

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

GUSTAVO ZAVITOSKI PEDROSO

DEBATES EPISTEMOLÓGICOS SOBRE O CONCEITO DE "SOCIEDADE":
REPENSANDO AS PERSPECTIVAS CLÁSSICAS

GUARULHOS

2021

GUSTAVO ZAVITOSKI PEDROSO

**DEBATES EPISTEMOLÓGICOS SOBRE O CONCEITO DE "SOCIEDADE":
REPENSANDO AS PERSPECTIVAS CLÁSSICAS**

**Trabalho de conclusão de curso exigido como requisito
parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências
Sociais na Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: Antropologia
Orientadora: Andréa Claudia Miguel Marques Barbosa**

Aprovado em: _____, _____ de 2022

**Profª. Drª: Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa
UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo**

**Profº. Drº: Alessandro Carvalho Sales
UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo**

Resumo

O seguinte artigo tem como objetivo apresentar o conceito de “sociedade” na sua multiplicidade diferencial e ao mesmo tempo relacional. Seu percurso será apoiado em três quadros que se ligam um ao outro: o debate clássico sobre o conceito de “sociedade”, apresentando como tais perspectivas epistemológicas foram desenvolvidas através de Durkheim, Weber e Marx; o debate antropológico sobre a crescente crise acerca do conceito de “sociedade” que surge das perspectivas clássicas, através de Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro; e, por fim, a apresentação epistemológica que investiga o conceito de “sociedade” através de perspectivas que debatem a dicotomia criada e abstração feita acerca do conceito de “sociedade”, apresentando, através dos apontamentos de Gabriel Tarde, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castros, algumas saídas e caminhos possíveis podem surgir para repensar tal conceito.

Palavras-chaves: Epistemologia, Metodologia, Teoria Social, Antropologia, Sociologia.

Agradecimentos:

Talvez o primeiro e mais sincero agradecimento seria aos (des)encontros que proporcionaram o percurso que culminou neste artigo. Tal caminho revisto e envolto diferentes afetos, se olvida por já estar distante de uma significativa parte de seu percurso. Agradeço todo apoio que foi dado para este momento ser possível de ocorrer, aos meus pais, amigxs que encontrei neste percurso e que me deslocaram, aos encontros dentro dos diferentes grupos de estudos que pude participar, professorxs, funcionárixs da UNIFESP e ao bairro pimentas. São diferentes os agradecimentos que me vêm à cabeça, seja por pessoas, encontros, lugares, momentos, espaços, linguagens, etc. Em especial, queria agradecer a Andrea Barbosa por todo apoio neste percurso errante que minha pesquisa e o presente trabalho tomaram, pois, principalmente após o início da pandemia, muito da minha potência de escrita, leitura e reflexão se esvaíram, ficando sem espaço e fôlego. Porém ainda restou um fio de desejo, que se apresenta em tal artigo, desejo que se expressa tímido, preguiçoso na sua retomada, mas que ainda vive e resiste, devido a tudo que passei e que sou transcendentalmente grato.

ÍNDICE

Apresentação	6
Debates epistemológicos sobre o conceito de “sociedade”: repensando as perspectivas– o artigo	7
Anexo: A experimentação fotográfica	29

Apresentação

O presente trabalho é o resultado de um caminho sinuoso que tenta investigar as Ciências Sociais nas suas bases epistemológicas e ontológicas. Tal caminho teve sua trajetória a partir do perspectivismo Nietzscheano que me levou até Eduardo Viveiros de Castro e, após isso, culminou numa profunda reflexão epistêmica e ontológica sobre os saberes tanto das Ciências Humanas quanto das Ciências Sociais em específico. Parte do percurso, através da pesquisa realizada para CNPq, ocorreu através de um jovem e esboçado experimento que teve sua interrupção, de um lado, em razão do contexto pandêmico, e, por outro lado, devido a reflexão do espaço que tal experimento poderia tomar. Tais reflexões não ficaram muito bem resolvidas por alguns meses e, somente depois de alguns reencontros angustiantes com a própria escrita e experimentação, enxerguei como a reflexão epistemológica que queria apresentar poderia ser apresentada a partir de um debate que os próprios autores contemporâneos travam, fazendo não apenas uma revisão, como também tentando minimamente contribuir com um espaço em que o encontro das diferentes perspectivas aparecem e se chocam, podendo ser refletidas pelos leitores. Neste sentido, acreditei que essa breve reflexão poderia ser escrita num formato de artigo, não só porque ela é densa nas suas poucas passagens, mas também porque a escrita para tal reflexão não conseguiria se estender para além do que se propôs, pois após desencontros e caminhos errantes que foram tomando - e dentro dum contexto pandêmico - foi difícil o reencontro com as reflexões antigas e, a partir disso, criar um novo percurso possível para elas.

DEBATES EPISTEMOLÓGICOS SOBRE O CONCEITO DE “SOCIEDADE: REPENSANDO AS PERSPECTIVAS CLÁSSICAS

Podemos partir, para traçarmos a reflexão sobre o conceito de sociedade, da possibilidade das Ciências Sociais surgir como disciplina a partir das definições durkheimianas colocadas nas Regras do Método Sociológico (2012). E por que partir desse ponto? Na mesma época, Gabriel Tarde, outro pensador importante para nossa reflexão, estava também delineando seu pensamento sobre o social, muito contrária à definição de Durkheim. Neste sentido, podemos refletir como é a partir de Durkheim que toda sociologia como saber científico e como disciplina irá surgir na França e, conseqüentemente, ajudar no surgimento da disciplina no Brasil e, ao mesmo tempo, é a partir de Gabriel Tarde que iremos repensar o conceito de sociedade, classicamente trazido de forma diferente da análise durkheimiana. Esta reflexão me instiga de início pois, em outras palavras, o presente escrito se deu, por um lado, através do surgimento das Ciências Sociais como disciplina e, por outro lado, através da reflexão de como, naquela mesma época que a disciplina surgia sendo definida e defendida por Durkheim, Gabriel Tarde já nos apontava de maneira astuta o problema sobre essa definição sobre o social que estava surgindo e que é o centro do debate neste artigo.

Para além desses dois autores, será também apresentado aqui neste artigo, como Karl Marx e Max Weber traçaram e pensaram o social. E, através da retomada dos clássicos, podemos começar a pensar como essas epistemologias podem ser pensadas hoje por alguns autores, como Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e o próprio Gabriel Tarde que ajudou nessa reflexão contemporânea. Logo, o percurso do artigo será apoiado em três quadros que se ligam um ao outro: o debate clássico sobre o conceito de “sociedade”, apresentando como tais perspectivas epistemológicas foram desenvolvidas; o debate antropológico sobre a crescente crise acerca do conceito de “sociedade” que surge das perspectivas clássicas; e, por fim, a apresentação epistemológica que investiga o conceito de “sociedade” através de perspectivas que debatem a dicotomia criada e abstração feita acerca do conceito de “sociedade”, apresentando quais saídas e caminhos possíveis podem surgir para repensar tal conceito.

Dentro do debate histórico sobre o conceito de sociedade nas Ciências sociais, a antropóloga Marilyn Strathern nos aponta para como chegamos a um “resultado desastroso” ao considerar a “ideia de ‘sociedade’ como entidade”. (Strathern, 2018: 192). Essa construção

feita ao longo do tempo, de acordo com ela, proporcionou um “realismo superficial” de dicotomias como, por exemplo, as relações entre indivíduo/sociedade, natureza/cultura. Assim, o conceito de sociedade criado por essas dicotomias superficiais, acabou, com o tempo, tornando o próprio conceito um “objeto abstrato do pensamento”, tratado como uma coisa, uma entidade discreta (ibid.).

A autora segue nos apresentando e problematizando a ideia da “sociedade” enquanto um “conjunto de relações entre seus membros” e argumenta que a individualidade era, nesse constructo, considerada como algo “logicamente anterior” ao próprio conceito estabelecido. Em outras palavras, os indivíduos eram “compreendidos como fenômenos primários da vida e as relações, como fenômenos secundários” (id., 2018: 196) - como se a ideia de indivíduo fosse tomada como a priori e a ideia de relação fosse a posteriori, e não o contrário. O conceito, argumenta Strathern, têm sido usado como um “dispositivo retórico”, ou mesmo como um

“acabamento à narrativa etnográfica, encaixando partes da análise como se a estrutura social se encaixasse e, ao abranger todos os fenômenos sociais, como a concretização da possibilidade de integração teórica” (id., 2018: 197).

Por fim, com todo esse problema entorno da abstração e das dicotomias estabelecidas, Strathern propõe uma “análise da obviação do conceito de sociedade”, mas sem “negar sua abstração”, de modo com que resgate “a importância das relações na vida e no pensamento humano” (id., 2018: 200). Dessa forma, as relações sociais deveriam ser vistas de forma intrínseca à existência humana, e as pessoas, entendidas como objetos na antropologia, não poderiam ser mais consideradas meramente “como entidades individuais”.

Complementando esse debate acerca do problema do conceito de “sociedade”, e nos aproximando da discussão epistemológica que norteará a discussão, Eduardo Viveiros de Castro, demonstra como esse conceito está em crise na estrutura, e como, na antropologia contemporânea, há um “abandono das concepções estruturais da sociedade em favor de pragmáticas da agência social”¹ (Viveiros de Castro, 2002: 315), retornando ao sujeito sem

¹ Teorias como de Bourdieu, Habermas e Giddens, que têm uma crítica ao modo sistemático de pensar estruturalista baseados no pensamento de Ferdinand de Saussure e Lévi-Strauss. Principalmente sobre a “ação como atualização passiva de um conjunto de regras localizado na consciência coletiva ou no aparelho mental da espécie” (id., 2002: 315)

cair no subjetivismo. Viveiros de Castro vê esse retorno como um alerta e sua análise gira em torno da discussão que ocorreu nas teorias sociais sobre “deter a chave da síntese entre os polos das antinomias da razão sociológica ocidental”, que depois acabou por favorecer um desses polos (ibid.).

Dentro dessa discussão, o autor tem a preocupação então de

“ver se as [teorias] neopragmáticas contemporâneas terão de fato escapado de serem mais um mero momento da oscilação perene entre o nomalismo subjetivista da *societas* e o realismo objetivista da *universitas*” (id., 2002: 315).

Viveiros de Castro passa, então, por esse debate sobre a polaridade entre ‘*societas*’ e ‘*universitas*’, mostrando como uma de suas manifestações é a concorrência entre ‘sociedade’ e ‘cultura’. Entre a antropologia social britânica e a antropologia cultural americana, Viveiros de Castro vê, respectivamente, proximidades de derivação com a ideia de sociedade civil do jusnaturalismo, do “racionalismo francês e escocês do século XVIII”, e das sociologias de “Comte, Spencer e Durkheim” (id., 2002: 301) de um lado, e o “romantismo alemão, nas escolas histórico-etnológicas da primeira metade do século XIX, e diretamente na obra de Boas” (id., 2002: 301), de outro. Porém, o autor complementa que essas derivações, tanto da antropologia cultural quanto da antropologia social, não se derivam univocamente do “individualismo da *societas*” ou do “holismo da *universitas*” - que podemos ver esses contrastes quando analisado o caráter utilitarista do funcionalismo malinowskiano, ou a “concepção nominalista da cultura” do “indivíduo como único *locus* real da integração cultural” (id., 2002: 302) presente em Boas. Para o autor, “A crítica contemporânea atinge a noção antropológica de sociedade por todos os lados”, gerando uma “crise conceitual”, derivada de uma “crise histórica” (ibid.). Em suma, Viveiros de Castro vê que um único ponto de vista “universal” possível, é uma condição social ‘multiversal’, ou seja, um ponto de vista gerador de diferenças. E é sobre esse ponto gerador de diferença que se produzem formas de pensar o conceito de “sociedade”, ou melhor, formas de como é pensado o conceito de “sociedade” em suas diferenças.

Durkheim, Marx e Weber: O debate clássico sobre o social

Em sua clássica obra, *As Regras do Método Sociológico* (2012), Durkheim começa, antes de entrar nos métodos, explicando o que é um fato social. Para ele, o fato social é um poder coercitivo exterior ao indivíduo e que se impõe a ele, determinando maneiras de agir, pensar e até mesmo sentir. Não temos a obrigação às vezes de nos entregar a essas correntes sociais, que são exteriores ao indivíduo, porém não há outra forma de fazer, como a linguagem numa sociedade (você não é obrigado a usar a linguagem de uma sociedade, porém sem ela você teria dificuldade de compreender a mesma). As correntes sociais vêm de fora de nós e é capaz de nos arrastar contra nossa própria vontade, mas, ao contrário, se nos entregarmos a correntes, teremos menos sentimentos de coerção e imposição sobre nossas vontades individuais. Em suma, os Fatos Sociais adquirem um corpo, numa realidade *sui generis*, distintas dos fatos individuais. O que constitui um fato social são as crenças, as tendências, as práticas do grupo tomado coletivamente - “Reconhece-se um fato social pelo poder de coerção externa que ele exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos” (ibid.: 38).

E aqui entra um outro ponto importante: para a observação de um fato social, devemos considerá-los como *coisas*. Os fatos não são os objetos da ciência, eles são apenas exemplos ou provas confirmatórias e não trazem resultados objetivos. Os fenômenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas - a coisa é “tudo aquilo que é dado, tudo aquilo que oferece ou, ainda, se impõe à observação” (ibid.: 51). Deve-se considerar os fenômenos sociais neles mesmos, desvinculados dos sujeitos, estudando-os de fora, como coisas exteriores - pois é assim que nos é apresentado os fenômenos sociais e “reconhecemos principalmente uma coisa quando ela não pode ser modificada por um simples decreto de vontade” (ibid.: 52), pois ela tem muita resistência que ela nos opõe, dificultando sua mudança.

Para observar um fato social, é preciso eliminar todas as noções prévias, distanciando-se e se abstendo do emprego de conceitos formados fora das ciências. Para chegar ao estudo objetivo, deve-se definir as coisas de que se trata, exprimindo o fenômeno em função de propriedades que lhe são inerentes, por um elemento integrante de sua natureza e constituindo conceitos novos a partir do zero. Resumindo, a ciência, para ser objetiva, não pode partir de conceitos, e sim das sensações - é delas que surgem todas as ideias gerais, e é o ponto de partida para o observador. O problema é que essa sensação é facilmente subjetiva, e, para o estudo ser científico, deve-se observar, explicar, mas não julgar, sem distinguir entre o bem e mal - “Quando, portanto, o sociólogo se dispõe a explorar uma ordem qualquer de fatos

sociais, ele precisa se esforçar em considerá-los por um ângulo onde eles apresentem isolados de suas manifestações individuais” (ibid.: 66).

Além disso, Durkheim demonstra como devemos explicar um fato social. Para ele, cada indivíduo é um infinito, e, justamente por isso, deve-se ter um critério de explicação que vai além do indivíduo. Cada indivíduo tem sua história, mesmo que a base de organização sejam as mesmas para todas - fazendo com que, a partir do indivíduo, a explicação sociológica seja demasiada subjetiva e diversa. Ao contrário, observando os fenômenos sociais, percebe-se que ele não varia tanto, dentro da mesma base de organização, e sim apresenta uma regularidade de reprodução muito grande. Deve-se buscar na natureza da sociedade a explicação da vida social - “achamos que por ela transcender infinitamente o indivíduo no tempo e no espaço, ela seja capaz de lhe impor as maneiras de agir e de pensar as formas que emanam de sua autoridade” (ibid.: 113). Por fim, para explicar um fenômeno social é preciso separar a causa que o produz e a função (que só pode ser social) que ele preenche, deixando de lado a intenção que ele tem, pois seria subjetivo demais para ser tratado de forma científica.

Podemos analisar como Durkheim aplica os métodos das regras do método sociológico em *O Suicídio* (2014). Ele faz uma observação do suicídio, de forma externa ao indivíduo, como um fenômeno social, que tem fins e origem social, derivado de fatos sociais que agem sobre o indivíduo - religião, exército, família, empresas. O seu objeto de estudo, a *coisa*, é a taxa de suicídio, que é usado para mostrar tanto as variações que há entre os diferentes tipos sociais, quanto para mostrar regularidade que o suicídio ocorre dentro de um mesmo tipo social. Durkheim não tem intenção de julgar como bom ou mau o suicídio, seu estudo é objetivo, e ele tende sempre a deixar de fora a perspectiva individual, que, para ele, traria resultados que não explicariam de fato as taxas de suicídios. Ele estuda a Taxa de Suicídio considerando como um fenômeno social, desvinculados dos sujeitos, estudando-os de fora, como coisas exteriores, pois essas mesmas taxas de suicídio, são apresentadas como algo exterior ao indivíduo. Ele busca na natureza da sociedade a explicação da taxa de suicídio, em como o suicídio varia ao mesmo tempo que a natureza das sociedades variam, e como também ela se repete, por diferentes causas sociais, dentro de uma mesma natureza social.

Ao contrário de Durkheim, que traça qual seria a finalidade das Ciências Sociais e do trabalho do sociólogo, um dos pontos importantes que vemos em Weber, quando se trata do delineamento de sua metodologia, é o reconhecimento de até onde vai a ciência que ele está fazendo. Para ele, a ciência não é um fim, e sim um meio, com um valor que depende de qual

cultura está inserida e não um dado da natureza. O propósito do cientista é a ordenação do pensamento de modo válido, cujo valor e o interesse é variado entre uns e outros. Para Weber (ao contrário de Durkheim), não é possível o pesquisador deixar seus valores subjetivos de lado e, na verdade, é justamente através delas que o investigador vai achar a significação que vai dar ao problema estudado. Por isso, a objetividade em Weber, na verdade, é uma “objetividade”, que não está livre de premissas “subjetivas”.

Se Durkheim tem uma noção sobre o fato social como um conjunto de estruturas que agem sobre o indivíduo, sendo externas a eles, como instituições, costumes e crenças, Weber, sem negar as estruturas e as instituições sociais, vê o indivíduo como quem cria e dá significado à estas instituições a partir da noção de atividade social, querendo compreender objetivamente como é avaliado, utilizado, criado ou até mesmo destruído essas instituições pelos homens. Não há também aqui uma negação dos estudos estatísticos e descritivos, ponto que inclusive é o que dá início a pesquisa da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em que Weber traz toda problemática a partir de dados estatísticos que mostram a relação entre o protestantismo e a acumulação de capital. Por outro lado, há uma grande diferença em relação a Durkheim, pois aqui a pesquisa vai muito além dos dados estatísticos, saindo dessa “sociologia formal” (Freund, 1980: 67).

Weber, a partir disso, deseja compreender o que está colocado para o pesquisador. A compreensão para ele é a “apreensão interpretativa do sentido ou da conexão do sentido” (Weber, 2015: 6), e a compreensão sociológica aqui buscada é construída cientificamente através dos sentidos ou das conexões do sentidos que pode ser expressado num fenômeno. E como é que Weber investiga esses sentidos que os homens dão para as estruturas? Aqui o sociólogo introduz a noção de tipo ideal, como por exemplo, as teses de Benjamin Franklin, utilizados na *Ética Protestante*, para expor o tipo ideal que Weber utilizou para investigar o problema colocado na pesquisa.

É através do tipo ideal que é exposto como se desenrolava uma ação humana de determinado caráter se estivesse orientada pelo fim de uma maneira estritamente dada, sem perturbação por erros e afetos, e se, além disso, estivesse orientada exclusiva e inequivocamente por um fim. (ibid.: 7)

Por sua vez, esta investigação nada mais é do que uma hipótese causal de uma dada evidência particular, tendo a experiência ideal como norte para alcançar uma imputação causal (ibid.: 7) que dará compreensão ao cientista das ações dos agentes. A sociologia, por

tanto, investiga as conexões e tenta aprendê-las através da interpretação, tendo a possibilidade de comparar diversos processos históricos ou cotidiano que se parecem mas que se diferenciam por seus motivos ou impulsos (no caso da sociologia comparada).

Neste sentido, Weber não quer entender, tal como Durkheim, as determinações objetivas entre coisas da vida social, e sim as conexões causais entre os problemas que se apresentam na realidade objetiva e que estão para além dela. Para isso, pretende-se entender então não o que há de genérico, mas sim o que há de genético e específico no problema que será estudado, entendendo como ele se desenvolveu historicamente daquela forma e não de outra, utilizando-se dos “tipos-ideais”, que não constitui uma hipótese e não pretende ser um valor ou até mesmo o resultado último ou *a priori* da pesquisa. Para ele, o tipo ideal é reconhecido como utópico e como um meio auxiliar de ordenamento lógico do problema a ser traçado, que não tenta se encaixar na realidade, mas sim tenta encaixar a realidade nele, e, caso não se encaixe, esse tipo ideal pode (e deve) ser descartado. O tipo ideal serve para dar clareza ao leitor e ao pesquisador dos conceitos e do delineamento da pesquisa a ser feita, é apenas um instrumento a ser utilizado no processo da investigação, orientado pela realidade. Ele reconhece que esses tipos ideais não se manifestam e nunca se manifestaram na realidade, e são utilizados apenas com uma finalidade classificatória.

É importante ressaltar também que, para Weber, para as Ciências Sociais não é possível estabelecer leis científicas e nem grandes generalizações - seria um absurdo reproduzir nela o sistema das ciências culturais. Nós podemos apenas conhecer fragmentos da realidade, um segmento finito e significativo para o investigador, que é subordinado a pontos de vistas individuais, e condicionados por eles para a realização da pesquisa dentro da “ciência da cultura”.

A realidade empírica é cultura para nós porque e na medida que nos relacionamos com ideias de valor. Ela abrange aqueles e somente aqueles componentes da realidade que através dessa relação torna-se significativo para nós - uma parte ínfima da realidade, condicionado pelas ideias de valor de nosso interesse, e tem importância justamente pelas relações vinculadas à idéia de valor. (Weber, 2003: 94)

Não obstante, esse recorte feito pelo pesquisador deve ser interpretado levando em consideração que essas formações coletivas que estão sendo estudadas são representações existem e também tem a possibilidade de existir, ou seja, é algo que “em parte existe e em

parte pretende vigência, que se encontram na mente de pessoas reais e pelas quais se orientam suas ações” (Weber, 2015: 9). Para isso, é preciso se atentar aos motivos que determinaram e determinam uma dada ação, para saber como ela existe e até continuará existindo, “criando conceitos de tipos e procurando regras gerais de acontecimentos” (ibid.: 12). Neste sentido, aqui há também uma possibilidade objetiva que pode ser analisada através do tipo ideal, essa possibilidade seriam quadros imaginários que abstraem elementos para se questionar o que poderia acontecer em algum caso que é considerado no percurso da pesquisa, não para moralizar, julgar ou precisar o que poderia ter acontecido, mas sim para pesar a significação das diversas causas de um acontecimento” (Freund, 1980: 59). Essa possibilidade objetiva se dá através dos eventos causais, que podem ser adequados quando são fortes, ou acidentais, quando fracos, sendo variando através do grau de probabilidade resultante de uma construção objetivamente possível (ibid.: 58).

Em resumo, a ciência que Weber pretende praticar é a ciência da realidade. O que é importante é a compreensão daquilo que nos rodeia, na sua forma específica, ou seja, na forma que ela está constituída no presente. Logo, Weber quer entender porque a configuração social de tal fenômeno da realidade se deu de tal maneira específica e não de outra maneira. O que se pretende estabelecer é uma sociologia da cultura que é permeada de valores, dada intensamente a todo momento entre os homens, que por sua vez são os seres de valores (tal como o pesquisador que não deixa seus valores de lado para fazer a pesquisa). Além disso, nem todos os fenômenos vão se tornar significativos para o pesquisador, e, portanto, é preciso escolher aqueles fenômenos que mais parecem instigantes. Assim, o cientista, dando a importância para o objeto de estudo tornar-se significativo, organiza e ordena o pensamento de modo a ser válido para os outros.

Dentro desse diversos valores e lutas que Weber atribui a sociologia, há um importante valor que é a luta de classe, tema que Karl Marx vai tratar ao analisar o Capitalismo, porém com diferentes perspectivas ao longo de seu percurso, pois Marx tem uma trajetória epistemológica e metodológica que se modifica e é repensada ao longo do tempo, sem perder a essência na sua problemática. A apresentação que irei expor é dada principalmente a partir das reflexões colocadas na *Ideologia Alemã* (Marx, Engels, 2007) e também em *O Método da Economia Política* (1996) e no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*.

Marx tem suas reflexões filosóficas desde cedo principalmente a partir da filosofia hegeliana e mais tarde de Feuerbach. Assim, podemos ver as mudanças que essas concepções epistemológicas e metodológicas trazem quando Marx analisa o Trabalho, um de seus

principais problemas. Desde sua juventude Marx via as contradições sociais que ocorriam a partir dos interesses materiais, como por exemplo quando era redator-chefe na revista *Gazeta Renana*. Em um de seus escritos, sobre a lei do furto de madeira e o direito dos pobres (reunidos pela Editora Boitempo num livro intitulado *Os Despossuídos* (2017)), Marx já analisa como há contradições nas leis colocadas na sociedade e sua análise nos mostra como os fatos materiais ocorridos estavam seguindo um caminho que entrava em contradição com a filosofia do direito hegeliana. Com isso, Marx percebe como há um descompasso entre o direito efetivo analisado no caso da lei de madeira e o direito pensado por Hegel dentro de seu sistema filosófico. O problema visto por Marx não foi como a dialética hegeliana estava colocada, mas sim como o fato analisado não estava em compasso com tal dialética. Em outras palavras, a problemática colocada foi a de que os fatos do mundo material não estavam seguindo tal dialética construída na filosofia hegeliana.

Porém, Marx não demora muito para fazer a crítica à filosofia do direito de Hegel e, pouco tempo depois, é escrito alguns *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (2004), em que o ponto de partida é o fator nacional-econômico dado no presente. Marx, já aderido ao comunismo, se afasta da filosofia hegeliana, tratando os problemas sociais agora através dum ponto de vista material e não idealista. Neste sentido, Marx ainda permanece muito atrelado à filosofia materialista de Feuerbach, sendo bastante nítido que a estrutura dos textos dos manuscritos seguem muito parecida com a crítica da alienação religiosa de Feuerbach (Löwy, 2002: 140). A análise aqui tem como centro da questão o homem em geral. A partir disso, Marx vai desenvolver sua ideia de trabalho, no qual, partindo do homem, o corpo inorgânico é visto como a natureza do homem e é através dele que, no mundo objetivo, o homem genérico se afirma. A primeira alienação se dá justamente na objetivação do que antes foi ideia para o homem. Quando o homem objetiva seu trabalho, por exemplo, ele objetiva seu ser genérico, estranhando-se no objeto produzido, e, além disso, estranhando-se do próprio homem genérico. Logo, Marx conclui aqui que quanto mais o homem produz, mais pobre e longe desse ser genérico ele fica.

Se afastando do idealismo hegeliano, Marx se aproxima aqui de um “humanismo positivo” (ibid.: 144), no qual a essência humana tem inspiração em Feuerbach. A propriedade privada aqui, por exemplo, é analisada como a consequência da alienação, ou seja, aqui a análise já está colocada dum ponto de vista material, porém ainda a partir de um materialismo humanista que não analisa o ser humano (e também a propriedade privada) dum ponto de vista histórico.

A partir de *O Método da Economia Política* (1996) e *Ideologia Alemã* (Marx, Engels, 2007), Marx aprofunda sua crítica à filosofia Hegeliana e o materialismo humanista de Feuerbach. As relações jurídicas e as leis, por exemplo, agora não são mais analisadas por Marx a partir de si mesmas ou a partir de um desenvolvimento geral do espírito humano, mas, ao contrário, deve-se compreender essas relações através das relações materiais

que são determinadas por uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais, no qual a totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade (Marx, 1996: 52)

Ou seja, a produção da vida material aqui não é determinada por um homem genérico, mas sim pelas forças produtivas materiais que entram em contradição. Aqui, Marx chega a afirmar que, para uma formação social perecer, é preciso que todas as forças produtivas sejam suficientemente desenvolvidas para que novos modos de relações e produções surjam. A análise feita aqui é a partir do concreto que possui a síntese de múltiplas determinações, que, se abstrai através dum processo que se eleva do mais simples ao mais complexo, correspondendo ao processo histórico efetivamente real”. Ou seja, essas abstrações são produtos de relações históricas de uma sociedade determinada, cujo valor só se encontra nas relações que são estabelecidas no seu processo interior, e não de uma forma geral e idealista que vai para além das determinações analisadas. Como também ressalta Engels à uma carta a Joseph Bloch, “segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida real” (Marx., Engels., 1977: 34), ou seja, tudo.

Já com a *Ideologia Alemã*, Marx afirma seu método que será usado posteriormente em *O Capital*. Este método é o Materialismo Histórico que já estava sendo traçado antes através dos escritos citados acima. Aqui os processos históricos determinam a realidade em seus movimentos contraditórios, cuja análise e o centro da questão é dada justamente através da história. Em ambas análises, tanto nos Manuscritos quanto no *Capital*, Marx chega à mesma conclusão de que o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, mas, além da diferença metodológica implicada, Marx, nos Manuscritos, associa esse empobrecimento à uma alienação e um distanciamento do homem do que ele chama de ser genérico; já no *Capital*, Marx associa esse empobrecimento, analisando o modo de produção

capitalista historicamente determinado, entre a desvalorização do trabalho e a valorização do capital.

Em outras palavras, é aqui que encontramos dois elementos articulados: a dialética hegeliana e o materialismo de Feuerbach, tendo um deslocamento do debate ideal puro para a realidade concreta historicamente determinada. Para Marx, por exemplo, a análise dum problema não deve partir através de um pensar genérico do homem, mas sim através das condições e dos atos históricos, nas suas diferentes fases de desenvolvimento. Marx percebe que Feuerbach está limitado à contemplação do mundo sensível, sem conseguir ver que isto não é dado imediatamente, mas antes é um produto histórico. Em resumo, Marx aponta que “na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista” (Marx, 2007: 32).

Assim, a história é inserida na análise marxiana através da dialética hegeliana que é repensada a partir do ponto de vista material. Ou seja, aqui não há mais uma ligação a um ser abstrato, absoluto e idealista dado dialeticamente, mas há aqui uma dialética histórica que é dada através da luta de classes e das contradições providas dessa luta. É nesse sentido que seu método dialético

não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (Marx, 2017: 90)

E aqui há um último ponto não menos importante: a lição prática. Primeiramente, os homens não apenas materialmente desenvolvem algo na realidade como também podem transformá-la, como no caso da religião, da metafísica ou mesmo da ideologia. Sendo assim, não há como abandonarmos nossos pressupostos e sermos isentos no mundo material e também na nossa análise sobre o real. Neste sentido, é importante não somente pensarmos e refletirmos sobre a sociedade, mas também é preciso ter a ação prática de querer mudá-la.

O debate contemporâneo sobre o social

Não é por acaso que Gabriel Tarde está presente nesta problemática sobre o social. Para além da importância de seu trabalho para Gilles Deleuze escrever “diferença e repetição”, Tarde teve imensa importância para Bruno Latour e, como dito pelo próprio autor², foi um importante precursor para a elaboração da ANT (Actor Network Theory), inclusive para construção de uma ideia de “associação” no lugar do uso recorrente do termo “social” na investigação sociológica. Sabendo que Bruno Latour e a ANT teriam grande espaço nessa reflexão, e, tendo em vista que normalmente Tarde não é um autor tão exposto nas ciências sociais, achei imprescindível a exposição primeira sobre o autor e sua contribuição para a reflexão do “social”.

Retomando a idéia de mônada de Leibniz e deixando de lado a harmonia estabelecida anteriormente por um ser divino, no qual Leibniz usa como argumento para fechar as mônadas, Gabriel Tarde propõe uma teoria social que se funda na diferença infinitesimal estabelecida pelas mônadas, que agora estão abertas e não mais encerradas num todo harmonicamente dado. E o que vem ser a mônada? A resposta de Bruno Latour nos resume bem o que Tarde entende pelo termo: mônada é o material do qual o universo é feito (Latour, 2002: 03). Agora que sabemos que a mônada abrange todo o universo, podemos nos perguntar: por que não apenas “diferença” e sim uma “diferença infinitesimal”? Esse primeiro detalhe é essencial para entendermos que aqui o autor sustenta principalmente que não é necessariamente no macro que se encontrará o que está melhor estabelecido, mas é se atentando ao micro espaço, ao infinitesimal, que grandes coisas podem ser encontradas. Mas surge aqui um segundo problema: Tarde faz então uma substituição do todo pelas partes? Como sugere tanto Bruno Latour e Eduardo Viana Vargas, o que Tarde propõe, na verdade, é uma investigação das mônadas que em si já é uma multidão (Vargas, 2018: 16) e, tendo isso em vista, não há como pensar que há aqui uma troca do todo pelas partes. No infinitesimal não é encontrado apenas particularidades que estão entrelaçadas num espaço macro, maior e unificado, é no próprio infinitesimal que é encontrado às variações e as ações que já são em si um multidão, pois a essência de cada mônada é justamente exercer ações umas sobre as outras (ibid.: 15). Não há em Tarde uma distinção entre micro/macro tal qual há por exemplo na sociologia durkheimiana de sua época, lição que será importante para Latour elaborar a

² Ver Bruno Latour (2002): ‘Gabriel Tarde and the question of the social’, in JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. London: Routledge, pp. 117–132.

ANT pois, através desta distinção, é impossibilitado de sabermos como a sociedade está realmente sendo gerada (Latour, 2002: 02).

Para entendermos um pouco melhor este argumento, precisamos entender qual a visão de Tarde sobre o desconhecido. Para ele, é um erro julgarmos como menos inteligentes o que menos conhecemos e, além disso, pressupor que ali se encontra algo que é indiferenciado ou mesmo homogêneo (Tarde, 2018: 75). E aqui, para entendermos o motivo de que Tarde acha um equívoco considerarmos como menos inteligente o desconhecido, é necessário lembrar como no fundo de cada coisa, infinitesimalmente, há realidades e possibilidades que em si, já são uma sociedade e um fato social (ibid.: 80). Enquanto para Durkheim um fato social é uma “coisa”, que está acima dos indivíduos, anterior e posterior a eles e que exerce forças sobre os mesmos, para Tarde qualquer fenômeno é um fato social, sem privilégio às ciências sociais (Latour, 2002: 05). Desta forma podemos entender que aqui o pequeno não é apenas o micro diante o macro, pois é no próprio pequeno que se encontra uma multidão completa e complexa.

Existir é diferir, na verdade a diferença é, em certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum. é preciso partir daí e evitar explicar esse fato, ao qual tudo retorna, inclusive a identidade da qual falsamente se parte. Pois a identidade é apenas um mínimo e, portanto, apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo, uma variedade singular da elipse (Tarde, 2018: 97-98)

“Existir é diferir”: este talvez seja o principal ponto de Tarde, que via a diferença como o princípio e o fim do universo. Para ele, é a diferenciação e o deslocamento do homogêneo para o heterogêneo que marcam as coisas, tendo em vista que as diferenças vão, elas mesmas, se diferindo ao longo do tempo, marcando a diversidade e a multiplicidade que é o cerne das coisas. E é importante ressaltar que essa diferenciação não vai aumentando ou diminuindo, indo do mais simples ao complexo, pois lembremos que aqui não há sequer diferenciação de graus entre o micro e o macro, seja no presente ou ao longo do tempo. Por isso, não é por acaso que Tarde questiona as filosofias fundamentadas no verbo “ser”, pois uma anterior e melhor abstração, para ele, seria o “Haver”, para, assim, pensarmos quais as multiplicidades e as diferenças que houveram e há no “ser” que está implicado.

Podemos então perceber como em Tarde a diferença se apresenta enquanto pensamento ontológico. Não há como separarmos matéria e espírito ou natureza e sociedade pois o social em Tarde sequer é uma realidade que é especificamente humana e, além disso, o humano não é definido por ele como algo possuidor de uma transcendência divina, mas apenas uma *perspectiva* (Vargas, 2018: 25). Lembremos: o fato social é tudo, “designa toda e qualquer modalidade de associação”, relação que é estabelecida pela diferença (ibid.: 22).

A partir daqui podemos entender então a importância da retomada do pensamento de Tarde. Aqui, os indivíduos não são a base de uma sociedade que é superior e mais complexa como em Durkheim ou Marx, nem mesmo podemos pensar o social a partir desses termos. As diferentes formas de associações, termo que Bruno Latour irá retomar, é o que compõe o social, que os conecta justamente através não das identidades, mas das diferenciações que são relacionais e estabelecidas no real. Então, agora podemos entender um pouco melhor como se dá a existência das mônadas:

Se as mônadas são meios universais é porque não há agência sem outrem, não há existência fora da relação, não há relação sem diferença. Logo, se a sociedade é a posseção recíproca de todos por cada um é porque os processos de composição social não se realizam independentemente das micropolíticas da posseção que os constituem enquanto tais e que, portanto, lhes são imanentes (ibid.: 39)

É através dessa relação estabelecida entre os entes, marcado pela diferenciação e tendo em vista que constituem apenas uma perspectiva, que Tarde vai estabelecer sua teoria social. A importância da retomada de seu pensamento se dá justamente por ir de encontro à reflexão do perspectivismo e de toda problemática contemporânea do conceito de sociedade.

E é a partir de Gabriel Tarde que Bruno Latour irá desenvolver sua ideia de Actor-Networ Theory (ANT), pois, como o próprio autor diz, “a ANT tem seu ancestral, a saber, Gabriel Tarde” (Latour, 2002: 117)³. Nesta parte, para expormos tal teoria, iremos nos concentrar na discussão e na apresentação sobre o conceito que Latour faz no livro “reagregando o social” (2015). Ao invés de usar a abreviação de forma traduzida (TAR - teoria ator-rede), optei por utilizar em sua forma original (ANT) tendo em vista o duplo sentido que Latour explora na sigla, que pode também significar “formiga” em inglês. Latour

³ Tradução livre do trecho original em inglês: “ANT actually has a forefather, namely Gabriel Tarde” (Latour, 2002: 117)

quer explorar essa possibilidade metafórica para nos lembrar que o trabalho da ANT, ao querer reagregar o social, é antes de tudo um trabalho de formiga, que se dá de forma lenta e conjunta.

Logo de início, Bruno Latour já abre o livro com três questões: “Que vem a ser uma sociedade? Que significa a palavra “social”? Por que se diz que determinadas atividades apresentam uma “dimensão social?”” (Latour, 2012: 19). Para ele, a partir dessas questões surgiu uma definição que procurava nas coisas traços que remeteriam à essa dimensão social, que foi definida e disseminada pelas ciências sociais e, por outro lado, surgiu também uma abordagem que não uma dimensão social pré-definida para entender a realidade, afirmando a inexistência de uma esfera independente da realidade que possamos definir como “sociedade” (ibid.: 21). Diante essas duas abordagens, Latour se identificará melhor com a segunda e, retomando a ideia já apresentada em tarde, o “social”, para ele, não se refere a elementos homogêneos dados na realidade mas, ao contrário, apresenta elementos heterogêneos dados através das associações que são estabelecidas. Então, após apresentar a problemática que está se inserindo, Latour define o social como “um movimento peculiar de reassociação e reagregação” (ibid.: 25). Se já está dado desde Tarde que “existir é diferir”, Latour prossegue pensando como rastrear e reagregar as associações e, dando um importante passo, afirma que é através das controvérsias que o social pode ser reassociado. Cecília Reis, Luciana Maciel e Júlia de Carvalho, num artigo que apresenta o alcance da ANT nos estudos urbanos, ressalta como a sociedade em Latour não é algo que deve ser vista como a causa da associação, pois, ao contrário, ela deve ser vista como sua consequência (Santos; Bizzotto; Nascimento, 2015: 05). Para esta tarefa ser realizada, é importante, antes, lembrar que Latour dá aos atores um espaço de grande importância. Aqui, as teorias dos próprios atores sobre o que é o social, e até mesmo como a existência coletiva é estabelecida nele, é imprescindível para tentarmos buscar novas conexões. São os atores que definem e ordenam o social, e não é tarefa do analista tentar resolver ou interpretar, mas apenas rastrear as controvérsias que são mostradas ao longo da investigação (Latour, 2012: 44). É justamente através do movimento de mudanças que vai se estabelecendo através das controvérsias que o analista rastreará o social, e não tentando categorizar e estabilizar algum desses movimentos que vão aparecendo.

Os agregados sociais, para Latour, existem apenas enquanto formação performativa e provisória, sendo constituídos de elementos heterogêneos que sempre estão em movimento. Tendo isso em vista, não é possível estabelecer um agregado social de saída, pois o que precisa ser feito, para Latour, é seguir os “movimentos associativos que estão se formando” (Gonzales; Baum, 2013: 152). E, para adentrarmos neles, precisamos levar em conta os atores

inseridos não como intermediários, mas sim como *mediadores*. Essa diferença que Latour estabelece se dá porque enquanto um intermediário é visto pelo autor como algo que já tem definido anteriormente tanto o que entra quanto o que sai, o mediador, que não necessariamente pode ser visto apenas como uno em si, pode estar expressando nada ou uma infinidade. Além disso, não é certo que o que entra num mediador também irá sair, considerando que ele está em constante modificação e transformação (Latour, 2012: 65). Em outras palavras, aqui o pesquisador não pode querer definir os atores - o próprio ator é quem deve definir não só a si mas também sua perspectiva sobre o social.

Retomando de Tarde a ideia de que o social se encontra também no fundo de cada coisa, podemos pensar como cada ator, quando aparentemente realiza um ato, está na verdade articulando uma multiplicidade de entidades que atravessa sua ação. Por isso, Latour identifica que a ação não é transparente e não pode ser rastreável apenas através da consciência, ela antes “deve ser encarada como um conglomerado de muitos e surpreendentes conjuntos de funções que só podem ser desemaranhados aos poucos” (ibid.: 72). Em resumo, é por isso que um mediador pode valer inclusive por uma infinidade de atores, pois nunca se sabe quantas pessoas estão agindo nele. Sempre que surgem novos atores é preciso perguntar se o agente está fazendo ou não diferença na ação e se há maneiras de detectar esse agente (ibid.: 108). Não é apenas a multiplicidade de objetos o importante, mas saber que esses objetos mostram assimetrias, controvérsias e desigualdades. Aqui, as forças que atuam não são homogêneas, mas um coletivo (termo que Latour utiliza nesse caso substituindo pelo termo de “sociedade”) que tem diferentes forças que estão reunidas. Por sua vez, essas diferentes forças englobam não apenas humanos, mas também diferentes agentes não humanos que podem mostrar essas assimetrias e os jogos de poder que estão atuando⁴, Como observa Zuleika Gonzales e Carlos Baum, na teoria ator-rede,

Não se trata mais de separar o conhecimento exato sobre a natureza do exercício do poder entre os homens, mas de seguir a rede que liga constantemente homens e coisas que permite a construção de nosso coletivo (Baum; Gonzales, 2013: 142)

⁴ Podemos ter como exemplo, para entendermos a inclusão de agentes não-humanos, o trabalho de Joana Vargas e Jania Aquino “Garimpos de ouro na fronteira franco-brasileira: Conexões entre o legal e o ilegal”. Neste trabalho, as autoras retomam a ideia de ator-rede de Bruno Latour e, com isso, tem um ganho no mapeamento do ilegal/legal que inclui os agentes não-humanos que também transitam nesses espaços, como as escavadeiras, os motores, para além dos agentes humanos como os próprios carimpeiros, as cozinheiras, as prostitutas, etc. Essa rede, por fim, tem como agente principal o ouro, que é o mediador que abrange e conecta os diferentes domínios do legal e ilegal.

Por estarem em rede, os atores passam a ser mediadores que não estão ali como meros observadores, pois eles são justamente os agentes responsáveis por “tornar visível ao leitor o movimento do social” (Latour, 2012: 189).

Por fim, para entendermos a associação do social em Latour, deve-se ter em vista que a sociedade não está particularmente em algum lugar ou em algum ator específico, ela está sempre circulando (como também as subjetividades e os inconscientes) em espaços que estão em constante movimento, conectando e transportando as coisas que não são necessariamente “sociais” (ibid.: 160). Por isso, é a translação entre os espaços que têm importância aqui, e não os lugares em si. Assim como em Tarde, o social tem uma ontologia que varia, que está associada através de controvérsias, e é através dessa variação que está em movimento que o pesquisador deve rastrear para realizar sua pesquisa. Vale lembrar que aqui também o macro/micro não é utilizado como parâmetro de análise, pois o que poderíamos pensar como macro, está justamente nas interações como uma conexão, não cabe ao analista definir qual o macro e o micro da pesquisa, nem mesmo estabelecer de princípio o “tamanho” da interação estabelecida ou de algum agregado social (ibid.: 257).

Viveiros de Castro, citando Bruno Latour em “Metafísicas Canibais” (2018), diz que “A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação”, passando a ser a de “multiplicar o número de agências que povoam o mundo” (Viveiros de Castro, 2018: 112). Essa multiplicação das agências que povoam o mundo, é proposta através da ideia de multiplicidade deleuziana trabalhada por Viveiros de Castro, visto pelo autor como o conceito que melhor sai dos dualismos que encerram a epistemologia e a antropologia e trazem novas práticas ao fazer antropológico (ibid.: 114), possibilitando se dirigir ao Outro de forma anti-narcísica. Desse modo, temos então um modo de pensar o conceito de sociedade, fora do dualismo indivíduo/sociedade, e dentro das linhas de fugas proporcionadas pelo rizoma deleuziano⁵, tentando pensar novamente a importância da *relação* que emerge do conceito de sociedade, em que os indivíduos não serão mais “compreendidos como fenômenos primários da vida e as relações, como fenômenos secundários” (Strathern, 2018: 196) Nessa perspectiva, podemos então pensar a sociedade, como sugerem tanto Strathern quanto Viveiros de Castro, como *socialidade*.

⁵ O rizoma deleuziano é constituído de linhas de segmentaridade, com sua territorialização, significado, e, também, sua ruptura, cuja linha é justamente uma linha de fuga que também faz parte do rizoma. Outro aspecto importante é o de que o rizoma não pode ser tomado por um modelo estrutural ou gerativo, tendo, em contraste, a característica de ter múltiplas entradas. (Deleuze; Guattari, 1995: pg 21).

Essa multiplicidade deleuziana, continua Viveiros de Castro, tem um caráter rizomático, inadequada para se pensar em termos de *entidade*⁶. Ela sequer é um ser, mas sim “um agenciamento de devires, um “entre”: uma máquina de produção de diferenças, ou antes, o diagrama intensivo de seu funcionamento” - são essas singularidades que, assim como em Latour, são heterogêneas (Viveiros de Castro, 2018: 117). A multiplicidade não é meramente uma “inclusão classificatória”, mas sim “o modo de existência da diferença intensiva pura” (id., 2018: 116). Aqui também podemos lembrar tanto Latour quanto Tarde, pois Viveiros de Castro também ressalta que a causa da relação não é a semelhança ou a identidade, mas a divergência ou a distância. Logo, “Comparar multiplicidades é outra coisa que fazer convergir particularidades em torno de generalidades” (id., 2018: 121). A comparação de múltiplas “singularidades intensivas” sobre o que é sociedade ou socialidade, “a comparação enquanto produção de multiplicidade, é uma síntese disjuntiva, como as relações que relaciona” (id., 2018: 124). A epistemologia perspectivista, num multinaturalismo (e não multiculturalismo), têm como variante as naturezas e as diferenças ontológicas presentes, que já foi ressaltado nos outros dois autores, fazendo com que se estabeleça um relacionismo que, por ser variável, é disjuntivo. Em suma, aqui não há mera relatividade epistemológica - há, em outras palavras, uma epistemologia constante enquanto multiplicidade de perspectiva, e uma ontologia inconstante enquanto relações disjuntivas entre entes⁷. Essas ontologias podem tanto conviver entre si ou podem estar em competição, pois a disputa ontológica sobre a realidade é uma disputa política sobre a existência dos entes (Almeida, 2013: 22) e é justamente as redes como as que Latour pretende traçar, através de associações heterogêneas que englobam o humano e o não humano, que pode contestar uma ontologia que pretende não só ser dominante como também universal (ibid.: 25) - como ressalta Oscar Calavia, “o perspectivismo é uma epistemologia *cum* ontologia” (Sáez, 2012: 15), sendo os entes os criadores da realidade, assim como os atores na ANT.

Ao contrário de uma dessubjetivação, através de uma objetivação, conhecer o ponto de vista é a “personificação”, procurando saber “o *quem* das coisas” (id., 2018: 50-51), pois a forma ontológica varia e se transforma, dado que a relação é mais importante que a forma,

⁶ O princípio da multiplicidade para Deleuze e Guattari é o não tratamento do múltiplo como sujeito ou o uno, mas sim com multiplicidades e rizomas, que tem linhas que “não param de se remeter umas às outras” (id., 1995: 18), que não tem um começo ou conclusão, estando sempre no meio, no “*entre* as coisas” (id., 1995:36) Para eles, a lógica binária não compreende a multiplicidade por precisar de uma unidade principal .

⁷ “O perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas.” (Viveiros de Castro., 2018: 68).

termos ou representações. Ela não é uma representação pois as diferenças se encontram no corpo, não no sentido fisiológico, mas no sentido das diferenças de afecções, de potências e de disposições (id., 2018: 66). O que se muda, então, é a referência do conceito de “sociedade”, uma multiplicidade que não é um “multiculturalismo”, pois o que nos importa é ver justamente “a cultura *enquanto* multiplicidade” (id., 2018: 68).

Nessa perspectiva, o *equivoco* é o que aparece como uma importante fonte de comunicação entre as diferentes perspectivas, é o ponto que permite a relação e torna visível a diferença de perspectiva. Como diz Viveiros, ele não é “um defeito de interpretação” (id., 2018: 92), nem mesmo uma falta de interpretação, mas, ao contrário, o equivoco é um excesso de interpretação. Em suma, o equivoco não só é importante, como também ele não é visto como um erro, mas sim como algo fundamental para relação, sendo um importante “dispositivo de objetivação”, com uma síntese que é “disjuntiva e infinita” (id., 2018: 93).

Perspectivas em debate e apontamentos finais

Como foi dito no início, uma das problemáticas sobre a conceituação do social é a aproximação de um realismo superficial que pode ser criado, tornando-a uma entidade que se torna o conceito um objeto abstrato a se pensar, cuja relação está colocada a partir da ideia do indivíduo. Ou seja, como podemos resgatar as relações da vida sem separarmos entidades individuais de entidades sociais?

Pensando que o macro já não é espaço onde as coisas necessariamente se encontram melhores estabelecidas, podemos repensar como o materialismo histórico-dialético marxiano é colocado. Como Tarde aponta, uma teoria social que se funda na diferença infinitesimal pode nos mostrar que não é necessariamente no macro que encontramos o que está melhor estabelecido - ao contrário, podemos observar num espaço micro, infinitesimalmente, que em si já é uma multidão, contendo variações e ações que exercem ações umas sobre as outras. Essa é uma visão que não necessariamente procura uma síntese de múltiplas determinações numa abstração de síntese dialética, além de também não ser algo que se eleva do mais simples para o mais complexo. Os produtos de relações históricas então não necessariamente se passam por essa abstração, pois podemos encontrar, como já dito, uma multidão completa e complexa no próprio micro, se diferenciando ao invés de se convergir num processo identitário. Ao mesmo tempo, essa diferenciação não necessariamente aumenta ou diminui, como também não necessariamente vai do mais simples ao mais complexo.

Dessa forma, podemos ver que também há uma diferenciação em relação a Durkheim, pois, enquanto Tarde tem uma visão de que os indivíduos não são a base de uma sociedade que é superior a eles e também mais complexa, a análise durkheimiana parte de um pensamento de que o fato social é justamente um poder coercitivo exterior ao indivíduo, se impondo e determinando suas maneiras de agir. Essa visão de Durkheim é justamente a visão que Strathern alerta, pois os fatos sociais se transformam numa abstração que adquirem um corpo que tem uma realidade definida como *sui generis* e que é diferente dos fatos individuais. Além disso, em Durkheim há essa desvinculação dos fenômenos sociais em relação aos sujeitos, tornando assim o social como algo que é logicamente posterior ao indivíduo.

Latour, aderindo às reflexões de Gabriel Tarde, enxerga que o elemento importante do social é justamente a heterogeneidade e não seu caráter homogêneo. A sociedade é vista por Latour como uma consequência das associações feitas e a tarefa do analista não é a de interpretar, categorizar ou estabilizar os movimentos associativos, mas sim tentar rastrear as controvérsias que se apresentam. Neste sentido, já podemos ver como há uma diferença epistemológica aqui em relação à Durkheim e Marx. Porém, podemos analisar também como há uma grande diferença em relação a Weber.

Sabemos que tanto em Latour quanto em Weber, os atores sociais são importantes para entender os fenômenos sociais. Porém, a partir daí a divergência se dá em diversos pontos. Latour, como já mostrado, tenta rastrear as controvérsias dadas na realidade, através do seu caráter heterogêneo, pois os agregados sociais mesmo só existem de forma provisória, sendo eles os mediadores da pesquisa. Já em Weber, cientista é quem ordena o pensamento de modo válido a partir das conexões de sentidos que se estabelecem a partir da criação de um tipo ideal (tipo médio), que, mesmo reconhecido como utópico, é utilizado como meio de auxiliar o ordenamento lógico para tentar encaixar a realidade nele e interpretar os fenômenos sociais - e é justamente neste ponto que Latour se afasta de Weber, pois enquanto o segundo autor tenta interpretar o social, o primeiro enxerga que são justamente os mediadores os responsáveis por tornar visível ao leitor o movimento do social.

Por fim, a presente reflexão quis trazer esses modos de pensar a sociedade fora do dualismo indivíduo/sociedade, numa perspectiva em que o ser é visto como justamente um agenciamento de devires que produz diferenças e sínteses que são disjuntivas. Este entre que há no social, na sua diferença, é a causa da relação, pois, como já dito, a epistemologia perspectivista tem como variante as naturezas e as diferenças na sua forma ontológica, estabelecendo relações que são variáveis. Por fim, trago novamente Viveiros de Castro para

nos lembrar que conhecer o ponto de vista é justamente procurar saber o quem da coisa e sua personificação, pois o que está diante do pesquisador é um ser que na sua forma ontológica está variando e se transformando.

O debate traçado não se esgota nesta discussão e outros pontos podem ser pensados a partir dessa problemática, como o epistemicídio ou as formas decoloniais do pensamento sociológico. Acredito que justamente a partir da abertura que é trazida nessas novas formas epistemológicas de pensar o social que podemos retomar a outras epistemologias menos narcísicas do ponto de vista do pesquisador e também colonizador. Afinal, o perspectivismo epistemológico foi pensado por Viveiros de Castro justamente a partir da reflexão com o pensamento filosófico ameríndio - ou seja, podemos ver a importância de uma antropologia e de uma sociologia que pensa o social e seus fenômenos não como um objeto a ser analisado ou interpretado - aqui o importante é pensar junto, ver as diferenças intensivas, vendo a cultura não como um multiculturalismo, mas sim, enxergando-a *enquanto* multiplicidade (Viveiros de Castro., 2018: 68), nas suas diferenças de potências e afecções que se personificam e são criadores da realidade.

Referências

- AQUINO, Jania.; VARGAS, Joana. (2019) “Garimpos de ouro na fronteira franco-brasileira: Conexões entre o legal e o ilegal”. *Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.* – Rio de Janeiro – Edição Especial n. 3.
- ALMEIDA, Mauro. (2013) “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *Revista de antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. (1995) *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*, São Paulo: Ed. 34.
- DURKHEIM, Émilie. (2012) *As regras do método sociológico*, São Paulo: Edipro.
- FREUND, Julien. (1980) *Sociologia de Max Weber*, Rio De Janeiro: Foreense-Universitária.
- GONZALES, Zuleika.; BAUM, Carlos. (2013) “Desdobrando a Teoria Ator-Rede: Reagregando o Social no trabalho de Bruno Latour”. *Polis e Psique*, Vol.3, n.1.
- LATOUR, Bruno. (2002) “Gabriel Tarde and the question of the social”, in JOYCE, P. (ed.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. London: Routledge, pp. 117–132.
- LATOUR, Bruno. (2012) *Reagregando o social*. Salvador: Edufba.
- LÖWY, Michael (2002) *A teoria da revolução no jovem Marx*, Petrópolis: Vozes.

- MARX, Karl. (1996) *Para a Crítica da Economia Política*, Col. Os pensadores, Nova Cultural: São Paulo.
- MARX, Karl (2004) *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (20017) *O Capital*, São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (2001) *Cartas Filosóficas e outros escritos*. Barcelona: Grijalbo.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (2007) *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Boitempo.
- MELLO, Eduardo. (2017) “perspectivismo ameríndio e a fotografia de Cláudia Andujar” . In: *caderno de resumos - IX ciclo de estudos de linguagem e II congresso internacional de estudos de linguagem*, Ponta Grossa.
- SÁEZ, Oscar. (2012) “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”. *Campos - Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 13, n. 2.
- SANTOS, Cecília; BIZZOTTO, Luciana; NASCIMENTO, Júlia (2015) “Reagregando o espaço: alcances da teoria ator-rede nos estudos urbanos”. *Anais do XVI ENANPUR* v. 16 n. 1.
- STRATHERN, Marilyn. (2018) *O efeito etnográfico e outros ensaios*, São Paulo: Ubu Editora.
- TARDE, Gabriel (2018) *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. org. Eduardo Viana Vargas, São Paulo: Editora Unesp.
- VARGAS, Eduardo. (2018) “Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal”, in *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. org. Eduardo Viana Vargas, São Paulo: Editora Unesp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002) *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2018) *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Ubu Editora.
- WAGNER, Roy. (2017) *A invenção da cultura*, São Paulo: Ubu Editora.
- WEBER, Max. (2015) *Economia e Sociedade*, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- WEBER, Max. (2003) “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, G. (Org.). *Sociologia: Max Weber*. São Paulo: Editora Ática.

Anexo: A experimentação fotográfica

Trabalho de campo e realização fotográfica

No trabalho de campo, foi pretendido, através da fotografia, mobilizar as múltiplas concepções sobre o que é sociedade e as relações de multiplicidades criativas desse conceito, que está não só na imagem, mas também entre uma imagem e outra, numa “distância entre pontos de vista, ao mesmo tempo indecomponível e desigual a si mesma, pois o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (Viveiros de Castro, 2018: 93). Assim, pensando as imagens que foram mobilizadas, podemos introduzir “novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação” (id., 2018: 21-22), pois o que importa é que a forma e a estrutura da nossa imaginação variem, se assuma como uma variante e uma transformação, através das múltiplas perspectivas apresentadas sobre o que se pensa sobre a própria ideia de sociedade através da socialidade e suas múltiplas vivências.

Tendo isso em vista, não foi pensado a realização de uma representação do desconhecido, mas uma “interação com ele”, tendo “um modo de criar antes que um modo de contemplar” (id., 2018: 111), para que a tarefa seja de multiplicação dos agentes que povoam o mundo. Em suma, não se trata simplesmente de querer convergir particularidades numa generalidade ou meramente comparar multiplicidades como diferenças que se assemelham, mas sim de ver os modos que se divergem, suas relações, suas distâncias e suas proximidades, no qual as “variações se relacionam”, (id., 2018: 123), tendo a fotografia como elemento mediador das associações que são estabelecidas.

Em seu processo metodológico, o seguinte ensaio não pretendeu captar *a realidade*, ou melhor, “ninguém fotografa a realidade ou a sociedade” (Novaes, 2014: 64), nem mesmo captar meramente o subjetivo presente na imagem, mas sim captar, através da imagem produzida intersubjetivamente, a inconstância, a diferença de perspectivas e seu potencial de multiplicidades diferenciais e relacionais. Em suma, poderemos ter contato com a multiplicidade dos pensares e viveres que produzem, disjuntiva e relacionalmente, reflexões sobre a “sociedade” e, assim, nos aproximar de uma forma de pensar de múltiplos pontos de vista que é um gerador de diferença sobre o que se pensa sobre o que é a sociedade na sua vivência e na sua mobilização imagética.

Como não procuramos fazer uma análise “objetiva” da investigação etnográfica, mas antes, a construção de uma perspectiva, através de uma interação (e não através da representação) com os interlocutores; com as múltiplas produções trazidas pelas relações de alteridade; e com as imagens fotográficas criadas intersubjetivamente, tendo sempre em vista a importância da construção de uma negociação que se deu de forma dialógica, foi proposto uma construção em que as pessoas apresentariam como é o sentimento relacionado ao viver em sociedade e quais são as coisas que, a partir desse conceito, são atravessados na vida delas.

O que nos importou, na realização do ensaio, foi enxergar uma fotografia em que o plano de fundo e a imagem retratada do sujeito está em constante movimento num espaço de exploração em que não nos importa “um campo de certeza espaço-temporal recuado dentro da imagem” (Pinney, 2017: 328), mas que, na verdade, é vista como uma superfície, “capaz de se situar em qualquer tempo e espaço” (ibid.: 325), pois o que está sendo retratado pelo sujeito terá sua importância para além do que se quis se representar e se representou na

fotografia, colocando a imagem numa rede de associação que, com seu próprio movimento, fica entre outras imagens e outros sujeitos (e por isso não nos importa a certeza que está sendo representada dentro da imagem apenas, pois justamente essa mesma imagem que pode ter essa certeza, também pode estar em outros múltiplos espaços de certezas, como também pode estar em múltiplos espaços de equívocos).

Porém, como foi dito no início do relatório, é preciso lembrar que esta investigação foi interrompida devido à pandemia que ainda estamos enfrentando e, mesmo com alternativas de investigações online, optei por não dar continuidade ao processo etnográfico para, ao invés disso, discutir as 5 imagens que foram criadas e refletir seu processo de criação tendo em vista a reflexão apresentada na primeira parte do relatório, inclusive para problematizá-las e nos perguntar se seria esse o caminho a se seguir para encontrar as associações, os mediadores e as controvérsias.

Ensaio fotográfico

Para a realização do ensaio, foram mobilizados diálogos com 4 pessoas, estudantes universitários da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). O motivo de ter sido estudantes universitários foi unicamente pelo ensaio ter sido realizado num curto período de tempo, tendo em vista que a mobilização tanto do contato quanto do diálogo com essas pessoas se daria de maneira mais fácil neste local. Porém, o contato com pessoas para além da Unifesp seria também interessante e tal desenvolvimento é pertinente para a continuação futura desse ensaio.

No início de todos os diálogos, foi perguntado para as pessoas o que a palavra “sociedade” remetia para elas e, para registrar esse primeiro momento da resposta mais geral e abstrata, foi feita a sobreposição entre as palavras pensadas e as imagens que foram pensadas num momento posterior (fotografia 1 à 4), no qual essas ideias mais abstratas estavam se relacionando com o olhar de cada um. Para ser construído a imagem, após cada diálogo sobre o que é sociedade, foi perguntado para cada pessoa como imagetivamente o diálogo estabelecido poderia ser constituído, seja pensado numa fotografia a ser criada, seja com fotografias que já estavam anteriormente registradas.



Fotografia 1

Fotografia 2



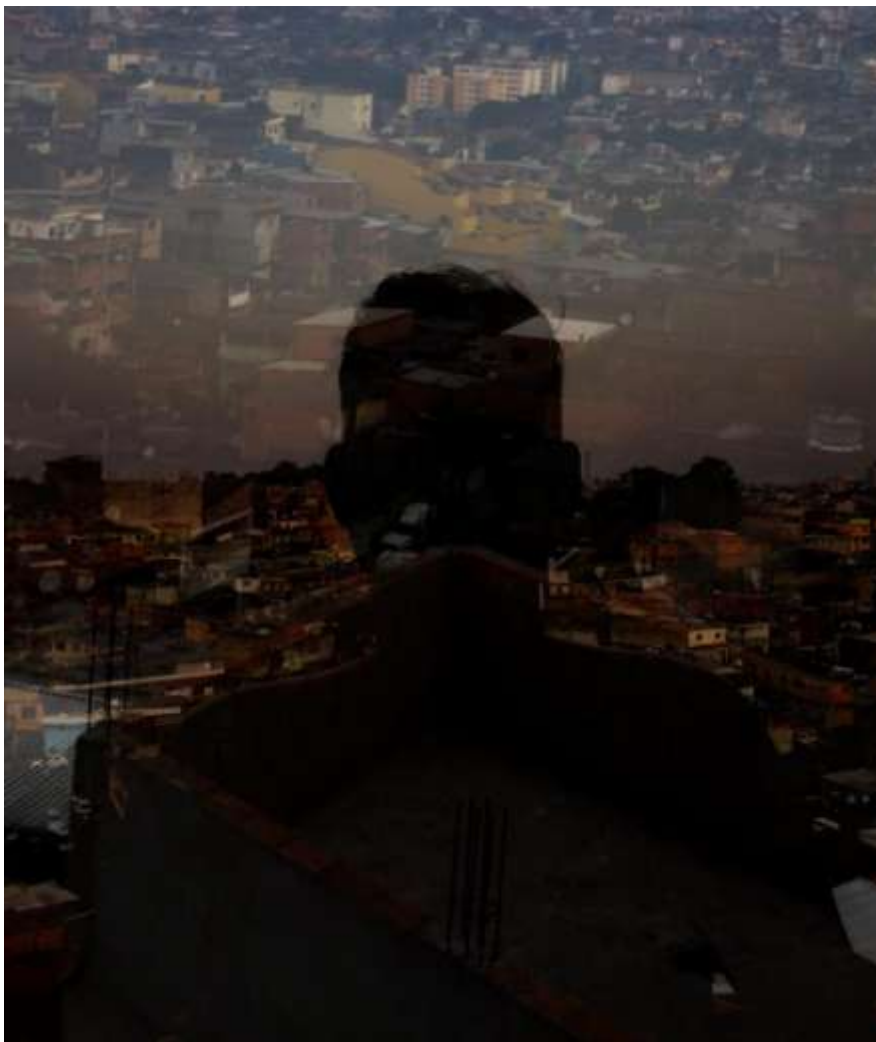
Fotografia 3

Fotografia 4

Após esse primeiro momento em que ideias gerais sobre o que a palavra remetia para cada um, o diálogo estabelecido foi aberto para a mobilização subjetiva e vivencial de como a pessoa está inserida nisso e como é seu olhar sobre essa ideia pensada de “sociedade”. Tendo isso em vista, seguirei apresentando cada imagem separadamente com as suas respectivas mobilizações.

Evandro (fotografia 5) mobilizou as ideias sobre a sociedade descrevendo ter uma sensação de ter “vontade de mudar as coisas, mas sabendo o tamanho de sua inferioridade em relação a isso”. Ao longo do diálogo, houve grande mobilização de sentimentos em relação à coerção exercida sobre o indivíduo e como também esse mesmo indivíduo reproduz a própria coerção que sofre. Tendo isso em vista, foi sugerido para se pensar imagetivamente a reflexão que emergiu através do diálogo e, mobilizando não só as primeiras noções abstratas que foi dita, mas também o sentimento e a subjetividade expressa, foi pensado uma fotografia na qual as estruturas estivessem atravessadas nele, numa forma remetida ao “expressionismo

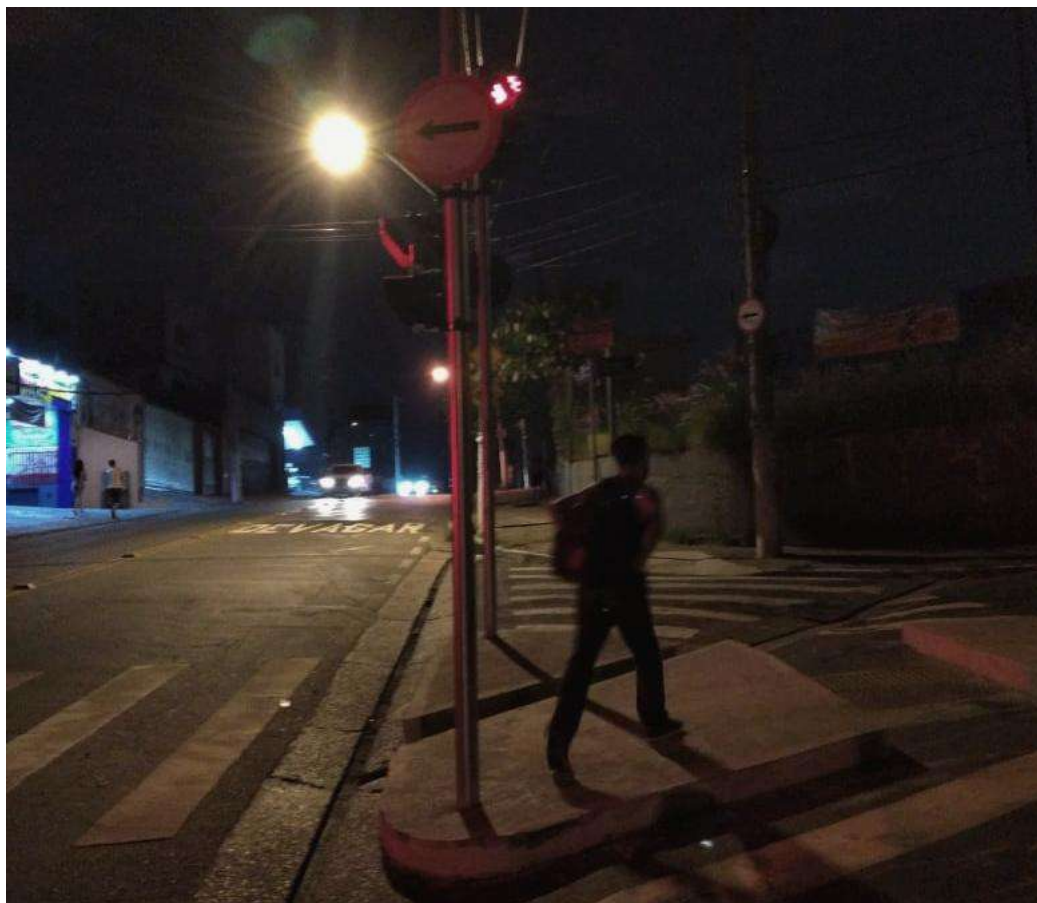
alemão”, sugerido por ele. O processo da fotografia foi pensado junto, tendo em vista o diálogo estabelecido e a forma imagética a ser construída a partir dos pensamentos que forma mobilizados e, para ser criada, Evandro pensou tanto numa fotografia que ele tinha tirado dele em sua casa, quanto uma outra fotografia, que foi realizada posteriormente, de diversas casas que atravessariam ele numa sobreposição.



Fotografia 5

Vitor (fotografia 6) expressou sentimentos em relação à falta de pertencimento e dificuldade de inserção no que refletiu ser a “sociedade” no seu dia a dia. Para ele, “parece que a maior parte das pessoas vivem num certo conjunto de trabalho, de construção e participação na sociedade” e, com isso, há um sentimento de não estar inserido nisso, mesmo que uma pessoa diga que ele faz parte, ele sente “que ainda falta alguma coisa”. O sentimento mobilizado por ele é o de não ter sensação objetiva no mundo em relação à outras pessoas que tem seus caminhos e sua inserção. Para mobilizar tal sentimento imageticamente, Vitor pensou numa foto na qual representasse simbolicamente um movimento no qual as pessoas

socialmente seguem e ele não, tendo um sentimento de estar perdido em relação a isso. Em suma, a fotografia tirada foi pensada a partir de símbolos sociais de placas que indicam um sentido a ser seguido, enquanto Vitor parece não estar seguindo tal sentido que normalmente as pessoas seguiriam.



Fotografia 6

Samara (fotografia 7) pensou nas imposições que são feitas a nível social em sua vida, como a obrigação de automaticamente sair do ensino médio para o trabalho ou para a faculdade, sem ter outra alternativa. Nesse movimento de mudança que ocorreu durante o ensino médio e o período em que ficava mais “restrita” a sua casa e a sua entrada na Unifesp, Samara vê como ela mesma vai mudando formas de pensar e enxergar as coisas, num movimento que não é dualista, de rompimento total, em que um momento fica totalmente de lado e outro se insere, mas sim um movimento que ficou foi expresso como movimento em ondas, que vai e volta, que fica entre o período ainda “restrito” da casa e dos pais e o período onde portas se abriam ao entrar na faculdade e em outros espaços que não era possível antes. Como ela relata, “Uma hora você se enxerga de uma maneira que você vivia antigamente e depois você enxerga a maneira que você está vivendo hoje, e você tenta juntar as duas coisas,

talvez por medo de não saber quem você é agora, ou de você não se reconhecer agora”. Esse relato dado por ela e todo o sentimento passado nessa mudança que acontece e é vista como dado na sociedade, foi o que ela quis representar na imagem, pensando esse movimento entre os dois momentos que tem uma onda, que vai e vem como o mar (imagem que foi mobilizada por Samara quando era refletia imagetivamente as expressões faladas sobre sua vivência no meio social).



Fotografia 7

Para Igor (Fotografia 8 e 9), viver em sociedade é se “ater a certas regras de convivência dentro do que é esperado”, há uma hegemonia para ele que é retratada na imagem do “cidadão urbano que tem uma quantidade razoável de dinheiro”, sendo “pelo menos de classe média, numa sociedade razoavelmente grande, em que fora disso você está à margem da sociedade, pois ela mesma te exclui”. Para Igor, seria melhor uma sociedade que usasse o coletivo não para excluir mas para incluir. Tendo em vista a reflexão da marginalidade, da exclusão e da hegemonia que está presente na reflexão de Igor, junto à sua inserção neste contexto (como alguém que, apesar de estar na periferia e ser negro, é homem,

com uma condição financeira razoavelmente boa, estando também numa faculdade pública em que poucos entram), foi pensado uma fotografia que mostrasse como há esses espaços que, mesmo vistos muitas vezes como inclusão, acaba sendo excludentes também, como foi mostrado tanto na fotografia 8 e 9, respectivamente sendo a universidade e o sistema metroviário.



Fotografia 8



Fotografia 9

Sabendo que podemos enxergar a fotografias como formas potenciais de “poços de memórias e focos de emoções, de sensações, isto é, lugares carregados precisamente de humanidade” (Samain, 2012: 22), acredito que o ensaio fotográfico proporcionou formas de pensar as vivências daquilo que conceituamos como “sociedade”, numa relação muito mais próxima ao que Marilyn Strathern propôs de pensar como “socialidade” ou seja, como relações humanas intrínsecas ao indivíduo, inerente à noção de pessoa, e não como algo extrínseco ou por oposição sociedade/indivíduo, mesmo que as pessoas, num primeiro momento, mobilizam essas oposições. Além disso, o ponto não é ignorar ou excluir que há imagens e pensamentos dessa oposição, mas de tentar pensar até mesmo esses pontos na sua forma relacional, entre as imagens produzidas, os pensamentos que nelas foram mobilizados e os diferentes olhares que podem ser mobilizados através delas.

Num próximo momento, seria realizado a troca dessas imagens entre as pessoas que mobilizaram suas reflexões imagéticas, construindo uma relação proporcionada pelas imagens e estimulando outras formas de pensar a imagem, pois toda fotografia “veicula pensamentos”, sendo que é, “de um lado, o pensamento daquele que produziu a fotografia”, e

“de outro, o pensamento de todos aqueles que olharam para essas figuras, todos esses espectadores que, nelas, “incorporaram” seus pensamentos” (id. 2012: 22-23). Porém, antes mesmo dessa continuidade da troca entre essas fotografias, para discutirmos o conceito de sociedade, acredito que uma interrupção é necessária tendo em vista o aprofundamento do debate que entrei, tendo principalmente em vista a ANT e o próprio perspectivismo estabelecido por Viveiros de Castro.

3. Fotografia e a reflexão sobre sociedade

Aqui a interrupção, que a princípio ocorreu por causa da pandemia, surge como momento de reflexão sobre o processo não apenas de criação das imagens mas também desse passo que foi dado, ao pretender estabelecer um trabalho de campo tendo como problema a ser tratado o próprio conceito de sociedade. O problema que me surgiu através das leituras realizadas ao longo da pesquisa, e principalmente após a impossibilidade de continuar a pesquisa de campo, foi a de que todo o processo deveria ser repensado na sua realização, não porque necessariamente a forma etnográfica poderia ser o problema, mas sim a própria mobilização do conceito de sociedade estaria sendo equívoca da forma que foi apresentada.

O que identifiquei na realização do ensaio que foi exposto acima foi justamente o problema de que objeto que estava sendo pretendido traçar, o conceito de sociedade, não poderia ser estabelecido dessa forma. Ou seja, toda reflexão acima que fiz inclusive sobre o processo de realização fotográfica, a importância que ela tem para pensarmos não o que está recuado nela mas sim suas performances que estão em movimento, também levando em conta os pensamentos que são incorporados através delas, são condizentes com as reflexões apresentadas na primeira parte exposta, pois a fotografia aqui é justamente um importante mediador não-humano que tem a potência de estabelecer diferentes associações e inclusive apresentar controvérsias do social. Porém, como já foi dito, o problema foi justamente tentar traçar o próprio conceito de sociedade numa etnografia. Ao meu ver, este esforço através da pesquisa de campo, com este objeto específico como recorte, não nos levaria à uma rede cartográfica que conversa com nossa reflexão proposta: pois o social, estando em circulação *entre* os atores, acaba por ser inconsciente, tendo sua apreensão que pode partir de diferentes formas que não na própria abstração da própria palavra (social). Além disso, considerando que os mediadores são, antes de tudo, multidões, esta forma de tentar apreender o conceito de

sociedade através das imagens acaba por deixar os atores muito mais como “interlocutores” do que propriamente “mediadores”, pois aqui não foi possível explorar, nos próprios mediadores, as multidões e as diferenças ontológicas que podem aparecer sobre o conceito de sociedade. E isso nem sequer seria possível, pois, como bem observa Zuleika Gonzales e Carlos Baum, o social “nunca se deixa apreender” e “não é possível explicar o ‘social’ pelo ‘social’, o que seria uma redundância” (Baum; Gonzales, 2013: 150).

Como foi dito, aqui foi necessário dar um passo atrás e repensar o objetivo específico de apresentar a fotografia como um processo de criatividade entre os entes, pois o problema não é ter a fotografia como processo para realizar esse trabalho e pensar inclusive como forma de potencializar seja a ANT ou mesmo o perspectivismo antropológico. O único problema foi ter pretendido dar o passo de realizar um trabalho de campo tendo como objeto o próprio conceito de sociedade, sendo que sua apreensão não é possível dessa forma. Tendo isso em vista, podemos agora pensar a fotografia por uma outra via, dentro do problema que traçamos sobre sociedade.

De forma breve, acredito que um ótimo exemplo para esse debate são as fotografias de Claudia Andujar dos Yanomami que, tendo a fotografia como mediador, tenta trazer elementos do pensamento indígena através da própria imagem, ao contrário de outras fotografias que por muitas vezes foram feitas, de forma colonialista, e ficaram no imaginário brasileiro sobre o indígena. Tendo isso em vista, podemos pensar como a fotografia de Andujar tem um importante aspecto que é o de “traduzir”, equivocadamente, esses elementos do pensamento indígena, tendo uma preocupação epistemológica tal qual Viveiros de Castro apresenta ao trazer a ideia de perspectivismo ameríndio. Quando digo que essa tradução de Andujar é um equívoco, não trago esse termo em seu sentido comum e pejorativo mas, ao contrário, como já apresentado no relatório, o *equivoco* é o que aparece como uma importante fonte de comunicação entre as diferentes perspectivas, é o ponto que permite a relação e torna visível a diferença de perspectiva. Em suma, podemos notar como Andujar “dando voz na forma de sujeito, trata a alteridade como finalidade mesma de sua linguagem” (Mello, 2017: 05).

A partir das fotografias de Claudia Andujar e também outras fotografias produzidas sejam dos próprios indígenas, de antropólogos ou mesmo fotografias colonialistas, podemos traçar uma rede tendo o principal mediador a própria fotografia, elemento que é híbrido por

conter tanto elementos humanos quanto não-humanos. Dessa forma, podemos ver como as associações são colocadas no espaço e como são dadas as controvérsias a partir dessas fotografias. Em suma, o que pretendi desenvolver brevemente neste final foi um pequeno exemplo de como poderia se dar uma pesquisa tendo em vista a problemática que envolve o “social” e como a fotografia pode potencializar essas outras formas de pensar a socialidade, o perspectivismo, as relações e até mesmo produção de diferenças que são heterogêneas e, justamente por isso, são necessárias para reagregar o social.

Referências

- GONZALES, Zuleika.; BAUM, Carlos. (2013) “Desdobrando a Teoria Ator-Rede: Reagregando o Social no trabalho de Bruno Latour”. *Polis e Psique*, Vol.3, n.1.
- MELLO, Eduardo. (2017) “perspectivismo ameríndio e a fotografia de Cláudia Andujar” . In: *caderno de resumos - IX ciclo de estudos de linguagem e II congresso internacional de estudos de linguagem*, Ponta Grossa.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. (2014) “O silêncio eloquente das imagens fotografias e sua importância na etnografia”. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 3, n° 2.
- PINNEY, C. (2017) “Notas da superfície da imagem: fotografia, pós-colonialismo e modernismo vernacular”. *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, v. 2, n. 1, maio.
- SAMAIN, Etienne. (2012) “As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens”. *Como pensam as imagens*, Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo (2018). *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Ubu Editora.