

PRÓLOGO

Redefinindo as palavras-chave para o mundo contemporâneo

CULTURA, NATUREZA, CORPO, PESSOA, CIÊNCIA E TECNOLOGIA são algumas das palavras-chave da antropologia, do estudo dos seres humanos no mundo e em seus mundos – incluindo os mundos sociais e culturais e os meios ambientes, as ecologias e as forças planetárias com que interagem. Palavras-chave, evidentemente, portam diferentes registros de significado. Como atratores estranhos, elas descrevem padrões dinâmicos a partir dos quais, pelo menos desde o século XVIII, a antropologia se estabeleceu, se desenvolveu e se reordenou. Ou, para mudar novamente de registro, talvez elas sejam como proteínas com receptores múltiplos de superfície a que células-tronco alternativas podem se ligar. Tal como sugeriu Immanuel Kant no século XVIII, seguindo David Hume, a antropologia é um fundamento para qualquer filosofia crítica que possa ser usada pelos seres humanos.¹

Cultura tanto é aquilo que é distintivo, local, colorido, artístico, filosófico, quanto aquilo que é universalmente humano. Cultura é o que é cultivado (*gebildet*, civilizado, tecido) e aquele “todo complexo que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, a lei, o costume e todas as outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (Tylor, 1871: 1). A cultura se dirige a nossas aspirações (no latim, *cultura*, um participio futuro) e àquilo que concerne a nossa natureza. Cultura é onde o significado é tecido e renovado com frequência para além do controle consciente dos indivíduos e, do mesmo modo, é o espaço em que tem lugar a luta da responsabilidade social institucional e da ética individual. Não está em jogo apenas uma questão de melhores métodos, mas um retorno a algumas das questões morais e culturais mais fundamentais com que a antropologia e a análise cultural estiveram às voltas: questões de diferenças de classes, de guerras culturais, de garantias sociais; de reforma e de justiça social; de saúde mental e subjetivação; de controles democráticos, de instituições de regulação e de debate ético e de lenta negociação do direito internacional; de acesso à informação e de formação de novos tipos de esferas públicas. A análise cultural tornou-se crescentemente relacional, plural e consciente de sua própria historicidade: sua abertura para os momentos históricos em que foi acionada torna-a capaz de criar novas coisas

epistêmicas, como em sistemas experimentais (cap.1). O retorno a questões morais e culturais fundamentais, como o retorno à religião para que aponta Jacques Derrida em seu comentário sobre a noção kantiana de religião nos limites da razão, nunca é um retorno ao mesmo ponto, mas antes, como na respiração, um retorno depois de tomar fôlego, uma renovação da busca.

A trama cultural da ciência e da tecnologia (cap.2) torna mais realista a demanda de atenção para a reconstrução das esferas públicas, da sociedade civil e da política na nossa era tecnocientífica. Não podemos mais nos contentar com amplas acusações à alienação do mercado, à tecnicização da vida ou à globalização. Assim como nos deslocamos das sociologias da ciência mertonianas para análises do que os cientistas realmente fazem, também precisamos atentar para as epistemologias cívicas e as culturas da política, quando elas se alteram na passagem pelos conversores culturais das comunidades heterogêneas em que as ciências são cultivadas [*cultured*] e as tecnologias habitadas com o rosto do outro. A antropologia é a exploração de tudo isso e ainda mais. Os métodos da exploração e do conhecimento pragmático se estendem por tecnologias e ciências, enquanto crescem e mudam, se deslocam e se recompõem através de horizontes culturais historicizados.

A *antropologia da ciência e da tecnologia* requer periodicamente uma nova geração de conversores robustos para traduzir (e mesmo decodificar [*transduce*]) as genealogias herdadas em novos futuros públicos. Arendt, Kant, Ibn Khaldun, Al-Birune, Fa-hsien e Heródoto (entre outros) foram prolegômenos, trabalhando sobre viagens, comparações e exploração dos deveres morais e políticos, construindo um *ethos* cosmopolita. As categorias que nos legaram (cultura, natureza, corpo, ciência, tecnologia) ainda estão conosco, transformadas, transmutadas e readaptadas. Nós recalibramos, recompomos, revisamos e renovamos a antropologia vindoura.

Os antropólogos entre os humanistas, os cientistas sociais, os cientistas naturais e os engenheiros

O antropólogo designa uma figura de investigação geral (*historie*, no grego do tempo de Heródoto, significava “investigação”) sobre o que se pode esperar dos seres humanos, tal como nos ensaios do neurologista Oliver Sacks em *Um antropólogo em Marte* ou em expressões como “qual seria a opinião de um antropólogo sobre o que estamos fazendo?”. A antropologia, em outras palavras, tem um status filosófico entre as humanidades e as ciências

sociais e não se refere apenas a uma disciplina acadêmica. Na verdade, ela tem quatro referentes:

(i) Em seu sentido filosófico geral, e não como disciplina acadêmica, a antropologia consiste no estudo do *antropos* (“humanidade”) e daquilo que, como disse Kant, podemos esperar de nossas sociedades e suas capacidades. Assim como não esperamos que todos os que escrevem histórias do presente sejam historiadores, nem que todos os que escrevem sobre as literaturas do presente sejam críticos literários, também nem todos os que usam os instrumentos da etnografia e da teoria social ou os que escrevem as antropologias do presente são antropólogos profissionais, no sentido disciplinar.

(ii) E ainda assim, há alguma coisa de valioso e de específico no modo pelo qual os antropólogos profissionais atualizam sua disciplina de modo a explorar os mundos emergentes a nossa volta. Entre as mais importantes dessas atualizações se encontram os modos pelos quais os antropólogos contribuíram fortemente para criar, nas duas últimas décadas, novos tipos de estudos da ciência, desafiando e recompondo o cânone dos estudos sobre Ciência, Tecnologia e Sociedade (STS) que era dominado pelos Estudos Sociais do Conhecimento (ou de Ciência Social do Conhecimento, SSK), de Construção Social da Tecnologia (SCOT),* de filosofia da ciência e de história da ciência. Este é um reconhecimento tanto histórico quanto genealógico e uma garantia de um novo trabalho interdisciplinar, quer seja feito pelos antropólogos, quer não. Isso tem uma relação importante com as perspectivas etnográficas da antropologia, sem que os antropólogos sejam os únicos a usar os muito variados métodos etnográficos em nossos dias.

(iii) Em terceiro lugar, a antropologia é um convite para que não se permaneça com um foco excessivamente euro-americano. É uma limitação característica de muitos estudos da ciência e de boa parte das ciências sociais, inclusive das teorias do desenvolvimento e da modernização, que continuam a encarar o mundo em termos fundamentalmente de uma oposição entre centro e periferia (a evasiva “meu estudo se limita a casos ‘ocidentais’” consiste exatamente em uma evasiva, em continuidade com o que se fazia antes; como se o resto do mundo não existisse tanto fora quanto dentro do Ocidente). Um dos traços distintivos da antropologia (tanto no sentido filosófico kantiano de uma antropologia quanto no sentido de uma disciplina das ciências sociais)

* As siglas dessas locuções são usadas frequentemente no Brasil em inglês e, por isso, mantidas assim nesta obra, embora haja tentativas, não completamente estabelecidas, de traduzi-las, respectivamente, como CTS, CSC e CST ou como ECT, SCC e CST. (N.T.)

é sua defesa de perspectivas multidimensionais, linguística e culturalmente informadas, comparativas e transculturais (no sentido do reconhecimento de que as perspectivas culturais se inter-referenciam e da demonstração de como e quando elas interferem em outras formas de ver, avaliar, valorar e categorizar). Um traço corolário da sensibilidade etnográfica antropológica é sua ênfase na habitação dos diversos níveis das tecnologias e das infraestruturas, que as revela como não apenas máquinas bem azeitadas, mas empreendimentos profundamente humanos, carregados daquilo que Kant chamou de sociabilidades insociáveis, antagonismos, diferenças de valor e competições da humanidade. Por que não deveria alguém ou algum grupo jogar uma ferramenta dentro de uma máquina (ou quebrá-la) se pudesse tirar vantagem desse ato? Temos a responsabilidade de incitar as instituições sociais a lidarem consistentemente com essas sociabilidades insociáveis.

(iv) Em quarto lugar, há evidentemente a possibilidade de antropologias múltiplas, ao modo do que dizem os cientistas da computação sobre as múltiplas “antologias” que eles codificam em suas programações. No final das contas, as afirmativas sobre uma “natureza humana” comum, uma “unidade psíquica da humanidade”, uma capacidade universal de linguagem, as necessidades afetivas básicas de vínculo social, e assim por diante, não nos dizem muita coisa, mesmo que sejam verdadeiras em seu nível básico. Apesar de todos os esforços de socialização, permanecemos vitais do ponto de vista biológico, cultural e linguístico – e não uniformes, calibrados com precisão. Tanto as formas pelas quais as sociedades se estruturam (antropologias descritivas ou empíricas) quanto o que seus membros pensam que se possa esperar deles (antropologias filosóficas) foram e continuam sendo variáveis. Um exemplo etnograficamente forte é o do reconhecimento, nos mundos tecnocientíficos contemporâneos, de que, por exemplo, os cientistas da computação, em oposição aos biólogos moleculares, ou os bioquímicos, em oposição aos biólogos estruturais (focados nos mistérios das propriedades de enrolamento das proteínas [*protein folding*] em faixas de onda além do humanamente visível), têm diferentes antropologias. Aqueles insistem que as proteínas, os átomos e todos os outros módulos básicos são, afinal de contas, máquinas de diferentes escalas; estes outros retrucam que o mundo biológico não pode ser separado do contexto do meio, tem histórias cumulativas [*path dependent*] e propriedades complexamente emergentes – se desagrega com o calor ou muda conforme seu pH – e é certamente mais vital do que fixo (“a natureza como um coioote astuto”, como na bela metáfora de Donna Haraway, que revitaliza um antigo *insight*, caracterização e mitema nativo americano).

O que é o *antropos* em antropologia? E as possibilidades de muitas antropologias

É interessante e sintomático que, na língua persa, haja um debate sobre qual o melhor termo para designar o campo da antropologia moderna. *Adab* seria a tradução correta para o que Hegel chamava de *Sitte* ou *Sittlichkeit*, costumes, normas, características; mas a antropologia é um pouco diferente, mesmo que tratando dos costumes; *tarbiat* poderia ser a tradução para socialização, ser civilizado; *bi-adab*, *bi-tarbiat* (não cultivado, não socializado) são frequentemente usados em sentido negativo. Mas o debate a respeito da tradução de “antropologia” dá-se entre *ensan-shenasi*, *mardom-shenasi* ou algo como *jome'-shenasi*. *Ensan* se refere ao duplo sentido portado em alemão pela palavra *Mensch*: a pessoa ou o caráter moral. Ser um *Mensch*, na forma tomada do iídiche, é a expressão que enfatiza a qualidade moral da pessoa. É diferente do mero número de *Menschen* (indivíduos numa população). *Mardom* porta o outro significado de *Mensch*: é o nome coletivo que significa “povo”. Diferentemente do alemão *Volk* (*folk*, povo) ou do inglês *nation* (nação), *mardom* não implica um *Volksgeist* (espírito ou gênio do povo) essencializado nem uma autoctonia de origem. Na verdade, a tradução de “nação” no período constitucional do começo do século XX já fora complicada. Foi adotado o termo *meillat*, que ainda é usado em fórmulas tais como a do Banco Nacional (Bank-i Melli), mas essa palavra era derivada da que designava as comunidades confessionais, em uso no império otomano.

Para a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Immanuel Kant, tanto *ensan-shenasi* quanto *mardom-shenasi* poderiam ser adequados em diferentes contextos, mas também o poderia um terceiro termo, *jome'-shenasi*, o estudo dos grupos, das sociedades, da sociologia. A cultura envolve um outro termo, *farhang*, embora, como em inglês, frequentemente signifique mais a alta cultura do que a cultura no sentido antropológico. Para Kant, Durkheim, Freud (em seu trabalho sobre a psicologia de grupo) e Lacan (lidando com a natureza social da linguagem como uma arena simbólica imbricada com o imaginário e o real), para todos esses autores modernos a individuação, a pessoa, a autonomia relativa, o caráter só ocorrem em grupos, em estruturas sociais crescentemente diferenciadas.

Kant fala desses processos num nível macro da política, tanto na política republicana no interior dos Estados (dramatizada na Europa moderna pela Revolução Francesa) quanto nas estruturas confederadas na paz “universal”. Essas últimas, como na União Europeia, não constituem um Estado mundial,

mas uma estrutura legal resultante dos antagonismos ou sociabilidades insociáveis do homem. A analogia de Kant para essa confederação é a antiga Liga Anfictiônica grega. Kant testava os limites da lei e da razão, buscando ordens constitucionais positivas que pudessem promover o máximo de criatividade e liberdade humana dentro das formações sociais (e não como indivíduos isolados), dentro de conexões abrangentes de comércio e política (mais do que a força, o poder ou a soberania) que pudessem exigir esse constitucionalismo. A obsessão contemporânea, deste começo de século XXI, com as discussões de variedades de cosmopolitismo ou de cosmopolítica para resolver as desigualdades e os perigos do mundo que se seguiu à bipolaridade da Guerra Fria retorna repetidamente a essas questões kantianas, à antropologia de um ponto de vista pragmático. É interessante que um sociólogo como Ulrich Beck tenha reconhecido a etnografia, junto com os estudos culturais e a geografia, como um instrumento-chave para corrigir o que ele chama de categorias-zumbi da sociologia baseadas em estatísticas sociais que pressupõem a unidade dos Estados-nação (2006: 26).

Elementos de ambiguidade semelhantes no que se considera como antropologias em seus sentidos filosófico, empírico e pragmático podem ser explorados em muitas formações linguísticas e horizontes históricos. *Anthropologie* em alemão, por exemplo, frequentemente significa sobretudo a antropologia física ou biológica e exige um modificador para esclarecer que se trata da disciplina maior. O que significava, então, *antropos* no grego, do qual as línguas indoeuropeias herdaram o termo moderno antropologia?

De acordo com Cornelius Castoriadis, para os gregos do século V a.C., havia dois significados opostos em tensão. Para Ésquilo, em *Prometeu acorrentado* (c.460 a.C.), o *antropos* se localiza entre os animais e os deuses (*therion* e *theos*), entre o bestial e o divino. Ésquilo trabalha com uma antropogonia ou gênese “estruturalista” do *antropos*. Antes das dádivas que Prometeu deu à humanidade – do fogo e das artes da cultura, da memória e da previsão da morte, do discernimento sobre o potencial de ação e criação (*prattein, poiien*) –, os homens e as mulheres eram como zumbis. Eles viam sem ver, ouviam sem ouvir, viviam em cavernas sombrias, incapazes de distinguir as estações, e não dispunham de discernimento (*ater gnomes*). Os homens e as mulheres eram, em outras palavras, posições no esquema estrutural entre os deuses e os animais e foram transformados em seres humanos pelos dons de Prometeu, por alquimia ou mutação.

Em oposição, para o Sófocles de *Antígona* (c.443-2 a.C.), o *antropos* é uma pulsão, uma compulsão à autoformação, que combina as leis da pólis e as igual-

mente fortes paixões da vida política. Nesse relato, o *antropos* é autoeducativo (*edidaxato*). *Edidaxato* significa autorreflexivo, um exemplo da voz gramatical mediana em que o agente e o objeto da agência são indistinguíveis (uma forma gramatical que não mais existe nas línguas indo-europeias modernas). Sófocles dizia do *antropos*: “numerosos são os terrores e as maravilhas (*deina*), mas nada é mais maravilhoso e aterrorizante (*deinon*) do que o homem (*polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei*).” Os deuses (como personagens de histórias em quadrinhos) são fixos em suas qualidades, mas o homem é autocriador, automodificador, sempre desafiado a articular (*pareiron*) os vínculos das unidades políticas. *Antígona* é uma peça sobre a necessidade de articular a lealdade à tradição ancestral (o republicanismo de Burke, de um conservadorismo crescente) com a lealdade ao domínio autolegislativo da lei (o republicanismo de Jefferson, de constituições renovadas a cada vinte anos). A tragédia decorre da *hybris* de Antígona e Creonte, cada um leal a um dos princípios, nenhum capaz de articular os dois (*pareiron*) em um enlace apaixonado do trabalho e do funcionamento da pólis (*astuonomous orgas*, do qual também se origina o termo orgasmo, paixão explosiva).

O século V a.C., como sublinha Castoriadis, foi um período extraordinário para Atenas: os tratados de paz do Peloponeso foram assinados em 446-45, o Partenon foi construído em 447-38, o Odeon de Péricles foi construído em 443, a estátua colossal de bronze de Atena feita por Fídias foi colocada na Acrópole em 450, Heródoto veio para Atenas e, provavelmente, leu aí suas *Histórias*, Protágoras foi nomeado o legislador da colônia pan-helênica de Thourioi na Itália e proclamou que “o *anthropos* [o homem] é a medida de todas as coisas”, Eurípedes ganhou a competição de dramas trágicos em 441, Sófocles venceu Êsquilo na competição dionísia de 468. Esse foi, em outras palavras, como coloca Castoriadis, “o espaço criativo sócio-histórico do qual emergiu o verso *polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei* (numerosos são os terrores e as maravilhas, mas nada é mais maravilhoso e aterrorizante do que o homem)”.

Castoriadis também sustenta que o século V a.C. foi uma dobradiça entre o mito e a história, entre Êsquilo e Sófocles/Heródoto, entre *duas antropologias diferentes*. Ele também percebia ruptura homóloga em Rousseau. Não me sinto convencido tanto desta última ruptura, preferindo uma trama matriz, ou tela mais densa, de especificações. Tanto Kant quanto Freud remeteram a Sófocles. Mas o delineamento de antropologias contrastantes pode ser um elemento valioso e Castoriadis é particularmente útil para a identificação das leituras violentamente distorcidas dos textos gregos feitas por Heidegger, em

sua tentativa de impor aos gregos seu próprio antimodernismo místico e antidemocrático. Como Miriam Leonard (2005) aponta, os gregos se tornaram novamente importantes no pensamento francês do pós-Segunda Guerra Mundial sobre democracia, ética e reconstrução pós-guerra, em contraste frequente com as leituras alemãs anteriores dos *Griechen* [gregos] (especialmente Hegel, Nietzsche e Heidegger).

Voltarei à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, e a sua *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* nos capítulos 3, 4 e 5, assim como alguns outros predecessores, como o relato de Heródoto das guerras contra a Pérsia, em que os persas dispõem de qualidades e defeitos éticos iguais aos dos gregos, num esforço de reabrir as questões da antropologia tanto de um ponto de vista pragmático quanto filosófico.

As antropologias e as formas emergentes da vida

Por enquanto e sobretudo, no entanto, quero manter a ênfase nos desafios que as atuais formas emergentes de vida apresentam aos antropólogos do século XXI.

O capítulo 1, sobre a análise cultural como sistema experimental, joga com o artifício retórico usado por Clifford Geertz em “A religião como sistema cultural”, mas transforma seu exercício de definição em uma análise histórica reflexiva de como a “cultura” articulou diferentes registros semânticos em diferentes momentos de sua formulação. Esse ensaio foi concebido num desses lampejos (*Augenblick*, piscar de olhos) de iluminação dialética (sobre as ruínas de termos cujas aspirações precisam ser recuperadas de sua decadência), sobre a qual Walter Benjamin escreveu, e foi elaborado em resposta à demanda dos editores de *Theory, Culture and Society* de um ensaio sobre cultura para o que era então descrito como uma espécie de enciclopédia. O desafio, pensei na época, era fazer algo análogo aos *Keywords* de Raymond Williams, em maior profundidade. Meu interesse era sublinhar tanto a natureza relacional do cultural quanto fazer reviver o que se perde quando o cultural é homogeneizado em razão instrumental, em escolha racional e num behaviorismo de mera aplicação de regras – o que não quer dizer que qualquer um desses recursos culturais não possa ter seu lugar, seus bons e maus usos. Verificou-se, afinal, que o que *Theory, Culture and Society* queria era algo bem mais curto, e apenas uma pequena transcrição foi publicada (*Problematizing Global Knowledge: Special Issue*, 23: 2-3, 2006). Fiquei feliz quando o ensaio, em sua integridade intelectual e retórica, achou abrigo na *Cultural Anthropology* (vol.22, nº1, janeiro de 2007), a revista da Sociedade

de Antropologia Cultural. Parecia um momento oportuno, também dentro da antropologia, para reexplorar a vitalidade da análise cultural e como esse antigo termo ainda poderia ser utilizado no mundo contemporâneo, nos termos da cultura e da análise cultural análogos aos sistemas biológicos experimentais contemporâneos descritos por Hans-Jörg Rheinberger (1997), revistos por Avital Ronell em *Test Drive* (2005) e também descritos de várias maneiras por Donna Haraway em suas noções de objetos material-semióticos (1997). A interface entre os estudos de ciência e a antropologia era uma área na qual eu tinha trabalhado por uma década e meia (Fischer, 2004), além de ser um ponto crucial amplamente reconhecido dos atuais desenvolvimentos da antropologia.

Quando estava terminando as revisões do capítulo 1, publicado em *Cultural Anthropology*, os novos editores, Kim e Mike Fortun, pediram que participasse de uma mesa sobre genealogias das antropologias da ciência e da tecnologia no encontro de 2006 da Sociedade de Antropologia Cultural em Milwaukee. Isso me permitiu terminar o ensaio sobre a análise cultural com a promessa de complementá-lo com outro sobre as genealogias culturais dos STS. Escrevi então o que veio a ser um vigoroso manifesto, “Quatro testes genealógicos de haplótipos para as antropologias da ciência e da tecnologia no século XXI”. O conceito retórico aqui partia de metáforas da biologia, especificamente a noção de núcleos haplótipos, que estava substituindo o termo “raça” e que poderia vir a substituir também, a meu ver, o igualmente problemático termo “genealogias”, que, como sabemos de muitas etnografias detalhadas, são estruturas frequentemente manipuladas para servir a realidades políticas sob o manto de justificações naturais de alianças, papéis jurais e heranças (tanto biológicas quanto patrimoniais). O jogo de quatro tipos de ensaios ou testes de núcleos haplótipos funcionava bem no manifesto, mas, ao se transformar em um ensaio mais longo, diversos leitores insistiram em tomar as metáforas muito literalmente, buscando ensaios definitivos para a determinação de cada um dos núcleos haplótipos, em vez de compreender os núcleos como famílias de semelhanças sobrepostas com perfis diferenciais.

Dois leitores influentes, cujos trabalhos nessa arena respeito, fizeram-me manter a metáfora do haplótipo. Transigi no título do capítulo, deslocando parte dessa meditação para uma nota de pé de página prolongada (nota 4). “Quatro genealogias culturais” funciona como um atalho para relações mais complexas (e para mais genealogias). A nota de pé de página relembra que a atual apresentação é ela própria um sistema experimental instável cuja utilidade e geratividade podem estar em suas transformações, metáforas e desenvolvimentos posteriores.

De qualquer forma, os capítulos 1 e 2 funcionam como um par para mim. O primeiro narra a história ou trajetória da antropologia sociocultural em sua interação com os campos móveis adjacentes, entre os quais os dos estudos de ciência ora importantes. O segundo, por outro lado, examina os estudos de ciência e revela quatro de suas diferentes formações ou genealogias culturais, identificando apostas-chave atuais para uma antropologia da ciência e da tecnologia. Entre estas apostas se encontra a de uma antropologia dos estudos de ciência e da tecnologia mais global, algo que deveria ocorrer naturalmente com a antropologia e que é parte de meus próprios esforços de pesquisa presentes. Agradeço à Carnegie Corporation de Nova York por financiar o trabalho de campo em que as genealogias globais estão parcialmente baseadas.

O capítulo 3 veio à luz como parte do prólogo. Ao refletir sobre a refeitura das antropologias e sobre o dilema de como a antropologia, por um lado, tornou-se central numa perspectiva de mutabilidade da vida (“qual seria a opinião de um antropólogo sobre o que estamos fazendo?”; “precisamos de um antropólogo para nos ensinar” como os iraquianos, os iranianos etc. pensam; ou como tornar nossa organização mais eficaz; ou como tornar nossos anúncios culturalmente mais adequados) e, por outro lado, tem se tornado amplamente desqualificada pelas ciências sociais mais científicas (a economia, a ciência política), vim a pensar que poderia ir buscar o que Kant (e aqueles a que ele reagia, como Hume e Rousseau, ou aqueles que reagiram a ele, como Mendelssohn e Maimon) entendia como antropologia, enquanto algo fundamental filosófica e praticamente. Quando comecei a ler Kant de novo – e as análises contemporâneas de sua obra – não consegui parar. O que era para ser dois ou três breves parágrafos, de modo a recuar as genealogias do capítulo 1 mais uma ou duas gerações, começou a crescer e a exigir seu próprio espaço. É fascinante, por exemplo, que Foucault também tivesse começado com anotações sobre *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Li Kant (e outros filósofos europeus) pela primeira vez com Maurice Mandelbaum, um filósofo das ciências sociais da Universidade Johns Hopkins. Ele tinha se encantado com um trabalho que escrevi sobre sir E.B. Tylor e me convidado para seguir seu seminário de pós-graduação, mandando-me trabalhar com os filósofos e os antropólogos da London School of Economics (J.N.W. Watkins em metafísica, Karl Popper, Michael Oakeshott e, evidentemente, Ernest Gellner em filosofia moral; Gellner, Raymond Firth, Maurice Friedman, Lucy Mair, Isaac Schapera, Abner Cohen e meus orientadores Robin Fox e Anthony Forge em antropologia social; com visitas de E.R. Leach e de C. Lévi-Strauss). Voltei para a Hopkins a tempo de pegar o congresso de 1977 sobre a controvérsia

estruturalista (Macksey, 1970, 1972), no qual tanto os estruturalistas quanto os pós-estruturalistas adentraram o cenário acadêmico norte-americano. Na Universidade de Chicago, permaneci na antropologia durante a Idade de Ouro da antropologia simbólica e interpretativa, com David Schneider, Milton Singer, Raymond T. Smith, Nur Yalman (Leonard Binder e Marvin Zonis por perto, na ciência política), como minha banca de dissertação; Paul Friedrich, Eric Hamp e Howard Aaronson na linguística; Barney Cohen, Clifford Geertz, Lloyd Fallers, Ray Fogelson, McKim Marriott, Manning Nash, Ralph e Marta Nicholas, A.K. Ramanujan, Victor Turner, Terry Turner, como corpo docente ativo; Sol Tax e Fred Eggan ainda por perto; e Michael Silverstein, Judy Shapiro, Shep Forman e Stanley Tambiah chegando, Mel Spiro saindo, Marshall Sahlins ainda sem ter chegado. Também continuei a me mover na filosofia (com Elizabeth Anscombe e Peter Geach, estudiosos de Wittgenstein), descobrindo por minha conta *Verdade e método*, de Gadamer, *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, de Habermas, e *Origem do drama barroco alemão*, de Benjamin; frequentando eventualmente seminários e conferências sobre Hannah Arendt (também originária de Königsberg), Paul Ricoeur e Mircea Eliade.

Ann Kaplan, ao me convidar para participar de um congresso comemorativo do vigésimo aniversário do Centro de Humanidades de Stony Brook, me deu a oportunidade de dirigir a retomada da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant (em suas inflexões contemporâneas em Foucault, Lyotard, Derrida e outros), em direção ao futuro (cap.4). Os dilemas cosmopolitas e cosmopolíticos antecipados no século XVIII e magnificados no mundo a nossa volta explodem em violência para além das meras sociabilidades insociáveis sobre que Kant escreveu. Aprender com as catástrofes, na tradição de Walter Benjamin, Hannah Arendt, Habermas, Foucault, Lévinas, Lyotard, Derrida e outros, tornou-se uma necessidade recorrente e é de esperar que os sinais acumulados pela antropologia nos caminhos da violência possam trazer algum alívio e ajuda – essa violência que Lévinas define como atos perpetrados como se seus autores estivessem sós no mundo e o mundo só existisse para recebê-los; e esse alívio que Kant sugere poder provir da capacidade de aprender a pensar de outros pontos de vista (a tradução antropológica do imperativo categórico).

De um modo geral, procurei usar imagens menos para ilustrar do que para fazê-las funcionar como uma linha visual e uma costura cruzada em relação aos argumentos, e, nesse sentido, também apresentei longas legendas exploratórias em paralelo às duas caixas de texto dos capítulos iniciais. Agradeço muito ao fotógrafo Richard Chase e aos artistas e amigos que me autorizaram a usar

suas imagens: Germaine Arnaktauyok, Eric Avery, T.R. Chouhan, Johannes Fabian, Dennis McGilvray, Shirin Neshat, Entang Wiharso e Parviz Yashar.

Os presentes ensaios devem muito, evidentemente, a meus estudantes em STS e em antropologia e às comunidades intelectuais de Harvard, de Rice, do MIT e de Irvine e, particularmente, ao estímulo e companheirismo em curso com Hal Abelson, Orkideh Behrouzan, João Biehl e Adriana Petryna, Ryan Bishop, Candis Calison, Melissa Cefkin e Mazyar Lotfalian, Joe Dumit e Sylvia Sensiper, Didier Fassin, Kim Fortun e Mike Fortun, Yaakov Garb, Byron Good e Mary Jo DelVecchio Good, Bruce Grant, Nate Greenslit, Stefan Helmreich e Heather Paxton, Jean Jackson e Louis Kampf, Erika James e Malek Ghachem, Sheila e Jay Jasanof, Henry Jenkins, Jim Howe, Chris Kelty e Hannah Landecker, Rafique Keshavjee, Wen-Hua Kuo, Shekhar Krishnan, George Marcus e Pat Seed, Esra Ozkan, Mariella Pandolfi, Kyriaki Papageorgiou, Kris Peterson, Kaushik Sunder Rajan, Aslihan Sanal e Rob Meijers, Susan e Bob Silbey, Susan Slyomovics, William Urrichio, Santiago Villavecces, Chris Walley e Chris Boebel, Danny Weitzner, Livia Wick, Sarah Wylie e, apenas alfabeticamente em último, mas na verdade em primeiro lugar, Susann Wilkinson.