud* Haraway, 2023, p. 253). Como explica Haraway, a respeito de Despret (que conduz os seus interesses de pesquisa “saindo em visita”), esta prática “requer a capacidade de achar os demais ativamente interessantes, mesmo ou especialmente aqueles a quem a maioria das pessoas afirma já conhecer demasiadamente” (Haraway, 2023, p. 253). Para mim, então, a ideia de “sair em visita” na Antropologia (ou Visitando a Antropologia) se tornou uma forma de mais uma vez rever a história da dicotomia natureza e cultura, procurando pensar com a dicotomia para que ela, justamente, mostre-se transformada, algo que remete também à sua própria transformação ao longo da história da disciplina. Eis essa a ideia deste ensaio.

A dicotomia natureza-cultura não é somente uma categoria analítica pertencendo à caixa de ferramentas das ciências sociais, mas a fundação-chave da epistemologia moderna (Descola; Palsson, 1996, p. 12). Não por acaso, conseguimos criticar outras oposições binárias com mais sucesso e com mais facilidade do que esta (Descola; Palsson, 1996, p. 4). Provavelmente, isso se deve ao fato de que a Antropologia compartilha com o senso comum a estranha ideia de que a natureza é mais real que a cultura, que a natureza é objetiva, e a cultura não (Lima, 1999, p. 44). Dessa forma, compartilhamos também com o senso comum, uma concepção universalista da natureza (Descola; Palsson, 1996, p. 3). Atualmente, sabemos que as teorias antropológicas não podem ser mais do que pontos de partida para uma investigação etnográfica que as coloca sob crítica das ideias e práticas dos grupos estudados (Goldman, 2008, p. 4). Nesse sentido, o “pacto etnográfico” (Kopenawa; Albert, 2015) com outros povos ou pessoas é importante, para que a gente se confronte com formas de pensar radicalmente diferente das nossas,



que abalam e modificam conceitos baseados em dicotomias, havendo um “dado” e um “construído”. A mais poderosa dessas dicotomias é a divisão natureza e cultura. Este ensaio visa discutir a dicotomia natureza e cultura no campo da Antropologia e, para isso, tentará abranger praticamente cem anos de história da disciplina, o que só poderá ser feito de forma um tanto cronológica, mas também escolhendo um, entre vários caminhos possíveis, de contar esta história.

Em 1991, Latour insiste que “Jamais Fomos Modernos”: jamais conseguimos separar natureza e sociedade e o que fizemos foi proliferar os híbridos de natureza e cultura, ainda que tenhamos decidido mantê-los escondidos (Latour, 2005, *apud* Sztutman, 2009, p. 3). No entanto, vemos a nós mesmos como modernos, modernos em relação aos Outros (Latour, 2005, p. 15). Na nossa forma “moderna” de ver o mundo e de nos descrever, não somos apenas mais uma cultura entre outras, porque mobilizamos também a natureza. “Não mais, como fazem as outras sociedades, uma imagem ou representação simbólica da natureza, mas a natureza como ela é, ou ao menos tal como as ciências a conhecem [...] No centro da questão do relativismo encontra-se, portanto, a questão da ciência” (Latour, 2005, p. 97).

Bruno Latour (e outros pesquisadores) começaram a formular uma crítica antropológica severa, que apontava para o fato de que não somente a dicotomia natureza-cultura seria inadequada para tentar dar sentido para realidades não-Ocidentais (como a dos ameríndios), mas que também este dualismo não descreve ou explica as práticas vigentes na ciência moderna (Descola; Palsson, 1996, p. 8). Dizer que “jamais fomos modernos” é, essencialmente, apontar para o fato de que não separamos natureza e cultura, mas acreditamos separar, acreditamos que há uma diferença entre um natural inato que a ciência teria como objetivo “achar”, “descobrir”; e o cultural, que seria aquilo que construímos socialmente – e o que a ciência chamará de

“invenções” humanas, suscetíveis de serem patenteadas. Como afirma Marilyn Strathern, a questão é perceber que as patentes perpetuam o próprio conceito de natureza. A orientação é que a natureza não pode ser patenteada: a invenção modifica a natureza; a descoberta não (Strathern, 2015, p. 224).

Como assinalou Tânia Stolze Lima, “a grande divisão consiste em um regime específico de tratamento da distinção natureza e cultura” (Lima 1999, p. 45), que é aplicado a vários níveis de realidade, sobrecodificando distinções geradas em vários níveis.

Em outras palavras, as distinções Natureza e Cultura, Objetividade e Subjetividade, Verdade e Erro, Escrita e Oralidade, Modernos e Pré-Modernos, Futuro e Passado etc. articulam-se de um modo tal que os modernos detêm a natureza, a objetividade, a verdade e o próprio tempo, sobrando para as demais sociedades o resto (Lima, 1999, p. 45).

Tim Ingold leva essa mesma discussão para a dupla “Humanidade e Animalidade” e afirma que a distinção é um dos núcleos duros no debate da distinção sobre natureza e cultura. Ele argumenta que o antropocentrismo inerente às noções de humanidade e de ser humano determinaram e foram, por sua vez, determinadas, pelas ideias acerca dos animais e, sobretudo, marcadas pela ideia de controle, domínio e superioridade que a nossa espécie teria sobre as outras (Ingold, 1995). Esse dualismo invade a nossa concepção de ser humano: somos criaturas divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade, e a outra na condição moral da humanidade (Ingold, 1995). De acordo com esse autor, isso justificou uma sobreposição entre discursos morais, advindos da humanidade, e biológicos, que são ligados à noção de espécie humana, em um complicado jogo de espelhos, o qual não nos livramos até hoje (Ingold, 1995).

Marilyn Strathern (1980) mostra que a noção de natureza e cultura é imaginada por nós como: 1) um contínuo: as coisas podem ser “mais ou menos natural”, existem graus “mais baixos

e mais altos” do que é cultural (civilização); 2) um processo: a natureza pode se tornar cultura – um meio ambiente selvagem é domesticado, uma criança é socializada, o indivíduo é uma entidade natural que aprende as regras e 3) de forma hierárquica: um domínio está aberto para ser controlado ou colonizado por outro (Strathern, 1980, p. 180-181). Assim, Strathern (1980) observa que os termos natureza e cultura são assimilados por nós em uma relação de hierarquia (ou incorporação) em que um dos termos domina ou controla o outro.

Esses autores e autoras podem ser lidos como associados ao que vem sendo chamado de virada ontológica na Antropologia: que seria uma insatisfação com o correlacionismo antropológico e que deseja romper com a dicotomia natureza-cultura, mas também, visa aprender com as metafísicas indígenas e não-Ocidentais. O centro da virada seria justamente o conceito de ontologias e, portanto, de metafísicas.

Acredito que a virada ontológica pode, de alguma maneira, ser resumida à duas frentes de desconstrução da dicotomia natureza x cultura. Por um lado: a introdução das metafísicas não-ocidentais sendo levadas à sério, não mais como crenças ou ponto de vistas sobre o mesmo mundo, mas como outros mundos possíveis (Viveiros de Castro, 2002b). Nesse trajeto, a sobrenatureza ou o para-além dos humanos, entra no centro do debate: isso é, encantados, almas, *xapiris* e espíritos protetores se fazem cada vez mais presentes nos escritos antropológicos como seres com agência, portanto, sociais. Por outro lado, há o foco cada vez mais intenso nos seres invisíveis da ciência: os micróbios, células e seus agenciamentos diversos e as suas socialidades. É quase como se a virada ontológica escancarasse os mundos invisíveis das ontologias. Na ontologia Ocidental, baseada na ciência: micróbios, archaeas, células, bactérias e microrganismos de todos os tipos entram na discussão. Nas metafísicas não-ocidentais, os encantados, almas, mortos e espíritos

indígenas se tornam presentes no debate, sobretudo o debate ecológico, complexificando a problemática da agência.

A virada ontológica é também uma ruptura radical com o relativismo: a Antropologia se propõe uma igualdade epistemológica entre o conhecimento Ocidental, pautado na ciência, e conhecimentos não-Ocidentais – algo que recebeu o nome de Antropologia Simétrica (Latour) e teve diversos efeitos na disciplina. Assim como a Antropologia Reversa de Roy Wagner, que reverte o jogo das posições observador-observado, tornando os observados em observadores. E a Antropologia Reflexiva de Marilyn Strathern, que argumenta que ao descrever outros mundos estamos, constantemente, falando do nosso próprio. A saída, então, é a de explicitar aquilo que os conceitos significam e querem dizer para nós, para então perceber como esses mesmos conceitos são afetados pelo encontro com outros mundos (Strathern, 2006).

No exercício de reflexividade sobre as categorias natureza e cultura, vemos que essa dicotomia pautou também a discussão sobre gênero e relações étnico-raciais, temas com os quais encerraremos o ensaio. Se considerarmos que a Antropologia nasceu na virada do século 20 e a chamada virada ontológica aconteceu na virada do século 21, então temos praticamente cem anos de discussões e reflexões que ocorreram, muitas tendo como foco a dicotomia natureza e cultura, começemos pelo começo então.

Primeiras Histórias

O historiador da Antropologia, George W. Stocking Júnior argumenta que depois de “A Origem das Espécies”, de Darwin (1859) e durante toda segunda metade do século 19, podemos reconhecer nitidamente os argumentos em que raça se torna um conceito científico. Povos que antes desse período eram qualificados com os adjetivos “selvagem”, “bárbaro”, “incivilizado” e “inferior” se tornam, agora, raças (Stocking, 1982, p. 122-123).

A imputação da inferioridade, apesar de ser primeiramente cultural, torna-se agora, pelo menos de forma implícita, também orgânica (Stocking, 1982). No pensamento evolucionista da virada do século 20, “selvageria, pele escura e um cérebro pequeno e uma mente incoerente eram, para muitos, parte do único quadro evolutivo do homem ‘primitivo’, que ainda andava na Terra” (Stocking, 1982, p. 132, tradução livre). Os teóricos sociais vitorianos argumentavam que todos os grupos humanos se desenvolveram necessariamente pela mesma sequência “unilinear” de estágios sociais ou intelectuais (Stocking, 1982, p. 119). As teorias antropológicas evolucionistas visavam a comparação das sociedades, feita, evidentemente, baseada em padrões Europeus; e assim, a história geral do desenvolvimento social da humanidade pôde ser simplificada na ausência de registros históricos efetivos (Stocking, 1982, p. 114). A história humana veio a ser vista como um único desenvolvimento, por estágios que ficaram conhecidos como “selvagem (selvageria), bárbaro (barbárie), civilizado (civilização)” (Stocking, 1982). O pressuposto da superioridade branca não era evidentemente original ao evolucionismo vitoriano, mas, a inter-relação das teorias da evolução cultural e orgânica, com sua hierarquia implícita de raça, deu-lhe uma nova justificativa (Stocking, 1982, p. 122, tradução livre).

Como argumentou Stephen Jay Gould, os estudos de craniometria que eram muito populares na época, procuravam mostrar como o cérebro das pessoas ditas menos evoluídas, era menor (Gould, 2014). Os cientistas que se dedicavam a craniometria, consideravam-se presos aos números, apóstolos da objetividade e “confirmavam todos os preconceitos habituais do homem branco acomodado: os negros, as mulheres e os pobres ocupam posições inferiores graças aos rigorosos ditames da natureza” (Gould, 2014, p. 140-141) – que, para eles, podiam ser vistos pelas medidas dos crânios. No século 19, acrescen-

taram-se outros critérios morfológicos aos critérios da cor da pele (raça branca, amarela, negra) e tamanho do cérebro, como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do crânio, o ângulo facial, dentre outras características. Isso era uma tentativa de aperfeiçoar a classificação de raça, completamente pautada em critérios morfológicos – entendidos como dados e naturais.

As primeiras teorias antropológicas procuravam explicações para as religiões ditas primitivas em fundamentos psicológicos e tentavam colocar os povos numa gradação evolutiva. Uma cadeia de desenvolvimento lógico foi assim construída dedutivamente (Gould, 2014, p. 24). Em Tylor, a evolução era simplesmente um aumento na utilização do cérebro, cuja estrutura poderia ter ficado igual. Argumentava-se que o homem civilizado sabe mais e pensa de forma mais nítida que o dito selvagem, que cometeria erros de raciocínio e por isso acredita em mágica (Stocking, 1982, p. 115-116). Para Spencer, outro antropólogo evolucionista, o fator crucial na formação da mentalidade primitiva era a proximidade da mente primitiva com o meio ambiente externo. Já Frazer, em “O Ramo de Ouro” (1890), apresentava uma imagem composta ou caricatural da mente primitiva: supersticiosa, infantil, incapaz de pensar crítica ou consistentemente (Gould, 2014, p. 21).

Abrindo um parêntese: foi apenas em 1960, praticamente cem anos depois da discussão acima, que os biólogos conseguiram provar enfim que não existe raças biologicamente falando e, por volta de 2016, os próprios biólogos também vêm argumentando que o conceito de raça não é operativo em termos genéticos. Dito de outro modo, biológica e cientificamente, as raças não existem (Munanga, 2004, p. 21), mas o racismo criado no século 19, baseado nas características físicas das pessoas, continua operante. Retomarei este ponto mais para frente, mas como explica Kabengele Munanga, “o racismo não precisa mais do conceito de raça para existir” (Munanga, 2015, p. 25).

Na Antropologia, a desconstrução do conceito de raça aconteceu já na virada do século 20, com Franz Boas, um dos primeiros autores a questionar o evolucionismo. No texto “As limitações do método comparativo da Antropologia”, apresentado em 1896, ele faz uma crítica contundente ao método do evolucionismo cultural, indagando sobre a justificativa científica (e matemática) da categoria raça. Boas culmina o seu ataque contra a estrutura do pensamento racial no livro “A mente do ser humano primitivo”, publicado em 1911 (Stocking, 1982, p. 48), argumentando que as diferenças não eram grandes suficientes para permitir que povos vivos (*living men*) fossem colocados em estágios evolucionários distintos (Stocking, 1982, p. 220). Em 1931, Boas publica “Raça e Progresso” e aqui temos uma vigorosa crítica às teorias racistas, que na época dominavam não só o senso comum, como boa parte do ambiente acadêmico. Nesses textos, o autor critica diversos determinismos: geográfico, racial, psicológico e econômico (Castro, 2004, p. 18). Aqui vai se delineando a importância que ele atribuía ao conceito de cultura como elemento explicativo da diversidade humana (Castro, 2004). Com isso, Boas abre caminho para que outros antropólogos e antropólogas – seus alunos e alunas – desenvolvam as implicações decorrentes da percepção do valor relativo de todas as culturas (Castro, 2004, p. 18). O conceito aparece agora no plural (culturas) e não mais no singular, como no caso dos evolucionistas – e passa a ser pensado como uma ferramenta para ajudar a lidar com as questões apontadas pela diversidade cultural.

Em 1952, Lévi-Strauss apresenta “Raça e História”, na Unesco, um manifesto para lutar contra o racismo – que neste momento ainda é uma forma solidificada da divisão natureza x cultura na academia, apesar dos avanços de Boas. O estruturalismo de Lévi-Strauss, talvez tenha sido a fase mais crucial na Antropologia para a complexificação dos conceitos natureza e

cultura – sobretudo na segunda fase do pensamento do autor. Com sabemos, existem dois momentos bem marcados na obra e trajetória intelectual do autor: um primeiro momento, que se reflete sobretudo na sua tese de doutorado, “As estruturas elementares do parentesco”, na qual Lévi-Strauss dirá que a proibição do incesto em povos humanos marca a separação entre natureza e cultura e possibilita a emergência das estruturas de reciprocidade que fundam e organizam a vida social. Para Lévi-Strauss, de “As Estruturas Elementares do Parentesco”, a pergunta que se impunha seria algo como: “Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?”. Em que ponto está a passagem da natureza para cultura, fora a questão que balizaria obras importantes como “Totemismo Hoje” e “O Pensamento Selvagem”. O autor estabeleceria nesses trabalhos uma continuidade real e uma descontinuidade lógica entre natureza e cultura e utiliza a própria oposição como instrumento da sua análise (Lima, 1999, p. 44).

Abrindo um parêntese aqui, “As Estruturas Elementares do Parentesco” se tornou bastante polêmica entre antropólogos e pensadoras feministas, como Gayle Rubin, Marilyn Strathern, Carol MacCormack, Sylvia Yanagisako, e a própria Judith Butler - justamente por análises que foram consideradas “biologizantes”. Para resumir, essas autoras atacaram a teoria da aliança, argumentando que ela pressupõe que em todos os lugares do mundo as mulheres seriam fornecedoras de serviços sexuais e domésticos e, por isso, possuiriam um valor igual e inerente, o valor da fertilidade, tendo os homens a autoridade legítima de trocar mulheres—ver, por exemplo, Collier e Yanagisako (1987, p. 5), Strathern (1980, p. 191) e MacCormack (1980, p. 2).

Muito embora Lévi-Strauss tenha posto em discussão a oposição natureza e cultura, à maneira de um humanismo moderno, no sentido que Latour atribui ao adjetivo, o seu pensamento na maturidade foi profundamente afetado pelo pensamento ame-

ríndio, que não parece compartilhar os pressupostos modernos. Aqui, podemos falar do segundo momento de Lévi-Strauss. Os materiais reunidos nas “Mitológicas”, e nos livros posteriores como “História de Lince”, “A Oleira Ciumenta” e “O Olhar Distanciado”, não deixam dúvidas que aquele humanismo moderno, fundado na oposição natureza e cultura, definitivamente se dissolveu (Maniglier, 2008, *apud* Sztutman, 2009, p. 9). Vide a famosa e profunda definição fornecida em entrevista à Didier Eribon, Lévi-Strauss diz que “Mitos são histórias de um tempo onde homens e animais não eram diferentes” (Lévi-Strauss; Eribon, 1990, p. 178). Esses questionamentos acompanhariam a obra do autor, sofisticando-se cada vez mais, caminhando em direção ao tema de uma continuidade ontológica e uma descontinuidade epistemológica entre não-humanos (ou “natureza”) e humanos (ou “cultura”), encontrado no pensamento ameríndio, o tema do contínuo e descontínuo em Lévi-Strauss (Sztutman, 2008, p. 9).

Entretanto, também não devemos esquecer do “isso não é tudo” (*ce n’est pas tout*), a famosa frase de Lévi-Strauss, muito utilizada nas “Mitológicas” (Viveiros de Castro, 2008). Essa é uma frase que, nas mãos dele, vira uma fórmula e aparece quando achávamos que tudo estava resolvido ou pelo menos tínhamos entendido do que se tratava. Essa frase sempre aponta para um desdobramento, uma mudança, uma guinada no argumento e, sobretudo, aponta para a multiplicidade inerente ao pensamento indígena, que se mescla com o pensamento do autor - como o próprio Lévi-Strauss disse uma certa vez em uma entrevista. “Isso não é tudo” aponta para o “inacabamento perpétuo da análise estrutural, e sugere que a razão desse inacabamento é a multiplicidade virtual de todo objeto determinado pelo método estrutural” (Viveiros de Castro, 2008, p. 1). Os mitos se transformam, são fugazes e Lévi-Strauss insiste justamente nesse caráter “aberto, intensivo, poroso, “conexionista” dos sistemas míticos

que ele reconstrói” (Viveiros de Castro, 2008). Mostrando que a própria linguagem do estruturalismo talvez já hesitasse diante da intensidade mítica ameríndia, “isso não é tudo” indicaria, ao menos na Antropologia de Lévi-Strauss, uma mudança no seu próprio estruturalismo. Esse “não fechamento” conceitual um tanto nebuloso, para evocar a imagem do nevoeiro discutida em “História de Lince”, presente na própria obra de Lévi-Strauss, foi visto por alguns, como a semente do pós-estruturalismo.

Essa ideia não é unanimidade na Antropologia, mas podemos dizer que, para apaixonados e apaixonadas pelo autor, ela faça sentido. No entanto, sem dúvida, vemos aqui já uma abertura para o que veio ser à virada ontológica. Por outro lado, não seria exagero dizer que os autores que conduziram a virada ontológica na Antropologia, também foram afetados pelo pensamento indígena e eram “discípulos” de Lévi-Strauss. Então, nessa lógica, não foi o pensamento acadêmico que conduziu a virada, mas sim, o pensamento indígena.

Virada Ontológica

Com relação aos povos indígenas da Amazônia, área que Lévi-Strauss se especializou, duas poderosas teorias antropológicas, ou “teorias etnográficas” (Malinowski, 1935, *apud* Goldman, 2008), nascem do resultado da interlocução com os povos indígenas. A primeira é a teoria de Philippe Descola, que trouxe de volta à cena antropológica o modelo do “animismo”, conceito que estava esquecido desde a contribuição pioneira de Edward B. Tylor, em 1871. A segunda é a teoria que formula um esquema conceitual denominado “perspectivismo ameríndio”, fruto da colaboração entre Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima.

Segundo os ameríndios, afirma Descola (2005), animais, plantas e outros seres, que tendemos a denominar como não-humanos, preservam por assim dizer o seu aspecto humano,

guardando todos eles uma alma. No modo de identificação animista, os atributos antropocêntricos das plantas e animais, garantidos pelas suas “almas”, permitem que relações, vistas pelo Ocidente como naturais, sejam estabelecidas como relações sociais (Descola 2005: 183). Para o autor, o *animismo* corresponde a um dos modos de identificação entre humanos e o mundo natural – que predomina na Amazônia, Sibéria, Ásia do Sul e Nova Guiné. O autor reconhece, ainda, três outros modos de identificação entre humanos e o mundo natural, os quais denomina de ontologia: o naturalismo, característico da tradição Ocidental; o analogismo, presente em regiões da África, Mesoamérica e China, e o totemismo, dominante na Austrália (Descola, 2005, p. 176). O argumento de Descola é, grosso modo, o de que o dualismo natureza e cultura, tal como o concebemos, não pode se verificar nas sociocosmologias de boa parte das populações humanas, dentre elas, as ameríndias. O autor propõe, dessa maneira, que a grade natureza-cultura deve ser suprimida da nossa maneira de pensar, pois é, no fundo, inexistente. No lugar, devemos pensar em sistemas locais de relações, que seriam variações dentro de um grupo de transformação (Descola, 2005).

De uma maneira similar, mas com diferenças cruciais, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, desenvolvem o conceito do “perspectivismo ameríndio”. De acordo com esses autores, em várias cosmologias ameríndias, a humanidade é uma posição e não uma essência, uma propriedade intrínseca a certa porção de seres, correspondendo a uma “filosofia ameríndia da diferença” (Sztutman, 2009, p. 10). Eduardo Viveiros de Castro (2002a) propôs o termo multinaturalismo para assinalar um dos traços contrativos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias multiculturalistas modernas. Enquanto essas se apoiam na unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma

unidade do espírito e uma diversidade dos corpos (Viveiros de Castro, 2002a, p. 349). Como explica o autor:

Esse pensamento, enfim, reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento (Viveiros de Castro, 2012, p. 158).

Esse pensamento e esse mundo vêm assim questionar nosso pensamento e nosso mundo: devemos aprender com as metafísicas indígenas, que afirmam a humanidade como condição original comum da humanidade e da animalidade. Por isso, talvez um dos trabalhos mais importantes publicado sobre a virada ontológica, apesar de não ser este seu tema principal, provavelmente, é o livro “A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami” (Kopenawa; Albert, 2015). Esse é um livro de Davi Kopenawa, escrito por Bruce Albert, “um pacto etnográfico” entre eles, e talvez um dos primeiros trabalhos “de verdadeira invenção reflexiva no plano das técnicas de textualização etnográfica” (Viveiros de Castro, 2015, p. 30) nas Terras Baixas da América do Sul. Se prestarmos atenção na forma como “A Queda do Céu” foi escrito, podemos ver uma pluralidade de posições, que nos remetem à perspectivas ameríndias: a do narrador em diferentes momentos da sua vida; a do seu sogro indígena, que o iniciou ao xamanismo; a do intérprete branco, que “navega” entre as línguas yanomami, português e francês, e a dos *xapiri* (os espíritos), de quem fala o narrador e que falam pela sua boca (Viveiros de Castro, 2015, p. 39). O livro foi também considerado um manifesto xamânico, pois as vozes dos *xapiri* são colocadas e, nesse sentido, voltamos ao que foi dito no início deste ensaio: a virada ontológica é também marcada por vozes de almas, espíritos e encantados.

Reconhecemos, aqui, uma criatividade política que nos mostra outras maneiras de viver e de se relacionar com a Terra, com os seres e com tudo que o pensamento ocidental apreende como “natureza”. Essa é uma criatividade que desfaz qualquer hierarquia entre o natural e o social, nos fazendo repensar sobre nós mesmos, “comedores de terra”, “apaixonados pelas mercadorias”, tais as descrições feitas por Kopenawa para caracterizar os não-indígenas, apontando para algo muito profundo naquilo que Guattari chamou de “As Três Ecologias”. Os desejos e as subjetividades dos não-indígenas são desconcertantes para os yanomami: “o que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?”, indaga o xamã (Kopenawa; Albert, 2015, p. 407). Assim, Davi Kopenawa nos traz também um manifesto anticapitalista, no qual, ao refletir sobre a sociedade Ocidental, abarca as subjetividades inexplicáveis e tenebrosas vistas a partir do mundo indígena. De alguma forma, podemos ver uma aliança com o pensamento de Felix Guattari, que em “As Três Ecologias” argumenta que a resposta à crise ecológica deve ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução que deverá concernir “não só as relações de forças visíveis em grande escala, mas também os domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo” (Guattari, 2012, p. 9).

Outro autor importante a ser mencionado é o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos, que com seu conceito de “biointeração” nos leva a refletir sobre as relações estabelecidas com outros seres e com aquilo que geralmente denominamos natureza. Ele argumenta que a divisão natureza x cultura feita pelos colonizadores se estende para todas as áreas de atuação desses – que só conseguem viver se apropriando das terras dos outros povos e de seu trabalho–apontando assim para o vínculo entre colonialismo, racismo e capitalismo (Santos, 2015). Bispo dirá que o “saber orgânico” quilombola desenvol-

ve o *ser*, enquanto o “saber sintético” dos colonizadores desenvolve o *ter* (Santos, 2021).

Esses autores, assim como outras pessoas que são lideranças espirituais, como mães e pais de Santo de terreiros de religiões de matriz africana, por exemplo, nos lembram da importância e do lugar central das entidades supra-humanas na virada ontológica. Não por acaso, o povo Tupinambá da Serra do Padeiro, em Olivença, Bahia, argumenta que são os encantados, espíritos de indígenas que morreram e se “encantaram”, que os guiam na retomada do território ancestral (*apud* Goldman, 2015, p. 656). Nas mesmas linhas, podemos observar as alianças com seres supra-humanos e mais que humanos, naquilo que vem sendo reivindicado nas Marchas das Mulheres Indígenas em Brasília, a partir dos nomes dados às marchas: 1ª marcha (2019): “Território: nosso corpo, nosso espírito”; 2ª marcha (2021): “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”; 3ª marcha (2023): “Mulheres Biomas em Defesa da Biodiversidade pelas Raízes Ancestrais” e 4ª marcha realizada em 2025: “Nosso corpo, nosso território: somos as guardiãs do planeta”.

Isabelle Stengers cunha o termo cosmopolítica, justamente para nos alertar que decisões políticas devem ser tomadas na presença daqueles que encararão as suas consequências (*apud* Haraway, 2023, p. 28), uma ideia que pode também ser pensada a partir do termo “respons-habilidade”, de Haraway (2023). Esta última nos lembra de sempre localizarmos a nossa atenção, pois ainda que, em última análise, “tudo possa estar conectado entre si, a especificidade e a proximidade das conexões são importantes – com quem estamos vinculados e de que maneiras” (Haraway 2023, p. 60). Bruno Latour emprestou de Isabelle Stengers o termo cosmopolítica, buscando estender a política ao domínio das relações entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, alargar a noção de cosmos. Talvez a característica principal do momento atual seja a de pensar todas as relações

como sociais e, a partir daí, pensar o que pode vir a ser o social (Viveiros de Castro, 2022, p. 122). O que gera essa inquietação é justamente a ruptura com o que seria da ordem do “natural” e do “dado” – como bem assinalou Strathern (1992), com o termo “*After Nature*” (Depois da Natureza).

A assim conhecida virada ontológica deve muito às etnografias das Terras Baixas e ao pensamento dos indígenas sul-americanos. No entanto, se ela se iniciou no Brasil, pelo menos com o diálogo com povos indígenas, ela vem se conectando hoje em uma rede interdisciplinar, que inclui discussões de intelectuais indígenas, antropólogos e antropólogas, etólogos e etólogas, biólogos e biólogas, e outros, mas também discussões ecológicas, políticas e feministas. Sem mencionar os “estudos multiespécie”, que vêm revolucionando a forma que pensamos não apenas sobre os animais, mas sobretudo sobre os humanos. O que vincula parte da produção atual sobre povos indígenas sul-americanos aos chamados “estudos multiespécie” é, provavelmente, a reflexão sobre variadas formas de vida que se correlacionam, sem recorrer ao simbolismo, mergulhando, assim, em outros pensamentos e mundos possíveis. Conceitos tal como “antropologia-para-além-do-humano” (Ingold, 2013), “naturezascultras” (Haraway, 2023) e “antropologia da vida” (Kohn, 2016) são alguns exemplos dos caminhos sendo abertos por essa reaproximação das ciências humanas com as ciências chamadas de “naturais” – divisão fruto da própria dicotomia natureza x cultura (Ingold, 1995). Paralelamente, vemos um crescente interesse da Antropologia em narrativas que mostram os emaranhamentos de humanos com outros tipos de sujeitos viventes.

Em um artigo sobre “Socialidades mais que Humanas”, Anna Tsing questiona: “Como pode ter ocorrido a alguém que outras coisas vivas além dos humanos não são sociais?” (Tsing, 2019, p. 119). A autora argumenta que “se social significa “produzido em relações intrincadas com outros significantes”, clara-

mente outros seres vivos não humanos são totalmente sociais, com ou sem humanos” (Tsing, 2019, p. 119). Tsing nos lembra que muitos campos de investigação biológica têm se dedicado à vida social de seres não humanos, algo que foi deixado de lado pelas Ciências Sociais, mas vem sendo recuperado pelo menos desde os primeiros estudos de Latour em laboratórios. Com essa recuperação, um novo vocabulário entra em jogo também, termos que as ciências humanas esnobaram - como “mutualidade”, “zona de contato”, “metamorfose”, “indução recíproca” - se tornam agora necessários para falar do que acontece nesse mundo vivo interespecífico (Stengers). O que está sendo sugerido por esses autores e autoras é que é preciso questionar a suposta excepcionalidade humana em face as demais espécies; desfazer a oposição, um tanto simplista, entre humano e não humano – que reflete diretamente a oposição natureza x cultura. Esses autores e autoras vêm procurando repensar a centralidade do humano no nosso mundo.

Lynn Margulis foi uma pesquisadora e bióloga essencial para o desenvolvimento das teorias multiespécie e para a Antropologia da Vida, sobretudo as teorias de cunho feminista. Margulis propôs a ideia de que a Terra, que ela depois, junto com James Lovelock, chamará de Gaia, é um grande processo de simbiose, em que os seres dependem de relações com outros para evoluir. Essa tese segue um rumo diferente da ideia central de evolução proposta, sobretudo por estudiosos neodarwinistas, que formulam “as ciências da Síntese Moderna” e produzem teorias relacionadas às ideias de “unidades” e “relações competitivas”, baseadas nos conceitos de espécies isoladas e competição (Haraway, 2023, p. 126). Já Margulis toma outro rumo de entendimento, o conceito de simbiose é central para ela e leva à pergunta: como seres diferentes levam a cabo uma relação duradoura que os transforma? Lynn Margulis estudou em profundidade essa “intimidade duradoura entre desconheci-



dos” (Margulis, 1996, *apud* Haraway, 2023, p. 122), que Donna Haraway chamará de coexistência ou de coevolução.

Naturezasculturas, termo cunhado por Haraway – tudo junto, no plural – é justamente uma referência à simbiose de Margulis. Donna Haraway leva adiante, por outros meios, a ideia de “intimidade duradoura entre desconhecidos” de Lynn Margulis, *é o* que ela chama de fazer parentesco com estranhos (*make odd kin*). O seu slogan é “faça parentes, não bebês!” (Haraway, 2023, p. 202), que é também uma forma de ter “responsabilidade” com outros seres, não-humanos; o parentesco aqui é pensado através da reflexão: “por quem se é realmente responsável?” (Haraway, 2023, p. 11). Fazer parentescos estranhos não é cuidar de seres adoráveis, mas criar relações de coevolução e coexistência com seres radicalmente diferentes, seres monstruosos, como evocado na imagem do Chthuluceno, em que “as potências bióticas e abióticas dessa Terra dão forma à narrativa principal” (Haraway, 2023, p. 113). Esses são seres que nos deixam desconfortáveis de alguma maneira e nos fazem repensar, por isso, o termo “estranho”. Assim, entro na última parte deste ensaio e em dois temas desconfortáveis para a discussão natureza e cultura na Antropologia: gênero e raça.

Problemas com Gênero, Problemas com Raça

A última parte deste ensaio se inspira no subtítulo da obra “O Gênero da Dádiva”, de Marilyn Strathern, “problemas com mulheres, problemas com a sociedade” e, de forma espiral, retoma algumas das questões com as quais abri este ensaio, voltando às temáticas vinculadas à dicotomia natureza e cultura, mas agora de uma outra posição.

Haraway, com a sua ideia de fazer parentescos estranhos, conecta-se com uma potente vertente feminista contemporânea, que questiona a divisão natureza e cultura, que chamarei aqui de pensamento *queer* – apesar de sabermos que hoje essa li-

nha também se bifurcou em vários caminhos, inclusive no cuir, versão brasileira do *queer*. Haraway procura repensar as relações de parentesco desenredando as “amarras entre genealogia e parentesco e entre parentes e espécies” (Haraway, 2023, p. 203), ela busca “fazer com que parente signifique algo diferente, para além das entidades atadas por ascendência ou genealogia” (Haraway, 2023, p. 204).

Esse pensamento nos remete às questões de Monique Wittig, escritora feminista lésbica francesa, que diz:

E, por mais que se nos últimos anos que não existe natureza, que tudo é cultura, permanece dentro dessa cultura uma essência de natureza quando é posta à prova, uma relação excluída do social na análise – uma relação cuja característica é a inevitabilidade na cultura, assim como na natureza: a relação heterossexual. Vou chamá-la de relação social obrigatória entre ‘homem’ e ‘mulher’ (Wittig, 2022, p. 62).

Nas palavras que lemos de Monica Wittig, podemos compreender que as discussões de gênero colocaram algo importante, isso é, que o gênero é socialmente construído e de formas diversas, mas em algum lugar, a suposta diferença sexual entre homem e mulher não foi questionada. A dicotomia sexo *versus* gênero passa então a ser questionada como reflexo da dicotomia natureza *versus* cultura, justamente pelo pensamento *queer*.

Tanto Judith Butler (1999) como Donna Haraway (1995) formulam a implosão da divisão sexo e gênero reivindicando, em linhas gerais, que as categorias homem/mulher não podem ser dadas *a priori* e que “sexo” também é socialmente construído além de ser uma ferramenta política. Paul Preciado (2015) cunha o conceito contrassexualidade: um modelo que parte da desconstrução do sexo biológico como natural e repensa os parâmetros da sexualidade e procriação, também separando a reprodução da aliança ou, do casamento. Isso é: a ideia de que aliança e filiação (ou em outras palavras, casamento e procria-

ção) devem ser pensadas de formas separadas – uma ruptura com a clássica teoria da aliança lévi-straussiana. Ruptura, vale a pena lembrar, como feito no início deste ensaio, que foi iniciada por antropólogas feministas já na década de 1980. É interessante perceber que nos estudos de parentescos ameríndios, Eduardo Viveiros de Castro (2007) chega também ao conceito de “aliança demoníaca”, uma aliança sem filiação. Dito de outro modo, há formas de aliança ou formas de produzir o parentesco, desvinculadas da ideia de procriação: exemplificadas na alegoria deleuziana da relação entre a vespa e a orquídea – hoje já bastante conhecida também a partir de autoras feministas como Anna Tsing, Donna Haraway, Natasha Myers e Carla Hustak, entre outras.

A discussão contemporânea sobre gênero tem nos levado para um afastamento das dicotomias (Maizza; Pereira, 2022). Isso é o que vemos também na pesquisa da bióloga americana Anne Fausto-Sterling (1993), sobre pessoas intersexo, que afirma que existe cinco sexos e não dois. Assim, começo a fechar esse ensaio da mesma forma como abri, voltando para as problemáticas raciais.

Kabengele Munanga afirma que depois da segunda guerra mundial, devido ao genocídio em nome da “pureza racial”, a Antropologia passou a falar de etnia, definida como grupo cultural, ao invés de raça (Munanga, 2004, p. 27). No entanto, como argumenta o mesmo autor, a substituição (de raça por etnia) não muda em nada a realidade do racismo, “pois não destrói a relação hierarquizada entre culturas diferentes que é um dos componentes do racismo” (Munanga, 2004, p. 29).

Dito de outro modo,

o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica, ele se reformula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural, mas as vítimas de hoje são as mes-

mas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje. O que mudou, na realidade, são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intacto (Munanga, 2004, p. 29).

A própria ideia de Haraway de “façam parentes, não bebês”, foi duramente criticada por feministas negras que argumentaram que as políticas de contenção populacional foram sempre destinadas às pessoas não-brancas. O slogan é no mínimo insensível às milhares de mulheres negras e indígenas, no Brasil e no mundo, que foram impedidas de ter filho por razões que vão de negligência nas práticas médicas, passando por esterilização em massa de populações, chegando a procedimentos de laqueadura involuntárias e forçadas. Isso nos leva às sensibilidades, escutas e ontologias da negritude, que estão levando a virada ontológica a pensar sobre a diáspora transatlântica, ou, visto por outro lado, que estão conduzindo uma virada ontológica da negritude.

Como nos lembra Márcio Goldman, ao longo de cerca de 300 anos é provável que quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história (Goldman, 2015, p. 645). Cerca de 4 milhões de pessoas que podem ter chegado nessas terras que chamamos hoje de Brasil, encontraram milhões de indígenas, vítimas de um genocídio paralelo à diáspora africana (Goldman, 2015). Houve, assim, um processo de “reterritorialização que se seguiu à brutal desterritorialização de milhões de pessoas no movimento de origem do capitalismo com a exploração das Américas pela utilização do trabalho escravo” (Goldman, 2015, p. 643).

Um estudo recente, de Lewis e Maslin (2015), publicado no periódico *Nature*, propôs como marco inicial do Antropoceno o ano de 1610: o ponto mais baixo de um decréscimo de décadas no nível atmosférico de gás carbônico, ocasionado pelo exter-

mínio direto e indireto de mais de 50 milhões de ameríndios. Isso vai de encontro aos pensadores latino-americanos do “giro decolonial”, que argumentam que o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade – e o fundamento da modernidade/colonialidade está no descobrimento e na invenção da América (Ballestrin, 2013, p. 102). Dentro desse novo sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (Ballestrin, 2013, p. 101). No discurso colonial, o corpo colonizado foi visto como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz (hooks, 1995). Se o Antropoceno “marca graves discontinuidades: o que vem depois não será como o que veio antes” (Haraway, 2023, p. 199), podemos dizer que essa é a própria definição da invasão colonial das terras indígenas e da violenta diáspora de pessoas da África para América.

Intelectuais negros se propõem então à uma discussão ontológica do racismo e da diáspora falando de negritude, negridade, pretitude, retomando o tráfico transatlântico e o período colonial e vinculando essa releitura à uma construção da memória social, mas também da memória ontológica, que vem sendo pensada através do termo ancestralidade - e dos mortos, que não tiveram suas histórias contadas. Uma ancestralidade que remete ao conceito deleuziano de devir: algo que a pessoa já é e virá a ser. Encontramos no Pensamento Radical Negro, que estou chamando aqui de virada ontológica negra, uma potente subjetivação da negritude pautada nos conceitos revisitados de memória, corpos e ancestralidade.

Assim, Saidiya Hartman, por exemplo no livro “Perder a Mãe” (Hartman, 2021), fala da importância de livrarmos do esquecimento as vidas destruídas pela engrenagem da escravidão. No capítulo que dá nome ao livro (Hartman, 2021, p. 195-216), a autora relata como a história de violência do tráfico transatlân-

tico é narrada, em Gana, a partir de um entrelaçamento com o mundo sobrenatural, onde as pessoas capturadas para serem escravizadas deviam tudo esquecer, “perder a mãe”, e se tornarem “zumbis”, vazias de toda memória, tanto dos seus parentes e nações, mas também dos responsáveis por deixá-las em condições miseráveis (Hartman, 2021, p. 200). Apenas assim, suportariam as dores e violências que lhe seriam infligidas. Por outro lado, o maior medo daqueles direta ou indiretamente responsáveis pelo cativeiro das pessoas e que enriqueceram com as suas capturas e vendas, era a “revanche dos espíritos dos escravos” (Hartman, 2021, p. 201). Temos aqui uma leitura do presente e do passado, que assim como na virada ontológica indígena sobre a qual falei antes, coloca no centro da narrativa os seres invisíveis, as almas, os mortos, os desejos e as vontades, as vozes silenciadas, induzindo, também, em algum lugar, a uma certa ideia de terror – o terror criado pelo racismo.

Christina Sharpe, “No Vestígio”, traz a imagem do vestígio deixado pelos navios negreiros nas existências Negras contemporâneas, discutindo de forma autobiográfica, mas também através de registros históricos e narrativas interpessoais, “a associação direta da negridade como negação ontológica do ser a pessoas e comunidades Negras” (Sharpe, 2023, p. 35). Como Hartman, Sharpe evoca o terror: “viver no vestígio significa viver no/com terror” (Sharpe, 2023, p. 37) e procura retratar “os paradoxos da negridade nos legados da negação da humanidade Negra pela escravização e depois deles” (Sharpe, 2023, p. 35). A autora discute não apenas a (não) existência Negra, mas também modos Negros de resistência (Sharpe, 2023, p. 36). No livro “Afropessimismo” (2021), Frank B. Wilderson III procura uma reflexão sobre o racismo, através da perpetuação da violência contra pessoas negras mesmo depois do fim da escravidão e com a emergência de políticas de inclusão e conscientização. Um dos argumentos do autor é que uma agenda negra radical é impenável para a maior parte das pessoas, pois remete a uma condição



de sofrimento para a qual não existe estratégia de reparação. Nas mesmas linhas, Denise Ferreira da Silva cunha o conceito de ‘A dívida impagável’ (que dá título a um dos seus livros), que diz respeito ao continuado processo de expropriação do elemento negro na sociedade ocidental, como “uma obrigação que se carrega, mas que não deve ser paga” (Ferreira da Silva, 2019, p. 154).

Na reflexão de Fred Moten,

a vida social preta (historicamente considerada) permitiu que sob o brutal assédio da escravidão e sua vida póstuma, a solidariedade, a vida e a luta pudessem emergir. Dentro e fora da identificação objetificante da pretitude. É justamente neste sentido, é possível sugerir transições e mediações que questionam e domesticam as formas mutantes que a morte social assume. No nível fenomenológico da história e no nível ontológico (Pinho, 2023, p. 17).

Nesses autores e autoras, o racismo é retomado de forma ontológica, em parte, em consonância com a virada ontológica e com a desconstrução da dicotomia natureza e cultura, mas sobretudo por temáticas visíveis apenas a partir de corpos negros, temáticas que os autores e autoras nos dão a ver, a perceber e a se importar. Fecho, assim, com a virada ontológica da negritude, que vem complexificando as formas como entendemos o racismo, nos mostrando que, como em outros momentos da disciplina, a Antropologia está tendo que mudar porque o mundo mudou. Nesse novo mundo, são os sujeitos que na história da disciplina foram colocados como mais próximos da categoria natureza e, por isso, tratados de forma desumana, que conduzirão a sua transformação.

Palavras Finais

Para fechar, a Antropologia, atualmente, vai em direção a um futuro que não podemos saber qual é, estamos em um momento crítico, de “pura transição” (Goldman, 2008, p. 4). Se não sabemos para onde vamos, sabemos, no entanto, como vamos:

por uma reconceitualização radical de alguns dos nossos pressupostos analíticos e abandono de outros (Goldman, 2008, p. 4). O que esse movimento tem nos mostrado é que os limites entre humanos e não-humanos, entre orgânico e inorgânico, entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, já não estão mais dados, a “produção de ideais universais, teorias totalizadoras, é um erro” (Haraway, 1991). Essa mudança está tanto na Antropologia como nos seus interlocutores, que, com a Antropologia Simétrica, têm enfim os seus modos de pensar vistos de forma equivalente ao nosso, Ocidental—uma ontologia entre tantas.

Se, como disse Patrice Maniglier, a mais alta promessa da Antropologia contemporânea é a de “devolver-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconheçamos” (*apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 14), essa imagem virá justamente de pensadores e pensadoras uma vez excluídos da escrita da disciplina, que hoje estão no centro e autoria da sua, necessária, transformação: pensadores e pensadoras negras, indígenas, quilombolas, feministas e aqueles e aquelas que se identificam com a sigla LGBTQIAPN+.

Nota:

¹ Apresentei uma aula baseada neste texto no concurso para professora na área de Teoria Antropológica, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), em 2024, cujo ponto escolhido foi “Natureza e Cultura no campo da Antropologia clássica e contemporânea”. O/a leitor/a perceberá que os temas são tratados de forma um tanto superficial apenas pontuando os seus possíveis efeitos na disciplina. De certa forma, uma aula de concurso pode parecer um compilado de informações, pois ela deve abarcar a história da temática na Antropologia de forma um tanto cronológica, ao mesmo tempo em que deve mostrar algum tipo de reflexão pessoal sobre aquela temática. Além do que, originalmente, a apresentação se faz de forma oral, o que exige um outro tipo de complexidade, mais performática do que textual. Enfim, espero que este ensaio seja útil, de alguma maneira, às pessoas que estão passando por este caminho; eu mesma, o percorri muitas e muitas vezes. Agradeço à Fapesp pelo apoio à esta publicação através do processo n° 2025/01822-1, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.



Referências:

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o Giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, v. 11, p. 89-117, 2013.
- BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. Petropolis: Vozes, 2010.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. Nova York: Routledge, 1999.
- CASTRO, Celso. Apresentação. In: CASTRO, Celso (org). **Franz Boas: Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia. Introduction. In: COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia (eds). **Gender and Kinship – Essays toward a Unified Analysis**. Standford: Standford University Press, 1987. p. 1-13
- DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Éditions Gallimard, 2005.
- DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gísli. Introduction. In: DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gísli (eds.). **Nature and Society: Anthropological Perspectives**. Londres: Routledge, 1996. p. 1-22.
- FAUSTO-STERLING, Anne. 1993. The five sexes. **The Sciences**, [s.l.], p. 20-25, mar./abr. 1993.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. Tradução de Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- GOLDMAN, Márcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe**, São Paulo, n.3, 2008.
- GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2015.
- GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do Homem**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 2012.
- HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”. In: **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**. Nova York: Routledge, 1991. p. 149-181
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno**. São Paulo: N-1 edições, 2023.
- HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.
- HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, jul./dez. 1995.

- INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 28, p. 39-53, jun.1995.
- INGOLD, Tim. Anthropology beyond humanity. **Suomen Anthropologi** – Journal of the Finnish Anthropological Society, v. 38, n. 3, p. 5-23, 2013.
- KOHN, Eduardo. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. **Ponto Urbe**, São Paulo, n.19, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 289-304, 2007.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Coleção Mitológicas** – O cru e o cozido; Do mel às cinzas; A origem dos modos à mesa; O homem nu. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. São Paulo: Editora Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1990.
- LEWIS, Simon., MASLIN, Mark. Defining the Anthropocene. **Nature**, v. 519, p. 171-180, mar. 2015.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.
- MACCORMACK, Carol. Nature, culture and gender: a critique. In: STRATHERN, Marilyn; MACCORMACK, Carol (eds). **Nature, Culture and Gender**. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- MAIZZA, Fabiana; PEREIRA, Bru. Superfluidade de gênero: binarismo e escrita etnográfica na Amazônia. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 5, p. 1-26, mai. 2022.
- MOTEN, Fred. **Na quebra**: a estética da tradição radical preta. São Paulo: Crocodilo, N-1 edições, 2023.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto (org.). **Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro: Eduff, 2004.
- MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 62, p. 20-31, dez. 2015.

- MYERS, Natasha; HUSTACK, Carla. *Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters*. **differences: a journal of feminist cultural studies**, Durham, v. 25, n. 3, 2012.
- PINHO, Osmundo. Prefácio à edição brasileira. In: MOTEN, Fred. *Na quebra: a estética da tradição radical preta*. São Paulo: Crocodilo, N-1 edições, 2023.
- PRECIADO, Paul. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade**. São Paulo: N-1 Edições, 2015.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. In: **Políticas do Sexo**. São Paulo: Ubu, 2017. p. 9-61
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília: INCTI, 2015.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.
- SANTOS, Antônio Bispo dos; DORNELES, Dandara Rodrigues. Palavras germinantes - Entrevista com Nego Bispo. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 26, n. 1 e 2, p. 14-26, jan. 2021.
- SHARPE, Christina. **No Vestígio: negridade e existência**. São Paulo: Ubu, 2023.
- STOCKING, George. **Race, Culture and Evolution: essays in the history of anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- STOCKING, George. **After Taylor: British Social Anthropology 1888-1951**. Madison: UW Press, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen case. In: STRATHERN, Marilyn; MACCORMACK, Carol (eds). **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 174-222
- STRATHERN, Marilyn. **After nature**. English kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. **Parentesco, direito e o inesperado** – Parentes são sempre uma surpresa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SZTUTMAN, Renato. *Natureza & Cultura, versão americanista* – Um sobrevoo. **Ponto Urbe**, São Paulo, v.4, 2009.
- TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no Antropoceno**. Brasília: IEB/ Mil folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos do Cebrap**, São Paulo, v. 77, p. 91-126, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. In: Conferência ao Colóquio Lévi-Strauss: un siglo de reflexión, Museo Nacional de Antropología, México, 2008. Disponível em: <https://canibaisavulsas.wordpress.com/2010/05/13/levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo/>. Acesso em: 18/08/2025.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. O recado da mata. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- WILDERSON III, Frank. **Afropessimismo**. São Paulo: Todavia, 2021.
- WITTIG, Monique. **O pensamento heterossexual e outros ensaios**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

Visiting Anthropology: about Nature and Culture

Abstract: This article proposes to discuss the nature and culture dichotomy in Anthropology from its beginnings as a discipline, in the 19th century, to the present day. The article is a chronological reinterpretation interwoven with the discussion of the ontological turn, which is directly linked to the entrance of other voices into the anthropological debate – voices that, in the foundation of the discipline were subjugated by its own theories. The main idea of the article is to consider how nature and culture dichotomy has been transformed within the discipline, and how this change also resulted in a transformation of Anthropology—and of the people who are creating its theories. I chose one of many possible narratives to “go visiting” (Arendt) and tell a history of the Anthropological Theory.

Keywords: Anthropological Theory. Nature x Culture. Ontological Turn. Gender. Race.

Recebido 27.08.2025

Aceito 17.11.2025