

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Eduardo Galvani

**PÓS-HUMANIDADE:
A ANTROPOLOGIA NO ESPELHO**

Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

2019

Eduardo Galvani

**PÓS-HUMANIDADE:
A ANTROPOLOGIA NO ESPELHO**

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais do Centro de Filosofias e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino

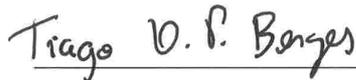
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

2019

PÓS-HUMANIDADE: A ANTROPOLOGIA NO ESPELHO

Este Trabalho Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel e aprovado em sua forma final pelo Curso de Ciências Sociais

Florianópolis, 15 de julho de 2019.



Prof. Tiago Daher Padovezi Borges
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof.^a Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Gabriel Coutinho Barbosa
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. José Antônio Kelly Luciani
Universidade Federal de Santa Catarina

O presente trabalho é dedicado à minha filha Antonella, meus pais Salesio e Nizeti, minha irmã Sani e meu irmão Leonardo, minha companheira Gabriela, e também aos meus professores, amigos e colegas de classe.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que de alguma maneira colaboraram, direta ou indiretamente, para que este trabalho pudesse ser realizado.

“O Homem, mesmo intrinsecamente ligado à Natureza,
diferencia-se dela.”

(Edmund Leach)

RESUMO

Ao compreender que a *humanidade* é um dos temas basilares da Antropologia, penso que convém à disciplina investigar também o que pode significar o conceito de *pós-humanidade* dentro da sua própria estrutura epistemológica.

Assim, com base em alguns referenciais teóricos adequados para esta finalidade, esta pesquisa visa estudar o conceito da *pós-humanidade* a partir de três perspectivas identificadas para sua possível interpretação:

1) A *pós-humanidade* considerada a “Primeira Natureza”: o meio ambiente natural onde nos situamos, com todos os demais elementos que o constituem, aqueles que existem por si só e independem da própria existência humana (o cosmos, o planeta Terra com seus reinos animal, vegetal, mineral e etc.).

2) A *pós-humanidade* enquanto “Segunda Natureza”, que compreende todos os elementos, artefatos e estruturas artificiais hoje existentes no mundo, tudo aquilo que tem origem exclusivamente posterior e condicionada à existência humana: as estruturas sociais e culturais (em suas dimensões físicas e simbólicas) produzidas pelos próprios seres humanos;

3) Por fim, a *pós-humanidade* enquanto o “vir-a-ser” da *humanidade*: a *humanidade do futuro*, ou, em outras palavras, o *Ser Humano do amanhã* — condição a ser analisada aqui com base nas possibilidades vislumbradas a partir das teorias e conceitos antropológicos e filosóficos que este ensaio trará por referência.

Assim, tendo por tema central a noção de *pós-humanidade*, o presente texto propõe então analisar tal conceito no contexto teórico da Antropologia, sob os pressupostos antropológicos que também fundamentam o conceito de *humanidade*.

Através de uma narrativa que contemplará algumas considerações sobre as origens e o desenvolvimento histórico de algumas das principais vertentes da Antropologia — as quais contribuíram para consolidar a concepção de *humanidade* na modernidade —, esta pesquisa abrangerá também algumas teorias filosóficas que dialogam com o tema, no intuito de então conduzir o leitor a uma compreensão mais ampla do objeto teórico *pós-humanidade* na contemporaneidade.

Considerando inicialmente a estruturação e as principais transformações paradigmáticas que ocorreram ao longo do desenvolvimento da disciplina antropológica em sua fase moderna — incluindo as críticas promovidas pelas vertentes da Antropologia Cultural ao evolucionismo e

ao etnocentrismo biológico clássicos, e a Virada Linguística enquanto movimento teórico que estimulou e consolidou uma nova visão ontológico-existencial na disciplina, permitindo expandir a abrangência do pensamento antropológico para além a tradicional perspectiva antropocêntrica —, o texto será desenvolvido em formato de ensaio analítico e dissertativo, elaborado a partir das fundamentações antropológicas e filosóficas classificadas em pesquisa bibliográfica prévia, as quais tenham sido reveladas instrumentos teóricos essenciais para a compreensão e para o desenvolvimento das noções de *humanidade* e *pós-humanidade*.

Assim, além de fornecer um panorama sobre o processo histórico de desenvolvimento dos principais recursos teórico-metodológicos da Antropologia e contemplar os contextos teóricos onde pode-se melhor situar a noção de *pós-humanidade*, esta análise utilizará também por referência alguns conceitos-chave da Filosofia e de outras disciplinas das ciências humanas (Sociologia e Psicologia, por exemplo) que contribuem para um melhor entendimento de alguns dos principais aspectos que orientam a constituição da *humanidade* enquanto objeto teórico, e que possibilitam então ampliar a compreensão também sobre o conceito de *pós-humanidade*, considerando tanto a dimensão física (biológica) como a metafísica (cultural) do objeto.

Palavras-chave: Pós-humanidade. Humanidade. Condição Humana. Antropologia.

SUMÁRIO

Resumo	7
Introdução	10
A Gênese da Antropologia	17
A Antropologia no Espelho: Diálogos e Transformações da disciplina	21
Humanidade: Visões Antropológicas	46
Pós-Humanidade: A realidade além do humano	55
Pós-Humanidade: A “Segunda Natureza”	59
Pós-Humanidade: A humanidade do futuro	64
Considerações Finais	71
Notas	77
Referências Bibliográficas	78

INTRODUÇÃO

Quando Thomas More publicou “Utopia”, em 1551, provavelmente não sabia que, séculos depois, as ideias que expôs ali tornariam-se referências clássicas do que hoje conhecemos por “Humanismo”, corrente filosófica composta por diversas vertentes e uma infinidade de teorias que têm em comum a capacidade de contribuir para o desenvolvimento de noções existenciais, éticas e morais que consideramos quando pensamos sobre o que significa o conceito de *humanidade*. Enquanto fato empírico, a *humanidade* apresenta-se como um fenômeno múltiplo e denso, uma condição naturalmente heterogênea, e isso a torna também um conceito teórico tão complexo que talvez seja mesmo impossível, em algum momento, defini-lo por completo.

Entretanto, tal complexidade torna-se um pouco menos misteriosa na medida em que incontáveis contribuições teóricas desenvolvem-se com base na filosofia clássica, especialmente, e com mais intensidade, a partir do fim do período obscurantista medieval no Ocidente. Mas, se o Humanismo, enquanto movimento intelectual ou corrente filosófica, surge e ganha força em um determinado momento e local da história do desenvolvimento científico ocidental, existem também outras correntes e movimentos — anteriores, paralelos ou posteriores ao Humanismo —, que, juntos, constituem diferentes fases e direções de expansão do conhecimento, de tal modo que, se avaliarmos e compararmos alguns destes movimentos, podemos identificar neles diferentes tendências conceituais e teóricas que, em virtude de influências sociais, políticas e religiosas contextuais de onde surgiram ou manifestaram-se, variam entre concepções existencialistas mais ou menos antropocêntricas. Ao final deste texto poderemos compreender um pouco melhor porque esta variação entre visões mais ou menos antropocêntricas da existência representa uma questão fundamental quando pensamos sobre as condições “humana” e “pós-humana”.

Por hora, considero importante tentar ilustrar aqui como algumas correntes filosóficas, movimentos intelectuais e dogmas religiosos podem ter exercido ampla influência ética e moral nas sociedades onde estes ocorreram, estimulando, de forma generalizada, concepções e comportamentos radicalmente antropocêntricos sobre a existência humana. Para isto,

poderia tentar tecer um relato histórico fragmentado, enfatizando apenas aquilo que mais interessa para nossa análise, abriria mão assim de adotar a tão popular interpretação teleológica e ontologizante da História, à qual especialmente Nietzsche, em “O Nascimento da Tragédia” e Foucault, em “Arqueologia do Saber” — além de tantos outros pensadores e filósofos —, já se empenharam em desconstruir. Mas, ao contrário de propor uma abordagem revisionista de determinados fatos históricos, ou uma crítica pontual às interpretações e métodos historiográficos, meu intuito nesta ocasião é justamente o contrário: me apropriar instrumentalmente de noções oriundas de algumas das grandes narrativas produzidas pelos historiadores no sentido de tentar compreender, através deste conhecimento histórico, nuances de vertentes filosóficas e movimentos teóricos que, junto com as mitologias e religiões, podem historicamente ter contribuído para difundir concepções sobre a condição humana que, ao distanciarem drasticamente a *humanidade* de toda a natureza não-humana (ou “pós-humana”), resultaram na difusão de uma visão antropocêntrica da existência humana.

Adoto, para isto, uma perspectiva não necessariamente linear desta História, mas, semelhante ao que o historiador Jacob Burckhardt propõe em “A Cultura do Renascimento na Itália”, busco demonstrar que alguns valores éticos e morais bastante influentes em um determinado contexto histórico possuem coerências internas entre si de modo a evidenciarem claramente uma noção comum, uma forma generalizada de ver o mundo — ou um *zeitgeist* —, que ilustra de que maneira, ao longo do tempo, podem ocorrer mudanças culturais em relação à percepção da Humanidade sobre sua própria condição existencial. Porém, se Burckhardt em sua análise esclarece as forças sócio-políticas e os elementos éticos e morais que em um determinado contexto histórico podem ter conduzido às origens e à profusão do *individualismo moderno*, o meu intuito de recorrer aqui a alguns elementos do arcabouço dos movimentos intelectuais é talvez mais simples: tentar identificar alguns movimentos históricos que podem estar contribuindo para que, de um modo geral, a Humanidade contemporânea abandone sua antiga e tão difundida postura antropocêntrica e *especista* e passe a adotar uma nova concepção “pós-humanista”, mais compreensiva e holística da sua própria existência.

Certamente uma análise histórica minuciosa de tais vertentes e movimentos teóricos ocuparia quantidades de tempo e espaço dos quais não dispomos para este texto. Mas um breve resumo da história de alguns dos principais movimentos ou tendências filosóficas do pensamento ocidental pode nos ajudar a compreender a importância destes fenômenos para as transformações éticas, morais e mesmo ontológicas pelas quais transita a Humanidade. Neste sentido, em um verdadeiro “resumo da ópera”, chamo a atenção apenas para uma distinção básica, porém fundamental, entre a perspectiva antropocêntrica típica de tendências do humanismo renascentista e positivista — bastante difundidas no Ocidente durante os períodos do Renascimento e do Iluminismo Europeus —, e a Perspectiva Holística, identificada em vertentes da Filosofia Clássica desde Aristóteles, passando por movimentos e círculos intelectuais mais restritos do período obscurantista (entre eles os Alquimistas e os Exotéricos), até a Filosofia e a Antropologia Pós-Humanistas contemporâneas. A própria Antropologia, já em sua fase moderna, também estruturou-se em diferentes vertentes e tendências que desenvolveram-se a partir de visões mais antropocêntricas e etnocêntricas (como o evolucionismo, o estruturalismo e o funcionalismo, por exemplo), para só então, apenas em sua fase mais contemporânea, passar a adotar perspectivas mais compreensivas e ampliadas sobre a condição humana (como o pós-colonialismo, o perspectivismo ontológico, o relativismo cultural e o próprio pós-humanismo).

Do ponto de vista pragmático, especialmente hoje, quando vivemos na Era denominada de "Antropoceno", talvez seja mesmo impossível avaliar os fluxos e as dinâmicas energéticas do planeta sem considerar os efeitos da presença e da atividade humana. Do ponto de vista teórico, entretanto, quando algum conhecimento — seja ele mitológico, religioso, filosófico, científico ou de qualquer outra origem —, pressupõe a condição humana enquanto independente ou isolada das demais instâncias da realidade, até que ponto tal conhecimento é um instrumento pertinente ou pode tornar-se "alienado" do “*animal humano*” que o criou, transformando-se, por consequência disso, em um recurso nocivo de transformação da realidade e, eventualmente, da própria Condição Humana?

Na medida em que compreendemos um pouco melhor as dinâmicas históricas do desenvolvimento do conhecimento humano, e de que modo tais dinâmicas influenciam na

própria postura e atividade humanas sobre o planeta, conseguiremos ampliar nossa compreensão sobre por quê, nos dias atuais, especialmente no âmbito das Ciências Humanas e Biológicas, acredita-se tanto na importância de a Humanidade adotar uma visão menos antropocêntrica e mais holística da sua existência, de desenvolver novas ontologias e tecnologias baseadas em conhecimentos, valores e códigos de conduta ética e moral que considerem nossa condição de interdependência com as outras espécies e recursos naturais que, especialmente nas décadas mais recentes, a Humanidade mesma tem degradado, mostrando-se muitas vezes alheia e distante da sua origem animal, da sua natureza original. É justamente quando reaproxima-se de sua condição e natureza originais que a Humanidade torna-se “pós-humana”, no sentido de que passa a reavaliar a importância dos aspectos da realidade que estão “além daquilo que é considerado exclusivamente humano” — e, por isso, nos atuais contextos teóricos da Filosofia e da Antropologia, tais aspectos podem ser considerados “pós-humanos”.

A prefiguração desta noção filosófico-antropológica sobre a ideia de pós-humanidade é bastante recente, como veremos no decorrer deste texto, mas este conceito tem sido amplamente manifestado e difundido há séculos, especialmente através das artes e da literatura de ficção científica, as quais oferecem concepções variadas sobre tal condição. Alguns aspectos da pós-humanidade, entretanto, são comuns entre estas concepções da Ficção Científica, da Filosofia e da Antropologia, e a noção de que a pós-humanidade representa a “humanidade do futuro” talvez seja a interpretação mais conhecida e comum entre elas. Se pensarmos que nossa condição existencial, no momento presente e, sobretudo no futuro, depende plenamente dos aspectos “pós-humanos” da realidade (dos outros seres e recursos naturais não-humanos que exploramos), a “pós-humanidade” enquanto todo o conjunto da natureza que está além do que é *humano*, de fato neste sentido representa o futuro da Humanidade.

A partir destas considerações iniciais, que desvelam, situam e contextualizam de alguma maneira o conceito de pós-humanidade, esta análise tem por objetivo principal formular algumas possíveis considerações com base na seguinte questão: O que a Antropologia compreende hoje sobre a noção de pós-humanidade? Antes de prosseguir no estudo do

conceito em si, é importante considerar aqui que, apesar da intenção e do esforço para reunir e analisar aquelas que talvez sejam consideradas hoje algumas das principais referências teóricas sobre o tema, visando buscar o maior esclarecimento possível sobre de que modo a Antropologia compreende o conceito de pós-humanidade, ainda assim este texto não pretende trazer respostas definitivas, pois além de complexo, o conceito de pós-humanidade pode ser compreendido por diferentes perspectivas, conforme vimos anteriormente, e conforme tentarei esclarecer melhor a seguir.

Para tanto, esta análise sugere por pressuposto metodológico compreender antes de tudo o conceito de *humanidade* na visão da Antropologia, pois é fundamental entender o que a disciplina concebe acerca da ideia de *humanidade* para que estejamos então aptos a pensar e situar a noção de *pós-humanidade* no mesmo contexto teórico. Portanto, considerando que o conceito de *humanidade* é, no senso comum, permeado por concepções variadas, oriundas da religião, das artes, etc..., vamos enfatizar nesta análise as noções sobre a *humanidade* advindas do contexto teórico e conceitual da Antropologia. Para isto, uma das teorias que orientará aqui nosso entendimento é “Humanidade e Animalidade”, do antropólogo Tim Ingold, e “Transição para a Humanidade”, de Clifford Geertz, que nos referidos textos buscam esclarecer algumas das principais questões sobre o que pode significar a *humanidade* na perspectiva antropológica. Assim, a partir de uma análise dos estudos desenvolvidos por Ingold e Geertz, poderemos compreender melhor os conceitos, elementos teóricos e perspectivas que norteiam a noção antropológica de *humanidade*. E com o auxílio de outras teorias que estudam a noção de *humanidade* dentro da Antropologia — as quais nos possibilitam compreender suas características e dinâmicas tanto na dimensão física e material quanto na dimensão cultural e simbólica de sua constituição —, tentaremos compreender com maior profundidade as condições humanas contemporâneas, para, a partir de então, vislumbrar suas possíveis condições futuras, ou *pós-humanas*.

Considero conveniente comentar aqui que o termo “condições humanas contemporâneas”, utilizado assim no plural, refere-se à possível variedade de modos com que a existência humana pode manifestar-se em diferentes contextos históricos, culturais e sociais, porém, quando utilizado no singular, o termo refere-se à *Condição Humana* em sua forma universal,

ou mesmo de uma perspectiva biológica, enquanto espécie animal *Homo Sapiens*. Sobre esta “Condição Humana Universal”, os psicólogos David e Anne James Premack avaliam que a “*História é uma sequência de transformações através das quais uma espécie passa enquanto permanece biologicamente estável.*” (Ingold, 2002, p 363). Ou seja, apesar da ampla diversidade e da intensa dinâmica cultural humana, existe esta noção de que permanecemos estáveis enquanto espécie animal, e esta estabilidade da nossa condição biológica é exatamente o que, na Biologia, sustenta a Condição Humana Universal.

Outra importante observação sobre o método analítico utilizado neste texto é que, no intuito de ampliar o alcance da análise sobre como surgiu o contexto teórico da Antropologia, de situar nosso pensamento em tal contexto para fundamentar então nossa reflexão sobre as principais noções e teorias antropológicas que hoje norteiam os conceitos de *humanidade* e *pós-humanidade*, este texto apresentará no seu início um capítulo intitulado “A Gênese da Antropologia”, que consiste em um resumo da história das origens e do desenvolvimento da Antropologia enquanto campo do conhecimento humano. E além de investigar a gênese da disciplina, antes de adentrar nas teorias antropológicas específicas sobre a *humanidade* e a *pós-humanidade*, apresento também o capítulo “A Antropologia no Espelho”, uma breve incursão teórica para relembrar importantes contribuições conceituais e temas de alguns dos principais debates e diálogos interdisciplinares que fazem parte da história do desenvolvimento da disciplina, com ênfase em algumas das principais vertentes clássicas e contemporâneas do conhecimento antropológico que fundamentam a noção de *humanidade*, as quais nos permitem observar um imenso horizonte de possibilidades que se expande com as novas realidades sócio-culturais e as tendências atuais da pesquisa antropológica sobre a condição humana, e também a pós-humana.

Além disso, em virtude da polissemia e da complexidade do conceito de pós-humanidade, esta análise considera também que, além da sua concepção mais comum que nos remete à “humanidade do futuro”, existem pelo menos outras três perspectivas ou modos filosóficos de interpretá-lo ou compreendê-lo: A *pós-humanidade* enquanto “primeira natureza”, ou toda a realidade existente e que independe da condição humana: os outros seres, elementos e recursos naturais; A *pós-humanidade* enquanto “segunda natureza”, ou seja, tudo aquilo a que

a própria humanidade criou: toda a cultura, ciência e tecnologia humanas em suas dimensões materiais e simbólicas; E também a *pós-humanidade* enquanto condição humana posterior à vida tal qual a conhecemos, ou, em uma proposição mais popular, “a vida após a morte”. Mas, sobre esta última concepção pouco nos ocuparemos neste texto.

Penso ainda que podemos ampliar um pouco mais nossa compreensão sobre o assunto ao situar nossa análise antropológica sobre o conceito de *pós-humanidade* também no contexto teórico adequado da filosofia contemporânea. Para isso, nossa principal referência será o texto “Pós-humanismo, Transhumanismo, Anti-humanismo, Meta-humanismo e Novos Materialismos - Diferenças e Relações”, da filósofa Francesca Ferrando (FERRANDO, 2015).

Pois bem, se o saber antropológico orientará esta nossa incursão analítico-teórica sobre o conceito de *pós-humanidade*, o capítulo a seguir foi reservado para uma investigação sobre as origens, os principais conceitos e vertentes da Antropologia. Por hora, pode ser conveniente uma brevíssima apresentação da disciplina, para isto proponho tentar responder a uma simples indagação: qual saber produz a Antropologia? Ao observar o significado epistemológico do termo e a história do desenvolvimento da disciplina, compreende-se a Antropologia por uma extensa área de conhecimento humano com interesse no registro, no estudo e na compreensão da vida humana em suas incontáveis variações possíveis, através da observação, da interpretação e da tradução das “culturas” (qualidades e valores atribuídos aos fenômenos humanos em relação ao tempo e ao lugar onde estes se manifestam e são observados — e também em relação a outros contextos).

A GÊNESE DA ANTROPOLOGIA

No Ocidente, os principais estudos clássicos das sociedades humanas tiveram origem na Antiguidade, e um dos mais influentes estudiosos daquele período é o geógrafo e filósofo grego Heródoto. Nascido no século V a.C e considerado um dos primeiros pensadores a compreender que, ao estudar os acontecimentos do passado podemos melhor compreender o comportamento humano do presente e pensar sobre o seu futuro, Heródoto é considerado também o “pai da História” e pioneiro na produção de análises etnográficas e antropológicas.

Entretanto, se a gênese da Antropologia é atribuída aos escritos de Heródoto na antiguidade, sua origem enquanto disciplina científica moderna — semelhante ao modo que a conhecemos hoje —, ocorre após o desenvolvimento dos principais recursos teórico-metodológicos da disciplina, os quais foram estruturados com mais ênfase a partir da Revolução Cultural na época do Iluminismo europeu, durante os séc. XVII e XVIII. Os processos ainda mais recentes do desenvolvimento da Antropologia em sua forma moderna podem ser compreendidos através de duas vertentes básicas: A Antropologia Biológica (ou Física) e a Antropologia Cultural (ou Simbólica).

A Antropologia Biológica, constituída principalmente a partir dos métodos de estudos arqueológicos da estrutura física e da anatomia humanas, tem origem na própria Biologia, ciência que se propõe a classificar e estudar as características distintas entre as espécies de seres vivos. Durante o florescimento e o amadurecimento da Antropologia Biológica, no final do século XIX, criou-se um grande arcabouço de teorias que estuda as diferentes sociedades humanas em uma perspectiva evolucionista, através de pressupostos e metodologias que privilegiam a observação e a comparação das estruturas físicas ou biológicas dos Seres Humanos e das sociedades, mas subestimam importantes aspectos psicológicos, subjetivos e culturais da sua existência. Estes aspectos imateriais, fundamentais na constituição da vida e da Condição Humana, apenas puderam ser melhor estudados e compreendidos a partir do desenvolvimento da Antropologia Cultural.

O aparecimento da Antropologia Cultural foi influenciado pelas práticas modernas da Etnografia e da análise Etnológica, através das quais, o pesquisador inserido na sociedade que pretende estudar, observa e classifica os principais aspectos sócio-culturais e produz relatos descritivos (Etnografia) daquela sociedade a partir dos seus registros, descrições e percepções. A Etnografia é hoje considerada o método fundamental da Antropologia. Na prática da Etnografia, podem ser utilizados além da escrita, outros recursos para a captação e o registro da realidade a ser estudada (fotografias, gravações de áudio e vídeo, por exemplo). O prefixo “Etno” tem origem no conceito grego *Ethos*, que refere-se ao conjunto de características comuns a um determinado grupo humano: estilos estéticos e cognitivos semelhantes, ou seja, grupos de indivíduos que possuem uma origem cultural ou religiosa comum, a qual é refletida nos seus modos de perceber, traduzir e interpretar o mundo, ou de organizar, produzir e reproduzir a vida.

Foi apenas no final do séc. XIX, com a expansão e o aprimoramento de suas análises etnológicas, que o antropólogo Franz Boas passou a defender que as sociedades mais simples e primitivas, antes consideradas inferiores por perspectivas evolucionistas da Antropologia, também podem conter estruturas culturais complexas. De acordo com Boas,

“...qualquer pessoa que tenha vivido com tribos primitivas, que tenha partilhado as suas alegrias e tristezas, as suas privações e abundâncias, que veja nelas não apenas objetos de estudo a serem examinados, como células a um microscópio, mas seres humanos pensantes e com sentimentos, concordará que não existe uma ‘mente primitiva’, um modo de pensar exclusivamente ‘mágico’ ou ‘pré-lógico’, mas que cada indivíduo numa sociedade ‘primitiva’ é um homem, uma mulher, uma criança da mesma espécie com o mesmo modo de pensar, sentir e agir que qualquer homem, mulher ou criança da nossa sociedade.” (BOAS, Franz. 1927)

A partir de então, Boas tornou-se reconhecido um dos fundadores e um dos principais difusores da Antropologia Cultural Contemporânea. Suas teorias, ao integrarem conhecimentos mais abrangentes sobre o comportamento e a psicologia humana, superaram antigos paradigmas de teorias evolucionistas da Antropologia Biológica e contribuíram para o surgimento de novas vertentes de pesquisa baseadas nos pressupostos do “etnocentrismo” e do “relativismo cultural”, onde cada sociedade é estudada e compreendida em seu próprio contexto, a partir de suas próprias origens etnológicas e culturais, pois de acordo com Boas, cada sociedade experimenta seu próprio fluxo de desenvolvimento histórico. Acredita-se que

a partir da difusão das teorias de Franz Boas, os estudos antropológicos passaram gradativamente a abandonar a ideia da escala evolutiva das sociedades humanas.

Boas é também reconhecido pelo seu empenho e contribuições para a formalização e a consolidação do caráter científico da disciplina antropológica, tendo se ocupado do desenvolvimento de fundamentos que podem ser considerados uma verdadeira “receita básica” da Antropologia Cultural. Por exemplo: é ele um dos responsáveis pela distinção, classificação e instituição dos principais métodos e áreas de estudo da Antropologia Cultural Contemporânea: Etnografia, Etnologia, Arqueologia e Linguística. Assim, em virtude da maior amplitude teórica e do alcance mais aprofundado da Antropologia Cultural, a Antropologia Biológica passaria a assumir a partir de então cada vez mais um caráter de base teórica ou plataforma paradigmática, tornando-se fornecedora de recursos teórico-metodológicos para a Antropologia Cultural.

E apesar de que a Sociologia e a Psicologia também tenham por principal objeto de estudo o Ser Humano, fornecendo importantes contribuições para a construção do conhecimento antropológico, é importante que se faça uma distinção entre as especificidades dos objetivos e métodos de estudo de cada disciplina em comparação com a Antropologia. No clássico “*Sociologie et Anthropologie*” (Sociologia e Antropologia), ao estudar as possíveis fronteiras e diálogos entre a Psicologia, a Sociologia e a Antropologia, o antropólogo Marcel Mauss sugere alguns limites básicos entre as disciplinas a partir da descrição de algumas especificidades de cada uma destas áreas do conhecimento; Psicologia, Sociologia e Antropologia estudam características biológicas e culturais da *humanidade*, mas cada disciplina compreende melhor alguns aspectos específicos da sua constituição: enquanto a Psicologia se ocupa especialmente do estudo dos fenômenos psicológicos, ou seja, do comportamento mental, tanto no âmbito do indivíduo quanto em suas possíveis manifestações coletivas e sociais, a Sociologia estuda o Ser Humano essencialmente a partir das suas relações sociais, ou seja, da sua condição coletiva e histórica, observado enquanto grupos ou corpos sociais, nas suas interações entre si, com grupos externos ou com outros aspectos da realidade, a partir de classes específicas de sua cultura, em análises fundamentadas na morfologia do ambiente social, com metodologias e fundamentos teóricos próprios que

permitem inferir valorações estatísticas e realizar comparações analíticas entre fenômenos e fatos históricos que possibilitem melhor compreender determinadas lógicas de funcionamento das sociedades humanas. Na Antropologia, os estudos da Condição Humana também consideram as influências do comportamento mental ou dos modos psíquicos, da história, da realidade externa e das instituições sociais sobre os indivíduos, porém, além das influências das instituições físicas, formais e objetivas, a Antropologia busca contemplar as influências das instituições culturais e abstratas, das linguagens e de outros aspectos subjetivos e simbólicos das sociedades humanas. Entretanto, conforme sugere Mauss, ainda que haja uma perceptível distinção entre os objetos e as metodologias destas disciplinas, é impossível definir suas fronteiras com precisão, ou um início e um fim de seus campos de pesquisa e de conhecimento. Mas apesar de cada disciplina fornecer mutuamente suporte teórico uma para a outra, é importante que cada pesquisa — seja ela Antropológica, Psicológica, Sociológica ou Interdisciplinar —, pressuponha ou defina um assunto ou objeto específico para investigação, pois este assunto será o mapa a guiar o método, o pensamento e os passos do pesquisador.

É importante compreender que, especialmente em uma época de intensas transformações sociais, existe também uma dificuldade natural de definição exata dos limites não apenas na Antropologia, Sociologia e Psicologia, mas em todas as Ciências Humanas, em função da própria dinâmica da vida humana e do conhecimento que dela se produz, da necessidade de diálogo constante entre as disciplinas, da flutuação epistêmica de alguns conceitos básicos e estruturantes das disciplinas (Indivíduo, Pessoa, Sujeito, Parentesco, Cultura, Classe, Etnia e Religião, por exemplo), flutuação esta que ocorre tanto com relação aos valores qualitativos atribuídos a estes conceitos nas diferentes Ciências Humanas em que se referencia a Antropologia (História, Sociologia, Psicologia, Filosofia, etc.), quanto na percepção da ambiguidade existente entre a prática e a teoria, portanto, dos significados reais e contextuais destes conceitos.

A ANTROPOLOGIA NO ESPELHO: DIÁLOGOS E TRANSFORMAÇÕES DA DISCIPLINA

A Antropologia é considerada um dos pilares das Ciências Humanas, ou das *Humanidades*, logo, este capítulo representa um passeio teórico complementar, porém essencial, que nos permitirá assimilar com maior propriedade alguns dos principais aspectos que a Antropologia enquanto ciência humana considera sobre a Condição Humana. Assim, no intuito de ampliar nossa compreensão sobre as origens e os fundamentos das contribuições teóricas e conceituais da Antropologia acerca das noções de *humanidade* e *pós-humanidade*, proponho neste capítulo aprofundar um pouco mais nossa análise sobre os processos de estruturação da disciplina através de uma investigação mais próxima de alguns dos principais movimentos, diálogos interdisciplinares e transformações paradigmáticas pelas quais o conhecimento antropológico passou especialmente em sua fase moderna.

Além da divisão básica entre a Antropologia Biológica e a Antropologia Cultural, a história do conhecimento antropológico demonstra também a existência de diversas crises que estimularam importantes transformações internas na disciplina, relativas aos conceitos e temas mais pesquisados em determinados locais e períodos, ou à estrutura paradigmática e epistemológica que fundamenta o próprio desenvolvimento do conhecimento e da prática antropológica.

Estas crises, ocasionadas eventualmente por questões teóricas motivadas por novas descobertas empíricas e conceituais, fatores sociais, políticos e econômicos, evidenciam um movimento crítico constante, e necessário, no sentido de manter os paradigmas, as técnicas e os métodos de pesquisa contextualizados com as transformações sociais globais e com os avanços gerais de todas as ciências.

Assim, apesar de que uma grande transformação estrutural da disciplina possa ter origem em uma simples descoberta teórica, com a necessidade de autocrítica constante para que permaneça atual e ampliando suas estruturas institucionais e teórico-paradigmáticas, é

importante manter a cadeia cognitiva da disciplina tão organizada quanto possível. Ou seja, é fundamental manter o arcabouço de pressupostos disciplinares antropológicos disponível de forma coerente enquanto conjunto de regras científicas, comuns ao tipo de conhecimento que a disciplina se propõe a desenvolver, tanto para a manutenção do seu desenvolvimento ordenado, quanto para a possibilidade de elaboração de releituras ou críticas consistentes e fundamentadas. Para colaborar com a manutenção ou a emancipação de métodos, pressupostos, teorias, leis ou conceitos, particulares ou gerais, simples ou complexos (que dialoguem com outras disciplinas), é fundamental, portanto, compreendê-los e considerá-los no próprio contexto do paradigma antropológico contemporâneo.

Percebe-se, entretanto, que apesar de a prática da Antropologia ter sido originada na Antiguidade, e de ter se expandido bastante durante a Era Moderna, a estruturação do pensamento antropológico parece continuar se desenvolvendo especialmente em torno de alguns conceitos fundamentais, pois representam categorias universais da experiência e da organização humanas com vasto potencial de investigação: *Parentesco, Cultura, Sociedade, Gênero, Religião e Etnia*, por exemplo.

Estes conceitos são fundamentais na Antropologia por serem verificáveis praticamente em qualquer modo de existência dos grupos humanos, e apesar de possíveis variações interpretativas relativas a cada contexto, foram adotados nos primórdios da disciplina a partir da observação de padrões comuns de organização da vida e dos grupos humanos. No início do séc. XX, por exemplo, em "*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*" (As Formas Elementares da Vida Religiosa), ao estudar comportamentos sociais de tribos aborígenes na Austrália, o sociólogo Émile Durkheim identificou a existência de padrões bastante semelhantes de organização da vida em diferentes grupos humanos. As análises de Durkheim influenciaram a vertente *estruturalista* da Antropologia.

Mas estes são apenas alguns dos conceitos mais fundamentais da disciplina, estudaremos outros mais adiante. Ao observar a evolução da Antropologia através de algumas das crises e debates mais recentes que também contribuíram de forma significativa com a caracterização e a consolidação do pensamento antropológico atual, e que ampliaram a base paradigmática e

epistemológica de recursos teórico-metodológicos que norteiam e contribuem com o desenvolvimento da disciplina, é importante considerar também alguns outros momentos e aspectos interessantes:

Em primeiro lugar, a intensa reestruturação disciplinar promovida durante os processos de descolonização européia de algumas nações na metade do séc. XIX. Esta reestruturação ocorreu através da reorganização dos campos teóricos, o que estimulou uma maior distinção entre as Antropologias Biológica e Cultural, especialmente em virtude da condenação enfática e do banimento das teorias que adotavam perspectivas evolucionistas capazes de suscitar interpretações com teor de discriminação étnica e racial. Estas teorias com teor evolucionista eram predominantes na maioria dos estudos sistemáticos sobre sociedades isoladas, outrora ditas primitivas e inferiores, realizados durante o período das grandes navegações.

Outro importante momento para a estruturação da disciplina ocorreu com o amplo desenvolvimento da Antropologia Cultural, no final do séc. XIX, quando a organização da prática etnográfica também avançou bastante logo após a proposta bem sucedida de Franz Boas para a centralização dos estudos de Antropologia em um departamento exclusivo na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, quando ele colaborou também para a instituição do primeiro programa das Américas de pós-graduação em Antropologia. Este momento foi fundamental para uma importante mudança paradigmática da disciplina, pois, ao defender que o desenvolvimento cultural das diferentes sociedades humanas é um fenômeno autônomo e regido pelos fatores sócio-históricos relativos a ela, independentemente das condições físicas, biológicas e genéticas do povo que a constitui, as teorias de Boas fundamentaram a crítica ao princípio evolucionista da ortogênese, que influenciava boa parte das teorias da Antropologia Biológica com a ideia de que a evolução da cultura e o progresso das sociedades humanas eram condicionados por fatores biológicos. Desde então, o departamento de Antropologia constituído pela iniciativa de Boas contribuiu com a organização e a difusão dos métodos etnográficos e etnológicos da disciplina com base nas perspectivas *relativista* e *etnocêntrica*, que compreendem que a constituição cultural dos povos é um fenômeno relativo ao seu próprio contexto histórico-social.

A prática antropológica também evoluiu bastante a partir da publicação das teorias consideradas *funcionalistas*. No início do séc. XX, ao criar modos mais funcionais para pesquisar a coerência entre os sistemas de organização social dos povos Mailu, na Austrália, e dos nativos das ilhas Trobriand, o antropólogo Bronislaw Malinowski produziu uma extensa obra, hoje considerada de importante influência para as transformações da Antropologia. Em seu primeiro livro, “*The Family among the Australian Aborigenes*” (A Família entre os Aborígenes Australianos), Malinowski também questiona as teorias evolucionistas ao afirmar que teriam sido constituídas com base em sistemas incoerentes e aleatórios de classificação a partir de métodos anti-funcionais. As principais teorias de Malinowski buscam então compreender os modos com que as instituições sociais e culturais estruturam a vida humana em sociedade especialmente através da observação da coerência entre interações humanas onde seja possível observar os fenômenos de *reciprocidade* e *troca*. Além de antropólogo, Malinowski era também formado em Ciências Exatas, e apesar de ser considerado o pai da Antropologia Funcional por ter criado um método de análise etnológica com base em uma tabela onde categoriza e relaciona os fenômenos observados durante suas incursões etnográficas, Malinowski teve por referência outros antropólogos: James Frazer, por exemplo, que em “*The Golden Bough*” (O Ramo de Ouro) faz uma ampla análise comparativa entre magia e religião ao observar características do folclore e da mitologia em diferentes culturas; e Edward Burnett Tylor, um dos principais teóricos representantes da vertente da Antropologia Social, que em “*Primitive Cultures*” (Culturas Primitivas), busca identificar formas comuns da organização social humana a partir das estruturas funcionais da religião, e ao questionar de que modos o conhecimento humano é adquirido e assimilado — e o quanto as diferenças contextuais podem influenciar nas capacidades cognitivas e no sentido do desenvolvimento social e cultural dos indivíduos e das sociedades humanas —, contribuiu com as principais noções acerca do evolucionismo cultural. Tylor, em seu outro livro chamado “*Anthropology*” (Antropologia), também colabora com a organização disciplinar da Antropologia ao propor limites teóricos para seus contextos de estudo.

Ainda no início do século XX, novas mudanças nos métodos, temas e fundamentos da disciplina teriam sido estimuladas a partir da condenação generalizada da Eugenia, ideologia que motivou diversas políticas discriminatórias praticadas por governos nacionalistas e

fascistas na Europa após se apropriarem de forma equivocada de teorias evolucionistas para defender ações racistas de controle social em benefício da suposta superioridade genética de um grupo humano.

Nesta época, o saber antropológico recebeu importantes influências dos estudos desenvolvidos quase que simultaneamente pelo movimento que hoje é reconhecido por Escola Sociológica Francesa, representada especialmente pelas teorias do filósofo e sociólogo Émile Durkheim. Em seu livro “*De la Division du Travail Social*” (Da Divisão do Trabalho Social), por exemplo, publicado originalmente em 1893, Durkheim também já investigava sociedades humanas a partir de uma perspectiva estruturalista e funcionalista — de forma análoga a um organismo vivo —, onde, para ele, as instituições e os indivíduos possuem direitos e deveres que, combinados e estruturados de forma funcional, promovem a manutenção de uma determinada ordem social em benefício da coletividade.

Em suas teorias, Durkheim parte do pressuposto de que todo Ser Humano em seu estado natural é *selvagem* ou *primitivo*, e que a socialização é o processo histórico que os permitem viver em grupos ou sociedades. A socialização, para Durkheim, ocorre em virtude da construção do que ele definiu por *consciência coletiva*, a partir de experiências, hábitos e costumes comuns, alguns dos quais classificou de “fatos sociais”. A noção de “fato social” é fundamental na Sociologia e também na Antropologia, entretanto, Durkheim não considera “fato social” qualquer fenômeno coletivo capaz de ser observado em uma sociedade, mas para ser considerado um “fato social” o fenômeno depende de três características básicas: generalidade, exterioridade e coercitividade. Ou seja, para que seja considerado um “fato social”, o fenômeno precisa exercer influência em aspectos gerais do grupo onde este se manifesta; de forma externa ou objetiva e também coercitiva — no sentido de ter uma “causa coletivamente presumível” —; além de seu efeito e autenticidade reconhecidos em todo aquele meio social.

Durkheim é também considerado o primeiro a criar métodos que combinam análises empíricas com teorias sociológicas. Em seu outro livro “*Les Règles de la Méthode Sociologique*” (Regras do Método Sociológico), ele desenvolve recursos teóricos para o

método sociológico ao estudar as formas de interferência do “fato social” nas sociedades, quando elabora os conceitos de “instituição” e “anomalia social” a partir da concepção de que todos os setores de uma sociedade são interligados, e de que qualquer alteração ou irregularidade funcional em um destes setores pode interferir na sociedade inteira.

Este pensamento estruturalista, que influenciou as teorias do antropólogo Claude Lévi-Strauss, baseia-se na noção de que os grupos humanos organizam-se a partir do mesmo princípio axiomático que cria a estrutura das linguagens: da mesma forma que um determinado idioma pode ser constituído e organizado a partir de um alfabeto base, e ao ter seus elementos (letras e palavras) reordenados, podem formar diferentes significados conforme esta nova organização. Considerado um dos fundadores da Antropologia Estruturalista e um dos mais influentes antropólogos do séc. XX, Lévi-Strauss estudou o desenvolvimento cultural dos povos a partir dos antagonismos sócio-culturais que os indivíduos produzem dentro da própria sociedade, e elaborou teorias que permitem compreender a constituição das sociedades humanas através da observação e da classificação das relações inerentes ao constante processo de interação que ocorre entre os indivíduos e as instituições sociais. Seu método pressupõe a possibilidade de criação de modelos teóricos que descrevem cada sociedade estudada a partir de categorias básicas de estruturação das relações ali identificadas: Parentesco, Linguagem e Economia, por exemplo. Porém, ao entender que as aparências das estruturas sociais não refletem exatamente a realidade destas estruturas sociais, defende que, para compreender o funcionamento de determinada sociedade, é fundamental que se considere os efeitos e as possíveis relações entre os elementos destas categorias tanto na dimensão objetiva (material) quanto na dimensão subjetiva (cultural) de suas existências. Portanto, sugere que as investigações sociais busquem identificar as características constitutivas das relações que não são imediatamente observáveis na estrutura visível das sociedades, mas que podem ser identificadas através de uma análise mais aprofundada do simbolismo e do significado interno de determinados fenômenos culturais ali observados: Obrigações, Direitos, Reciprocidades e Mutualidades são exemplos de características estruturais das sociedades com ampla influência na dimensão cultural e subjetiva dos indivíduos, identificáveis em aspectos das relações sociais e que podem contribuir para a melhor compreensão do funcionamento de determinadas sociedades. Estas

características podem influenciar diretamente no modo com que cada indivíduo se relaciona com os outros — da mesma cultura ou de uma cultura distinta da sua —, com as instituições, e no modo com que este comporta-se diante de cada situação cotidiana ou extraordinária. Influenciam também na atribuição de conceitos valorativos que conduzem cada indivíduo a criar relações de afinidade ou de aversão com os variados elementos culturais que, por sua vez, ao longo do tempo, colaboram para estruturar a constituição identitária, social e cultural do próprio indivíduo. Outro exemplo interessante de característica subjetiva identificável na maioria das sociedades humanas é a intencionalidade de perpetuação de determinados valores sociais “não naturais”, que se realiza através da transmissão de heranças, patrimônios materiais ou imateriais: atribuição de nomes ou sobrenomes aos descendentes, por exemplo.

Lévi-Strauss sugere também que o conceito de *cultura* está sempre associado às noções de *modo* e de *distância* (maior ou menor), com que cada indivíduo, grupo ou sociedade humana posiciona-se em determinados momentos históricos com relação a diferentes valores simbólicos. A cultura, para Lévi-Strauss, ocorre em um processo dialógico, com as etapas de tese, antítese e síntese, e ao classificar as sociedades em “quentes” e “frias”, Lévi-Strauss sugere uma dicotomia que ilustra a condição de produção e reprodução histórico-cultural das sociedades humanas: enquanto uma sociedade “quente” é mais propensa para transformações, as sociedades “frias” são aquelas que tendem a permanecer em seu estado atual por mais tempo. Esta distinção entre sociedades “quentes” e “frias” representa uma questão interessante acerca dos paradigmas antropológicos contemporâneos, pois com o desenvolvimento da Antropologia Cultural, que ocupou-se de analisar mais as propriedades simbólicas da cultura humana do que seus aspectos físicos, arqueológicos e biológicos, mudou-se o foco das análises enquanto manteve-se a relação com o mesmo objeto (o Ser Humano), e apesar de que alguns teóricos ainda conservem uma perspectiva evolucionista das sociedades e da cultura humana, a noção mais difundida atualmente parece ser a de que a ideia de evolução é constantemente atribuída às características da própria cultura estudada, com referência a seu próprio desenvolvimento e na sua própria história. E quando ocorre alguma forma de comparação entre sociedades distintas, esta comparação realiza-se com maior frequência através da dimensão cultural, apenas para fins teóricos, para melhor compreensão dos fenômenos observados em ambas as sociedades. Entretanto, apesar de ser

possível, e muitas vezes inevitável, observar diferenças em determinadas características comuns de uma sociedade ou cultura em relação a outra, em momento algum estas comparações devem pressupor superioridade ou inferioridade de uma cultura ou sociedade em relação a outra, justamente porque, conforme defende Franz Boas, a Antropologia compreende a universalidade da Condição Humana, e apesar de que as culturas e as sociedades humanas possam dialogar e serem complementares entre si, estas desenvolvem-se prioritariamente de forma relativa ao seu próprio contexto, em conformidade com as próprias necessidades ou conforme os objetivos dos indivíduos que as compõem.

No âmbito teórico e paradigmático da disciplina, existe ainda um outro dilema importante relacionado à perspectiva de análise, ou ao modo de observação dos tipos de evolução ou transformação cultural e material dos grupos e sociedades, os quais podem ocorrer de forma mais homogênea (em uma trajetória temporal única e linear), ou de forma multilinear e mais fragmentada (com maior pluralidade de trajetórias simultâneas). É possível entender que estas condições variam conforme o tempo de existência e outras características culturais também variáveis de cada sociedade. Cabe ao pesquisador tentar compreender qual perspectiva é mais pertinente em cada estudo ao observar as variações de intensidade nos graus de progresso ou de transformação material e cultural, e nos graus de simplicidade e complexidade — se a cultura, sociedade ou grupo pesquisado dialoga com maior ou menor frequência entre si e com outras culturas, grupos ou sociedades.

No livro “*Mythologiques*” (Mitológicas), Lévi-Strauss desenvolve ainda outro interessante estudo sobre as características da cultura humana ao investigar atributos de diferentes formas de “mitos”. A noção de “mito” é fundamental na Antropologia pois corresponde aos modos com que os seres humanos são capazes de sintetizar, reproduzir ou de reinventar a própria cultura. Strauss estuda então de que maneira os *mitos* funcionam e influenciam no desenvolvimento histórico-cultural das sociedades humanas ao variarem no tempo e no espaço, resumindo ou simbolizando aspectos importantes dos elementos constitutivos de uma determinada cultura e representados em diferentes linguagens e modalidades de narrativas.

Esta visão estruturalista de Lévi-Strauss tem por referência também as teorias de linguística estrutural do filósofo Ferdinand de Saussure, que no livro póstumo “*Cours de linguistique générale*” (Curso de Linguística Geral), concebe as linguagens humanas por sistemas de significação onde cada elemento possui uma “forma relacional”. Em suas teorias, Saussure defende que se estude as linguagens a partir de uma abordagem simples e sincrônica aos contextos histórico-sociais de origem das próprias linguagens — ao contrário do método de abordagem diacrônica, então recorrente em sua época, que privilegiava a complexidade dos processos históricos na constituição das linguagens —, e observa que as palavras possuem dois elementos fundamentais: o som (ou forma) e o significado, porém, que um elemento não é o causador do outro, mas que o significado emerge sempre da relação entre ambos, portanto, os elementos estão *funcionalmente relacionados*. Para Lévi-Strauss, este mesmo princípio de funcionalidade pode ser atribuído aos elementos estruturais da cultura de um determinado grupo ou sociedade humana.

Outras importantes transformações teóricas da Antropologia ocorreram quando, ainda no início do séc. XX, ao identificar importantes questões relativas aos perspectivismos teóricos mais comuns da época, o antropólogo britânico Alfred Radcliffe-Brown teria questionado a clássica concepção estruturalista de Bronisław Malinowski de que algumas estruturas sociais existem em função de determinadas necessidades biológicas. Radcliffe-Brown sugeriu então que o objeto central da Antropologia deveria ser o conjunto dos demais processos e interações da vida humana que transcendem a dimensão das suas necessidades físicas, pois, para ele, a recorrência de determinadas práticas fisiologicamente condicionadas explica-se pelo conceito da co-adaptação biológica. E em oposição à também clássica concepção de Lévi-Strauss, de que as relações sociais, do mesmo modo que as estruturas mais amplas que elas constituem, são representações e modelos teóricos formados pelos próprios pesquisadores, Radcliffe-Brown defendia que a Antropologia deveria considerar *reais e autônomas* as relações sociais de um determinado contexto social, e que apenas a representação conceitual da ampla estrutura social é que poderia ser considerada um objeto teórico e epistemológico, proveniente de um conceito macrológico idealizado pelo pesquisador a partir de suas próprias observações. A ampla estrutura social seria então a dimensão cultural (material e simbólica), ou tudo aquilo que pode ser diferenciado entre os demais fenômenos e atividades biológicas

que se assemelham entre grupos humanos distintos em virtude do seu pertencimento à mesma espécie animal. Percebemos aqui o quão expressivo é o dualismo “natureza/cultura” para a Antropologia. No próximo capítulo compreenderemos como este dualismo determina as concepções antropológicas acerca da constituição da *humanidade*, ou da “Condição Humana”.

Entretanto, tão importantes e influentes quanto foram todas estas contribuições para o direcionamento conceitual, o desenvolvimento teórico, a organização e a estruturação acadêmica e científica da disciplina, assim também podem ser consideradas as outras contribuições que Marcel Mauss forneceu no início do séc. XX. Considerado o “pai da Antropologia francesa”, Mauss era sobrinho de Durkheim, o sociólogo reconhecido pelas principais teorias fundadoras do Estruturalismo e da Escola Sociológica Francesa, conforme comentei antes. Foi de Durkheim que Mauss aprendeu alguns importantes princípios para desenvolver suas teorias. Em uma de suas principais contribuições teóricas, ao conciliar conhecimentos de Sociologia e Antropologia para investigar fenômenos sociais, Marcel Mauss pesquisou modos das relações de “Amizade e Conflito”, “Interesse e Desinteresse”, “Obrigação e Liberdade”, e reconheceu que alguns dos elementos culturais essenciais dos grupos ou sociedades humanas, em qualquer contexto social e histórico, são o *intercâmbio* e a *dádiva*, os quais classificou então de “fenômenos sociais totais”. Para Mauss, um interessante fenômeno intersubjetivo que ele chama de *magia* ocorre a partir dos atos individuais ou coletivos de “dar, receber e retribuir”; de acordo com ele, três momentos distintos na *fenomenologia da dádiva* e fundamentais para a constituição e a manutenção das relações humanas. “*As três leis dominantes da magia: estas são as leis da contiguidade, semelhança e contraste: as coisas em contato são ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário.*” (MAUSS, Marcel, 2003). Estas teorias constam no seu livro “*Sociologie et Anthropologie*” (Sociologia e Antropologia), onde estuda também as propriedades e a estrutura geral da magia, os processos históricos de formação do conceito moderno de “Pessoa” — o qual considera uma “*categoria do espírito humano*” —, propõe uma classificação fundamental das “*técnicas do corpo*”, estuda sobre o “*efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida*” e elabora uma análise das “*relações reais e práticas entre a Psicologia e a Sociologia*”. Além da importância fundamental das teorias que desenvolveu para o desenvolvimento da noção moderna de *humanidade*, outra colaboração

bastante significativa de Mauss para a institucionalização da Antropologia foi a fundação do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris.

Outro importante momento ainda mais recente na história do desenvolvimento da Antropologia é reconhecido por Virada Ontológica, movimento estimulado por crises epistemológicas e de identidade da disciplina, motivadas principalmente pelas mudanças de perspectiva relativas ao seu objeto central em virtude dos desdobramentos de teorias com conceitos e perspectivas distintas amplamente difundidas durante o séc. XX. A Virada Ontológica — ou uma tentativa de “*abandono da linguagem como paradigma do fenômeno humano*” —, nas palavras do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, tornou-se reconhecida, entre outros aspectos, pelo aumento de intensidade das abordagens multidisciplinares e de diálogos interdisciplinares, conseqüentemente, por propostas de revisão ontológica da disciplina. Identificou-se e preconizou-se a importância de reestruturar o saber antropológico a partir de uma reorganização das práticas etnográficas e etnológicas de forma mais coerente com os novos pressupostos e propósitos da disciplina, além da fundamental consideração das influências dos processos ecológicos e históricos nas estruturas das sociedades pesquisadas, e também do reconhecimento e da adoção da noção de *alteridade* por elemento central na atividade Antropológica. Veremos mais adiante como esta nova visão mais inclusiva e compreensiva da Antropologia — onde especialmente o conceito de *alteridade* é ressignificado para englobar também os seres não-humanos —, pode ter sido caracterizada pela influência de conceitos e perspectivas pós-humanistas.

O princípio da *alteridade*, que pode ser observado a partir do fenômeno psicológico que ocorre no encontro com o “outro” (outro indivíduo, outra sociedade, outra cultura, outra etnia, outra espécie, etc...), é relevante desde a origem da disciplina, pois é um fenômeno que ocorre de forma imprescindível e mútua entre o pesquisador e os indivíduos (ou seres) pesquisados, o que corresponde ao fato de que seus efeitos também são imprescindíveis e mútuos. O modo com que o pesquisador posiciona-se neste encontro é fundamental. Apesar de um certo consenso de que durante os encontros com o “outro” o pesquisador deve evitar que se estabeleça uma relação onde se considere algum tipo de inferioridade ou de superioridade entre si e o(s) outros(s) pesquisado(s), mas, ao contrário disto, busque

justamente privilegiar com o máximo de neutralidade e de objetividade metodológica possíveis o reconhecimento e a identificação das semelhanças e das diferenças que importam para o tema da sua pesquisa, o princípio de *alteridade* ainda costuma suscitar uma questão polêmica presente em debates atuais relativos aos paradigmas e métodos de pesquisa etnográfica. Enquanto alguns antropólogos acreditam na necessidade de que o pesquisador mantenha a máxima distância e neutralidade em relação ao seu objeto de estudo, no intuito de que sua própria presença não influencie em transformações artificiais no comportamento natural deste “outro” enquanto objeto de pesquisa, alguns, ao contrário, acreditam na importância da imersão total e participativa naquele contexto a ser estudado, na integração máxima entre o pesquisador, os indivíduos e sua dinâmica sócio-cultural, inclusive, pois vislumbram nesta forma de abordagem um modo mais adequado e eficiente de que o pesquisador não influencie em transformações no comportamento regular daquele grupo, pois estará assim adaptado e correspondendo às próprias dinâmicas do contexto em questão.

De acordo com os principais pressupostos da Antropologia Psicoanalítica, elaborados pelo psicólogo e antropólogo George Devereux em “*From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*” (Da Ansiedade ao Método nas Ciências do Comportamento), quando o pesquisador está inserido plenamente na sociedade estudada, de modo que possa acompanhar os fenômenos sociais do ponto de vista mais próximo possível dos indivíduos locais, e considerando ele mesmo que sua própria presença é uma possível e inevitável influência para o comportamento dos indivíduos observados, torna-se mais fácil interpretar aquela realidade em relação ao seu contexto, pois as experiências e valorações éticas e estéticas do próprio observador durante a análise são de fundamental importância instrumental por permitirem a compreensão mais ampla dos processos e fenômenos subjetivos e objetivos observados durante a pesquisa. Devereux considera, portanto, fundamental que além das ações cotidianas, espontâneas e “naturais”, também as reações do outro com relação à presença do pesquisador sejam interpretadas e consideradas na análise.

Os recursos de observação da *alteridade* implicam assim além da capacidade estética para perceber as nuances e detalhes sutis ou sublimes dos fenômenos observados, também a capacidade intelectual capaz de discernir, traduzir ou abstrair, para a apreensão, conhecimento

ou reconhecimento de uma possível valoração ética ou moral próprias e motivadoras de cada comportamento ou fenômeno. A capacidade de identificar possíveis significados sublimados nos interstícios das relações existentes entre os indivíduos, ou entre os elementos e fatos observados, é fundamental. Deste modo, Devereux sugere que ao aproximar-se e conviver com determinada realidade social distinta da sua própria sociedade, o pesquisador pode observar e absorver detalhes minuciosos bastante importantes, reveladores da estrutura e do funcionamento desta realidade social, e registrá-los em seu trabalho etnográfico, para que, em seguida, ao realizar o afastamento metodológico para o estudo dos registros e o desenvolvimento da sua análise etnológica, possa considerar com propriedade e qualidade a maior quantidade de características possível.

O princípio da *alteridade* aplicado durante a pesquisa antropológica pode contribuir para a exotização daquilo que a princípio parece familiar, ou para a familiarização daquilo que, em um primeiro momento pode parecer estranho. Ou seja, para o reconhecimento das semelhanças e das diferenças existentes entre a sua cultura e a cultura ou sociedade que estão sendo pesquisadas. E também para tentar identificar a origem destas semelhanças e destas diferenças no sentido de compreender melhor o que elas significam ou podem significar em seu próprio contexto, no contexto do pesquisador ou ainda em outros contextos. Deste modo, percebe-se que considerar o simbolismo e a ambiguidade inerente a toda manifestação humana torna-se fundamental na prática antropológica, para o melhor entendimento e tradução das relações simples ou complexas, objetivas ou subjetivas, explícitas ou implícitas aos fenômenos observados. Estas teorias de Devereux influenciam algumas linhas de pesquisa que surgiram no final do séc. XX.

Outra influência importante para a constituição de novas vertentes de pesquisa que emergiram no final do séc. XX é a Antropologia Hermenêutica, também conhecida por Antropologia Interpretativa ou Simbólica, estruturada principalmente a partir dos estudos que o Antropólogo estadunidense Clifford Geertz realizou sobre rituais religiosos na Indonésia e no Marrocos. Amparado pelas teorias que o filósofo alemão Ernst Cassirer desenvolveu sobre a fenomenologia do conhecimento, Geertz afirma em seu trabalho que “*A cultura humana é um conjunto de textos (...) na qual o antropólogo deve saber ler por sobre os ombros daqueles a*

quem esta cultura pertence.” (Geertz, 1973). Adepto da perspectiva de abordagem relativista e etnocêntrica, Geertz também entendia a necessidade de estudar os fenômenos culturais em determinada sociedade considerando o modo que os indivíduos locais se apropriam e interpretam a própria cultura, e a importância de considerar os efeitos da passagem do tempo durante as observações. Geertz sugere ao pesquisador imerso em um determinado contexto cultural que considere a passagem do tempo de forma análoga à leitura de um texto, e assim busque a interpretação dos fenômenos à luz imanente daquela realidade cultural conforme ela se revela diante do seu olhar.

Também de grande relevância para a emancipação do conhecimento antropológico, especialmente por ter promovido novas perspectivas para a prática etnográfica, é o conjunto teórico da obra do antropólogo estadunidense James Clifford, que em “*The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art.*” (O Dilema da Cultura: Etnografia, Literatura e Arte no Séc. XXI) sugere a importância da abordagem e da interpretação dos simbolismos artísticos encontrados nas sociedades estudadas durante a prática etnográfica. Estes princípios teriam sido compreendidos por ele a partir de observações que realizou sobre o estilo de arte surrealista durante o início do séc. XIX. Em oposição ao estilo da maioria das teorias antropológicas da época, que pretendiam tornar o *estranho* em algo familiar e compreensível através da sua tradução em discursos produzidos em formatos tradicionais, o “surrealismo etnográfico” de Clifford pretende “*provocar a irrupção da alteridade - do inesperado*” a partir da observação atenta das desconstruções daquilo que é familiar a uma determinada sociedade. Para Clifford, quando se busca compreender determinada cultura a partir da observação das expressões e manifestações artísticas presentes em seu próprio contexto material e fenomenológico, é indispensável que o pesquisador adote uma visão distópica, no sentido de desconstruir as características das representações observadas naquela realidade para tentar melhor compreendê-las do ponto de vista de quem as produziu. Os temas e as formas de abordagem das teorias de Clifford demonstram a possibilidade de a Antropologia englobar em seus estudos além dos aspectos fenomenológicos mais evidentes das culturas e sociedades, também uma infinidade de outras representações culturais observáveis, especialmente em registros artísticos de diferentes naturezas: Música, Teatro, Pintura, Literatura, Arquitetura, Dança, Cinema, e etc...

A metodologia da prática etnográfica e os recursos teóricos de Clifford influenciaram também a forma de estruturar seu próprio discurso antropológico. Por apresentar seus relatos etnográficos em um formato peculiar de literatura historiográfica, seus principais textos são considerados fundadores do estilo que se considera a “meta-etnografia”, ou “etnografia surrealista”. Com narrações substanciais que refletem a diversidade e a estratificação das culturas pesquisadas, tanto através do conteúdo quanto no próprio estilo da escrita, o trabalho de Clifford explora a importância do princípio de *colagem* do material etnográfico para a produção etnológica, em uma clara analogia às pinturas surrealistas. Além disso, sua visão crítica sobre os métodos de pesquisa e curadoria cultural contribuiu com a reestruturação do conhecimento antropológico em um período em que influentes pesquisadores começavam a compreender e aceitar melhor a importância de reduzir as distâncias entre os trabalhos etnográficos *de campo* e as análises etnológicas *de gabinete*.

Todo este novo arcabouço teórico e a nova estrutura paradigmática, produzidos especialmente a partir das vertentes relativistas e interpretativistas, possibilitaram uma superação gradativa ainda mais ampla das teorias da Antropologia Biológica, que em sua maioria haviam sido elaboradas com base em visões reducionistas e dualistas das realidades observadas, que conservavam discursos em perspectivas evolucionistas ao identificar, classificar e comparar grupos, sociedades ou culturas distintas em uma suposta escala universal de evolução, de forma simples e sistemática, a partir de fenômenos, características e conceitos comuns, mas sem considerar os valores relativos e objetivos reais destas diferenças, ou, em outras palavras, sem atribuir a devida importância às peculiaridades da cada estrutura cultural e social relativas ao fluxo de desenvolvimento histórico de seus próprios contextos.

Ainda um outro momento fundamental na reestruturação da disciplina ocorreu no início do séc. XX, quando inúmeras pesquisas de campo teriam sido realizadas por pretenderem recorrer ao registro etnográfico de diferentes povos e culturas com a intenção de preservar suas características para as gerações futuras. Porém, algumas destas teorias, ao atribuírem valores qualitativos e comparativos entre diferentes sociedades, contribuíram de algum modo com o surgimento e a difusão generalizada de um temor de que as sociedades ditas mais complexas e

evoluídas, em algum momento, prevaleceriam sobre as sociedades mais simples e isoladas, então ditas primitivas, fato que causaria a extinção das “culturas exóticas”, então consideradas o principal objeto e campo de estudo da Antropologia. Este temor, difundido e alardeado entre vários círculos e vertentes antropológicas da época, teria servido de estímulo para a realização de inúmeros trabalhos práticos e teóricos que os antropólogos desenvolveram naquele período.

Deste modo, às sombras deste temor da iminência do desaparecimento do seu principal campo de estudo em virtude da crença generalizada em uma possível “onda civilizatória” que levaria à rápida extinção das sociedades simples, isoladas e então ditas primitivas, e com o amplo crescimento e estruturação da disciplina que consolidou-se através das constantes críticas aos princípios racistas das teorias evolucionistas e às limitações das análises comparativas e dualistas, ganharam mais popularidade a partir de então as teorias e frentes de pesquisa funcionais-estruturalistas, seguidas por vertentes teóricas ainda mais recentes como a *hermenêutica*, a *interpretativista* e a *surrealista*, desprendidas dos discursos clássicos e agora fundamentadas em novos métodos e conceitos, com perspectivas de análise mais contemporâneas, consideradas *pós-modernas*, *pós-estruturalistas* e até *pós-humanistas*, porém ainda coerentes com os pressupostos e paradigmas relativistas e etnocentristas da Antropologia clássica. Estas teorias mais atuais apresentam-se em formatos mais consistentes, são consideradas mais abrangentes e complexas no sentido de que ampliam o espectro metodológico, teórico e conceitual de alcance da disciplina, pois dialogam mais com outras disciplinas, e desta maneira superam bastante aquele conhecimento anterior produzido por teorias da Antropologia Biológica que foram amplamente difundidas durante o período colonial.

Assim, há um consenso entre os pesquisadores mais experientes que compreendem as dinâmicas envolvidas na produção do conhecimento antropológico, os quais costumam acreditar que a vida humana de fato pode manifestar-se de formas bastante misteriosas e complexas, independentemente de seus aspectos mais evidentes: para cada contexto cultural ou histórico-social, existe uma constituição e dinâmica próprias, e para que a Antropologia seja capaz de acompanhar esta variedade de constituições e dinâmicas inerentes aos seus

objetos de estudo, é importante que a disciplina também esteja sempre predisposta a revisões e transformações de seus próprios paradigmas, conceitos e métodos. O livro "*Pul Eliya, a Village in Ceylon*" (Pul Eliya, Uma Vila em Ceylon), do antropólogo Edmund Leach, é um possível exemplo de que uma única obra ou teoria pode suscitar novas interpretações sobre antigos conceitos e transformar os rumos de inúmeras novas vertentes de pesquisa. Leach é considerado um importante teórico por ter contribuído com a revisão de conceitos fundamentais para a Antropologia, e neste livro, por exemplo, observa que a sociedade de *Pul Eliya* preserva características bastante incomuns nas sociedades e grupos humanos: modos peculiares de parentesco definidos através de relações que privilegiam a transmissão de propriedades e de técnicas para manutenção de determinadas atividades e territórios — enquanto os mais comuns observados até então, entretanto, teriam sido os modos de parentesco definidos prioritariamente pelas relações de consanguinidade entre os indivíduos, o que provavelmente ocorre em virtude de uma suposta tendência humana de desenvolver maior afinidade com aqueles que nos pareçam mais próximos e semelhantes, cultural e/ou fisicamente. Estas análises de Leach, fundamentadas na descrição detalhada dos fatos que evidenciam estes costumes observados por ele, sugerem portanto ressignificar o conceito fundamental de *parentesco*, pois ampliam o conhecimento e as noções sobre as possíveis configurações de estruturas e relações sociais humanas que ocorrem por parentesco. Em seu outro livro "*Political Systems of Highland Burma*" (Sistemas Políticos da Alta Birmânia), ao estudar aspectos da composição e da transformação estrutural daquelas sociedades locais, compreende que as relações políticas são determinantes na constituição de uma cultura, porém, sugere que naqueles locais estas relações políticas tendem também a ocorrer com mais frequência em âmbitos distintos das relações estabelecidas pelo parentesco biológico, ao contrário do que algumas teorias antropológicas influenciadas e que influenciaram teorias clássicas observaram em outras culturas. A meu ver, as teorias de Leach complementam os pressupostos estruturalistas e funcionalistas da Antropologia, especialmente porque, além de considerarem a influência das transformações históricas em suas análises, seus modelos teóricos das estruturas sociais buscam conceituar e compreender sob outra perspectiva estas formas de influência.

Assim, entende-se que, apesar das diferentes matizes teóricas e da natureza metamórfica da Antropologia, percebidas nas transformações e vertentes exemplificadas até aqui, o objeto central de estudo da disciplina é o Ser Humano, enquanto animal biológico, social e cultural, capaz de adquirir, desenvolver e transmitir conhecimentos que o permita viver em grupos aparentemente cada vez maiores, mais complexos e heterogêneos. Ou seja, o Ser Humano é investigado pela disciplina a partir dos modos com que este se relaciona entre si e com a própria realidade natural. “*O Homem, mesmo intrinsecamente ligado à Natureza, diferencia-se dela.*” afirma Leach. E embora a grande maioria das teorias de Ciências Humanas entendam que o Ser Humano esteja de fato intrinsecamente conectado à realidade que o circunda — em uma relação ubíqua com este meio físico e material —, é a capacidade de auto-consciência que o permite, aparentemente mais do que qualquer outra espécie animal, diferenciar-se e distanciar-se desta realidade, tanto de forma objetiva quanto de forma subjetiva. Esta mesma capacidade permite que o Ser Humano perceba também suas diferenças e semelhanças com relação aos membros da sua mesma espécie — e de outras espécies. Assim, é possível pensar que o ato de “olhar-se no espelho” — mesmo que este espelho seja a superfície de um lago ou de uma poça d’água —, que esta capacidade de ver-se, reconhecer-se e constantemente reavaliar-se a partir do próprio reflexo, pode ter sido determinante na história do desenvolvimento humano. E, quando agora, com o auxílio das novas tecnologias e dos conhecimentos contemporâneos, encontra-se mais apto a enxergar-se para muito além do seu próprio “eu”, vendo-se literalmente “do alto” e rodeado por uma realidade repleta de seres aos quais muitas vezes escolheu ignorar, entende então que tais seres são na verdade indispensáveis para sua própria existência, e que sua *humanidade* resulta na verdade de uma condição de interdependência com estes outros seres.

Portanto, apesar da capacidade de distanciamento da sua realidade natural, o Ser Humano é considerado pela Antropologia também um elemento constitutivo desta mesma realidade ampla e complexa. Afinal, a realidade *nos modos que a conhecemos*, só existe porque nós também existimos. A realidade, conforme a conceituamos, é assim por nós traduzida por meio das nossas próprias percepções e linguagens humanas. Então, para melhor compreender a Condição Humana, ou o que se define por *humanidade*, os métodos das análises antropológicas compreendem observações em diversos níveis, mais próximos ou afastados,

deste que é seu objeto central: o próprio Ser Humano, considerando a maior variabilidade possível de aspectos inerentes às suas relações entre si e com o meio no qual está inserido.

Assim, apesar dos métodos, dos pressupostos e dos paradigmas fundamentais da disciplina, em virtude de tal complexidade inerente ao seu objeto, os métodos e recursos teóricos utilizados para cada análise variam conforme o contexto e a especificidade da Condição Humana que cada teoria antropológica pretende estudar. Desta maneira, percebe-se melhor a importância e o valor dos conhecimentos produzidos por outras disciplinas (Psicologia, História, Sociologia, Arqueologia, Filosofia, Etc...), que podem influenciar significativamente na amplitude e na profundidade das pesquisas e análises antropológicas. Além da condição biológica da espécie *Homo Sapiens*, a cultura, a auto-consciência, o pensamento lógico racional, a capacidade de desenvolvimento de linguagens, de aquisição e transmissão de conhecimentos, a escrita, o registro e desenvolvimento da sua própria história, são algumas das principais noções que atualmente definem a condição de *humanidade*.

Veremos a seguir porque a “linguagem” e a “cultura” são considerados elementos fundamentais na constituição da Condição Humana, ou da *humanidade*. Mas apesar de que as linguagens são uma importante parte constitutiva das culturas humanas, existem outras características essenciais que se atribuem a elas. O antropólogo americano David M. Schneider, em “American Kinship, A Cultural Account”, afirma que “*cultura inclui mais do que a linguagem porque a linguagem não é o único sistema possível de símbolos e significados*”. Conforme sugere Schneider, *cultura* geralmente é compreendida na Antropologia enquanto um conjunto formado por unidades de valores (símbolos e significados, objetivos ou subjetivos) os quais relacionam-se entre si através de um sistema coletivo e coerente de regras, e a variabilidade da dinâmica interacional entre estas unidades de valores culturais — e dos próprios valores de cada unidade — é o que diferencia ou assemelha uma cultura da outra. A propósito, convencionou-se utilizar “Cultura”, com a inicial maiúscula, para referir-se à “Cultura Humana” enquanto categoria teórica que representa uma entidade universal, uma capacidade atribuída a toda a Humanidade, e “culturas”, com inicial minúscula e no plural, para referir-se às diferentes e inumeráveis variações culturais existentes entre os humanos.

A realidade, ou o meio físico no qual o Ser Humano está inserido, é considerada a “fonte” da sua própria natureza e da sua própria *cultura*, pois é o seu ambiente de origem, e de onde a sua essência se constitui. A possibilidade de cada indivíduo ou grupo humano desenvolver suas formas particulares de perceber, de interpretar e de traduzir esta realidade natural é uma das questões centrais da Antropologia. O próprio conceito de Natureza, por exemplo, quando utilizado para definir o meio ambiente ecológico, original e “primitivo”, apesar de poder ser traduzido de forma semelhante entre indivíduos ou culturas distintas, é também sempre relativo e próprio de cada cultura, ou mesmo de cada indivíduo. E o conceito de “natureza” (com inicial minúscula) também pode ser compreendido enquanto um ambiente, um “contexto ecológico original”, ou enquanto a própria essência dos atributos de origem inerentes a algo ou a algum ser específico. Portanto, algumas sociedades desenvolvem-se a partir de uma “cultura”, “cosmovisão” ou “ontologia” próprias, mais homogêneas, que privilegiam a perspectiva da sua condição intrinsecamente ligada à Natureza, aos outros seres e fenômenos naturais, ou à ecologia primitiva do seu meio ambiente original. Ao mesmo tempo, outras sociedades podem distanciar-se com mais intensidade e em maior variedade de aspectos dos elementos naturais e primitivos a partir da criação de múltiplos contextos culturais artificiais que as separam deste “mundo natural original”. Portanto, em virtude da capacidade cultural humana, apesar dos aspectos gerais e universais da realidade que podem ser observados de forma semelhante em qualquer tempo ou lugar do planeta — especialmente através do comportamento dos elementos, dos seres e dos fenômenos naturais —, cada grupo, sociedade ou indivíduo humano pode desenvolver maneiras únicas de perceber, de interpretar e de traduzir estes elementos e fenômenos e as relações existentes entre eles.

Assim, do mesmo modo que cada cultura ou indivíduo humano pode compreender e interpretar o “mundo natural” de uma maneira diferente — apesar de que possa haver semelhanças entre estas maneiras (e, em virtude da natureza biológica humana comum, geralmente há) —, os conceitos de “Sujeito” e de “Pessoa”, quando abordados por teorias antropológicas para definir um indivíduo psicológico, também apresentam algumas variações conceituais conforme o local, a teoria ou a disciplina que se propõe a investigá-lo.

Seguindo mais um pouco por nossa incursão na história do desenvolvimento e dos diálogos interdisciplinares da Antropologia, proponho neste momento uma breve investigação sobre importantes contribuições da Psicologia para o conhecimento antropológico. Nas Ciências Humanas, inclusive na Antropologia, o Ser Humano é estudado com base em suas características fundamentais, portanto, os pressupostos da observação — quais conjuntos de características — e o modo com que o Ser Humano é referido ou definido — “Sujeito”, “Pessoa”, “Indivíduo”, etc. — também dependem do contexto teórico. Meu intuito neste momento não é distinguir os principais atributos dos conceitos de Indivíduo, Sujeito ou Pessoa — estas distinções são fundamentais para a aplicação e a interpretação mais adequadas de cada um destes conceitos —, mas, a partir de um diálogo com teorias específicas da Psicologia, buscar compreender melhor agora alguns aspectos fundamentais da constituição do Ser Humano do ponto de vista de sua formação psicológica, pois algumas destas teorias fornecem importantes noções e recursos conceituais que permitem a observação e a compreensão mais amplas de características interessantes do processo de formação psicológica e de tendências comportamentais do Ser Humano — tanto enquanto indivíduo isolado do meio social, e também em suas relações sócio-culturais contextuais —, características que podem contribuir amplamente com as análises antropológicas para um melhor entendimento geral da Condição Humana.

Neste sentido, uma das principais contribuições da Psicologia para o conhecimento antropológico talvez seja a ampla desconstrução conceitual e teórica que a disciplina permite realizar do Ser Humano enquanto indivíduo psicológico e singular, ser cultural e social idealizador e realizador de uma identidade individual relativa a um ou a variados contextos. Existem vertentes da Psicologia (Psicanalítica, Comportamental e Gestaltiana, por exemplo) que estudam o indivíduo em uma condição mais isolada do seu contexto social, e outras (Sócio-Histórica e Histórico-Cultural, por exemplo) que buscam compreendê-lo em sua relação direta com seu contexto histórico-social e cultural. Através de ambas as vertentes é possível entender diferentes características das propriedades e relações que constituem o indivíduo e a sua *identidade*. A noção de *identidade* é fundamental para a Antropologia pois é considerada um dos aspectos com maior influência no potencial de realização da vida humana. Afinal, é a *identidade* que nos diferencia uns dos outros ao sintetizar as

características individuais pelas quais é possível nos identificar socialmente. Em um resumo simples sobre a maneira com a qual a Psicologia compreende a formação da identidade individual a partir dos conceitos de “Personalidade”, “Caráter” e “Temperamento”, podemos compreender que o Ser Humano, quando considerado uma *pessoa*, um *sujeito* ou um *indivíduo psicológico*, ou seja, um ser biológico e cultural, único e singular, pode assumir ou representar em seu meio social uma ou várias identidades, construídas e representadas diretamente por ele — e também pelas concepções que os outros referem a ele — ao longo do tempo, conforme as ações e interações que este realiza ou submete-se durante a vida. Para a Psicologia, portanto, as “construções” e “apropriações” identitárias são orientadas pela *personalidade* do indivíduo, a qual se define pelo seu *caráter* e *temperamento* — ambos manifestos de forma particular e individual ou em suas relações coletivas sociais: Enquanto o *caráter* é construído e representado pela natureza ética e moral das escolhas e das ações do indivíduo, o *temperamento*, que está relacionado às emoções e influencia em seu comportamento, é regulado pelo *humor*.

Percebe-se assim que, embora a Antropologia não estude diretamente o fenômeno isolado de constituição psicológica dos indivíduos, as considerações da Psicologia podem também fornecer importantes contribuições teóricas para fundamentar as observações e as análises antropológicas. Estudaremos a seguir outras concepções que podem contribuir para um entendimento mais abrangente do conceito de *identidade*, incluindo algumas teorias que permitem ampliar nossa compreensão sobre como as noções de *sujeito*, *indivíduo* e *pessoa* articulam-se ao conceito de *identidade* enquanto construção social e intersubjetiva, uma propriedade cultural, simbólica e abstrata do Ser Humano.

Entretanto, é importante considerar a dificuldade de elaboração e, principalmente, a impossibilidade de uma definição absoluta dos conceitos de *sujeito*, *indivíduo* e *pessoa*, pois quando a Psicologia estuda o Ser Humano em sua condição de *sujeito*, por exemplo, compreende que as próprias abordagens originadas a partir daquilo que se observa sobre a constituição do sujeito real, dinâmico e transitório, tornam-se também a base da constituição do *sujeito* enquanto conceito teórico e epistemológico. Ou seja, para compreender melhor a

constituição do *sujeito* empírico real, é fundamental compreender de que forma a Psicologia, do seu ponto de vista conceitual e teórico, busca definir o seu conceito de *sujeito*.

Na concepção do filósofo Immanuel Kant, o sujeito “*é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais.*” Porém, Kant demonstra que, embora o conceito de *sujeito*, na dimensão teórica, possa apresentar-se de uma determinada maneira aparentemente estática e isolada da própria realidade à qual o conceito se propõe a representar, o sujeito empírico real consoma-se de fato enquanto um *ser* ou *indivíduo* através da dinâmica das relações sociais concretas, objetivas e também reais que estabelece. O também filósofo alemão Theodor W. Adorno afirma que, para a compreensão do conceito de *sujeito*, a confrontação entre o sujeito enquanto *ser real* e o *sujeito* enquanto objeto ou modelo teórico e epistemológico é necessária, mas que este exercício de abstração pode tornar-se elemento de “coisificação”, de “cativeiro” do próprio *sujeito* epistemológico, o qual permaneceria oculto para o sujeito real, em virtude de sua constante transformação.

Para Adorno, o conceito de *sujeito* enquanto objeto teórico e epistemológico configura-se pelas ideias *a priori* que se tem da própria experiência constitutiva deste *sujeito*, e não pela sua suposta forma real imanente e imediatamente observável. Portanto, o *sujeito* enquanto objeto teórico epistemológico se afastaria do sujeito real conforme o sujeito real é constituído/transformado ao longo do tempo. No conhecimento humano, entretanto, parece não ser fácil estabelecer uma separação clara entre o *sujeito* objeto teórico epistemológico e o sujeito objeto real, em virtude da própria natureza dinâmica da vida e do pensamento. Este mesmo princípio pode ser aplicado ao conhecimento que se tenta produzir das sociedades e culturas humanas, pois estão permanentemente sendo constituídas e transformadas pela dinâmica das relações e representações dos seres humanos ou indivíduos que as constituem. Os modelos teóricos permanecem, assim, “flutuantes”. Ou seja, enquanto se tenta construir um conceito teórico sobre um objeto real que está em plena transformação, ao concluir a construção deste conceito, o objeto real já não é mais o mesmo a partir do qual o conceito teórico foi inicialmente construído. Trata-se da mesma condição paradoxal que define a relação entre teoria e *práxis*: teorias podem ser elaboradas a partir da *práxis*, mas quando uma teoria está pronta, a *práxis* que a originou pode já não ser a mesma. Portanto, a objetividade científica

para uma definição absoluta do conceito de *sujeito*, que considere suas características através da exclusão do “*sujeito* conceito teórico” do “*sujeito* objeto real”, não seria possível nas Ciências Humanas, pois o método de análise do comportamento humano se dá por um processo de interação constante entre recursos subjetivos e objetivos, entre a teoria e a prática.

Outras importantes contribuições da Psicologia que possibilitam um entendimento mais aprofundado de algumas características fundamentais dos processos de desenvolvimento e de constituição do Ser Humano enquanto animal biológico, psicológico e cultural, em função da sua constante relação com o ambiente, são encontradas no conjunto da obra do pensador russo Lev Semenovitch Vygotsky. Alguns de seus textos, que tornaram-se fundamentais da Escola Russa de Psicologia Histórico-Cultural, relacionam e aproximam teorias produzidas pela Filosofia, Sociologia, Antropologia e Psicologia, e promovem assim uma significativa expansão do conhecimento produzido pelas Ciências Humanas. Ao unir noções do *materialismo histórico* de Friedrich Engels e Karl Marx com conhecimentos produzidos pela Psicologia clássica tradicional, Vygotsky compreendeu que seria possível obter um entendimento mais pleno do funcionamento de importantes processos mentais humanos. Enquanto alguns dos principais métodos analíticos da Psicologia básica tendem a isolar o indivíduo psicológico do seu contexto histórico-social e analisar seus processos mentais de forma sistemática e padronizada através de comparações simples entre características psicológicas gerais e pré-definidas — e com base em uma realidade presumida e estática a partir de referências conceituais também presumidas de normalidade —, Vygotsky sugere que o desenvolvimento psicológico humano não pode ser analisado e compreendido plenamente quando estudado de forma estática e isolada do seu contexto histórico e do seu ambiente social, pois todo indivíduo constitui-se em relação com a história e o ambiente sócio-cultural onde está inserido, ou seja, todo indivíduo constitui-se por meio dos elementos culturais e sociais com os quais ele se relaciona. Para Vygotsky, portanto, o indivíduo psicológico constitui-se a partir da cultura e da história desenvolvidas através das suas interações sociais, ou das relações intersubjetivas experienciadas no ambiente social.

Vygotsky estudou também a influência das linguagens no desenvolvimento social humano, e as comparou aos instrumentos físicos que desenvolvemos para modificar a realidade material.

Conforme sugere o autor, apesar de produzidas pela mente humana, as linguagens são instrumentos simbólicos, mas também servem para mediar a existência humana com a realidade. Ao aprofundar seus estudos sobre a influência das linguagens no desenvolvimento social humano, Vygotsky contribuiu ainda com uma importante teoria onde classifica áreas mentais de desenvolvimento do aprendiz, as quais definiu por “zona de desenvolvimento proximal” e “zona de desenvolvimento atual”. De acordo com esta classificação, em uma explicação resumida, a “zona de desenvolvimento atual” é compreendida como todo o aprendizado desenvolvido ou conteúdo já absorvido por um indivíduo, e a “zona de desenvolvimento proximal” é definida como todo o aprendizado ou conteúdo que cada indivíduo é capaz de adquirir ou absorver a partir do conhecimento que já possui em sua “zona de desenvolvimento atual”. As teorias de Vygotsky sobre os processos sociais de aprendizado destacam ainda a importância fundamental da relação de mediação dos conteúdos entre o indivíduo que ensina e o indivíduo que aprende.

Vimos até aqui como o desenvolvimento e os diálogos da Antropologia com outras disciplinas proporcionaram contribuições conceituais e teóricas fundamentais sobre alguns dos principais aspectos que o saber antropológico considera constitutivos da *humanidade*, ou da Condição Humana. No capítulo seguinte estudaremos algumas teorias que tratam mais especificamente o desenvolvimento do conceito de *humanidade* dentro do contexto da Antropologia.

HUMANIDADE - VISÕES ANTROPOLÓGICAS

Em “Humanidade e Animalidade”, o antropólogo Tim Ingold avalia que, por influência do tradicional dualismo presente no pensamento filosófico ocidental, existem duas concepções distintas e bastante difundidas para a interpretação da noção de *humanidade*: uma biológica, caracterizada pela classificação da espécie animal *Homo Sapiens*, e outra que considera a *humanidade* enquanto “condição” ou “modo de existência” — concepção esta que proponho aqui classificar resumidamente de “humanidade cultural”. Em uma abordagem cartesiana, a *humanidade* divide-se então em “substância espacial” (matéria) e “substância pensante” (mente). Apesar destas concepções, a *humanidade*, que inclui tanto a dimensão biológica quanto a cultural de sua constituição, é de um modo geral considerada uma condição universal, ou seja, apesar de que os humanos de uma determinada época ou lugar podem diferenciar-se em variados aspectos biológicos, culturais e sociais em relação aos humanos de um outro tempo ou local, ainda assim são considerados humanos por preservarem as características universais fundamentais atribuídas à Condição Humana. Ingold reconhece ainda que se a *humanidade biológica* — enquanto espécie animal — apresenta-se de maneira extremamente diversa e complexa na natureza (diferentes raças e etnias), a *humanidade cultural*, mais do que isso, é também intensamente dinâmica.

Conforme avaliamos nos capítulos anteriores, a Antropologia, especialmente em suas vertentes Cultural e Social, compreende que a *humanidade cultural* enquanto “modo de existir do ser humano” é mesmo uma entidade multifacetada e impermanente, sujeita a transformações estimuladas por uma quantidade incontável de variáveis naturais e culturais. A ideia de que os modos humanos de existência estão em constante transformação é mesmo bastante antiga: “*Nenhum homem pode banhar-se duas vezes no mesmo rio.*”, deduziu o filósofo Heráclito em 400 A.C. E apesar das semelhanças entre a Humanidade do passado e a Humanidade contemporânea, acredita-se que aqueles humanos que habitavam o planeta nos tempos mais remotos eram bastante diferentes dos humanos atuais em inúmeros aspectos: morfologia, habilidades técnicas, alimentação, linguagens, organização da vida social, e etc. Estas e outras características refletem o modo com que os humanos de outras épocas percebiam e significavam a própria existência e a realidade ao seu redor, e, com o passar do tempo, uma infinidade de acontecimentos inter-relacionados conduziu a Humanidade às suas condições contemporâneas, conforme vislumbramos atualmente.

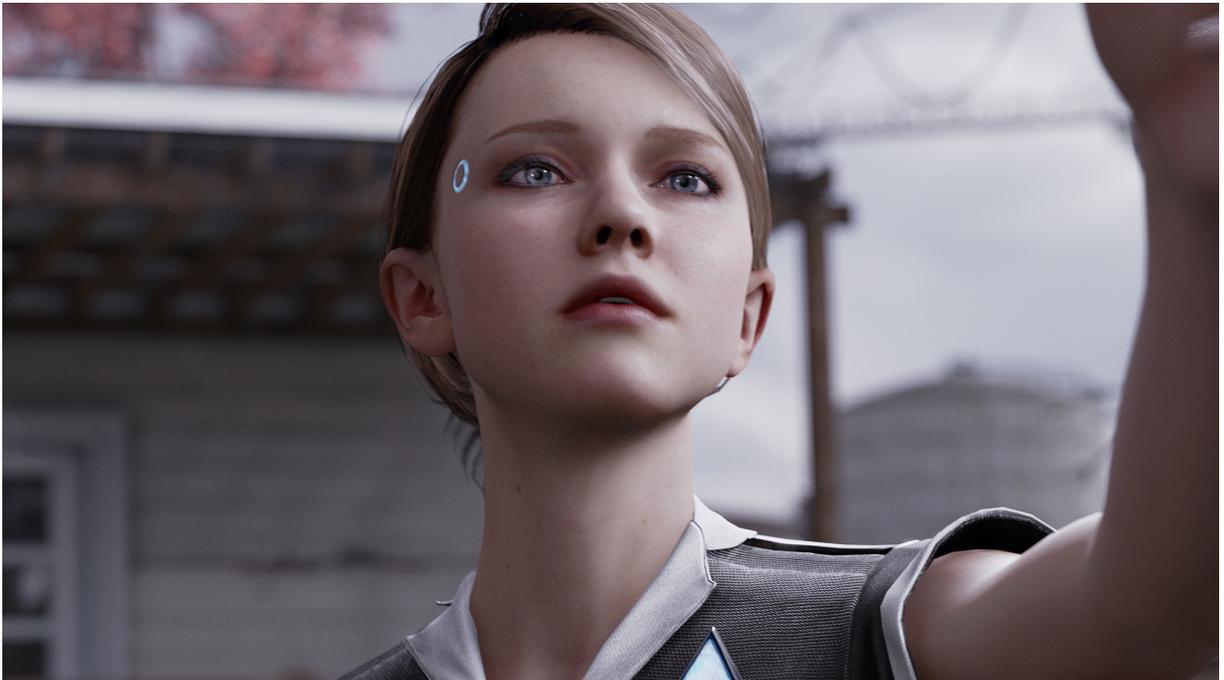
Assim, considerando as transformações culturais da Humanidade em função da sua existência temporal, podemos compreender, *a priori*, que as condições “humana” e “pós-humana” são relativas ao tempo, aos contextos históricos observados: o humano que surgirá amanhã — ou especialmente em um futuro mais distante —, é aquele que hoje já podemos considerar o “pós-humano”. Entende-se, desta maneira, que a “pós-humanidade” pode representar uma condição humana relativa ao tempo. Entretanto, nossa análise sobre o conceito de pós-humanidade na visão antropológica abrangerá não apenas a concepção que presume uma humanidade cultural ou metafísica, mas também a dimensão biológica do ser humano, considerando assim as mudanças morfológicas, físicas e orgânicas da sua condição animal, transformações resultantes da influência do meio-ambiente climático e da própria cultura humana: dos costumes e práticas corporais derivadas das variações nas atividades econômicas e de produção, da transição da alimentação natural para a artificial, das tecnologias médicas para próteses e implantes, da cibernética, e até das técnicas de reprodução *in vitro* e de manipulação genética.

Prosseguiremos nos próximos capítulos com nossa investigação sobre a noção antropológica da *pós-humanidade*, o tema central deste estudo, mas antes vamos analisar com um pouco mais de cuidado o que a Antropologia nos revela sobre a própria noção de *humanidade*, partindo do dilema ontológico originado com o dualismo natureza-cultura, ou entre a *natureza biológica* e a *natureza cultural* humana.

Sobre a busca pela “essência” da *humanidade*, Ingold avalia que, de um modo geral, muitos filósofos que investigam o assunto tendem a descrever tal condição a partir das características culturais e singulares da *humanidade*, ignorando a inevitável comparação com as características biológicas que distinguem os humanos das outras espécies animais. Tal forma de conceber a Condição Humana faz com que a *humanidade* não seja plenamente considerada com as suas características de *animalidade*. Conforme avalia Ingold, em tal perspectiva “*a relação entre o humano e o animal deixa de ser inclusiva (uma província dentro de um reino) e passa a ser exclusiva (um estado alternativo do ser).*” (INGOLD, 1994). É então que a palavra “humanidade” deixa se representar toda a soma ou conjunto dos humanos para

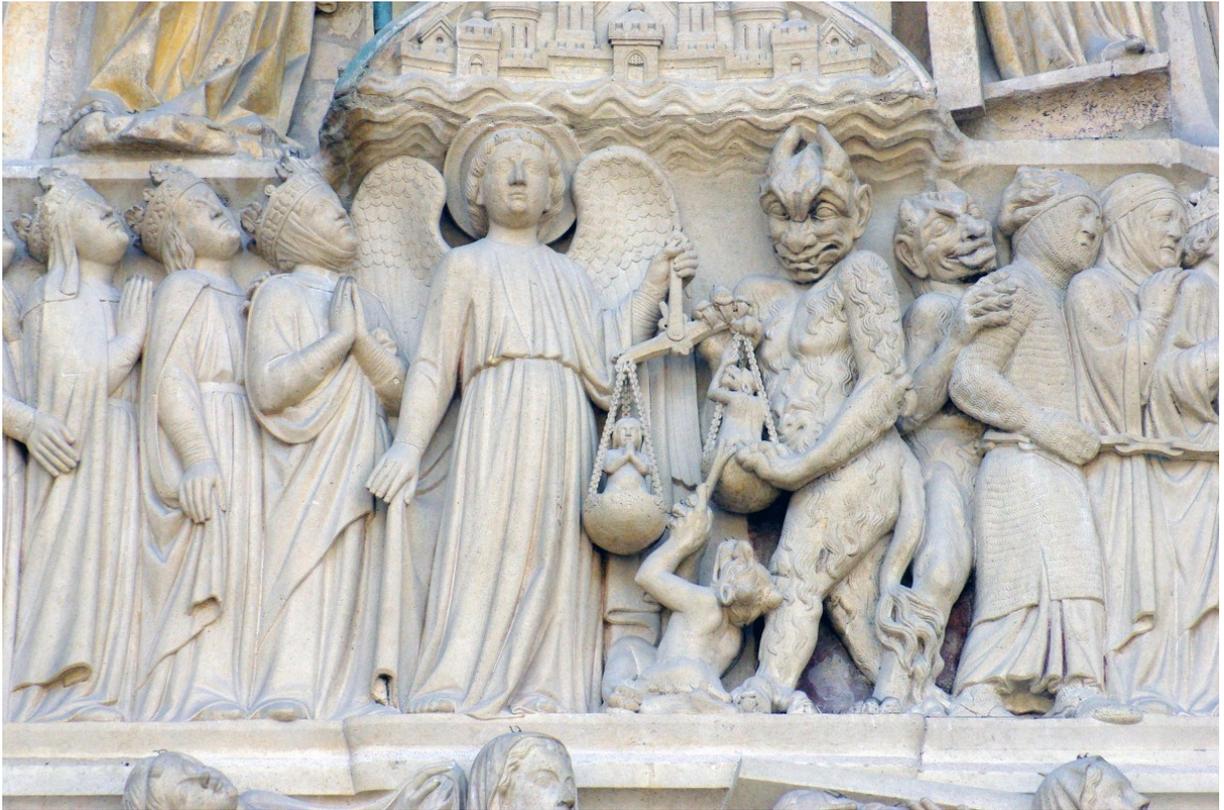
significar a “condição humana do ser”, em oposição à sua condição animal. Esta forma excludente e antropocêntrica de compreender a *humanidade* é amplamente atribuída à influência dos mitos e dogmas religiosos que tendem a associar a figura humana com a imagem de seres divinos “superiores”, enquanto imagens de animais “não-humanos” ou “quase-humanos” são geralmente associadas com bestas, demônios ou figuras mitológicas diabólicas — e também à influência das obras de ficção científica, quando estas produzem representações futuristas da humanidade onde suas tecnologias encontram-se tão avançadas a ponto de sugerir um distanciamento ainda maior entre os humanos e as outras espécies orgânicas.

(Figura 1)



No jogo de videogame futurista “*Detroit: Become Human*” (2018), com narrativa situada no ano de 2038, a andróide “Kara” tem aparência de uma boneca de plástico, com movimentos robóticos e inorgânicos que remetem a um futuro humano distópico e ainda mais distante da nossa origem animal e orgânica. (Fig. 1)

(Figura 2)



(Figura 3)



Na fachada da Catedral de Notre Dame, em Paris, um dos templos religiosos mais famosos e visitados do mundo, a escultura "Portal do Julgamento Final" representa os demônios com aparência de primatas e outros animais. (Fig. 2 e 3)

Ao questionar então se a natureza humana reside em sua *animalidade* ou em sua *humanidade*, na tentativa de encontrar uma resposta, Ingold propõe antes reconsiderar o próprio conceito de *natureza*, pois, como sugere ele e conforme já avaliamos no início deste texto, tal conceito tem no mínimo duas traduções: a natureza enquanto “qualidade essencial de uma coisa”, e a Natureza enquanto “o macrocosmo das entidades físicas, ou o mundo material”. Ingold demonstra então porque a resposta sobre a origem da natureza humana divide-se entre ambas as concepções: sua *natureza biológica*, pertencente ao mundo físico orgânico, e sua *natureza cultural*, qualidade essencialmente humana.

“É suficiente observar aqui que, situando a qualidade distintiva dos seres humanos no plano moral da cultura, em oposição ao plano físico da natureza, terminamos por reproduzir toda a essência da concepção de Homem do século XVIII — dilacerado entre as condições de humanidade e as de animalidade. Ao que parece, apenas quando estão ‘existindo de modo humano’, os seres humanos se revelam tal qual de fato são. [...] Entretanto, não há apenas uma maneira humana de ser. A “aptidão para a cultura”, sejam quais forem os demais sentidos da expressão, é uma capacidade de gerar diferença. Nesse processo criativo, que se realiza no curso ordinário da vida social, e através dele, é que a essência da condição de humanidade se revela como diversidade cultural.” (INGOLD, 1994 p 8).

Para Ingold, o dilema ontológico que deriva desta questão sobre a verdadeira natureza humana é que parece impossível evitar o etnocentrismo sem adotar uma perspectiva antropocêntrica da existência humana, e vice versa. Ou seja, se optamos por uma análise gradualista do reino animal, onde todos os animais, inclusive os humanos, pertencem a uma escala evolutiva que os classifica pela diferença de complexidade de seus atributos biológicos e culturais, a mesma escala pode evocar o etnocentrismo ao ser utilizada para classificar as diferentes culturas e sociedades humanas em diferentes graus de desenvolvimento social e cultural. Por outro lado, se considerarmos apenas a singularidade cultural humana e adotamos uma visão que situa a *humanidade* em um plano exclusivo e distinto do reino animal, temos uma perspectiva antropocêntrica. Diante deste dilema, Ingold propõe:

“...reconciliar a continuidade do processo evolutivo com a consciência de vivermos uma vida que se coloca além do ‘meramente animal’. Isso não pode ser realizado pela redução do estudo da humanidade seja a uma pesquisa da natureza e evolução da espécie Homo Sapiens, seja a uma investigação da condição humana conforme manifestada na cultura e na História. Nossa meta deveria ser transcender a oposição entre essas concepções que têm se mantido tradicionalmente como territórios exclusivos da ciência natural e das humanidades. Em outras palavras, precisamos estudar a relação entre a espécie e a condição, entre ‘seres humanos’ e ‘ser’ humano.” (Idem p 15)

Podemos tentar compreender melhor o que significa o fato de a *humanidade* portar em si uma condição animal e outra cultural a partir de outra teoria que investiga os fundamentos dessa condição ambígua. Em “Transição para a Humanidade”, o antropólogo Clifford Geertz apresenta valiosas considerações sobre aspectos do desenvolvimento das estruturas biológicas e culturais da *humanidade* que teriam contribuído para essa compreensão. A primeira consideração de Geertz refere-se à “teoria do ponto crítico”, elaborada pelo antropólogo Alfred Kroeber. Conforme proposto por Kroeber, o “ponto crítico” traduz um momento e local específicos no tempo-espaço da escala evolutiva onde ocorreu subitamente um “*completo salto quantitativo na filogenia dos primatas*” (GEERTZ, 1994, p 32), a partir do qual configurou-se então a capacidade de adquirir cultura, a “humanização” de um ramo dos primatas. Geertz afirma que esta teoria de Kroeber foi, por muito tempo, amplamente aceita, por três principais razões: Primeiro, pela suposta existência de um abismo entre as capacidades mentais dos humanos e de seus parentes símios mais próximos. Segundo, porque a simbolização e a abstração parecem ser capacidades bem definidas, de modo que nenhuma outra espécie animal apresenta nada sequer parecido em termos de complexidade das linguagens humanas. E terceiro, porque a noção de “*unidade psíquica do homem*”, sugerida por estudos de Psicologia Comparada, Semântica e Etnologia, pressupunha “*não haver grandes diferenças na natureza do processo mental das várias raças humanas existentes atualmente.*” (Idem p 33).

Esta compreensão, que estabelece fronteiras bem definidas entre os humanos e os não-humanos, é bastante influenciada também pela própria divisão epistemológica entre a História Natural e a História Cultural (Humana). Entretanto, contrariando a teoria do “ponto crítico”, Geertz chama a atenção para o fato de que alguns estudos mais recentes no campo da paleontologia humana demonstram, por exemplo, que os *australopithecus* eram “*proto-homens*”, com cérebros pequenos, porém semi-erectos, condição esta que lhes deixava as mãos livres da função de locomoção e, portanto, mais aptos para fabricar ferramentas e caçar. Tais estudos tornaram mais difícil, especialmente sob os critérios da anatomia, criar uma distinção clara entre “Homem” e “não-Homem”, e sugerem que a Condição Humana constitui-se de forma lenta com base em uma evolução mútua e gradual da sua morfologia e da sua

capacidade de adquirir cultura. Esta condição evolutiva é o que representa, de acordo com Geertz, “*as raízes da nossa humanidade.*” (Idem p 34).

Com base nestes estudos, Geertz propõe então que o desenvolvimento biológico humano, incluindo a “expansão cortical”, por exemplo, não ocorreu imediatamente antes dele ter desenvolvido a capacidade de adquirir cultura — como formulado na teoria do ponto crítico —, mas que este e outros aspectos das transformações biológicas humanas ocorreram de forma relacional e simultânea ao desenvolvimento de sua própria cultura:

*“...as descobertas paleontológicas suavizaram, fragmento de fóssil após fragmento, a curva da ascendência do homem, até ao ponto em que as simples afirmações sobre o que é humano e o que o não é, tomaram um lamentável ar de arbitrariedade. As mentes e almas humanas surgirão ou não de modo gradual; mas não há dúvida que com os corpos assim acontece. [...] Ao que parece no *authralopithecus* temos, por conseguinte, um tipo de «homem» que era evidentemente capaz de adquirir alguns elementos de cultura (fabricação de ferramentas simples, caça periódica, e talvez algum sistema de comunicação mais avançado que o dos grandes símios atuais e menos avançados do que a língua verdadeira). [...] Aquilo que parecia pouco provável, ou mesmo logicamente impossível, surge como empiricamente certo: tal como no homem, a capacidade de adquirir cultura apareceu contínua e gradualmente, pouco a pouco, durante um período de tempo bastante longo.”* (Idem p 35).

Ao citar também algumas teorias antropológicas recentes que compreendem a ampla diversidade racial da Humanidade, que a evolução das linguagens humanas ocorre de forma gradual e que a própria gama de emoções e sentimentos humanos desenvolve-se juntamente com suas capacidades culturais de simbolização e expressão, Geertz conclui que os humanos são “*não apenas produtores da cultura, mas também, num sentido especificamente biológico, o produto da cultura.*” (Idem p 36).

“O fato patente das etapas finais da evolução biológica do homem terem tido lugar depois das etapas iniciais do crescimento da cultura implica, como já foi assinalado, que a natureza humana «básica», «pura», ou «não condicionada», no sentido da constituição inata do homem, é tão incompleta do ponto de vista funcional que se torna impraticável. [...] O que isto anuncia, creio eu, é uma revisão fundamental da própria teoria da cultura. Nas próximas décadas consideraremos os padrões de cultura menos em termos do modo em que estes limitam a natureza humana, e cada vez mais na forma em que, para bem ou para mal, a atualizam.” (Idem p 37).

Esta noção de que o desenvolvimento da capacidade humana de adquirir cultura ocorreu de forma gradual é reforçada também pelas teorias do filósofo Max Scheler. Considerado um dos fundadores da Antropologia Filosófica, Scheler apresenta em “A Situação do Homem no Cosmos” uma síntese explicativa sobre o principal aspecto que, entre os seres vivos, teria

inicialmente diferenciado os animais das plantas e, em um momento posterior, o ser humano dos outros animais:

“...o que de todo falta à planta são as funções de notificação, com que deparamos em todos os animais, e que determinam toda a interação entre eles; tornam o animal já bastante independente da presença imediata das coisas necessárias à sua vida. Só no homem é que, nas funções de expressão e de notificação, se edifica a função representativa e denominativa dos signos.” (SCHELER, 1928, p 23).

No entendimento da antropóloga Hannah Arendt, a Condição Humana é também compreendida como uma combinação de três “atividades”, às quais denominou “Labor”, “Trabalho” e “Ação” (Arendt, 2007). Arendt distingue estas atividades da seguinte maneira: O “Labor” corresponde à própria “vida”, representada pelo desenvolvimento biológico do corpo humano em toda sua complexidade orgânica: o crescimento, o metabolismo e todas as demais funções vitais desempenhadas espontaneamente pelo próprio organismo. O “Trabalho” consiste na “mundanidade”, a atividade que produz as “artificialidades” da vida humana, o *“mundo de coisas nitidamente diferente de qualquer ambiente natural”* (Idem, p 15), e não está necessariamente associado com as necessidades vitais, biológicas e naturais da espécie. Por “Ação”, Arendt compreende a “pluralidade” (Idem, p 15) da atividade humana, aquela que se realiza de forma independente das coisas ou da matéria, e que caracteriza a dimensão política — ou “cultural” — fundamental e indispensável da Condição Humana.

“Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição — não apenas a conditio sine qua non, mas a conditio per quam — de toda vida política. Assim o idioma dos romanos — talvez o povo mais político que conhecemos — empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (inter homines esse), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (inter homines esse desinere).” (Idem p 15)

Com base nestes estudos de Ingold, Geertz, Scheler e Arendt, percebemos que a *humanidade* na visão antropológica é constituída por dimensões complementares: a *humanidade* (ou *animalidade*) biológica descrita como espécie *Homo Sapiens* que nos aproxima da “primeira natureza”, dos outros seres vivos e elementos da Natureza; e a *humanidade* cultural (ou política), que se manifesta especialmente na sua pluralidade, na sua capacidade variável de significação da realidade e é perceptível na infinita diversidade dos modos humanos de ser e de existir. Percebemos também que, apesar de a “teoria do ponto crítico” parecer convincente de um determinado ponto de vista, teorias mais recentes sugerem que a *humanidade*

constituiu-se (e continua constituindo-se) com base no desenvolvimento gradativo, lento e simultâneo de suas dimensões biológicas e culturais. Nos capítulos seguintes poderemos perceber melhor de que modo esta interação constante entre a cultura e a biologia humana ocorre com maior ênfase a partir da era moderna, sob a influência das novas tecnologias. Veremos também como a *humanidade* pode ser compreendida por diferentes perspectivas, ou por quê ela pode ser considerada “*ao mesmo tempo uma condição universal e uma perspectiva estritamente dêitica e auto-referencial.*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014 p 95).

PÓS-HUMANIDADE: A REALIDADE ALÉM DO HUMANO

Agora que já consideramos algumas das principais visões antropológicas sobre a noção de *humanidade*, que entendemos a natureza dupla, gradativa e dinâmica de sua constituição, adentramos à investigação sobre a *pós-humanidade* mais preparados e seguros para compreender o que este conceito, há tempos tão difundido pelas artes e pela ficção-científica, pode significar no contexto teórico da Antropologia.

Quando pensamos na *pós-humanidade* como algo que está “além do humano”, trata-se de adotar uma perspectiva na qual todo e qualquer elemento que transcende a esfera constitutiva da *humanidade* ganha a importância que merece na análise antropológica contemporânea. Trata-se, portanto, de ampliar a visão para um mundo de “*existentes não humanos*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p 94), de seres, fenômenos e possibilidades onde a figura humana aparece não mais como uma entidade divina e posicionada no centro do universo, mas situada em uma condição existencial de interdependência com os outros seres que habitam nosso planeta.

Ao entendermos que uma das dimensões da *humanidade* é a sua natureza biológica e animal, percebemos que esta condição nos aproxima dos outros seres vivos na medida em que nossa existência torna-se dependente do mesmo planeta, do mesmo meio ambiente, dos mesmos recursos naturais e das mesmas condições climáticas nas quais eles estão inseridos. Entendemos que a estrutura morfológica da espécie *Homo Sapiens*, à qual pertencemos, tanto nos liberta quanto nos limita: somos bípedes, com pernas e pés para andar e correr, mas não temos asas para voar como os pássaros ou brânquias para viver submersos na água como os peixes. Temos braços e mãos capazes de manusear pequenos objetos e construir ferramentas, mas não temos a visão noturna das mariposas ou a audição ultrassônica dos morcegos. Mas apesar das incontáveis diferenças biológicas entre as espécies, compartilhamos um mesmo lar, um mesmo planeta composto por uma complexa Natureza da qual todos dependemos. Esta percepção nos possibilita deslocar conceitualmente o Ser Humano da sua pressuposta superioridade absoluta em relação às outras espécies para uma posição mais compatível com

sua real situação, lado a lado com os outros seres vivos, nos fazendo compreender a nossa inevitável condição de interdependência, e também outras possibilidades de coexistência interespecífica dificilmente antes imaginadas, tal qual a pesca conjunta entre humanos e botos⁽¹⁾ que acontece todo ano na cidade de Laguna, na região Sul do Brasil, ou a coleta ritmada de cogumelos Matsutake praticadas nas florestas de pinus de Oregon⁽²⁾.

Penso que para alguns pode parecer mais difícil deslocar o olhar desta maneira, rever a própria condição que sempre lhe pareceu natural exige um certo esforço. Mas quando entendemos que esta suposta *condição humana superior* foi inventada pelos próprios humanos, difundida e herdada através de culturas dogmáticas e antropocêntricas, e que uma das características essenciais da *humanidade* é justamente a capacidade de autoconsciência que nos permite, entre outras coisas, reavaliar nossa própria condição existencial, passamos então a enxergar a *pós-humanidade* enquanto toda uma dimensão da realidade que está bastante além daquilo que consideramos humano, dimensão da qual dependemos plenamente, mas que ela própria, em sua auto-suficiência, independe da nossa existência.

Em “Como as Floresta Pensam - Rumo a uma Antropologia além do Humano”, o antropólogo Eduardo Kohn vislumbra uma realidade onde a Humanidade pode tornar-se mais compreensiva com as outras espécies (animais e vegetais) a partir da resignificação da sua própria existência:

“If modern forms of knowledge and ways of manipulating the nonhuman world are characterized by an understanding of the world as mechanism, then disenchantment is an obvious consequence. Machines, as material objects, are means to achieve ends that are, by definition and design, external to them. [...] When we contemplate a machine — say, a dishwasher — we bracket out the ends that are actually intrinsic to its being, namely, that it was built for some end by somebody. Applying this logic to the nonhuman living world, seeing nature as a machine, requires a similar bracketing and a subsequent ascription of ends to humans, gods, or Nature. Dualism is one result of this bracketing. Another is that we begin to lose sight of ends altogether. Disenchantment spreads into the realm of the human and the spiritual as we come to suspect that perhaps there simply are no ends and hence no meaning — anywhere.” (KOHN, 2013, p 90)

Kohn sugere assim que a incapacidade humana de compreender o significado intrínseco e imanente de cada uma das diferentes formas de existência não-humanas nos afasta da nossa condição animal, natural e original, e pode ainda torná-la nociva à própria natureza. Quando atribuímos um nome e uma condição funcional a um ente “outro” visando organizar a

realidade de um ponto de vista exclusivo para obter alguma vantagem mais imediata com isso, podemos estar esquecendo de que é possível tentar observar esta mesma realidade pela perspectiva deste “outro” ser vivente, de que tentar estabelecer uma relação de cooperação no lugar da dominação ou da predação irresponsáveis, pode ser mais benéfico e gratificante para ambos, especialmente se tal cooperação favorecer o equilíbrio do sistema ecológico do qual todos dependem.

Esta visão compartilhada por Kohn sugere uma possibilidade de reaproximação dos seres humanos ditos “civilizados” e “modernos” com a Natureza através da reinterpretação do significado da sua própria existência. Quando compreendemos a vida como um fenômeno manifesto em diferentes e incontáveis instâncias da Natureza, completamente dependente da permanente interação entre estas instâncias, percebemos o quanto os modos que escolhemos para viver podem interferir de forma danosa na vida dos outros seres. Kohn considera que a vida organiza-se em diferentes “habitats”, e que em cada habitat, diferentes modos e significados da existência podem emergir, serem fixados e compartilhados entre os seres que ali habitam. Se pudermos então ampliar nossa percepção com uma “semiose mais ampla da vida”, para compreender os modos e significados que emergem e são compartilhados em outros habitats “não-humanos” (ou pós-humanos), veremos que além de pertencermos todos a um mesmo *habitat* maior que agrupa e abriga todos os outros habitats, também nossa forma de agir em relação ao “outro” é influenciada pelas concepções de existência que compartilhamos em nosso habitat, e assim seremos capazes de transformá-las.

“...an emergent dynamic is one in which particular configurations of constraints on possibility result in unprecedented properties at a higher level. Crucially, however, something that is emergent is never cut off from that from which it came and within which it is nested because it still depends on these more basic levels for its properties. [...] Symbolic reference, that which makes humans unique, is an emergent dynamic that is nested within this broader semiosis of life from which it stems and on which it depends.” (Idem, p 54-55)

Consideramos assim neste capítulo que a *pós-humanidade* na visão antropológica pode ser pensada enquanto tudo aquilo que existe para além do que é humano, ou tudo que existe na Natureza por si só e que não depende da constituição biológica ou da cultura humanas. Tudo que consta no mundo e no cosmos que, independente da nossa apropriação, esquecimento ou da interpretação que fazemos deles, continuarão a existir por muito tempo — ou não. Como

sugere Tim Ingold (2002) em “Percepções do Ambiente”, todo o “Mundo da Realidade” ou a “Natureza”, que alheios a qualquer visão humana de mundo que tente significá-los, possuem suas próprias dinâmicas e características constitutivas tal qual o são. Natureza esta que, a propósito, na visão do Perspectivismo Ameríndio, pode também considerar a si própria como “humana”, ou, como sugere Eduardo Viveiros de Castro, “...*todo existente no cosmos se vê a si mesmo como humano; mas não vê as outras espécies como tal (isto, ocioso sublinhar, se aplica igualmente à nossa espécie).*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014 p 95).

PÓS-HUMANIDADE: A “SEGUNDA NATUREZA”

“...a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra.”

(HARAWAY, 2000, p 39)

Se a *humanidade* constitui-se em duas dimensões — uma físico-biológica e outra político-cultural —, também a “segunda natureza” humana divide-se em uma dimensão material e outra imaterial. A “segunda natureza” em sua forma *material* consiste no conjunto de toda obra humana que envolve algum tipo de transformação física da natureza: uma simples cadeira feita por uma comunidade indígena com um pedaço de madeira extraído de uma árvore, uma nave espacial produzida pela *Space X* nos Estados Unidos da América, um arranha céu envidraçado erguido em Dubai ou um nano *chip* de computador feito na China. Todo e qualquer objeto técnico, produto ou artefato realizado a partir da engenhosidade transformativa dos humanos, resultado da ação humana sobre a materialidade do planeta, pertence à dimensão material da “segunda natureza”.

Se a complexidade das obras e artefatos humanos pode variar indefinidamente de acordo com a técnica, com o local ou com o momento histórico em que foram desenvolvidos, Ingold sugere que a função ou o uso atribuído a cada artefato ou obra humana é uma questão cultural, podendo variar ainda mais do que seus próprios aspectos estruturais. (INGOLD, 2002, p 367). Assim, a “segunda natureza” *imaterial* compreende a dimensão da cultura, do conhecimento, das linguagens e do simbólico, a dimensão intangível da *humanidade* que reside em nossa racionalidade, cognição, autoconsciência e capacidades de abstração e significação da existência, própria ou alheia. É esta “segunda natureza” em sua dimensão cultural que nos orienta, por exemplo, nos modos com que nos apropriamos e utilizamos aquilo que produzimos, e também nos modos com que interpretamos e agimos em relação à nossa “primeira natureza”.

Em “Percepções do Ambiente” (Idem p 174), Ingold também destaca a importância desta dimensão cultural da *humanidade* ao considerá-la diferente daquilo que se compreende por “comportamento” animal, mas um dos elementos constitutivos fundamentais de uma das principais características humanas: a sociabilidade. Ingold afirma que em “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de Homem”, Clifford Geertz promove claramente esta distinção ao argumentar que a “*cultura é melhor compreendida não como padrões complexos de comportamento — costumes, usos, tradições, grupos de hábitos —,... mas como um conjunto de mecanismos de controle — planos, receitas, regras, instruções (que os engenheiros da computação chamam de “programas”) — para governar o comportamento.*” (Geertz 1973, p 44). Conforme avalia Ingold, tal entendimento sobre a noção de cultura é o que a torna um fenômeno mais coletivo do que individual, mais público do que privado. Esta visão reforça a teoria de Durkheim, de que nos tornamos “humanos” ou “civilizados” na medida em que interagimos em sociedade.

“For unlike other creatures whose activities are more closely controlled by innate response mechanisms, humans depend on a substantial input of additional information, learned rather than innate, in order to function adequately in their normal (grifo meu) environments.” (INGOLD, 2002 p 160)

Além de reiterar a noção de que a cultura humana é uma característica adquirida e não inata ou natural, é interessante destacar neste trecho o fato de que Ingold considera “normal”, mas não “natural”, os ambientes artificiais (cidades, etc...) em que vivem os humanos. Assim, a “segunda natureza”, tanto em sua dimensão material quanto em sua dimensão cultural, refere-se a tudo aquilo que veio a existir *com e através* do Ser Humano, tudo que tem origem na *humanidade*, ou exclusivamente na “natureza humana”.

Quando compreendemos que a Condição Humana é resultado de um processo relativamente lento e gradual de interação da própria *humanidade* com o mundo natural pré-humano e com o mundo artificial pós-humano, entendemos que os ritmos da transformação humana da natureza e da cultura coincidem com os ritmos de transformação da sua própria condição. Conforme avaliamos antes, nas sociedades ocidentais contemporâneas ditas modernas e civilizadas, a velocidade e a intensidade destas transformações históricas têm atingido níveis

que parecem estimular o afastamento entre as condições *animal* e *cultural* da humanidade mais do que em qualquer outro período histórico:

“O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras.” (HARAWAY, 2000, p 37)

Na concepção de Haraway, o *mito do ciborgue* é o que para ela sintetiza a figura do ser humano alheio à sua própria natureza animal, alienado da sua origem orgânica comum aos demais seres que habitam o planeta. De acordo com Haraway, *“O ciborgue pula o estágio da unidade original, da identificação com a natureza, no sentido ocidental.”* (Idem p 39), e assim entendemos que o tal ciborgue assume para si a “segunda natureza” como sendo a sua exclusiva natureza, autêntica e original, ainda que inventada por ele mesmo, considerada a “única natureza humana possível”, a qual, na sua pretensa suposição, o torna mais importante ou superior a toda e qualquer outra forma de existência. O *ciborgue* de Haraway assemelha-se desta maneira a um *animal-ator*, vindo ao mundo para incorporar o suposto “personagem humano”, distante do seu habitat natural, e que, permanentemente induzido por uma plateia e por outros atores incansáveis e insaciáveis de sua “fantástica interpretação”, torna-se então incapaz de abandonar este “palco artificial”, de voltar os olhos para si e conscientizar-se de sua incontestável origem animal, para incorporar — ou ao menos compreender — sua verdadeira condição.

Haraway sugere que a transformação desenfreada, especulativa e exploratória da natureza pelo *ciborgue* promove uma guerra das fronteiras ontológicas, na medida em que os não-ciborgues (humanos ou não-humanos) não participam das supostas vantagens desta exploração, mas sofrem as consequências da degradação de um meio ambiente natural que é comum e indispensável a todos. No próximo capítulo veremos de que maneira, na visão de Haraway, algumas fronteiras ontológicas diluem-se sob a influência do *mito do ciborgue*.

O ciborgue de Haraway reflete também a figura do “sujeito cartesiano”, aquele indivíduo moderno que, partindo do *“Cogito, ergo sum”*, pressupõe-se situado no *“centro do*

conhecimento” (HALL, 2005, p 27). Mas se a “segunda natureza” surge como resultado das capacidades culturais e da ação humana sobre a matéria, o *ciborgue* de Haraway traduz apenas uma variação deste ser humano transformador, como uma versão *radical* da *humanidade* que, por algum motivo, esqueceu ou decidiu ignorar a natureza animal da sua condição.

A teoria marxiana do *materialismo histórico* também explica por quê a *humanidade* enquanto condição histórica emerge do processo dialético de transformação do mundo natural pelos próprios humanos. Se o *ciborgue* constitui-se com base nas suas próprias vivências e memórias, ou com base no princípio de que a identidade cultural do indivíduo humano “*alcança a exata extensão em que sua consciência pode ir pra trás, para qualquer ação ou pensamento passados*” (LOCKE, 1967, p 212-213), é compreensível que aqueles que nascem e vivem toda uma vida no meio da cidade ou dos centros urbanos tenham maior dificuldade em conscientizar-se de sua natureza animal. Mas assumir a “segunda natureza” como sua verdadeira e única natureza torna-se uma decisão individual e política a partir do momento em que, estando consciente da verdadeira natureza humana, o indivíduo escolhe ignorá-la. Acompanhando os noticiários nos anos recentes percebemos que, quando a pauta traz à tona os resultados de alguma conferência global para tratar da influência humana sobre as alterações climáticas do planeta, os principais conflitos políticos entre os participantes derivam do fato de que enquanto algumas nações demonstram compreender e considerar nossa verdadeira condição de interdependência com o meio ambiente e as outras espécies, outras nações, limitadas a uma visão economicista da vida humana, insistem em adotar uma postura especista e ingênua que isola a *humanidade* em uma bolha cultural e artificial que ela mesma criou, como se pudessemos explorar os recursos naturais do planeta sem qualquer tipo de limite ou consequência indesejada.

Uma questão fundamental — que remete a uma das preocupações centrais da Antropologia Simétrica —, emerge desta percepção sobre os modos com que as diferentes culturas humanas podem nos aproximar ou afastar do mundo natural. Quando a ciência, enquanto resultado da cultura de uma determinada sociedade humana, baseia-se em uma perspectiva mais antropocêntrica da vida, tende a contribuir mais com este afastamento. Em “Natureza e Sociedade, Perspectivas Antropológicas”, os antropólogos Philippe Descola e Gísli Pálsson

(2004, p 271) avaliam que tal fenômeno ocorre pois o conhecimento quando situado e ligado a uma cultura específica possibilita uma determinada forma de reprodução da Natureza. De acordo com os autores, *“Nature is implemented into a much wider network of transformations and translations, ready to generate a multitude of further arguments, meanings and interests.”* (Idem, p 271). A Natureza "ganha" assim diferentes potenciais justamente quando o conhecimento humano sobre ela torna-se “científico” e, portanto, desvinculado de crenças ou folclores locais. Entretanto, as diferentes formas humanas de significar e de reproduzir a Natureza — e de transformar o mundo material natural —, mostram-se vinculadas aos modos com que, em cada cultura, a humanidade traduz sua própria existência.

“The dichotomy between ‘us’ and ‘them’ created in this context of reasoning implicitly supposes a distinction between ‘knowledge embedded in society, and knowledge independent of society’ (Latour 1987:213). The former modes of knowledge are usually designated by the prefix ‘ethno’. To remind people in western societies that scientific knowledge about nature is also generated in local cultures, dependent on specific circumstances and situated traditions, is one of the central issues of symmetric anthropology. It is in this context that scientific reasoning regains its socio-cultural aspects, thus opening the way for a comparative discussion of the nature-culture interface which does not exclude science.” (Idem, p 271)

Diante desta compreensão, percebemos que a cultura humana é que promove o desenvolvimento da ciência e das tecnologias, as quais, com o passar do tempo, fornecem instrumentos teóricos e materiais que nos permitem perceber a própria Natureza “com outros olhos”, uma vez que agora estes olhos encontram-se orientados pelo conhecimento e equipados com lentes microscópicas, macroscópicas ou telescópicas, por exemplo. Ou com mecanismos de visão noturna, de raio-x, ultravioleta. As mesmas tecnologias que fornecem também dispositivos eletrônicos que fotografam moléculas e medem com precisão a distância entre um átomo e outro. Ou equipamentos industriais automáticos de produção utilizados para fabricar outros equipamentos em nano escalas e ainda mais complexos. E assim por diante. Poderia citar ainda outras das incontáveis invenções tecnológicas que, no decorrer da história humana, mostraram-se fundamentais para ampliar e mudar nosso entendimento sobre o mundo, de aspectos específicos ou gerais, e sobre as forças (ou “leis”) naturais que o regem, sobre as outras espécies, e sobre nós mesmos. Invenções que, cada qual a seu tempo e local, contribuem para estabelecer as bases materiais e imateriais daquilo que, em cada período histórico, se considera a Condição Humana.

PÓS-HUMANIDADE: A HUMANIDADE DO FUTURO

Quando pensamos no conceito de *humanidade* enquanto uma combinação entre a dimensão cultural e a dimensão animal dos ser, conforme analisamos anteriormente, entendemos que esta dualidade não é apenas teórica, mas empírica, constante e latente, um contraste conflituoso e inerente à Condição Humana que manifesta-se a todo instante em diversas particularidades da vida. Percebemos que toda a moralidade preponderante na civilização ocidental presume uma vida na qual somos diariamente convidados a sublimar alguns daqueles que são considerados os mais diversos impulsos ou *instintos* biológicos e animais, em respeito a princípios éticos e de comportamentos culturalmente estabelecidos ao longo da história humana. Se aprofundarmos um pouco mais a análise sobre este aspecto, incluindo, por exemplo, os avanços tecnológicos e científicos que hoje possibilitam a reprodução humana *in vitro* sem que haja a necessidade do ato sexual propriamente dito, compreendemos mais claramente que um dos resultados dos avanços tecnológicos, científicos e culturais da humanidade é realmente a capacidade de elevar o distanciamento de sua condição biológica natural e animal.

Do ponto de vista de uma suposta linearidade histórica entre os fenômenos da evolução técnica e da evolução cultural humana, o que isto representa para a Antropologia? Uma das peculiaridades relacionadas a isto é a evidência de que o “mundo” natural no qual fomos originados enquanto espécie animal e ao qual pertencemos, também sofre as consequências destas transformações humanas, ou seja, este mundo transforma-se conosco na medida em que a manutenção e a evolução dessa nossa *humanidade* — ou desta Condição Humana —, depende plenamente da nossa intervenção neste mesmo mundo. Todos os recursos dos quais necessitamos para produzir e reproduzir os mais diversos artefatos que estruturam a nossa condição contemporânea são extraídos do próprio mundo ao qual pertencemos. Esta atividade humana de extração e transformação dos recursos naturais do planeta modifica os complexos sistemas energéticos que outrora harmonizavam-se de outra maneira e com ritmos próprios. É quando submete-se cegamente aos estímulos da cultura para interferir cotidianamente, direta ou indiretamente, nestes ritmos dos fluxos energéticos e das atividades orgânicas do planeta,

em busca de um ideal de vida estabelecido por valores puramente sociais e econômicos que ignoram ou subestimam estas outras dimensões fundamentais para a manutenção da vida, que o ser humano pode agir literalmente alienado da realidade que o cerca e o abriga, promovendo interferências talvez (ou provavelmente) irreversíveis nesta mesma realidade.

E assim, nos deparamos com uma condição na qual a *humanidade* transforma-se ao mesmo tempo em que transforma a própria realidade onde se situa, em uma relação pautada por dinâmicas tão explícitas e acentuadas que nos permitem vislumbrar possíveis futuros distópicos em relação ao que compreendemos pela Condição Humana atual. E este dinamismo e os rumos das transformações humanas que temos observado nos anos recentes nos mostram que os caminhos escolhidos nem sempre são os mais indicados se quisermos obter resultados satisfatórios do ponto de vista da construção de uma condição existencial humana mais harmônica e adequada ao mundo em que vivemos. É por isso que, conforme sugerem os incontáveis estudos científicos contemporâneos sobre a influência humana nas transformações climáticas e ambientais do planeta, tanto a direção quanto o ritmo das transformações que promovemos precisam ser constantemente repensados e planejados de um ponto de vista que considere ao máximo a complexidade energética que nos envolve e que estrutura os sistemas naturais com sua inestimável diversidade biológica, ou, caso contrário, corremos o risco de estar promovendo interferências drásticas que nos conduzam a condições existenciais indesejáveis e irrevogáveis do ponto de vista tanto da nossa *humanidade* animal, quanto da nossa *humanidade* cultural.

Em “Há mundo por vir?”, a filósofa Débora Danowski e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro enfatizam a importância desse tema ao relacionarem, compararem e avaliarem sob diferentes ontologias algumas mitologias e uma ampla variedade de estudos científicos que comprovam os dramáticos resultados da ação humana sobre as condições de vida no planeta. Visando contribuir para frear esta interferência humana hoje tão degradante aos biomas e sistemas naturais do planeta, partindo da premissa ontológica, os autores propõem que as civilizações modernas que pautam suas atividades e interesses prioritariamente no desenvolvimento econômico obtido com a exploração desenfreada da natureza, reorganizem-

se para transformar suas culturas e modos de existência no sentido de despertar ou ampliar a consciência dos indivíduos para estas outras dimensões hoje ainda tão ignoradas por tantos.

“Percorremos, em seguida, visões de um futuro onde tudo se tornará ‘humano’, seja porque o mundo terá sido diminuído ou aniquilado por um colapso ambiental — os humanos se tornando, em consequência, predadores monstruosos de sua própria espécie, como em The Road, ou então presas hipnotizadas, última fonte de energia viva para uma nova ordem mecanocósmica, como em Matrix —, seja porque o mundo terá sido transmutado e absorvido pela humanidade como espécie triunfante, a qual se retranscende, mediante proezas de antropro-engenharia, em uma sublime entidade pós-humana à altura desse futuro de ‘abstração, complexidade, globalidade e tecnologia’.” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO. 2014, p 86).

No trecho acima, Viveiros de Castro e Danowski compartilham uma visão de futuro onde a Condição Humana torna-se predominante sobre a totalidade da Natureza, a ponto de, no auge da sua alienação e abstração, depender apenas dela mesma enquanto espécie, tão plenamente adaptada à realidade cultural e tecnológica que ela mesma criou, que até mesmo sua fonte de energia biológica vital precisa então ser extraída da única e remanescente estrutura orgânica: o próprio corpo humano.

Uma visão de futuro semelhante a esta é reforçada pelos estudos de Donna Haraway em “Antropologia do Ciborgue - As Vertigens do Pós-Humano”, onde a autora compara a natureza informacional dos ciborgues com a capacidade humana de, através da informação, transformar-se e adaptar-se a diferentes realidades.

“O mundo é subdividido por fronteiras diferencialmente permeáveis à informação. A informação é apenas aquele tipo de elemento quantificável (unidade, base da unidade) que permite uma tradução universal e, assim, um poder universal sem interferências, isto é, aquilo que se chama de ‘comunicação eficaz’.” (HARAWAY. 2009, p 65)

Para Haraway, o problema emerge quando esta capacidade de adaptação humana transforma-se em uma conformação irresponsável à sua própria cultura: “*O ciborgue é nossa ontologia. Ele determina nossa política.*” (Idem, p 41), afirma ela, denunciando exatamente a tal postura e consciência alienadas que, ainda hoje, encontram-se tão generalizadas entre os indivíduos “naturais” das sociedades modernas. Esta figura do ciborgue-humano, para Haraway, representa o esmaecimento de três fronteiras clássicas das Filosofias e Ciências Humanas: A primeira fronteira refere-se exatamente à de separação entre a *humanidade* e a *animalidade*,

conforme analisamos especialmente nos estudos dos antropólogos Tim Ingold e Clifford Geertz, onde tal distinção sustenta-se agora em critérios que consideram aspectos biológicos e culturais das espécies sem estabelecer uma condição exclusiva para a *humanidade*, ou mesmo uma fronteira bem definida entre os humanos e outros animais. A segunda fronteira epistemológica que Haraway considera diluída pela figura do ciborgue-humano é aquela que separa os humanos das máquinas: se até o século XX as máquinas eram vistas como “*perturbadoramente vivas*” (Idem, p 46) — ou objetos tecnológicos autônomos produzidos por humanos —, com o desenvolvimento da cibernética, o crescente hibridismo entre humanos e máquinas tem promovido a queda dos muros sócio-culturais que antes os separavam, atribuindo cada vez mais à *humanidade* uma condição de dependência das máquinas, onde “*o estado de transe experimentado por muitos usuários de computadores tem-se tornado a imagem predileta dos filmes de ficção científica e das piadas culturais.*” (Idem, p 92). A terceira fronteira que, aos poucos se desfaz, é caracterizada pela divisão entre o mundo visível e o mundo invisível, na ubiquidade da tecnologia da informação que penetra e perpassa a materialidade orgânica e inorgânica através de estruturas computacionais cada vez mais miniaturizadas, onnipresentes e integradas à vida humana:

“Os organismos biológicos tornaram-se sistemas bióticos – dispositivos de comunicação como qualquer outro. Não existe, em nosso conhecimento formal, nenhuma separação fundamental, ontológica, entre máquina e organismo, entre técnico e orgânico [...] Uma das consequências disso é que nosso sentimento de conexão com nossos instrumentos é reforçado. [...] O gênero, a sexualidade, a corporificação, a habilidade: todos esses elementos são reconstituídos na história. Por que nossos corpos devem terminar na pele? Por que, na melhor das hipóteses, devemos nos limitar a considerar como corpos, além dos humanos, apenas outros seres também envolvidos pela pele?” (Idem, p 91, 95, 96)

Haraway propõe aí um olhar sobre a Condição Humana na qual a *humanidade* transcende sua condição biológica ao ponto de fundir-se com as máquinas que nossa própria cultura tecnológica criou, de modo que ao considerar tal fato, ao final a autora ainda questiona se não deveríamos também considerar como “corpos” aqueles “seres” que não são necessariamente envolvidos por pele, referindo-se às máquinas e robôs. Mas o que ocorreu para que a *humanidade cultural* tenha se afastado tanto assim da sua condição animal natural? Se fizermos uma analogia simples, entenderemos que os seres humanos urbanos assemelham-se a animais nascidos em cativeiro. É possível a um chimpanzé, ou qualquer outro animal que nasceu e viveu toda sua vida em uma gaiola de zoológico, ter alguma ideia do que é a plenitude da vida selvagem? Penso que não. Do mesmo modo, os “animais” humanos que

hoje nascem e vivem quase que integralmente nas cidades, originadas há poucos milênios mas já repletas de projeções e reflexos da própria cultura humana, vivem uma realidade bastante distante daquela que seus ancestrais viviam estando em contato pleno e permanente com a Natureza selvagem primordial, em um modo de vida muito mais próximo dos fenômenos naturais e das outras espécies animais, vegetais, minerais. É este distanciamento que pode nos conduzir cegamente a práticas pautadas em culturas extremamente antropocêntricas, que ignoram quase que por completo nossa condição inalienável de dependência interespecífica e ambiental. Tal afastamento deriva do fato de que, desde que chega ao mundo, a *humanidade* urbana tende a assumir para si uma natureza distante de sua natureza humana animal, enfatizando sua natureza humana doméstica e cultural — também conhecida por “segunda natureza” —, reclusa, pretensiosamente auto-suficiente e profundamente engendrada pelos simulacros artificiais da cultura e das cidades inventadas por ela mesma. E se há apenas cem anos a Humanidade de um modo geral vivia ainda mais alienada do que hoje sobre sua própria condição animal, é porque, como vimos na introdução deste texto, ela atravessou por períodos históricos em que as culturas predominantes literalmente impuseram a ela um *ethos* fundamentado em concepções místicas e religiosas da vida que a conduziram a um antropocentrismo radical. Além disso, a relativa dificuldade tecnológica para desenvolver e transmitir o conhecimento científico durante todo este período também contribuiu para atrasar a emancipação da sua consciência sobre sua própria condição animal.

Atualmente, entretanto, com o conhecimento obtido através dos avanços científicos, com a globalização, a universalização de linguagens e os sistemas instantâneos e globais de informação, é possível elucidar esta condição a uma quantidade de pessoas e em uma velocidade antes inimagináveis. Mas se hoje pode parecer infinitamente mais fácil do que há um século esclarecer as pessoas sobre tal condição, mais do que promover o pânico com alarmismos excessivos e desnecessários, a grande questão agora talvez seja como encontrar as melhores soluções para transformar a cultura e as práticas humanas antropocêntricas, hoje ainda aparentemente tão dependentes também das estruturas artificiais que a própria Humanidade criou.

Quais as melhores alternativas e caminhos para desenvolvermos uma condição na qual nossos modos de vida contemporâneos possam harmonizar-se e cooperar com a manutenção dos sistemas biológicos e energéticos pós-humanos dos quais também dependemos? Em “Diversidade Contaminada em Perturbação Lenta, Colaboradores Potenciais para uma Terra Habitável”, a antropóloga Anna Tsing explora aspectos de relações interespecíficas entre humanos, animais e vegetais, capazes de nos auxiliar neste desafio. Ao observar inusitadas possibilidades de interação entre as espécies, Tsing expõe uma outra realidade possível para a Humanidade atual, baseada no princípio da cooperação e na administração mais consciente e ritmada dos recursos naturais que sustentam nossa condição.

Partindo da constatação de que vivemos na Era do Antropoceno, na qual os efeitos da ação humana sobre o ambiente natural do planeta tornam-se mais evidentes e eventualmente catastróficos — não apenas para ecossistemas específicos, mas para todo o planeta, causando extinções em massa de um modo até então inédito —, Tsing destaca que este é um período no qual também emergem modos biológicos e culturais de vida que se desenvolveram durante os últimos milhares de anos em relação à perturbação humana.

A "perturbação lenta", de acordo com Tsing, *"refere-se aos ecossistemas antropogênicos nos quais outras espécies podem viver"*, e que, para uma melhor compreensão de tais sistemas é necessário *"narrar histórias em que a diversidade emerge"* ao invés de apenas catalogar esta diversidade. Em outras palavras, é importante considerar a presença humana ao invés de excluí-la, pois só assim é possível compreender seus efeitos sobre tal diversidade e buscar melhores meios de convivência mútua.

Tsing compreende que há diversidade contaminada em todo lugar: em regiões inóspitas do globo ou dentro de ruínas de prédios abandonados nos centros urbanos. E que a presença humana em modo de "perturbação lenta" é capaz de permitir a prosperidade de tais diversidades. Desde as florestas de pinus que produzem cogumelos *matsutake* em Oregon, até os destroços de prédios bombardeados durante a Segunda Guerra Mundial em Berlim, são ambientes que criam as condições para que se estabeleçam relações entre a diversidade cultural contaminada e a diversidade biológica contaminada.

"Diversidade contaminada está em toda parte; para melhor ou para pior, é o que temos. Aceitando essas limitações, a coleta de matsutake constitui perturbação lenta, permitindo a vida da floresta continuar." (TSING, 2012)

Vimos que a “humanidade do futuro” é também a preocupação central de Danowski e Viveiros de Castro em “Há mundo por vir?”, onde, partindo da ideia dramática de um “fim de mundo iminente”, buscam demonstrar que as possibilidades para as condições humanas futuras de existência (ou de desaparecimento) são estruturadas a partir de diferentes perspectivas ontológicas, cada qual apontando em um sentido específico:

“A aparente impossibilidade de se conceber o fim do mundo como implicando a desaparecimento definitiva de todo tipo de humanidade ou de vida — a impossibilidade de separar a ideia de mundo da ideia de vida, e esta da ideia de agência, perspectiva ou experiência — é uma simples transposição para o futuro da noção fundamental de uma origem antropomórfica do existente. Pode ter havido uma humanidade de antes do mundo; mas não pode haver um mundo de depois da humanidade, um mundo, em suma, desprovido de relação e de alteridade.” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO. 2014, p 106).

Avaliamos assim algumas concepções sobre a *pós-humanidade* enquanto “condição humana do futuro”. Comentei no início deste texto que pretendia tratar também sobre a ideia de *pós-humanidade* como uma condição humana relativa à “vida após a morte”. Esta perspectiva é delicada pois inevitavelmente nos remeterá a especulações, já que até onde sabemos, ninguém (ou quase ninguém) jamais afirmou ter retornado da morte para contar o que viu, e mesmo que alguns tenham afirmado tal proeza, não temos confirmações de suas visões ou experiências. Assim, penso que, por enquanto, este assunto pertence mais ao domínio das religiões, onde cada crença compreende a morte de uma maneira específica, como um “mito”, ou um “rito de passagem” para uma forma de vida que transcende nossas atuais possibilidades de compreensão. Podemos citar por exemplo uma concepção comum em diversas cosmologias ameríndias que presume a “morte” ou “o fim do mundo” como um evento de transição para uma outra dimensão ou modalidade de vida na qual o *espírito* humano pode retornar e assumir novamente um corpo na forma antropomórfica (humana) ou na forma de outro animal — ou talvez ainda na forma de qualquer outra entidade ou fenômeno natural (vento, chuva, relâmpago, etc.). (Idem, p 101).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Posthumanism is a philosophy which provides a suitable way of departure to think in relational and multi-layered ways, expanding the focus to the non-human realm in post-dualistic, post-hierarchical modes, thus allowing one to envision post-human futures which will radically stretch the boundaries of human imagination.”

(Francesca Ferrando)

Vimos que as contribuições teórico-conceituais da Antropologia e de outras Ciências Humanas nos permitem considerar uma ampla variedade de aspectos constitutivos que contribuem para configurar aquilo que entendemos por *humanidade* e também por *pós-humanidade*. Entendemos que tais condições constituem-se a partir de múltiplas dimensões, e que é possível compreendê-las a partir de diferentes perspectivas. Agora que analisamos algumas destas noções e perspectivas que nos ajudam a pensar o conceito de *pós-humanidade* no contexto teórico da Antropologia, proponho distanciar brevemente o foco da análise para situar essa compreensão em relação àquilo que a Filosofia contemporânea entende sobre o assunto.

As diferentes perspectivas sob as quais estudamos a noção de *pós-humanidade* neste texto coincidem com pressupostos de algumas vertentes do movimento “pós-humanista”, conforme analisado pela filósofa Francesca Ferrando em “Pós-Humanismo, Transhumanismo, Anti-humanismo, Meta-humanismo e Novos Materialismos - Diferenças e Relações”. Ao avaliar o conceito no âmbito da crítica teórica, a autora estabelece um ponto de partida interessante para a investigação do “Pós-Humanismo” enquanto movimento intelectual. Quando pensamos o Pós-Humanismo como movimento teórico posterior ao Humanismo, por exemplo, entendemos que a principal característica das teorias pós-humanistas é expandir a investigação para dimensões que, de um modo geral, as teorias humanistas não demonstravam considerar. Além disso, o pós-humanismo propõe alterar também a forma com que os humanistas costumavam abordar ou compreender estas dimensões não-humanas (ou pós-humanas). Assim, nesta perspectiva, adotar uma visão pós-humanista para estudar o Ser Humano consiste em transformar a forma com que interpretamos e significamos a

humanidade enquanto objeto de estudo, deslocando e ampliando o horizonte da análise para englobar seres e entidades que sempre se mostraram indispensáveis para a própria Condição Humana, mas que foram omitidas, subestimadas ou mesmo desprezadas por muitas teorias humanistas.

Ferrando destaca ainda que, mais do que propor a descentralização do tradicional foco do discurso ocidental, como fizeram outros movimentos teóricos como o feminismo e o pós-colonialismo, por exemplo, uma característica fundamental do Pós-Humanismo é sua forma de abordagem “holística”, que abrange com fluidez uma multiplicidade de objetos de estudo ao mesmo tempo em que pressupõe a ausência de hierarquia entre eles:

“What Posthumanism puts at stake is not only the identity of the traditional centre of Western discourse — which has already been radically deconstructed by its own peripheries (feminist, critical race, queer, and postcolonial theorists, to name a few). Posthumanism is a post-centralizing, in the sense that it recognizes not one but many specific centers of interest; it dismisses the centrality of the centre in its singular form, both in its hegemonic as in its resistant modes. Posthumanism might recognize centers of interests; its centers, though, are mutable, nomadic, ephemeral. Its perspectives have to be pluralistic, multilayered, and as comprehensive and inclusive as possible.” (FERRANDO, 2013, p 30).

Em “Símios, Ciborgues e Mulheres - A Reinvenção da Natureza”, Donna Haraway (1991) também já propunha reconsiderar as tradicionais abordagens científicas aludindo a este modo pós-humanista de compreensão, sugerindo que uma nova maneira de fazer a ciência humana pode adotar perspectivas emancipadoras que superem o usual ponto de vista ocidental centrado em um único objeto:

“We are also bound to seek perspective from those points of view, which can never be known in advance which promise something quite extraordinary, that is, knowledge potent for constructing worlds less organized by axes of domination. [...] The boys in the human sciences have called this doubt about self-presence the 'death of the subject', that single ordering point of will and consciousness. That judgement seems bizarre to me. I prefer to call this generative doubt the opening of non-isomorphic subjects, agents, and territories of stories unimaginable from the vantage point of the cyclopedic, self-satiated eye of the master subject. The Western eye has fundamentally been a wandering eye, a travelling lens.” (Idem p 192)

A proposição de Eduardo Viveiros de Castro (2012), que partindo do “Perspectivismo Ameríndio” como possibilidade de estruturar novas visões de mundo, também reforça esta mesma compreensão sobre o movimento pós-humanista:

“A crise existencial do anthropos — o fim do mundo de que eu falava acima, o sentimento de que a espécie eleita por Deus está tendo um efeito propriamente diabólico sobre a criação divina — tem feito a filosofia contemporânea mostrar um interesse inaudito pelos não humanos, pelas potencialidades conceituais (espirituais, dir-se-ia então) da materialidade mesma do mundo, pela agência das coisas, a consciência e a personalidade (jurídica inclusive) dos animais, tudo isso na tentativa meio desesperada de reanimalizar metafisicamente o homem depois de séculos de dominância de uma teologia política fundada em sua espectralização (cf. Ludueña). [...] Já não queremos mais tanto saber o que é próprio do humano: se a linguagem, o simbólico, a neotenia, o trabalho, o Dasein... Queremos saber o que é próximo do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do existente. O que é, enfim, o comum.” (Idem p 167)

Estas considerações de Ferrando, Haraway e Viveiros de Castro nos permitem identificar um movimento teórico no sentido de reestruturar o pensamento filosófico e das Ciências Humanas a partir de uma forma de abordagem mais compreensiva, que abandona o olhar fixo e objetivo do ciclope (Haraway, 1991, p 192) para expandir o foco sobre o mundo “pós-humano”, ou sobre aquilo que está para além do humano. Além disso, ao investigar diferenças e relações teóricas no interior do movimento pós-humanista, Francesca Ferrando reconhece ainda diferentes vertentes que nos permitem situar e ampliar ainda um pouco mais nossa compreensão sobre a noção de pós-humanidade. Entre as vertentes pós-humanistas reveladas por Ferrando, o Transhumanismo figura como uma tendência composta por um conjunto de teorias de cunho liberal que tendem a associar as novas tecnologias aos avanços da vida humana, refletindo as possibilidades de transformação da própria humanidade através da evolução cultural e tecnológica. Ferrando assinala ainda que o Transhumanismo também divide-se em diferentes vertentes: Transhumanismo Libertário, que propõe o livre mercado como melhor forma de incentivo para o aperfeiçoamento humano; Transhumanismo Democrático, que advoga por mais igualdade na distribuição das tecnologias; e o Extropianismo, identificado como tendência pautada em princípios propostos por seu fundador Max More: Progresso Perpétuo, Auto-Transformação, Otimismo Prático, Tecnologia Inteligente, Sociedade Livre e Democrática, Autonomia e Pensamento Racional. (FERRANDO, 2012, p 27). O Extropianismo é também descrito como “*estrutura de valores e padrões em constante evolução para melhorar continuamente a condição humana*” (MORE, 2003). Para Ferrando, ao enfatizar noções como “racionalidade”, “progresso” e “otimismo”, o Transhumanismo como movimento teórico contemporâneo emerge da releitura e da contextualização de valores clássicos do Iluminismo, e por ir além do Humanismo Racional, pode também ser considerado “Ultra-Humanismo”.

Outra vertente verificada por Ferrando dentro do movimento pós-humanista é denominada “Novos Materialismos”, composta por teorias capazes de promover um novo olhar sobre a materialidade do mundo físico, tanto a materialidade cultural/artificial como a materialidade Natural. Ferrando destaca que esta tendência não representa um simples reavivamento do Marxismo, mas manifesta-se como reações ao fato de que o Representacionismo e o Construtivismo pós-modernos, enquanto movimentos intelectuais de crítica social, teriam abandonado a dimensão material do mundo para concentrar-se radicalmente nos aspectos simbólicos da cultura. Teorias pertencentes aos Novos Materialismos caracterizam-se então por reinscrever o mundo material como processo de materialização da cultura, especialmente nos debates feministas, visando reaproximar a teoria da prática social ao superar o dualismo e o distanciamento que haviam se formado entre o mundo real material e o mundo teórico cultural:

“New materialisms pose no division between language and matter: biology is culturally mediated as much as culture is materialistically constructed. New materialisms perceive matter as an ongoing process of materialization...” (FERRANDO, 2012, p 30)

Ao compreender que existem diferentes cenários dentro do que considera “Pós-Humanidades”, Ferrando assinala ainda alguns antagonismos entre as vertentes. Quando compara o Transhumanismo ao Anti-humanismo, por exemplo, entende que apesar de ambas as vertentes terem emergido na pós-modernidade sob influência de perspectivas pós-humanistas, o Anti-humanismo, representado especialmente pelo pós-estruturalismo de Michel Foucault, tem por noção central a desconstrução do conceito de Homem, enquanto o Transhumanismo, como vimos logo acima, assume por principal tendência o aprimoramento da Condição Humana.

Ao concluir sua análise sobre o que considera o “cenário pós-humano”, Ferrando cita então o “Meta-Humanismo” como vertente proximamente relacionada ao legado Deleuziano, a qual assume o corpo humano como ponto centralizador de múltiplas e constantes relações com o meio, portanto passível de constantes ressignificações. De acordo com a autora, o discurso “pós-humano” representa um processo em andamento de diferentes perspectivas e vertentes

teóricas que consolidaram-se como resultado de uma tentativa contemporânea de redefinir a própria Condição Humana.

“The way humans inhabit this planet, what they eat, how they behave, what relations they entertain, creates the network of who and what they are: it is not a disembodied network, but (also) a material one, whose agency exceeds the political, social, and biological human realms...” (Idem p 32)

A análise de Francesca Ferrando nos permite assim compreender melhor algumas das diferentes abordagens sobre a condição pós-humana, além de contextualizar e situar o debate no contexto teórico filosófico contemporâneo. Entretanto, se as concepções antropológicas (e das outras Ciências Humanas) que analisamos até aqui nos ajudaram a compreender a *humanidade* e a *pós-humanidade* enquanto condições dinâmicas e relativas ao modo com que são observadas, é interessante lembrar que apesar destas concepções serem amplamente aceitas e compartilhadas no meio científico, no senso comum, entretanto, ambas as noções de *humanidade* e *pós-humanidade* também são concebidas e interpretadas por diferentes perspectivas, originadas nas mitologias, nas religiões, nas artes, e etc. São incontáveis os discursos não científicos que aludem às condições humana e pós-humana, e muitas vezes tais discursos coincidem em variados aspectos com as concepções científicas. No jogo de videogame “Detroit: Become Human” (2018), por exemplo, a representação de um futuro próximo sugere uma vida social humana compartilhada com androides — diferenciados dos humanos basicamente pelos movimentos mecânicos e pela aparente plasticidade, mas especialmente pela presença de uma luz circular na tampa que oscila em tom e intensidade aludindo a sua atividade “cerebral” —, onde a principal característica de tais humanóides robóticos é “aprender” a conviver os humanos através da observação e da tomada de decisões em cada situação. Considerando que o enredo do jogo desenvolve-se a partir do ponto de vista dos próprios androides (no jogo, o jogador controla os androides, não os humanos), a experiência proporciona uma perspectiva na qual contemplamos de perto o modo com que os autômatos desenvolvem capacidades de percepção e cognição para realizar escolhas *racionais* em função de suas interações sociais e com o ambiente — capacidades que, como vimos em nossa análise, são consideradas também pelas Ciências Humanas algumas das características fundamentais da Condição Humana.

Compreendemos assim que, ao estar situada entre o que é conhecido e o que é desconhecido, a prática da pesquisa científica busca revelar o que é inédito, trazer o mistério para a luz, para o conhecimento, e através do pensamento lógico e da aplicação dos métodos apropriados a cada campo de estudo, consolidar e aplicar o saber. A Antropologia com seus métodos próprios, ao cultivar o hábito de “olhar-se no espelho” e de dialogar também com diversas outras áreas do conhecimento humano, torna-se um instrumento eficiente na constante busca pela compreensão e o aprimoramento da Condição Humana. Em tempo, um evidente reflexo do desenvolvimento humano possível de ser identificado com o auxílio da Antropologia Contemporânea é a consolidação teórica da condição de *multívíduo*⁽³⁾ enquanto representação conceitual da transformação histórica do Ser Humano pós-moderno em consequência de uma elevação exponencial da quantidade de estímulos e relações sociais a que está sujeito na pós-modernidade.

Assim, através da sua estrutura paradigmática, com a ampla classificação de categorias e conceitos que permitem melhor traduzir a noção de *humanidade*, a Antropologia fornece uma base teórica fundamental para a compreensão da história evolutiva e da Condição Humana atual. A partir destas noções obtidas com o auxílio dos fundamentos e pressupostos antropológicos, é possível então melhor observar empiricamente e assimilar as bases teóricas que situam a *humanidade* em sua condição contemporânea, e então pensar as possíveis condições e tendências de desenvolvimento para as diferentes perspectivas com que compreendemos a *pós-humanidade*.

Contudo, a noção de *pós-humanidade* que se consolida a partir destes pressupostos antropológicos pode sugerir uma transformação ontológica em curso, na qual a tradicional imagem do Ser Humano enquanto “proprietário, dominador e mandatário” do mundo tende a torna-se então na figura de um “anfitrião receptivo, generoso e atencioso”, enquanto agora encontra-se substancialmente mais consciente de sua verdadeira condição, de suas capacidades, potencialidades e também de suas responsabilidades para com o mundo e os outros seres que o habitam.

Notas:

1) Em “Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna”, os antropólogos Brisa Catão e Gabriel Coutinho investigam um fenômeno aparentemente simples e isolado (a pesca conjunta entre botos e pescadores em Laguna), mas que demonstra a importância de um princípio antropológico fundamental (e muitas vezes aparentemente esquecido ou ignorado pelas teorias ou vertentes com viés mais antropocêntricas): as relações interespecíficas. Os autores relacionam especificidades do fenômeno observado com a teoria de comunicação por sinais paralinguísticos e cinésicos de Gregory Bateson, considerando desde a forma com que os botos teriam desenvolvido tal capacidade comunicativa, até a noção de "coaprendizagem e desenvolvimento interespecífico de habilidades" a partir de um entrelaçamento contínuo entre as habilidades dos homens e dos botos, onde a "responsividade mútua e a sintonização das ações" é a principal habilidade desenvolvida tanto para os botos quanto para os homens.

2) Em “Diversidade Contaminada em ‘Perturbação Lenta’: Colaboradores Potenciais para uma Terra Habitável.”, a antropóloga Anna Tsing descreve a prática da coleta de cogumelos matsutake em uma floresta de pinus de Oregon para sugerir que a presença humana em modo de "perturbação lenta" pode permitir a prosperidade das diversidades culturais e biológicas.

3) Os fenômenos sociais influenciados pelo entrelaçamento dos ambientes físico e digital, podem produzir profundas transformações subjetivas nos indivíduos humanos, que refletem também na sua constituição física, expressões corporais e manifestações culturais. Em “*Ethnographic Ubiquity: Original Fake, Expanded Codex, Transurban Subject, Performative Doll*” (Ubiquidade Etnográfica: Original Fake, Codex Expandido, Sujeito Transurbano, Manequim Performática), Massimo Canevacci estuda possíveis relações existentes entre os fenômenos sociais influenciados por esta constante hibridização dos ambientes físico e digital e as transformações humanas que ocorrem em virtude deste nova realidade. Canevacci apresenta elementos teóricos que possibilitam visualizar uma mutação evolutiva do conceito de “Indivíduo”, o qual, amparado na potencialidade comunicacional e na fluidez informacional que o sincretismo dos ambientes físico e digital possibilitam às suas relações espaço-temporais, desenvolve seu *ethos* baseado em uma dinâmica própria de inter-conexões e transitoriedades valorativas, reais ou imaginárias, que o conduzem à condição de “Multívíduo”. A noção de “Multívíduo” assemelha-se ao conceito de “Pessoa Fractal” de Roy Wagner, de modo que a “Pessoa Fractal” reproduz a sua identidade no meio social através de múltiplos meios, entretanto, o “Multívíduo”, além da múltipla reprodução social da sua aura identitária, desenvolve também a múltipla subjetividade, que lhe atribui, com o auxílio da dinâmica espaço-temporal da realidade multimodal caracterizada pela ubiquidade dos ambientes físico e digital, a capacidade de desenvolver e difundir múltiplas identidades. “*Ubíquo é a potencialidade da fantasia que conjuga espaços públicos e tecnologia. [...] O campo se dilatou, se estendeu numa simultaneidade diaspórica, digital e multivíduo, na qual é cada vez mais imanente a ubiquidade material/imaterial. Tal experiência não significa desmaterialização das relações interpessoais; atesta uma complexa rede psicocorpórea, conexões óticas e manuais, seguramente cerebrais e imaginárias que deslocam também na aparente imobilidade a experiência do sujeito. [...] O conceito de multívíduo se manifesta plenamente em tais conexões ubíquas.*” (Massimo Canevacci)

Referências Bibliográficas:

- INGOLD**, Tim. "Humanity and Animality" (Humanidade e Animalidade), in Tim Ingold, Companion Encyclopedia of Anthropology, Londres, Routledge, 1994.
- _____. The Perception of the Environment, Taylor & Francis e-Library, 2002.
- ARENDR**, Hannah. A Condição Humana: Rio de Janeiro, Forense Universitária, 10 ed. 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo, "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia", in Mana, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. e **DANOWSKI**, Déborah. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- DESCOLA**, Philippe & **PALSSON**, Gisli. Nature and Society: Anthropological Perspectives, Taylor & Francis e-Library, 2004.
- HARAWAY**, Donna. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009. – (Mimo)
- _____. Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature. Routledge, Great Britain, 1991.
- HALL**, Stuart. A identidade cultura na pós-modernidade. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- KOHN**, Eduardo. How forests think: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.
- SCHELER**, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos (A situação do Homem no Cosmos), Edições Texto & Grafia, Ltda. 1928-2008.
- MAUSS**, Marcel, Sociologia e Antropologia, Cosac Naif, 1974-2003.
- BURCKHARDT**, Jacob, "Die Kultur der Renaissance in Italien" (A Cultura do Renascimento na Itália), Editora Schwarcz Ltda. 2009.
- LÉVI-STRAUSS**, Claude, "Mythologiques" (Mitológicas), L'homme nu, Paris: Plon. 1971-1983.
- _____. "Les Structures élémentaires de la parenté" (As Estruturas Elementares do Parentesco) 1949.
- DE SAUSSURE**, Ferdinand. Cours de linguistique générale (Curso de Linguística Geral), Otto Harrassowitz Verlag, 1916-1989.
- DESCARTES**, René. Le Discours de la Méthode (Discurso sobre o Método), Editions Bréal, 1637-2003.
- MORUS**, Thomas. Utopia Re-Image Publishing, 1516-2016.
- VIGOTSKY**, Semenovitch Lev, Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes, (A Formação Social da Mente), Harvard University Press, 1978-1980.
- BOAS**, Franz. Arte Primitiva, Mauad Editora Ltda, 1927-2015.
- CATÃO**, Brisa; **BARBOSA**, Gabriel Coutinho. Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil). Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69. abr. 2018.
- TSING**, Anna. Contaminated Diversity in 'Slow Disturbance': Potential Collaborators for a Liveable Earth, In: "Why Do We Value Diversity? Biocultural Diversity in a Global Context," edited by Gary Martin, Diana Mincyte, and Ursula Münster, RCC Perspectives 2012.
- GEERTZ**, Clifford. The Interpretation of Cultures, Basic Books, 1973.
- _____. Transição para a Humanidade. In: O Papel da Cultura nas Ciências Sociais. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.
- DURKHEIM**, Émilie. Éducation et sociologie (Educação e Sociologia), PUF, 1922-2012.
- LEACH**, Edmund. Rethinking Anthropology, Athlone P., 1966.
- _____. Political Systems of Highland Burma (Sistemas Políticos da Alta Birmânia), Athlone Press, 1970-1973.
- _____. Pul Eliya, a Village in Ceylon (Pul Eliya, Uma Vila em Ceylon), Cambridge University Press, 1961.
- DEVEREUX**, George. From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 1967-2014.
- MAUSS**, Marcel. Sociologia e Antropologia, São Paulo: Cosac&Naify, 1938-2003.
- FERRANDO**, Francesca. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations, Existenz, 2013.
- CANEVACCI**, Massimo. La Città Polifonica. Saggio sull'antropologia della Comunicazione Urbana, 1997. (A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana), 1997-2011.
- _____. Ethnographic Ubiquity: Original Fake, Expanded Codex, Transurban Subject, Performative Doll (Ubiquidade Etnográfica: Original Fake, Codex Expandido, Sujeito Transurbano, Manequim Performática), 2012.
- MORE**, Max. Principles of Extropy, Version 3.11, 2003. Disponível em <<https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>>. Acesso em 6 de julho de 2019.
- SHEPPARD**, Philip. **CAGE**, David. **WILLIAMS**, Adam. (2018) *Detroit: Become Human*. [Playstation 4] Estados Unidos, 2018: Sony Interactive Entertainment.