UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Quando o completo encontrou a falta

Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia

Tássia Nogueira Eid Mendes

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Doutor em Ciências; Área:
Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO

2018

TÁSSIA NOGUEIRA EID MENDES

Quando o completo encontrou a falta
Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia

VERSÃO CORRIGIDA

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Ciências.

Área de concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. José Francisco
Miguel Henriques Bairrão

Ribeirão Preto-SP

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Mendes, Tássia Nogueira Eid

Quando o completo encontrou a falta - Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia, Ribeirão Preto, 2018.

267 p.: il. ; 30 cm

Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques

1. psicanálise. 2. antropologia . 3. escuta. 4. etnografia. 5. ontologia

Apoio financeiro: Esta Tese de Doutorado foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), mediante concessão de Bolsa de Doutorado no período de dezembro de 2015 a junho de 2018

Nome: MENDES, Tássia Nogueira Eid

Título: Quando o completo encontrou a falta - Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Ciências, Área:
Psicologia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para Catarina

AGRADECIMENTOS

O sentimento de gratidão ao terminar uma tese, que parece ter tomado toda uma vida e, certamente, transformado a minha, é infinito e inomeável.

Agradeço a todos que caminharam ao meu lado nesse percurso.

RESUMO

MENDES, T. N. E. Quando o completo encontrou a falta - Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018.

A diferença suscita curiosidade, para dizer o mínimo. Desde a formalização do conhecimento universitário, a sistematização da investigação do humano veio acompanhada de um pertinente inconveniente: trata-se da alteridade – entre homens, entre homens e mulheres, entre adultos e crianças, entre civilizados e primitivos, entre os homens e os animais. O endereçamento dessa diferença se deu por diversos ângulos. Escolheu-se ignorá-la, achatá-la, excluí-la e até mesmo demonizá-la. O presente estudo se endereça a esse tema e se dispõe a investigar como antropologia e psicanálise lidaram com o estudo da alteridade. O objetivo do presente trabalho foi o de comparar o movimento psicanalítico e antropológico no seu uso do ontológico como operador para manejar a questão da investigação da alteridade – no fazer etnográfico. A justificativa se deu pela ideia, cunhada por George Devereux, de que antropologia e psicanálise, por sua não-redutibilidade uma a outra, aparelham a etnopsicanálise de maneira complementar. Entretanto, à diferença da proposta de Devereux, esse texto se guia não pelo desígnio de esquivamento de uma cientificidade para o método etnopsicanalítico. Tratou-se, antes, de mostrar como as duas disciplinas manejam a alteridade sem recair no problema do realismo naturalista e da ‘crise da representação’ dos pós-modernos. Para tanto, escolhemos como recorte o par ontologia-alteridade, que tem aparecido com frequência no contexto acadêmico psicanalítico e antropológico. O método escolhido foi o da leitura psicanalítica. Os resultados são compostos pela análise de quatro etnografias da ‘virada ontológica’. Do lado psicanalítico os conceitos de Lacan sobre escuta psicanalítica e o ser sujeito foram analisados. Na discussão mostramos a relação tímida, porém importante, que pode ser traçada entre os métodos etnográficos e o método de escuta psicanalítica.

Palavras-chave: psicanálise, antropologia, escuta, etnografia, ontologia

ABSTRACT

MENDES, T. N. E. The encounter of the whole with the lack - A study about alterity in psychoanalyses and anthropology. Thesis (Doctorate) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018.

Difference arouses at least curiosity. Since the formalization of knowledge, the systematization of the investigation of man was followed by a pertinent inconvenient: otherness – between men; men and women; adults and children; civilized people and primitives; men and animals. This issue was addressed by different angles. Otherness was ignored, flattened, excluded and even demonized. The present study's objective is to compare the psychoanalytical and anthropological movements usage of the ontological as a tool to deal with the investigation of otherness – in the context of the ethnographic method. The justification was found in Deveureux's work. In his etnpsychoanalysis, the author proposes a non-reducibility of one field of knowledge to the other. They are complementary. Nonetheless we do not seek an ideal of scientificity, as Deveureux did, for etnpsychoanalysis' method. We seek to show how both disciplines deal, in different ways, with alterity without reducing it to natural realism or representation. The angle we chose revolves around the pair alterity-ontology. The results are composed by the analysis of four ethnographies of the ontological turn. In the side of psychoanalysis, we chose to analyze the lacanian notion of subject and listening. In the discussion we show that there are possibilities of relation between the psychoanalytical listening and ethnographic method.

Key-words: psychoanalyses, anthropology, listening, ethnography, ontology

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
1.1 O problema	19
1.2 Objetivo.....	35
1.3 A perspectiva e o ‘objeto’	39
1.4 O percurso	41
2 MÉTODO.....	44
2.1 O estranho e a diferença.....	44
2.2 A grafia do inconsciente	63
3 RESULTADOS E DISCUSSÃO.....	79
3.1 Desvanecimento do inconsciente e da diferença	79
3.2 Equívoco como não-identidade	88
3.3 Marilyn Strathern: momento etnográfico	94
3.4 Virada Ontológica	102
3.6 Etnografias ontológicas	108
Viveiros de Castro	108
A virada onto-material.....	167
Martin Holbraad	179
Morten Axel Pedersen	201
Eduardo Kohn	217
3.7 Discussão	231
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	252
BIBLIOGRAFIA	257

1 INTRODUÇÃO

1.1 O problema

Quem deseja, antropólogo ou psicanalista, apresentar o que se entende por etnopsicanálise, não pode deixar de reconhecer a problematidade desse saber-fazer. As perguntas, problemas e questões revolvem em torno de, ao menos dois eixos, sendo um deles o da discussão a respeito das alianças, relações e diferenças, estabelecidas pela etnopsicanálise tanto com o campo da antropologia, quanto com o campo da psicanálise, psiquiatria e psicologia. O segundo eixo, por sua vez, é co-extensivo ao primeiro e diz respeito a como empregar este método, oriundo supostamente do confronto entre psicanálise e antropologia, de maneira ética, especialmente, no contexto do estudo de formas de vida exteriores e muitas vezes incompatíveis com o modo de existência que deu origem a este saber-fazer. Por outro lado, poder-se-ia arguir que o uso do prefixo ‘etno’ não indica uma relação da psicanálise com teorias antropológicas; o prefixo poderia apenas indicar que o objeto, outrora tido como exclusivo da etnologia, passa a receber igual atenção psicanalítica.

Mesmo nessa segunda concepção de etnopsicanálise, não há como excluir a discussão entre antropologia e psicanálise para esclarecer o que vem a ser uma abordagem etnopsicanalítica. Isto porque se a psicanálise se voltou para a questão dos povos e culturas – tidos como *bárbaros*, *primitivos*, *selvagens*, *sem história*, *não modernos*, ou simplesmente *não ocidentais* (ou qualquer outra denominação adequada ou inadequada) – não pôde fazê-lo sem debater¹ a questão com etnólogos, antropólogos e sociólogos, afinal o saber psicanalítico, na época de seu nascimento e consolidação, fora oriundo exclusivamente de uma prática clínica, que tinha como público uma classe social tida certamente como ocidental e um contexto prático exclusivamente clínico.

O dito encontro entre antropologia e psicanálise data de ao menos um século, quando S. Freud (1856 – 1939) ilustra a possibilidade de pontos de convergência desses saberes através de obras como *Totem e Tabu*² (1913). A formalização desse encontro, senão como

¹ Ao menos ler o material produzido pelo campo dos estudos do social, cultural e étnico. O exemplo primordial se dá justamente com Sigmund Freud e seu recurso a obra de autores como Sir James Frazer. Seguido do trabalho Gêza Roheim, que teve como objetivo verificar, em campo, as críticas e os argumentos etnográficos empregados Malinowski contra as ideias freudianas, sobre o complexo de Édipo.

² *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, foi publicado originalmente em 1913. Sete décadas mais tarde, em 1985, Lévi-Strauss publica *La potière jalouse*, livro dedicado em boa parte a crítica dos sistemas psicológicos, mais precisamente ao uso que faz Freud do código

disciplina, mas como produtor de conhecimento específico etnopsicanalítico, deu-se, entretanto, por outras mãos.

Na literatura sobre o tema, nomes como de Geza Rohéim (1891 – 1953) e George Devereux (1908 – 1985) (ambos antropólogo e psicanalista) se revezam como fundadores dessa práxis (Ferni, 2008; Pulman, 2002). O último foi mentor de Tobie Nathan (1948 –) e François Laplantine (1943 –), autores que derivaram a obra de seu mestre, seguindo caminhos diferentes. Dentre os problemas de difícil manejo (epistemológico e metodológico), encontrados pelos autores supracitados em suas propostas etnopsicanalíticas, podemos observar questões comuns, relativas a explicitação da relação (redução, complementaridade, trans, inter ou pluridisciplinaridade,) entre psicanálise e antropologia, para a definição de suas abordagens. Um olhar apressado poderia tomar o desígnio por detrás das propostas etnopsicanalíticas como a busca por um saber completo; como se a associação entre psicologia e sociologia, psicanálise e antropologia, ou mais genericamente, a aliança entre o estudo do indivíduo ou pessoa (consciência, mente, personalidade) e o estudo do social e cultural, pudesse, por fim, nos consagrar com uma compreensão final e indubitável a respeito do Homem e de sua humanidade.

A suspeita em relação a essa possível arrogância por detrás da concepção de etnopsicanálise, apesar de não se verificar em toda abordagem assim nomeada, não é completamente infundamentada. Desde ao menos a segunda metade do século XIX o desejo de apreensão total do que se concebia como ‘humano’ fora ambição temática das disciplinas que deram origem a psicanálise e a antropologia social contemporâneas. Essa ambição, que poderia ser descrita como um ideal científico, se verifica em estudos de diversas áreas (psicologia, psiquiatria, neurologia, biologia, história natural) afins, predecessoras e contemporâneas a esses dois campos.

Se em um olhar contemporâneo vê como óbvia a diferença radical e a falta de simetria entre a prática clínica e etnográfica, um olhar para o passado rapidamente constata raízes e princípios semelhantes. As práticas clínicas e etnográficas, instituídas por nomes como Jean-Martin Charcot (1825 – 1893), Pierre Janet (1859 – 1947), Franz Boas³ (1858 – 1942) e Marcel

psico-orgânico, principalmente nas temáticas atreladas a *Totem e Tabu*. O que se faz notar pelo capítulo 12 intitulado *Totem e tabu versão Jivaro*. A retomada da discussão com a Psicanálise em um momento tardio da obra de Lévi- Strauss conota a importância que ele atribui a esse saber, tanto pelas colaborações da psicanálise ao estudo do social, como pelos perigos de algumas de suas interpretações.

³ No caso de Boas essa semelhança aparece, sobretudo, em seus trabalhos em antropometria, mas pode ser verificada em seu culturalismo-histórico através de sua obsessão por documentar a exaustão a história de culturas orais.

Mauss⁴ (1872 – 1950), apesar de diversas entre si, compactuam de uma mesma ambição, a das ciências naturais, mais precisamente buscam se apoiar no método das ciências médicas e biológicas — marcadas pelo modelo anátomo-patológico, consolidado no final do século XVIII pelo pioneirismo dos estudos histológicos de Marie-François Bichat (1771 – 1802) (Simanke, 2002).

A influência dessa abordagem sobre a psicologia, de nomes como os de Janet, ou da neurologia clínica de Charcot, surpreende menos que a ideia de uma antropologia inspirada nesse modelo. A falta de surpresa, em relação ao sempre presente uso de abordagens inspiradas pela anátomo-patologia no campo clínico da medicina e da psicologia, não é indicativo de que a adoção desse modelo não traz problemas. A problemática é igualmente espinhosa tanto na esfera clínica, quanto no âmbito dos estudos sociais e culturais. O método anatômico e histológico de Bichat, para a determinação de patologias, possibilitou o silenciamento do relato, da descrição e do discurso do paciente acerca dos males que o afligiam (Ogilvie, 1998; Simanke, 2002). A fala do paciente é tomada como subjetiva, parcial e imprecisa. A anamnese perde relevância a partir dessa guinada anatômica; a importância atribuída outrora a essa investigação inicial (entrevista, escuta, conversa), que se fia das queixas do paciente, não tem nenhum valor de verdade, como se o paciente nada soubesse a respeito de sua própria enfermidade (Ogilvie, 1998).

Certamente, o discurso do doente não poderia ser tomado nem como fato, nem como processo de investigação científica. O ideal científico das ciências médicas era o do acesso direto a seu objeto, o que é facilitado pela perspectiva de Bichat; o objeto da anatomia patológica não era o paciente, sequer seus órgãos, tratava-se antes de sua doença, que passa a ser observada a partir das marcas que imprimira no cadáver, mais especificamente em seus tecidos. O relato do paciente assume apenas o lugar de intermediário, um narrador não confiável e alheio a verdade de sua patologia. Como colocado por Bertrand Ogilvie (1998), a adoção desse modelo pela psicologia, psiquiatria e neurologia clínica, âmbitos que buscavam dar conta de um peculiar tipo de patologia, a dita ‘loucura’, indicam a mesma inclinação em relação ao ‘discurso do doente’, que passa a ser entendido como um ruído parasita. A questão que se coloca para as diferentes clínicas, que se propõem a dar conta da patologia mental, é a de como observá-la, sem se fiar nos relatos dos problemas e sofrimentos de um ‘eu’.

Nessa direção, para fazer avançar a ciência da patologia mental, doentes foram expostos publicamente, para a apreciação de estudantes, especialistas e entusiastas. As

⁴ Em Mauss (1989) esse parentesco pode ser verificado quando ele aproxima o fazer etnográfico das descobertas de Pierre Paul Broca, que além de anatomista foi considerado antropólogo.

práticas de Charcot são possivelmente um dos exemplos mais famosos (Dunker, 2011) – o que hoje choca, pela falta de ética, era prática comum.

A espetacularização dos pacientes foi justificada por uma concepção de método empírico que não apenas pressupõe a existência de objetos concretos, que devem ser observados objetivamente; o método empírico impõe a necessidade de um registro fiel ao objeto, afinal sem ele tudo que haveria é o discurso desorganizado dos observadores e o ruído parasitário do discurso do próprio ‘louco’. O registro é tomado, então, como imagem especular, como idêntico ao objeto. Mas, quanto mais complexo⁵ o objeto, mais difícil seria capturá-lo. A psiquiatria se encontrou, assim, diante de mais um problema de seu objeto: sua falta de imagem – a patologia mental não é capturável (Dunker, 2011). Embora desenhos e fotografias fossem pendurados nos corredores dos hospitais, como retrato de condições psicopatológicas como a histeria, elas não passavam de caricaturas ou de imagens ambíguas. A solução seria, assim, exhibir os doentes para que a percepção e a memória de uma comunidade “respeitável”, de eruditos e cientistas, pudesse servir de registro coletivo.

No campo da antropologia o desafio também foi colocado, ainda que de maneira um pouco diferente; o Homem, ainda que em sua versão menos animal, como único ser social e cultural, se qualifica como um objeto que poderia ser descrito, porque é ao menos observável e, em certa medida, palpável – objeto teoricamente mais mensurável do que a ‘mente’ (consciência) e suas patologias.

A partir do início do século XIX, os acadêmicos substituíram o papel dos missionários e funcionários públicos como cronistas e informantes dos estados coloniais (Klinger, 2012). Os relatos étnicos, feitos por médicos, psicólogos, etnólogos, artistas, entre outros, fizeram parte (e as vezes autorizaram) tanto a espetacularização⁶ do outro, quanto seu controle através da apropriação de sua estranheza. “Medidos por cientistas, explorados em cabarés, utilizados em exposições oficiais, esses homens, essas mulheres e essas crianças vindos das colônias, vieram a ser os figurantes de um imaginário e de uma história que não eram seus.” (Nicolas Bancel et al., 2002 tradução da autora do texto).

⁵ O mesmo é válido para o lado oposto do espectro da complexidade, quanto mais elementar um objeto, quase impossível seria notá-lo. Isso é o que nos mostra Lévi-Strauss (1949a) tanto em seu *Estruturas Elementares do Parentesco*, quanto em seu projeto geral de definir as leis estruturais – nada mais elementar do que o pensamento dos pares de oposição.

⁶ No que diz respeito a espetacularização da alteridade, ela atingiu seu apogeu na construção de zoológicos humanos do período colonial, que por muitas vezes foram chamados de etno-zoológicos; um espetáculo que exibia “selvagens” e recriou por vezes vilas inteiras, supostamente com propósitos educacionais. Os zoológicos étnicos, talvez sejam a expressão estética mais chocante desse período e marcaram a passagem do racismo intelectual ao racismo popular e colonial (Nicolas Bancel et al, 2002).

Apesar dessa ‘vantagem ilusória’ em termos ‘observacionais’, autores importantes como Mauss⁷ (1872 – 1950) e Frazer (1854 – 1941), cujo trabalho servira de fonte etnológica para Freud, não chegaram a praticar tal atividade observacional. As fontes desses autores consistiam de relatos de terceiros que habitavam ou tinham feito expedições nos terrenos exóticos das colônias. A passagem do século XIX para o XX marcou a divisão entre antropólogos de gabinete e de campo. Antropólogos como Malinowski (1884 – 1942) e Boas (1858 – 1942), por sua vez, realizaram extensos trabalhos de campo e promoveram a ideia de que um verdadeiro antropólogo, aquele que busca através de um método empírico produzir conhecimento científico, deve etnografar – o antropólogo deve observar em primeira mão seu objeto. Para autores como Mauss e mais tarde Lévi-Strauss (1908 – 2009), a atividade de sociólogos/antropólogos se distingue da atividade de etnógrafos. Os métodos variam de acordo com as concepções acerca do objeto. O melhor exemplo, talvez seja o de Marcel Mauss, por conta da importância de seu pioneirismo na formulação de uma abordagem que procura alcançar a totalidade da complexidade dos fenômenos sociais e culturais. Ainda que o autor se considerasse um sociólogo e não um etnógrafo, Mauss formulou princípios para o método etnográfico. O sociólogo para atingir o nível explicativo de fenômenos precisava se fiar de etnografias feitas com os mais altos padrões de registro objetivo.

Em 1989, ano da publicação da terceira edição do Manual de Etnografia do autor, Denise Paulme abre o prefácio dessa obra com uma frase categórica: “Mauss foi sem dúvida o último etnólogo completo”. A afirmação é curiosa, afinal, a autora não chega a definir o que viria a ser a completude de um etnólogo. As noções de completo e de todo aparecem com diferentes roupagens em diferentes abordagens etnológicas e, por vezes, são colocadas como sinônimos. Na obra de Mauss, embora a noção de totalidade apareça implicada em seu mais famoso conceito, o fato social total, o autor nunca a explicitou minuciosamente.

No que diz respeito a completude, ela aparece na sua proposta de método etnográfico. Desde a criação do *Instituto de etnologia*, Mauss se encarregou de ministrar as *Instruções*, curso em que buscava instruir jovens estudantes¹ para a tarefa de observação e registros corretos de fatos (Paulme, 1989). Como colocado pelo autor, “o etnólogo deve ter a preocupação de ser exato, *completo*; ele deve compreender o sentido dos fatos e das relações entre eles, o sentido de proporções e articulações” (Mauss, 1989, p.20, grifo nosso). Dentre os princípios de um método completo, encontra-se a objetividade da observação, acompanhada

⁷ Mauss (2003), notadamente em seu ensaio sobre as técnicas corporais, recorre a exemplos de sua experiência no exército. Mas o autor nunca etnografou, por exemplo, o povo Maori, cujas as práticas sociais e culturais serviram-lhe de base para o desenvolvimento de sua teoria sobre a troca e a dívida.

de uma descrição exaustiva, “sem negligenciar nenhum detalhe” e uma análise em profundidade, “onde ficará marcado o valor do observador, de seu gênio sociológico” (Mauss, 1989, p.21).

A partir dos princípios e diretrizes colocados pelo autor, a respeito do fazer etnológico (ou etno-gráfico-lógico), é possível traçar uma coerência semântica e lógica entre o método e o objeto, assim como entendido pelo autor. O fato social total é constituído pela interferência, em um só fenômeno, das relações econômicas, políticas, de parentesco, religiosas. Em suma, o fato social total¹ seria composto pela interação sistêmica de diferentes processos e relações advindos de todas as ordens (físio-psico-sociológicas) que atravessam a noção de sociedade — a troca tipo potlatch, sistema de prestação totais, seria um dos grandes exemplos desse tipo de fato. Em Mauss, a noção de totalidade, que adjetiva a noção de fato social, cunhada por seu mestre e tio Émile Durkheim, seria a marca de que a abordagem do autor ultrapassava a ideia de saber enciclopédico que marcara a etnologia até então. Para compreender “o sentido dos fatos e das relações entre eles” (Mauss, 1989, p.20), é preciso tomar a sociedade não pelas suas partes e recortes, mas pelo seu todo⁸. O método etnográfico deveria, assim, ser tão completo quanto o todo o qual tenta explicitar. Para tanto a coleta de dados etnográficos deve ser ‘profunda’, exaustiva – permitindo ao sociólogo entrever o nível inconsciente (Mauss, 1989).

Destarte, de acordo com o sociólogo, o etnógrafo deve lançar mão de *todos* os recursos disponíveis em campo: registro fonográfico, fotográfico, cartográfico, escrito. O diário do que aconteceu em campo deveria ser feito *todos* os dias, antes de dormir, e os relatos teriam de ser feitos em detalhes excruciantes — se durante um ritual alguém usar a mão esquerda em vez da direita isso deveria ser anotado e investigado, até *não* se restar alguma *dúvida* a respeito dos porquês; não só o ritual em si deveria ser descrito, mas as reações de *todos* os membros envolvidos diretamente ou apenas como observadores. Mauss chega a dizer que o antropólogo deve levar tudo que sabe para campo, a fim de descobrir o que não sabe — como se fosse possível neutralizar o seu não-saber.

Se os discípulos etnógrafos de Mauss levaram a cabo todas as suas indicações, deveríamos nos perguntar como é que eles tiveram tempo de experimentar o campo. Essa postura se assemelha ao turista, que em um lugar exótico, em vez de vivenciar com seus próprios sentidos, vê tudo através dos obsessivos cliques fotográficos.

⁸ Apesar de o próprio Mauss nunca ter aproximado essa noção de todo a uma noção de estrutura, Lévi-Strauss a interpreta dessa maneira. Ver *Introdução à obra de Marcel Mauss*.

Nessa perspectiva, através dos dados fornecidos por registros que procuram replicar uma realidade outra, poderíamos por fim alcançar aquilo que não se apresenta conscientemente. Os fatos sociais totais passariam despercebidos por seus atores sociais. Apenas uma análise rigorosa, segundo Mauss (1989), pode descortinar a opacidade que operaria em toda e qualquer sociedade. Aquilo, ao qual os sujeitos são alheios, foi nomeado inconsciente. Claude Lévi-Strauss (1958/2008), em sua antropologia estrutural, louva o reconhecimento, feito tanto por Franz Boas, quanto por Marcel Mauss dessa instância. Apesar das obras de Karl Marx e Sigmund Freud terem influenciado, consideravelmente, a adoção de noções de inconsciente na obra de Lévi-Strauss (Hénaff, 1989), o autor (1958/2008) as reconceitualizou quase completamente⁹, situando a verdade antropológica, as leis estruturais, no nível inconsciente e, claro, aniquilando toda e qualquer possibilidade de uma ciência do sujeito (Lévi-Strauss, 1958/2008). A subjetividade é legada a consciência e esta não passa de um registro imaginário, uma expressão ou ainda uma elaboração secundária. Em psicanálise, a noção de inconsciente foi, inversamente, reformulada. Pelas mãos de Jacques Lacan (1998) ela ganhou um sujeito para chamar de seu — o sujeito do inconsciente. Na obra do psicanalista, sob influência de Freud, Hegel e Marx, os indivíduos são concebidos como alienados, assim, se existe alguma verdade a ser desvelada no sujeito, certamente, ela se encontraria no nível inconsciente e poderia ser escutada na clínica psicanalítica. Dentre as possíveis consequências da formulação de noções de inconsciente encontra-se a semelhança entre o silenciamento do doente a respeito de sua doença e o silenciamento do discurso das culturas a respeito de si mesmas. Afinal, assim como o doente supostamente não conhece a verdade sobre sua doença, os indivíduos e culturas, não sabem ou não conhecessem a verdade sobre si; o acesso a verdade inconsciente (determinações fisio-psico-sociológicas) é privativo dos intelectuais detentores de instrumentos analíticos objetivos (racionais ou científicos).

Em tempos de discurso descolonizador, de reconhecer outras agências e de respeitar a dignidade de se dizer, poderíamos nos perguntar: como conseguiram os antropólogos saber tanto? Como conseguiram os antropólogos atingir o nível inconsciente, das leis estruturais, dos fatos totais, quando os atores sociais, o outro, não consegue ver além do fenômeno, das aparências? Como é possível que os psicanalistas escutem desejos e pulsões que são inconscientes e, portanto, inaudíveis para seus analisandos?

⁹ Sobre o tema ver C. Lévi-Strauss, *Eficácia Simbólica em Antropologia estrutural* (1958/2008).

Tais questionamentos não são novos, seja de um ponto de vista psicanalítico ou antropológico. Entretanto, quando esses dois lugares enunciativos se encontram, como no caso da etnopsicanálise, a problemática tem potencial de duplicar-se.

Seguindo esta inquietação, o presente trabalho tem como pano de fundo a discussão acerca do método etnopsicanalítico e de como ele lança mão, ou não, de estratégias metodológicas e epistemológicas dos dois campos que supostamente o compõem. Como a etnopsicanálise, a partir de quais princípios e métodos (psicanalíticos, antropológicos, etc), dá conta de (d)escrever e analisar seu objeto sem recair na presunção de que ela conhece a verdade sobre o sujeito, os povos e culturas – estes sim completamente alheios a verdade sobre si? Embora a questão se configure como boa parte da motivação que levou a escrita dessa tese, nosso objetivo não será o de respondê-la.

Em função da amplitude do que se entende por etnopsicanálise e pelas abordagens que a compõe (antropologia e psicanálise), optamos por analisar as “novas” e peculiares condições de possibilidade, advindas de aporte mais contemporâneos, do terreno dos estudos que lidam com a noção alteridade (social, simbólica, ontológica). Nosso recorte será composto, do lado psicanalítico, por autores como Jacques Lacan e de um peculiar uso de sua obra no contexto etnopsicanalítico. Do lado do campo antropológico, nos concentraremos em autores considerados pós-estruturalistas, notadamente, a obra de Eduardo Viveiros de Castro. Ainda que tais antropólogos não tenham alguma inclinação etnopsicanalítica, suas concepções acerca do fazer etnográfico potencialmente seriam interessantes para se estabelecer com a etnopsicanálise um diálogo a respeito desse delicado (do ponto de vista ético-político) saber-fazer etnografia.

No que diz respeito a autores declarados, ao menos em algum momento, como etnopsicanalistas eles aparecem para contextualizar as dificuldades de alinhamento dos métodos etnográficos e psicanalíticos. Tobie Nathan, por exemplo, a fim de dar conta de uma do problema da interpretação do inconsciente como silenciamento do objeto (sujeitos, povos), propôs uma reformulação dessa noção, o que fora sinônimo de abandonar uma alcunha psicanalítica.

O inconsciente em sua obra deixa de ser universal e sua abordagem terapêutica não tem mais no inconsciente sua condição de possibilidade. Nathan a partir do fim dos anos 1980 se afasta progressivamente da psicanálise, a deslocando de seu papel inicial como matriz de sua prática clínica. Em sua obra, o termo etnopsicanálise começa a ser menos frequente, enquanto o termo *etnopsiquitania* ganha força. A clínica desenvolvida por Tobie Nathan se

confronta o tempo todo com discursividades e práticas culturais heterogêneas da população de imigrantes de países africanos residentes na França. Tobie Nathan insistiu sobre a inadequação dos instrumentos psiquiátricos e psicanalíticos para o tratamento das questões suscitadas por essas populações. O autor passou a criticar a ótica racionalista presente nos saberes “ocidentais”, ressaltando a existência de uma infinidade de outros sistemas terapêuticos para além daqueles veiculados pela comunidade acadêmica (Barros e Bairrão, 2010). Essas terapêuticas nativas não seriam redutíveis a lógica presente nas terapias das ciências da saúde em geral. Essa não-redutibilidade impõe a necessidade de encararmos tais terapêuticas como sistemas conceituais legítimos e muitas vezes mais eficazes para determinados pacientes (Stengers; Nathan, 1995, apud Barros e Bairrão, 2010). Para Nathan não existiria diferença entre a adivinhação baseada em borras de café e o teste de Rorschach; o autor questiona: “De qualquer maneira, não se trata de interpretar manchas produzidas por acaso?” (Nathan, 1994, p. 17, apud Barros e Bairrão, 2010, tradução dos autores). A questão, para Nathan, não é o teste, que funcionaria como métrica, e sim o processo de interpretação possibilitado por esses procedimentos (Barros e Bairrão, 2010).

Nesse contexto, para Nathan (1986) a psicanálise seria apenas uma técnica terapêutica ocidental, ainda que eficiente em certa medida, não seria suficiente como conjunto de diretrizes para uma clínica que deveria ser mestiça, em que cada elemento, do material trabalhado entre terapeuta e paciente, deve ter como possibilidade ser interpretado tanto na lógica do primeiro, quanto do segundo. Para tanto, o autor importa, da cultura de seus pacientes, operadores terapêuticos.

Em sua etnopsiquiatria psicanalítica, Laplantine (2007), certamente, concorda com a prerrogativa mestiça enunciada por seu colega. De acordo com o autor, essa necessidade intrínseca de heterogeneidade enunciativa em uma práxis etnopsicanalítica se faria ainda mais clara em culturas que foram submetidas a violentos processos de dominação, característica principalmente presente nas antigas colônias, como o Brasil (Laplantine, 2007). Os processos de colonização, seguidos pelo movimento de globalização, expõem os sujeitos, no mínimo, a uma crise de fundamentos. O indivíduo se encontra diante de diversos modelos epistemológicos, na maior parte dos casos inconciliáveis, o que não quer absolutamente dizer, que em nome da coerência, o sujeito, indicativo de um indivíduo ou de um povo, escolha apenas um modelo. O indivíduo passa das explicações científicas (por ex. medicina) a teorias místicas (xamanismo) e vice-versa.

Essa perspectiva é reiterada por psicanalistas brasileiros. Como colocado por C. Dunker (2015), o analisando em psicanálise não necessariamente adere à experiência

psicanalítica como sua única solução; o analisando sai de sua sessão e vai para o terreiro de umbanda ou ter suas cartas de tarô lidas ou se confessar com um padre, tomar ayauhasca, kambô, cogumelos ou, ainda, fazer um ritual místico pagão, derivado de antigos cultos da europa central. As possibilidades de combinação entre terapias e sistemas epistemológicos são virtualmente inesgotáveis. Essa diversidade de sistemas incongruentes torna mais tangível a heterogeneidade do sujeito, sua capacidade de se submeter às regras, ao mesmo tempo que as questiona e confronta, tanto em forma de ato irrefletido, quanto de discurso consciente. No modo de vida mestiça, o temor da incongruência e da descontinuidade se desvanece frente ao mundo dos muitos (im)possíveis.

Ao contrário de Tobie Nathan, ainda que se apoiando na ideia de mestiçagem, subjetividades híbridas e heterogeneidade discursiva, Laplantine, em sua etnopsicanálise ou etnopsiquiatria psicanalítica, mantém, em sua práxis, a (des)centralidade da psicanálise e da antropologia, para atingir o mesmo objetivo: o sair de si mesmo, de sua cultura, de suas normatividades interiorizadas, bem como para promover o contínuo deslocamento em relação a disciplina em que fomos formados (disciplinados). Em etnopsicanálise, todo psicanalista deveria etnografar, mas para etnografar é preciso antes ser psicanalisado. A análise psicanalítica seria condição para que o etnógrafo não projetasse seus fantasmas sobre aqueles a quem etnografa, mas nem de longe ser analisado seria suficiente para ser bom etnógrafo, assim como a excelência em etnografia não garantiria ser um bom psicanalista. Na obra de Laplantine (2007), a (im)possibilidade da relação entre esses dois discursos e práticas dá-se muito mais pela sucessividade de um gesto analítico ao outro, do que por sua consonância. Tal abordagem se mantém fiel aos caminhos tracejados por George Devereux, que via na clínica e no campo, em psicanálise e antropologia, atividades separadas, disciplinas específicas, irredutíveis a apenas um discurso e/ou prática. Talvez mais importante, Devereux via uma irredutibilidade entre terapeuta e paciente, entre etnógrafo e nativo – cada qual ocupa um lugar de enunciação diverso.

Nesse sentido, Devereux enuncia a pluralidade metodológica como necessária para investigar fenômenos culturais, fenômenos que não são só diversos *entre si*, mas que são *em si* diversos (para não usar plurais), constituídos por uma multiplicidade de facetas. Cada abordagem tende ver de uma perspectiva própria o objeto, perspectiva determinada pela posição em que a análise toma diante daquilo que ela pretende explicar. O uso simultâneo de métodos para explicar um fenômeno implica que os saberes responsáveis por essas perspectivas metodológicas se encontram posicionados em relação a esse objeto de maneira complementar; a visão de cada posição é diferente, porém se dispostas lado a lado nos

proporcionariam uma compreensão mais clara do objeto. Complementaridade não seria, assim, sinônimo de interdisciplinaridade e sim de “pluridisciplinaridade” (Devereux, 1972 apud Barros e Bairrão, 2010).

A etnopsicanálise, como práxis, teria, desse modo, como matriz a heterogeneidade – tanto do discurso quanto do ato analítico. Para Devereux, entretanto, a heterogeneidade e a complexidade do objeto da etnopsicanálise (seja ele o indivíduo, sujeito, pessoa, sociedade ou cultura) não é exclusividade do lugar enunciativo mestiço ou exótico, ou sequer do domínio do Homem, ela é própria a todo objeto (seja este o raio de luz estudado pela física ou a atividade de sonhar do povo Mohave). Não obstante, a abordagem de Devereux se direciona para o esquadrinhamento de uma cientificidade para seu método e da busca do conhecimento indubitável acerca do Homem e de suas práticas, se colocando ao lado de autores como Marcel Mauss e Lévi-Strauss; a abordagem política e ética de seus discípulos, Nathan e Laplantine, não segue de perto Devereux no que toca a ambição de se alcançar um ideal científico para a etnopsiquiatria e etnopsicanálise. Mesmo que tais autores não possam ser colocados como idênticos em suas abordagens, estas têm em comum a busca por um caminho não-monológico. Esse campo em sua perpétua gênese, para preservar o seu pensar outramente, precisa operar a partir da ruptura, a partir de uma não-conciliação entre sujeito e social (Laplantine, 2007), entre culturas e entre diferenças.

Os movimentos de adaptação a todo e qualquer custo, presentes na ideia de conciliação, tendem a submeter o menor ao dominante, a submeter o sujeito, com seus desejos, com sua cultura, enfim com suas singularidades, ao todo dominante, que por vezes é nomeado sociedade e por vezes é denominado mente (cérebro), entre outros. O movimento de não-pacificação entre sujeito e social é denominado, por Laplantine (2007), como ética, afinal o ato de reconectar o desejo ao coletivo não poderia ter outro nome. Para preservar a heterogeneidade e a anormalidade enunciativa, a etnopsicanálise não poderia se fiar da acumulação de conhecimento entre sociologia e psiquiatria. Tais disciplinas tendem a ser mais verossímeis quando da estabilidade e homogeneidade (ao mesmo em ilusão) de uma dada sociedade — quanto mais homogêneas e integradas são as sociedades, como no caso das culturas tradicionais, menos o sujeito teria, na concepção de Laplantine, recursos para questionar ou apenas se interrogar sobre o sistema que lhe é imposto (Laplantine, 2007). A submissão dos sujeitos ao sistema social criaria assim a ilusão de que tudo que existe na sociedade são seus níveis bem estabelecidos e largamente aceitos. Essa premissa justificaria uma atenção exclusiva, por parte das ciências humanas e sociais, às camadas estáveis, referidas como organização, sistema e estrutura — a sociedade e o social, a consciência e a

cognição, para citar alguns exemplos. As categorias, empregadas, seriam uma espécie de sedimento dos processos implicados nas relações sociais, interpessoais e intrapsíquicas. O não-sedimentável, tudo que não se conforma, sequer por deformação, a tais categorias é visto como vestígio, resíduo de outras formas sócio-psicológicas extintas, que podem, assim, ser desconsiderados como constituídos e constitutivos dos objetos investigados, da realidade social e psíquica. Esse tipo de abordagem foi o que dificultou, por exemplo, a compreensão do fenômeno totêmico, que não correspondia a nenhuma categoria sociológica, causando um problema para sua classificação e, portanto, explicação (Lévi-Strauss, 1962).

Ainda no que diz respeito a heterogeneidade enunciativa, como marca da diferença, ela pode ser entendida de diversas formas. Na perspectiva que se fia na mestiçagem, como garantia de heterogeneidade, tem-se por vezes a impressão de que os sujeitos (pessoas, consciências e inconsciências individuais ou coletivas/sociais) e seus discursos seriam heterogêneos como decorrência apenas do confronto entre categorias e princípios advindos de diferentes modos de vida em contato. Em uma perspectiva que não compactuou com essa visão intercultural da diferença e da heterogeneidade, como a abordagem psicanalítica de Jacques Lacan, a alteridade em relação a si e ao coletivo seria constituinte de todo sujeito, que nunca é idêntico a si mesmo e nunca é espelho de ideais sociais, culturais ou simbólicos. A diferença não estaria alocada na soma algébrica de diferentes princípios culturais, resultando em singularidades culturais, que comporiam um ego multicultural ou heterogêneo. A produção de diferença seria possível porque o sujeito não se reduz a noção de ego, eu, consciência ou identidade; a alteridade é constitutiva do sujeito que é diverso da uma ideia de si mesmo, auto atribuída ou determinada por um terceiro (seja este um interlocutor ou uma instituição simbólica). Ademais, a fala, o discurso do sujeito é sempre endereçado; a heterogeneidade é garantida porque o sujeito nunca fala sozinho –, seja por conta do interlocutor a quem endereça a sua fala, seja por conta do simbolismo e do imaginário sócio-cultural, que extrapola sua existência individual e que guia seu discurso; sobretudo, o sujeito (ego) anda sempre acompanhado de um não-saber sobre si mesmo, um saber para além de seu ‘eu’ consciente.

O inconsciente lacaniano não seria, assim, a instância em que a verdade científica, o conhecimento, se encontra; o inconsciente não se resumiria a inconsciência acerca das leis estruturais, das determinações que dão forma a indivíduos (consciência, ego) e povos (culturas, formas de vida e modos de existência); ele seria, antes, um (não)saber do sujeito (como não-ego) a ser desvelado por si próprio no processo analítico – nunca como forma de autoconhecimento (consciência-de-si) e sim como produção de diferença em relação ao

conhecimento (razão, consciência). Por ego, aqui, entendemos não apenas a ideia que o sujeito tem de si mesmo como indivíduo, mas também a concepção que o sujeito expressa a respeito de si mesmo (consciente ou inconscientemente) por conta dos fortes sistemas imaginários e simbólicos (culturais e sociais) aos quais é submetido — sistemas, não só performados, mas, também, interpelados pelos sujeitos. Não é preciso ser especialista em lógica, psicanalista, marxista ou erudito para potencialmente se diferenciar da organização social em que vivemos.

Ademais é preciso garantir, que ao dizermos que o saber, o ser e o desejo do outro não podem ser calados não estamos a dizer que essas instâncias habitem apenas o domínio do discurso verbal articulado, do enunciado e, muito menos, da consciência. Como evidenciado pelos estudos conduzidos no Brasil, pelo Laboratório de Etnopsicologia da USP; para não calar o outro, não basta que, em campo ou na clínica, o analista saia de si mesmo, minimize o seu próprio ego no processo analítico, é preciso que ele esteja em escuta ao além do ego do outro, ao sair de si mesmo do outro. A dificuldade reside na tentação a positivar, pelo outro e apesar do outro, essa indeterminação própria a todo sujeito — tendência que pode ser localizada em ciências humanas e sociais desde o momento de sua gênese.

Ademais, essa nascente etnopsicologia brasileira aponta que uma etnopsicanálise não deveria se orientar pela ideia de classificação cultural das doenças mentais e seus respectivos tratamentos. Não se trata de uma nosografia psicopatológica intercultural. Ainda que ser informado pelas diferentes categorias nativas a respeito da doença tenha o seu lugar, a força motriz da etnopsicanálise não seria nem o estudo da patologia em si e nem a mestiçagem em si (com sua crise de inter-categorias). Ela se endereça a alteridade interior, a diferença de si mesmo, que é constituinte de todo sujeito. Isso estabeleceria melhores estratégias para lidar com modos de subjetivação e os inevitáveis sofrimentos implicados por eles.

As abordagens que têm como foco a mestiçagem, apesar de importantes por mostrarem a heterogeneidade epistemológica dos indivíduos e culturas, pecam por sua ênfase excessiva em uma alteridade entre um e outro, alteridade intersubjetiva que limita o entendimento a respeito do que viria ser a heterogeneidade enunciativa, que não se reduz a mobilização de diferentes elementos epistemológicos para se dizer, ela se baseia sobretudo em um não-saber sobre si. O mesmo problema se verifica em estudos que buscam apenas levantar psicopatologias específicas culturalmente, esse tipo de aporte leva ao engano de que a etnopsicanálise habita tão e somente o domínio do tratamento psicológico, reduzindo a

abordagem ao estudo das diferentes identidades da doença. Em etnopsicanálise o sujeito e suas extensões (subjetividade, sofrimento) seria despsicologizado e despatologizado¹⁰.

Do lado mais antropológico, as questões relativas à problemática da enunciação se mostram, entre outros, pela ideia de que os nativos, pelo longo contato ou mesmo apenas conhecimento da existência dos acadêmicos (brancos ou não), se endereçam a eles de forma, ao menos parcialmente, indexada: os terreiros de candomblé têm seus antropólogos, variados povos indígenas têm seus linguistas. Assim como ocorre no cenário das práticas clínicas, a confrontação dos sistemas de conhecimento e de composição do mundo são constatadas em campo. No alto Rio Negro, os diferentes povos baniwa somaram, às suas eras mitológicas (por exemplo, a era dos antigos), a era dos projetos (Reis, 2012). Afinal, é através dos projetos públicos e privados, noção apresentada pelos não-indígenas, que recursos e direitos podem chegar mais facilmente; o que potencialmente define, de um ponto de vista material, o porvir de um povo. O começo e o fim de um projeto entram com peso na determinação de seu modo de vida ou de existência — o que indica uma continuidade, ou ao menos, interação entre condições de possibilidade materiais, condições históricas e as esferas cosmo-ontológicas. A probabilidade de ação e discurso integrais, “originais”, beira a impossibilidade.

Essa improbabilidade de uma existência nativa intocada desafiou a antropologia cultural, afinal seu objeto era o outro, o radicalmente estranho. O problema reside na relação que a noção de cultura em antropologia manteve com a noção de objeto científico. Entre meados e o final do século XIX, contingente ao evolucionismo darwinista, o projeto científico, como detentor do conhecimento sobre a natureza humana, inspirou uma associação entre fenômenos culturais e fatos naturais. Dado o suposto caráter de verdade da explicação científica, uma explicação legítima acerca dos fenômenos culturais só poderia ser efetuada do ponto de vista de sua naturalidade (Holbraad, 2012). Em nome de um status científico, a antropologia, que veio a ser conhecida como evolucionista, estabeleceu uma relação substantiva e positiva entre os fenômenos socioculturais e a natureza humana (Holbraad, 2012). Os difusionistas, por sua vez, esvaziaram essa relação, concedendo-lhe apenas um caráter formal: a natureza humana é a de variar culturalmente. Contudo, essa mera formalidade passa longe de ser despropositada. A antropologia continuou, no difusionismo, a alegar a cientificidade de seu método, justamente por manter a relação formal entre natureza humana e fenômenos sócio-culturais (Holbraad, 2012). O difusionismo abriu portas para as abordagens culturalistas, entretanto, a antropologia cultural, apesar de cortar laços com a

¹⁰Nesse sentido, nesse texto, quando indicamos de modo genérico o termo etnopsicanálise é nesta abordagem que pensamos.

antropologia evolucionista, não reformulou, suficientemente, sua concepção de objeto, que continuou a ser um simulacro da noção cunhada pela ciência natural na virada do século XIX para o XX. O objeto, nesse aporte científico, deveria ser concreto e bem definido, idêntico a si mesmo.

Pelos processos de contato e dominação, aos quais são submetidos continuamente os povos indígenas, a especificidade cultural perdeu os seus supostos contornos tradicionais. A ideia de cultura como estável e homogênea e, portanto, como objeto, tornou-se impraticável. Na maior parte dos casos, tudo o que pode ser verificado são os voláteis e contínuos processos de transformação. Do ponto de vista da antropologia cultural mais clássica, a transformação cultural seria o resultado de uma contaminação que levou a perda de seu objeto. Haveria um paralelo entre o método de investigação antropológico e o método científico experimental, em que as variáveis precisam ser identificadas, isoladas e, enfim, controladas — amostras quando chegam acidentalmente contaminadas a um laboratório não podem atestar nada sobre a realidade das substâncias investigadas.

A ilusão de integralidade do objeto implica que a produção de conhecimento legítimo estaria atrelada ao quão intacto e determinável são os fenômenos culturais. O apreço pela forma não deixava espaço para se pensar em noções como falta, cisão e deformidade. O mesmo padrão pode ser constatado em psiquiatria e psicologia, não apenas na prática experimental; noções como as de ego e consciência são expressões da exigência de tomar o *humano* como objeto completo e específico — um todo, que pode ser separado de todo o resto (Lacan, 1998). Inevitavelmente, essa abordagem tende a excluir a diferença (o não-ser-humano), achatando o sujeito à mesmidade, capturada e performada pela atividade classificatória. Diante do escândalo de um mundo híbrido e mestiço, em que a pureza das formas culturais não pode ser muito mais que caricatura, a atenção das ciências humanas e sociais não teve outra alternativa, a não ser se voltar para os interlúdios, afinal é no lapso de tempo do entreto que a trans-form-ação é performada. Novos conceitos e métodos precisaram ser evocados para dar conta da análise.

Entretanto, desde seu início a prática clínica (e uma possível abordagem etnográfica etnopsicanalítica) numa orientação lacaniana, reconhece o protagonismo do ‘resto’, do que ficou de fora do discurso e das práticas dominantes, sejam elas dominantes estatística ou politicamente, estando, assim, atenta ao estranho que compõe a própria à noção de sujeito (como concebido por Lacan). Deixar-se guiar pela ética da estranheza do outro implica que este estranho (interior e exterior a si) seja (co)ator e (co)produtor da práxis etnopsicanalítica

— em outras palavras, é preciso que a heterogeneidade lógica e sensível apareça nos processos de enunciação, de ação e de escrita desse saber. Como fazê-lo? As estratégias lançadas pela psicanálise e antropologia para lidar com essa alteridade, são diversas e, por vezes, surgiram através da interação entre os dois aportes, que possuem uma trajetória histórica ambígua de conflitos e admirações mútuas (Souza, 2012).

Ainda que sejam muitas as características e abordagens que as opõem, em certa medida, como mencionado, ambas podem ser apresentadas como “ciências do inconsciente” (Foucault, 1966/2007). Apesar de escorregadio e ambíguo, o conceito de inconsciente continua relevante e necessário, mesmo em tempos de discurso descolonizador. O renovado apelo de domínios epistemológicos, fundados na busca pelo que escapa à consciência do homem, se justifica pela crise de paradigmas da pós-modernidade, que insistiu na dissolução da muralha classificatória que separava radicalmente a noção de objeto e de sujeito, derrubando, teoricamente, a noção de verdades factuais e absolutas. Diante do fim dessa dicotomia, de sujeito-objeto, as ciências sociais e humanas elegeram a noção de representação como resposta ao problema do objeto, o que por fim se transformou em um fastidioso problema. Se, por um lado, assumir a inexistência de uma verdade absoluta proporcionou a ampliação de um debate contra “reificações” acerca do humano; por outro lado, o excesso de ênfase na representação como verdade cultural (ou particular) ajudou a instituir a soberania do relativismo cultural. Esse, por sua vez, não resolveu o problema da racionalidade por detrás dos pressupostos de seus próprios métodos de investigação, incluindo-se na questão a noção de objeto. Ainda que abordagens mais compreensivas e menos explicativas tenham ganhado ênfase, a preocupação do relativismo cultural parece não atingir “reificações” da base do pensamento, que por sua simplicidade se apresentam de maneiras menos evidentes. Com o relativismo, o que parece mudar seria o conteúdo do discurso, mas não a sua lógica — as raízes do *logos* permaneceram intactas nos tipos de análise proposta. Não obstante, essa “crise da representação” e o fim da dicotomia sujeito-objeto abriram espaço para uma espécie de inversão do relativismo cultural, abordagens que se propõem a enfatizar a noção de realidade e não a de representação. Uma vez que a noção de realidade não se coloca nessa perspectiva como pertencente ao naturalismo realista, para ilustrá-la e diferenciá-la das posturas do realismo científico foram reintroduzidas, em ciências sociais, noções como mundo, ontologia e ser.

1.2 Objetivo

Uma renovada atenção a conceitos e formulações ontológicas em ciências sociais suscita, no mínimo, surpresa; ao longo da história do desenvolvimento das disciplinas, a noção de ser foi pouco tomada de empréstimo, permanecendo como núcleo quase privativo da Filosofia. No processo de autonomização das outras disciplinas como ciência, houve grande negação da manutenção de premissas ontológicas, permanecendo como não problematizada a noção de realidade e verdade. Até meados dos anos 1980, a Psicanálise de Jacques Lacan se colocava como uma das poucas exceções, e passou a partir de certo momento (meados da década de 1950) a se propor como uma disciplina de matriz ontológica, embora certamente lidando com o ser de modo assaz distinto do modo habitual como se manobra em filosofia/ontologia. No entanto, a partir do movimento de crítica do relativismo cultural e de suas abordagens representacionistas, a antropologia propôs uma “virada ontológica”. O reconhecimento por parte dessa disciplina de sua matriz ontológica, potencialmente, renovaria a possibilidades de diálogo¹¹ entre Psicanálise e Antropologia. Tal possibilidade está assentada, sobretudo, na noção de que a realidade social, o mundo e o ser, a ontologia nessas duas perspectivas, são constituídos a partir de uma alteridade radical, impedindo reificações acerca do “outro”.

O presente trabalho, assim, tem por desígnio elucidar as estratégias, os métodos empregados, bem como os procedimentos e peculiaridades, que vão caracterizar tais abordagens ético-políticas de produção de saber. O objetivo maior seria o de, a partir dessa elucidação, comparar o processo de “reforma ontológica” em antropologia, com o processo ocorrido em Psicanálise de reintrodução e erosão da noção de ser e existência, mostrando semelhanças e diferenças. Afinal, os dois domínios epistemológicos aparelharam a etnopsicanálise, abordagem que vem crescendo diante das demandas de um mundo cada vez mais mestiço e menos democrático.

Em termos teóricos e metodológicos (pesquisa de campo e prática terapêutica), o diálogo entre dados advindos da clínica e da etnografia encontra-se, já enunciado pelos trabalhos, etnopsiquiátricos e etnopsicanalíticos, de Georges Devereux (1998), Géza Rohéim (2000), François Laplantine (2007) e Tobie Nathan (2011), entre outros. Contudo, não podemos esquecer que a atenção a dados etnográficos e o cuidado com a questão cultural é praticamente “ancestral” em Psicanálise. Não existe psicanálise sem atenção as práticas sociais, assim como não existe potencial ético político em antropologia sem, ao menos, incluir

¹¹ Diálogo e não redução, hierarquização, homogeneização ou absorção de um lado pelo outro. A ideia de irreducibilidade das disciplinas deve ser preservada para garantir a produção de diferença.

uma noção de agência e implicação, tanto dos nativos, quanto dos pesquisadores, nos dois níveis dessa práxis: trabalho de campo e produção de saber (Strathern, 2014).

Do lado da Psicanálise, seria de suma importância continuar a se ater as produções etnográficas, sobretudo, se ela deseja preservar sua irrefutável dimensão social (Dunker, 2012). Nesse sentido, nada tem impedido a própria Psicanálise de se engajar em tarefas etnográficas (Barros & Bairrão, 2010)¹². Entretanto, como colocado, ser bom psicanalista não quer dizer ser bom etnógrafo e vice-versa. Laplantine (2007) aponta essa questão como um dos maiores desafios da etnopsicanálise: o diferenciar-se da própria disciplina em que fomos formados. Quando o analista é bom clínico, não sabe fazer etnografia; quanto ao etnógrafo, certamente, ele não sabe psicanalisar — afinal sua práxis não tem como requisito dar conta de fenômenos psicopatológicos em campo. Não que a psicanálise esteja restrita a ideia de cura, ela seria antes uma experiência, que pode se dar fora da clínica, mas que só pode se dar porque o analista passou pela clínica — todo psicanalista foi, ao menos em algum momento, analisando (Dunker, 2011). Contudo, uma vez aceita a influência do antropólogo no campo, sua implicação na constituição do objeto que estuda, a antropologia precisou surgir com instrumentos para dar conta da bagagem, em forma de projeções e concepções, que o pesquisador sempre carrega consigo, queira ele ou não (Strathern, 2014).

Para George Devereux, todo etnógrafo, antes de pisar em campo, deveria começar um processo de análise psicanalítica (Laplantine, 2007). Pelo estranhamento quase total entre a figura do clínico e do etnógrafo, a ideia do antropólogo no gabinete, mais precisamente no divã de um psicanalista, é algo da ordem do tragicômico. Do outro lado da questão, como poderiam psicanalistas a etnografarem? No campo da psicanálise existem instituições com regras específicas de formação do psicanalista, o que nem sempre é vantagem, mas que garantem certo amparo para as dificuldades e encruzilhadas que surgem no percurso da prática — os analistas contam com uma rede ou comunidade de outros analistas, a quem podem recorrer para supervisão de casos, para análise pessoal e para se tornarem analistas. No lado da etnografia a pergunta seria: *como* se faz um bom etnógrafo? Essa é a pergunta que a antropologia não cessa de fazer a si mesma. Resultando em uma longa discussão sobre noções de coleta de dados, análise e escrita, que, após um longo e tortuoso percurso, culminou na virada ontológica em antropologia — definida, por alguns autores como Viveiros de Castro, Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen, como uma tecnologia descrição etnográfica.

¹² Como bem demonstrado pelos trabalhos do Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP, no qual o presente projeto está inserido.

Ainda que para se tornar etnógrafo não existam instituições exclusivas e específicas de formação, os alunos dos cursos de ciências sociais, quando aspirantes a antropólogos, são preparados para a atividade etnográfica. Primeiramente, através da leitura e discussão de etnografias, seguida da experiência em campo — se o campo for próximo geograficamente, ele pode se dar sob supervisão constante de um orientador, mas se o campo for uma experiência de imersão completa (ao menos do ponto de vista espaço-temporal), a supervisão acontece em forma de discussão após o ato —, e, por fim, elabora-se um manuscrito, a etnografia. Essa descrição simplista é o que habita o imaginário de quem é externo a disciplina. Não há *uma* formalização do procedimento; manuais de etnografia como o supracitado curso de Marcel Mauss, nunca são consenso e não costumam figurar entre as principais obras a serem lidas durante a formação de cientistas sociais. Não havendo um procedimento explícito e unívoco¹³, ‘ser etnógrafo’ tende a ser tomado como sinônimo de qualquer pesquisador que faça sua pesquisa ‘in loco’, ‘em campo’, que experiencie, ainda que nunca da mesma forma, o lugar (geográfico, simbólico, imaginário, ontológico) daqueles sujeitos (pessoas, agentes, seres, coletivos, ou mesmo, indivíduos¹⁴) a quem etnografa. Uma descrição *en passant* dessa atividade acaba sendo sempre genérica e, por vezes, circular: é etnógrafo porque etnografa e produz etnografias. O veredito a respeito da qualidade do etnógrafo ou se o que faz é de fato e de direito etnografia se baseia, sobretudo, nos produtos textuais, os ‘escritos’, de sua pesquisa etnográfica, bem como em sua leitura no duplo sentido (transformação da leitura do campo e de outros escritos etnográficos). Duas atividades complementares que se atravessam. A pergunta, assim, sobre o *como* se faz um etnógrafo, é atravessada pela pergunta do *como* lêem e *como* escrevem os antropólogos, especialmente no contexto atual, em que os antropólogos, aparentemente, têm de dar conta, de sua própria subjetividade em campo e no gabinete (Strathern, 2014) – sem jamais negá-la ou a ela se conformar.

Como colocado, em nome de um ethos etnopsicanalítico, o objetivo desse texto seria o de discutir paralelamente as reinvenções do uso da noção de ontologia em psicanálise e antropologia. Dado que a ontologia em antropologia, seria definida, entre outras denominações, como uma tecnologia descritiva, ela se relacionaria diretamente com a questão da leitura, da escrita e do manejo da subjetividade do antropólogo e do nativo, ou seja, a

¹³ Não há aqui nenhuma sugestão implícita de que o consenso ou formalização do fazer etnográfico sejam necessários e muitos menos nenhuma indicação de que a indexação do fazer etnografia agiria em benefício dessa atividade. Trata-se antes de chamar atenção para os desafios dessa atividade de difícil conceptualização.

¹⁴ Não há consenso entre os pesquisadores a respeito da conceitualização, caracterização e nomeação de seu sujeito-objeto, de seu lugar e nem da própria atividade de etnografar.

investigação em torno do emprego da noção de ontologia se relaciona diretamente com a pergunta do como se faz um etnógrafo. Posto que nós conhecemos, ao menos, o procedimento de formação de um analista, mas não sabemos exatamente como se formam os etnógrafos, a principal interrogação desse trabalho toma os seguintes contornos: como um psicanalista, aspirante a etnopsicanalista, deve ler etnografias? Não obstante, o analista não deixa de ser psicanalista por sua aproximação com a etnopsicanálise. Esta última e a psicanálise não são abordagens auto-excludentes, o termo etnopsicanálise se diferencia por marcar o diálogo da psicanálise com a antropologia e vice-versa (Barros e Bairrão, 2010). Se o analista não deixa de ser psicanalista, ele deve levar em conta sua própria bagagem ao ler etnografias, o que transforma a nossa principal interrogação em: como ler, de um ponto de vista psicanalítico, produções etnográficas?

Ainda que antropologia e psicanálise, como partes de uma etnopsicanálise, sejam irreduzíveis uma a outra, para que elas possam se complementar, de maneira pluridisciplinar, é preciso que o desejo, a força motriz, do saber-fazer¹⁵ antropológico e do saber-fazer psicanalítico estejam minimamente alinhados. Nesse sentido, para responder as questões colocadas e atingir o objetivo proposto, será preciso definir e comparar as noções pontuadas acima, bem como suas interações — dentre elas: ser (que aparece como sujeito, indivíduo, ego, consciência, identidade e cultura), escrita (inscrição, escritura), leitura (observação, análise, interpretação, escuta) e, principalmente, o par ontologia-alteridade.

No que diz respeito à leitura em etnopsicanálise, ela se aproxima da noção de escuta psicanalítica. Diante dessa definição, o problema da leitura nos leva diretamente ao problema da escrita como fala¹⁶, transformando, mais uma vez, nossa pergunta, dessa vez em: se alguém fala no texto etnográfico, de quem é essa voz? Ou quem seria esse “alguém”? A questão da escritura e da voz que ela projeta não é novidade em Antropologia Social; o problema da subjetividade frente à objetividade da descrição científica no texto antropológico ganhou força desde meados dos anos 1980, atingindo seu ápice nos anos 1990 com Clifford Geertz e James Clifford, e foi levada às últimas consequências por Marilyn Strathern (2014) como sua noção de *momento etnográfico*. Esse debate pode ser visto como o propulsor de novas ênfases e abordagens em Antropologia Social, como a Antropologia da Experiência, Antropologia da Performance e mais recentemente a virada ontológica em Antropologia.

¹⁵ Esse par é empregado aqui como uma transliteração crua da noção de *savoir-faire* presente em o *Pensamento Selvagem* (Lévis-Strauss, 1962).

¹⁶ Em *A instância da letra*, Lacan aponta que seu texto se encontra no meio do caminho entre a fala e a escrita. Ver Lacan, J. (1998), *Escritos*, Ed. Jorge Zahar.

1.3 A perspectiva e o ‘objeto’

Desde o final dos anos 1990, é possível observar, em Antropologia, o crescimento do uso de vocabulários tradicionalmente atrelados ao campo da Filosofia. Dentre os empréstimos da terminologia filosófica, se sobressai o emprego da noção de ontologia, atribuindo, assim, a este movimento a alcunha de “virada ontológica”. Longe de se tratar de uma aplicação direta de conceitos e sistemas filosóficos para a compreensão dos fenômenos sócio-culturais, o uso de um vocabulário filosófico vem auxiliar a transformação operada pela ordem etnográfica na teoria antropológica (VENKATESAN et al, 2010). É com intuito de dar valor de verdade ao discurso do nativo que se recorre à tradição filosófica.

Decerto essa discussão antropológica é prolífica, contudo, esse texto busca analisar essa questão de um ponto de vista externo a Antropologia, o que significa, ao menos, agregar ao debate antropológico o questionamento psicanalítico no tocante ao problema do ser, da alteridade e de sua escrita. Não obstante, para não reduzir a discussão a uma espécie de debate imaginário intersubjetivo entre uma disciplina e a outra, elegemos um terceiro, ao redor do qual gira a discussão do texto. Trata-se da instância ontológica, como entendida por cada parte. Justamente por se tratarem de manejos diferentes da mesma questão, trazer o debate acerca do ontológico como terceiro termo nos impediria de reduzir ou absorver um discurso no outro. A discussão proposta, talvez, não possa sequer ser colocada como uma comparação, ao modo do método comparativo em ciências sociais. Trata-se, antes, de verificar *o que* seria entendido por ontologia. O foco, entretanto, não diz respeito à conceitualizações a respeito desse termo, mas sim de *como* seu uso opera dentro dos diferentes métodos de estudo da alteridade.

Não obstante, parece-nos evidente que propostas etnográficas antropológicas e etnopsicanalíticas devem ser alicerçadas, sobretudo, em suas práxis, característica que poderia diminuir a legitimidade de um trabalho teórico exterior a esse saber-fazer. Porém, tal objeção logo se dissipa no contexto dessa pesquisa, graças à concepção de seu objeto. Trata-se da atividade de escrever etnograficamente. A análise de um escrito se dá primeiramente pela leitura que dele se faz, leitura que se transformará aqui também em escrito. A grafia da leitura ou a leitura grafada é justamente o que constitui a escrita freudiana dos casos da clínica psicanalítica e, quiza, o que constitui as abordagens do fazer etnográfico e seus produtos textuais contemporâneos (Cifali, 1987). A natureza de nosso objeto não é, assim, completamente estranha ao trabalho “teórico” proposto. Assim, como leitura e escrita se confundem e traspassam uma a outra sem nunca coincidirem totalmente, a teoria e a prática também se entrelaçam. A prática antropológica não se restringe ao trabalho em campo, de que

este serviria se não pudesse ser deslocado para fora de si? Pelo menos por hora, o transporte do campo etnográfico para fora de si tem sido feito majoritariamente em forma de escrita¹⁷. A tarefa etnográfica, assim, se estende para além da experiência *in loco*, ela se prolonga em forma de texto. Leitura, escrita e campo andam de mãos dadas como tarefa prática do etnógrafo (Strathern, 2014; Viveiros de Castro, 2012). Desse modo, um trabalho teórico, uma leitura, sobre tais escritos se transmuta, também, em prática, um trabalho de campo, em que os atores são o leitor, o autor, a obra, a monografia, o ensaio.

Nesse sentido, esse é um trabalho que tomará como objeto algo pertencente a um outro campo. Ao modo de qualquer trabalho que implica uma relação com outro, do ponto de vista ético ou político, qualquer pretensão de neutralidade¹⁸ só pode ser estabelecida a partir do momento em que as posições são declaradas. É preciso que explicitemos de qual perspectiva se dará a leitura dos escritos etnográficos que nos propomos a tomar como objeto. Trata-se evidentemente da etnopsicanálise. A perspectiva etnopsicanalítica que usaremos como lugar de leitura, no entanto, não requer que nos apoiemos numa espécie de alteridade intersubjetiva entre as duas disciplinas, como se a Antropologia fosse o outro da Psicanálise ou vice-versa. Não diríamos nada de muito novo se nos dispuséssemos apenas a descrever a possibilidade de diálogo teórico entre as duas disciplinas. Tal concepção implica que a Etnopsicanálise, que guiará¹⁹ nossa leitura, não seja tomada como mera interdisciplinaridade, como passarela entre Psicanálise e Antropologia, ao mesmo tempo que deve evitar a todo custo hierarquizar esses saberes ou reduzi-los a um só. Como fazê-lo? A resposta se encontra no corte epistemológico entre as duas disciplinas. A posição assumida nesse trabalho é o próprio “entre dois”, a lacuna, o que não significa dizer que pretendemos preenchê-la, ao modo de uma antropologia psicanalítica. Muito pelo contrário, é a própria lacuna como lacuna, como diferença, que nos interessa.

No que diz respeito à descontinuidade entre esses dois saberes, ela é mais contingente a uma questão metodológica do que ao desígnio ou desejo de cada lado — de produção de saber como diferença. Tradicionalmente, o senso comum descreveu esses métodos como pertencentes a diferentes instâncias em diferentes galáxias; o primeiro, um método terapêutico de psicopatologias ocidentais e o outro uma técnica de pesquisa da diversidade cultural. Uma

¹⁷ Aparecem, também, como documentários. Entretanto, documentários apresentam problemas muito semelhantes aos da escrita. O documentário é escrito. A edição, o ângulo da câmera, o foco e a fotografia colocam os mesmos problemas da produção de diferença que encontramos na escrita de um texto etnográfico.

¹⁸ Neutralidade aqui nada tem a ver com objetividade e sim com ética.

¹⁹ A etnopsicanálise a que nos referimos aqui não é necessariamente a de Devereux ou de Nathan. Trata-se, na verdade, do potencial da psicanálise lacaniana, mais especificamente os elementos atrelados a escuta psicanalítica, que poderiam ser utilizados como “traços” instrumentais para pesquisa de campo na área de psicologia. Esse ponto se esclarecerá na seção sobre leitura e escrita em psicanálise. Para uma ideia mais ampla sobre o tópico, ver Baira, J.F.M.H. 2015, *Etnografar com Psicanálise*.

vez que os princípios da clínica terapêutica, teoricamente, não se aplicam ao campo etnográfico, seria esperado, que qualquer adjetivação psicanalítica de um método de leitura de etnografia se colocasse como inadequado. Frente a esse risco, contudo, nosso intuito permanece o mesmo, ler como etnopsicanalistas para que alguma diferença se produza, o que implica que a metodologia clínica teria, na verdade, algo a considerar sobre a metodologia etnográfica. Essa postura é sustentada pela ideia de que clínica não é sinônimo de terapêutica ou cura, a noção comporta também a ideia investigação e experiência (Dunker, 2011).

Uma vez o objetivo colocado (comparações do uso do ontológico) e pontuadas as perguntas (como ler etnografias) que estão por detrás da formulação do objetivo, fica claro que, nesse trabalho, no que tange a psicanálise, o protagonismo foi dado a abordagem lacaniana por conta de suas noções de sujeito, ser, ética e desejo. Apesar do foco (objeto) ser a leitura dos textos inscritos sob a alcunha antropológica, a psicanálise aparecerá como ponto de apoio comparativo, no sentido de um lugar de enunciação. Afinal, uma etnopsicanálise não é (de)composta apenas pela antropologia. Sendo a psicanálise um dos lados dessa disciplina, ela nos fornecerá operadores para ler (escutar) uma escritura etnográfica ontológica. Mas, para tanto, é preciso também enunciarmos o *como* psicanálise e seus autores lidaram com a mesma problemática.

Em antropologia, por sua vez, o percurso será mais longo, justamente porque como colocado, o enigma em torno do *como* se faz um bom etnógrafo é mais misterioso — isso claro do ponto de vista da psicologia²⁰. Dado o desígnio do texto, a ênfase será ligeiramente maior na leitura de algumas etnografias inscritas no aporte ontológico, para vermos (ou não) em ação as estratégias anunciadas para uma onto-escrita etnográfica. Antes de adentrarmos propriamente na definição do que seria a virada ontológica em antropologia, será preciso traçar o percurso antropológico que levou a precipitação desse acontecimento crítico.

1.4 O percurso

Em linhas gerais, o primeiro passo de nossa explanação gira em torno de uma breve exibição dos fundamentos clássicos da clínica e da etnografia de um ponto de vista psicanalítico. Serão apresentados os caminhos e estratégias utilizadas por antropologia e psicanálise para romper com noções de conhecimento total (para não dizer totalitário) e de homogeneidade do objeto observado — trata-se do tema do estranho inquietante face aos estudos de sua alteridade.

²⁰ É preciso sempre lembrar que esse trabalho faz parte de um programa de pós-graduação em psicologia.

No segundo e terceiro capítulos, analisamos e contrastaremos os métodos etnográficos presentes em antropologia e a nossa proposta de método etnográfico psicanalítico. Porque analisar métodos e não diretamente os textos etnográficos? Entendemos por método etnográfico a combinação da leitura e da escrita²¹, movimentos que compõem a tessitura de qualquer escrito. A proposta não foi a de adentrarmos nos detalhes da obra de cada um dos autores e muito menos de analisarmos cuidadosamente seus escritos. Trata-se apenas de apreender, ainda que na superfície, as premissas que determinam a postura desses autores e as possíveis consequências para a elaboração de etnografias como escritos. Esse tipo de discussão não é novo, tendo atingido seu momento mais concreto através da introdução de *Writting Culture* de James Clifford. No entanto, não nos prenderemos às críticas e propostas desse autor. Nessa parte do texto, a intenção seria antes a contextualização, nos indicando os elementos que funcionaram e não funcionaram no método etnográfico e que levaram a reinvenção de sua escrita.

No segundo capítulo nos concentramos na apresentação do método psicanalítico, sobretudo, noções que fundamentam seu emprego fora do setting da clínica psicanalítica. Não obstante, o movimento deste trabalho, pelo ethos etnopsicanalítico que almeja, não poderia ser o de apenas apontar diretamente métodos e conceitos, o que poderia indexá-los. A indexação pode se colocar como grande entrave para análise proposta; quando os conceitos são formulados com preceitos mais positivos e objetivistas, o risco é menor, mas, tanto em psicanálise quanto em antropologia, especialmente nos aportes mais finos em relação às noções de diferença, alteridade e ética, temos de estar atentos, em escuta as nuances de cada método. Assim, em vez de afirmarmos a identidade do método, o que ele supostamente é, usaremos como recurso mostrar suas potencialidades através do que ele não pode ser — contrastar psicanálise e antropologia serve a esse propósito. Em psicanálise nada, nem tudo, nunca são em si, são sempre um vir a ser (Lacan, 1973). A partir do “tracejamento” do método de leitura e escrita psicanalítica, apresentaremos no final dessa segunda seção o método de leitura, os indicativos etnopsicanalíticos que guiam a investigação a respeito da renovação do par alteridade-ontologia em psicanálise e em antropologia ontológica.

A terceira parte foca nas discussões sobre escrita e leitura presentes em antropologia, falaremos brevemente sobre Clifford Geertz, James Clifford, Marilyn Strathern. Nosso principal interesse não se volta para a crítica efetuada por esses autores à Antropologia clássica e sim a reposta que se seguiu a seus trabalhos, que antecederam e de certa forma abriram a possibilidade de emergência da “virada ontológica” em antropologia. A terceira

²¹ Essa definição de etnografia pode parecer pouco comum, mas será cuidadosamente trabalhada no capítulo em questão.

seção, assim, se concentrará em apresentar as promessas feitas pela “antropologia ontológica”, para a remissão dos problemas políticos apresentados pela antropologia clássica. Por fim, apresentaremos quatro etnografias, escritas sob a influência desse *tournant* em Antropologia, a fim de ilustramos o processo de “conceitualizar”, que se tornou um dos grandes motes da antropologia ontológica. A título de conclusão, em nossa discussão, apresentaremos alguns dos pontos que nos chamaram atenção e podem ser interessantes como contribuição para as discussões e práticas propostas pelas abordagens etnopsicanalíticas.

2 MÉTODO

2.1 O estranho e a diferença

Em seu texto sobre o *Estranho* Freud nos diz: “Não ficaria surpreso em ouvir que a psicanálise, que se preocupa em revelar essas forças ocultas, tornou-se assim estranha para muitas pessoas por essa mesma razão”. A estranheza como constituinte da psicanálise, é o próprio ato fundador da disciplina, ato que tem estrutura de corte, marcando uma descontinuidade radical aos saberes da época. Michel de Certeau (apud Cifali, 1987) sublinha que desde suas primeiras discussões, Sigmund Freud situou seu debate no campo do outro, instituindo algo como uma heterologia no fundamento próprio do saber e da prática analítica. Como consequência, em sua própria história, a psicanálise é ao mesmo tempo alterada pelo campo do outro e sempre alterante do mesmo, do familiar. “Há um antes e um depois” da Psicanálise (Quinet, 2009, p.32), um corte epistemológico que continua a se reproduzir ao longo de todo o seu desenvolvimento como saber.

Michel Foucault, em *As palavras e as coisas* (1966/2007), apresenta uma visão semelhante em relação a posição dessa disciplina no espaço geral da *épistémê*. A psicanálise teria a função permanente de crítica direcionada as Ciências, sempre a questionar o que pode parecer adquirido. Por se dirigir as lacunas do texto visível, por se constituir como escuta do que aparece mudo, como objeto inerte, em suma por se endereçar a tudo que se furta a representação, essa disciplina poderia ser definida como « *contraciência* ». Como explica Foucault (1966/2007), essa alcunha nada tem a ver com a recusa, por parte da Psicanálise, da objetividade ou da racionalidade de argumentos e fatos, mas exprime o movimento de contra-fluxo psicanalítico em relação aos outros saberes, resultando na desconstrução, através da inquietude em relação aos suportes epistemológicos, da identidade do Homem, que « *nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade* » (Foucault, 1966/2007).

Não obstante, se Freud não se surpreenderia com a estranheza causada pela psicanálise talvez ele se surpreendesse ao tomar conhecimento que um século mais tarde ele é inequivocamente identificado, por leigos e especialistas, como a origem dessa disciplina. Aquele que institui o conceito de *Complexo de Édipo* é ironicamente apontado como a Lei, o pai da psicanálise. Ainda que historicamente seja inegável que Freud foi o fundador desse saber, tal fixação na suposta identidade, para não dizer entidade, psicanalítica, traz, sem

dúvida, perigos aos pilares que sustentam sua prática ética, a saber, a Heteridade, a alteridade, a diferença e o estranho.

Dentre as consequências, ou sintomas, da fidelidade dogmática aos escritos freudianos encontramos regras estritas que foram instituídas na prática psicanalítica por certas sociedades e associações²² de psicanálise. Tais organizações se pautam no aparato técnico desenvolvido por Freud para a condução da clínica, o famoso *setting* psicanalítico, um conjunto de regras que determinam a incidência, frequência, espacialidade e temporalidade da relação clínica estabelecida entre analisante e analista. O menor desacato à esse conjunto de regras colocaria em risco a legitimidade e eficácia da análise. Paradoxalmente, aquilo que deveria assegurar a boa prática analítica, ignora sua principal condição: a psicanálise não deveria ser norma, regra ou lei.

Na tentativa de garantir a validade da disciplina, a criação de instituições psicanalíticas, que tomam para si um papel regulador, acabam por introduzir um princípio de homogeneização de uma prática que deveria ter em seu âmago sempre espaço para o não-familiar. O ato fundador da psicanálise deveria, assim, se renovar ao início de cada análise (Quinet, 2009). Essa perpétua refundação seria uma espécie de caução de sua estrutura de corte, de garantia da manutenção de um furo numa estrutura aparentemente perene, um convite para que o estranho inquietante não se furte de seu papel como protagonista na prática psicanalítica, assegurando, desse modo, seu caráter ético-político.

Contudo, é preciso que sejamos justos, tais instituições reguladoras não nasceram como que por geração espontânea, seu gérmen se encontra na própria vida e obra de seu mestre. Freud foi diretamente responsável por fundar a IPA — International Psychoanalytical Association. A criação de tal instituição foi o caminho encontrado pelo psicanalista para contornar as dificuldades impostas, pelo meio científico da época, a seus trabalhos sobre o inconsciente. Freud sempre teve claras ambições científicas e não mediu esforços para conformar a psicanálise a ciência, mas teve de optar estrategicamente por um desvio que se consolidou na forma de um meio próprio, uma instituição que lhe permitiria estabelecer o que a publicação científica e seu meio lhe negaram.

A IPA, apesar de ter nascido da rejeição do meio científico, deveria, de acordo com Freud seguir o mesmo modelo das instituições científicas, com seu rigor, com seus mestres,

colegas, pupilos e com suas formalizações, sempre em busca do reconhecimento da sociedade, o que na época era inelutavelmente contingente a alcunha de saber científico (Milner, 1995). Tudo se passou como se a construção de uma instituição própria fosse uma medida temporária, uma espera ativa, na verdade produtiva, até que ao meio científico não restasse outra opção a não ser a de receber de braços abertos esse novo saber. Sem dúvida não foi a criação em si de uma instituição psicanalítica que trouxe a recepção científica que Freud esperava, a robustez da ciência, normal, como coloca Milner (1995), raramente recorre a esse tipo de recurso, afinal suas instituições já estavam estabelecidas e amparadas pela ‘Universidade’. A própria iniciativa de estabelecer uma instituição, sem a benção das universidades, apresentou-se como um risco aos próprios objetivos científicos de Freud. Como era de se esperar, o estabelecimento da psicanálise como domínio científico demorou algumas décadas para se consolidar (se é que se consolidou), mas a espera eventualmente cessou e certa recepção gratificadora a foi concedida, ainda que não da maneira que Freud ansiava no início de sua carreira ao escrever sua monografia sobre a *Coca* (Milner, 1995). O abandono de sua monografia sobre a *Coca*, o desvio para forma de ‘obra’ é a vitória, no trabalho freudiano, da cultura sobre a ciência positivista. (Milner, 1995)

Após a segunda guerra mundial a IPA encontrou o seu triunfo, não tanto pelo reconhecimento das colaborações da psicanálise ao meio científico, mas, sobretudo, por ter descoberto sua independência. A instituição crescera em número e em amplitude, assegurando suficiente recepção na sociedade para se considerar legitimamente como instituição, com ou sem reconhecimento oficial da ciência normal, tinha todos os elementos para continuar a prosperar. Mas a que preço? A pena a se pagar por tal reconhecimento talvez tenha sido o negligenciamento do próprio ato fundador da psicanálise, ato que representa sua força motriz. Como apontado por Certeau, a Psicanálise nascera como corte e fundando-se no âmbito da Heteridade, constituindo-se como saber e prática não-totalizante, sempre transpassada pela desconfiança em relação ao específico, ao próprio, ao familiar. A defesa de um lugar próprio a psicanálise ameaça seu movimento alterador, subversivo em relação ao existente e estabelecido (Cifali, 1987). Freud em sua análise sempre desloca ênfases, dissipa significações completas e bem articuladas, para que do invisível disforme, do estranho inquietante salte o sentido que é sempre lacunar. (Milner, 1995). Tal abordagem não poderia se aconchegar ao espaço de obra completa, saber fechado e prática rígida. Sem descanso a psicanálise deveria operar deslocamentos e causar estranheza. Contudo, ao estranho ao qual

ela deveria se ater, as lacunas brancas do texto visível, a inversão de figura e fundo, é sempre tentador conferir uma forma, uma face direita do inverso, que se torna sorradeira e perigosamente familiar. Assim, se Freud acolhera, em 1919, sua estranheza, ao colaborar para a criação da instituição psicanalítica autorizou, mesmo que inadvertidamente, seus seguidores a se aterem a familiaridade de seu ensino. Ninguém mais teria tido a ‘vantagem’ de ocupar o espaço singular que Freud ocupara em relação a psicanálise.

Freud, diferentemente, de todos os analistas que se seguiram, encontrou-se na posição trágica, porém, extremamente catártica de pioneiro. O psicanalista formulou sua teoria na observação direta de seus pacientes e na auto-objetivação, na apreensão de seu próprio inconsciente (Peter Gay, 2012; Corrêa, 2008). Seus discípulos imediatos se encontraram no conforto de uma relação de formação direta com o mestre, mas o mesmo não se pode dizer das gerações que vieram a seguir e a necessidade de uma resposta a pergunta « como é que se forma um psicanalista? » passou a se configurar como uma espécie de urgência médica. Se para Freud a criação de uma instituição visava apenas o reconhecimento de sua teoria, para seus discípulos a instituição era o próprio Freud, o pai da psicanálise. Afinal, era somente o psicanalista primordial, para não dizer ‘primitivo’²³, quem detinha o verdadeiro conhecimento de como fazer psicanálise.

Essa identidade atribuída a Freud, somada ao formato científico que esse saber deveria tomar, se perpetuou numa corrente institucional que conferiu a psicanálise uma certa concepção imaculada, um certo expecionalismo histórico ou mesmo uma abordagem contra-histórica. Por concepção histórica nos guiamos pela proposta de Michel de Certeau, uma história que não busca ocupar o espaço do outro, passado ou presente, neutralizando-o, subordinando-o ao igual, reduzindo a alteridade ao mesmo (Ohara, 2013). Nesse sentido, se a psicanálise se retirasse como excepcional, fora dos confrontos com seus pares, seus outros disciplinares, suspendendo o tempo e o espaço em nome da instituição, ela se retiraria do confronto com o estranho dentro de si, que se configura como a própria clínica e que deveria ser contingente²⁴ a subjetividade de cada época. A Psicanálise se colocaria como contra-

²³ Fazemos analogia ao pai primitivo como raiz do complexo de Édipo.

²⁴ Por contingente não queremos dizer que a clínica deve se subordinar a subjetividade de cada época e lugar, mas que ela deve se configurar como verdadeira escuta do social e do cultural

histórica, o que significa em última instância um saber totalizante, blindado contra a o outro, contra a diferença. Nada menos freudiano que retirar a psicanálise do embate com o estrangeiro, com o outro como constituinte de si. Tanto Freud, quanto Lacan confrontaram, contornaram e erodiram os relevos dos saberes exteriores a sua prática, mas “*não sem deles receber uma forma e não sem lhes conferir uma*” (Milner, 1995).

Vê-se, desse modo, que as instituições e, eventualmente, construções conceituais, que ela ajudou a edificar por seu benefício vieram a se configurar como o seu pesar (Cifali, 1987). A psicanálise não se encontra além dos sintomas ao qual ela se endereça, o que é atestado pelas potenciais consequências da própria criação da IPA, que oficializou uma preocupação institucional em psicanálise, ou mesmo de certas mentalidades e modalidades de sofrimento que ela ajudou a instaurar. Mas se a psicanálise ajudou na emergência de dificuldades sociais (Cifali, 1987), bem como de dificuldades a sua própria prática²⁸, ela resta capaz de retificação. Trata-se não mais de um jogo de alteração entre psicanálise e os outros saberes e sim de um recuo recursivo à ética que a constitui. Ética pautada pela produção perpétua de diferença; alteridade que não é pautada na intersubjetividade entre um e outro e sim de um consigo mesmo (Bairrão, 2015).

Contudo, há sempre o papel regulador da instituição psicanalítica atua como espécie de grande Outro, a Lei para a Psicanálise. Desse tipo de normatividade derivou a noção de que a associação livre por si só não é suficiente como fundamentação da experiência analítica (Quinet, 2009). Seria preciso somar, ao princípio básico da análise, o setting psicanalítico, que opera como uma espécie de contrato entre analista e analisando (Quinet, 2009). Mesmo ao deixarmos de lado os possíveis impactos deletérios que a noção de contrato implica na experiência analítica, esse tipo de amparo, buscado no aparato técnico desenvolvido por Freud, atesta uma certa redução da obra freudiana como um corpus teórico aplicável. Não estamos aqui a por em dúvida que diversificadas interpretações da obra freudiana foram efetuadas ao longo de um século. A suspeita recai justamente em sua prática, em sua *aplicação*. Ao condicionar a práxis psicanalítica ao "setting" da clínica, toda e qualquer outra aplicação da Psicanálise (educação, psicologia social, saúde pública, método etnográfico) deve fazer referência a seu corpus teórico, um corpus teórico aplicável. Não haveria possibilidade de prática analítica fora da clínica. A literalidade com que se apropriaram algumas correntes psicanalíticas do aparato técnico desenvolvido por Freud traem a própria noção de interpretação e escuta em psicanálise. A interpretação em psicanálise segue os

passos do estranho e nada mais avesso ao estranho que o « contrato » de exclusividade, nesse caso, firmado no setting psicanalítico. Diversas leituras foram legitimadas a respeito dos escritos freudianos, não deveria, então, ser diferente com seu aparato técnico. Ele deveria ser tão ético quanto os princípios que fundamentam a abordagem freudiana.

Não obstante, a expulsão²⁵ de Jacques Lacan da IPA serve como ilustração de uma não flexibilidade a respeito desse aparato técnico; Lacan estremeceu os pilares do « setting » psicanalítico apenas por instituir uma noção de corte em suas sessões (Quinet, 2009). Esse momento da história das instituições psicanalíticas, nos deixa entrever que um método de escuta psicanalítica fora do setting clínico, como por exemplo em contexto etnográfico, não é facilmente reconhecível. Inúmeras questões se apresentam de imediato a respeito da viabilidade de operadores e instrumentos analíticos. O problema se apresenta duplamente para psicanalistas que fazem ou fizeram trabalho de campo e mantêm uma atividade clínica – como fora o caso de George Devereux. Em um estilo similar a das primeiras propostas de Mauss, em que sociologia e etnografia não são sinônimos, poderíamos imaginar uma separação radical; haveriam dois lugares a serem ocupados pelo etnopsicanalista, um de etnógrafo e outro de psicanalista. Nada contra a separação dessas duas atividades; ser clínico e ser etnógrafo tratam-se de lugares de enunciação diversos²⁶; apesar de, em um ponto de vista empírico, se tratar da mesma pessoa, sua posição é fruto de diferentes inscrições em diferentes espaços simbólicos. Cada espaço marca o etnopsicanalista a sua maneira. De certo modo, ser-analista e ser-etnógrafo lança mão de diferentes modos de existência.

Não obstante, quando da separação radical entre duas tarefas, executadas por um mesmo etnopsicanalista, podemos facilmente incorrer na ilusão de que, este, dono de si, separa total e conscientemente um espaço do outro – como se ser psicanalista, ler psicanálise e fazer análise nada interferisse no fazer e escrever etnografia. Se nosso etnopsicanalista

²⁵ O famoso corte lacaniano resultou no estabelecimento da descontinuidade entre o ensino de Lacan e a noção de instituição. Ele elaborou um novo tipo de formação de analistas, sua *Escola Freudiana de Paris* foi concebida como um espaço coletivo de sujeitos subvertedores do discurso do mestre. Entretanto, desconstruir o discurso do mestre significa não só se opor as instituições sociais, mas a um ideal de Ciência. As ambições de Lacan não foram, de fato, as mesmas de Freud no tocante a legitimidade científica (Milner, 1995). Se a *Escola* de Lacan foi bem sucedida ou não em sua subversão da noção de instituição psicanalítica, não cabe a nós responder. Mas que Lacan levou a cabo seu conceito de escola até o fim isso pode ser atestado pela dissolução, por sua vontade, da própria *Escola* que fundara. Assim como toda análise se orienta para seu fim, o ensino, seja em forma de escola ou sociedade psicanalítica deve também encontrar o seu limite. Lacan dissolveu sua instituição em nome do corte com a « *debilidade ambiente* », um momento de « *contraexperiência* » (Quinet, 2009)

²⁶ Como mencionado na introdução, Devereux e Laplantine esclarecem esse ponto a partir de uma discussão metodológica: o método psicanalítico e antropológico como duas abordagens complementares, nunca redutíveis uma a outra (Devereux, 1972; Laplantine, 2007).

hipotético fizesse pesquisa em etnopsicanálise a partir dessa premissa imaginárias, tudo se passaria como se ele tivesse, ao menos, duas personas pré-fabricadas – o etnólogo e o psicanalista – que se comunicam apenas em ocasiões específicas e de acordo com a necessidade do etnopsicanalista que as comanda. Diante da impossibilidade de criar e controlar tais personagens, devemos nos perguntar como e quais princípios psicanalíticos orientam o etnopsicanalista em campo. No mesmo sentido, cabe questionar qual concepção de objeto faz uso psicanalista que vai a campo. Ainda que com objetivos distintos, clínica e etnografia psicanalítica compartilhariam um mesmo ‘sujeito-objeto’? E, por último, se ele vai a campo munido de uma leitura e de uma metodologia antropológica, qual antropologia é esta e como ela atravessa e é atravessada pelo modo de existência do psicanalista. No que toca esse atravessamento entre antropologia e psicanálise, o problema da noção de objeto talvez seja o mais importante. Para antropólogos como Mauss, Boas, Malinowski e Lévi-Strauss, o objeto é empírico e o método é objetivo, o que imediatamente se coloca como um entrave para a psicanálise, sobretudo, a de Lacan. A própria noção de uma ciência empírica do Homem²⁷ é totalmente contrária aos princípios lacanianos (Bairrão, 1996); para o projeto lacaniano, tampouco noções de cultura e de social seriam apropriadas em suas concepções empíricas e representacionais.

O problema da noção de cultura seria o de sua proximidade com a noção de objeto e de identidade, a cultura seria algo como o ego da sociedade. Essa perspectiva aparece preponderantemente na escola de Antropologia cultural Norte-americana (Pedenser e Holbraad, 2017). Crítico do culturalismo, George Devereux se encontra entre os autores que mais duramente rechaçou essa concepção de cultura. Para Devereux (1970, p. 82) a cultura deveria ser vista como “uma experiência vivida” e enquanto tal apenas poderia ser compreendida na relação psicodinâmica que existe entre ela e os homens. “A intenção de Devereux (1970) era investigar, assim, não a natureza etnológica da cultura, mas a forma como o homem apreende a cultura” (Bairrão e Coelho, 2015, p.1). A crítica à antropologia cultural, seja ela norte-americana ou na versão funcionalista de Malinowski, não foi, evidentemente, inaugurada pelo advento da etnopsicanálise. Lévi-Strauss²⁸ (1949b), uma das grandes influências de Devereux, em sua antropologia estrutural, já havia denunciado a noção de cultura como um falso objeto científico — as práticas culturais pertencem ao reino das expressões conscientes e, portanto, seriam subjetivas.

²⁷ Ver *Ciência e Verdade*, Lacan 1966.

²⁸ Ver Lévi-Strauss *História e Etnologia em Antropologia Estrutural* (1958/2008).

No entanto, não foi apenas em nome da cientificidade que a antropologia buscou reconceitualizar sua conduta em relação a seu objeto. O progressivo desvencilhamento da preocupação antropológica com seu estatuto de ciência, que se deu a partir da crise epistemológica, resultou na diluição da problemática envolvida na concepção de cultura como objeto. Essa cisão da antropologia em relação ao aporte das ciências naturais concedeu papel de destaque, especialmente a partir dos anos 1960, as abordagens relativistas do sócio-construtivismo (Holbraad, 2012). Ao invés de tomar a cultura diretamente como objeto, o relativismo cultural passou a se focar na noção de representação cultural: os diferentes modos com quais as culturas e seus sujeitos representam o mundo, a realidade; em outras palavras, a natureza. A ilusão de ruptura com os aportes científicos não dissipou completamente a problemática do essencialismo cultural; a noção de objeto, ainda que ele seja qualificado de outro modo (paradoxalmente como subjetivo), continuou a ser substancialmente a mesma.

A perspectiva representacional traz consigo dois fastidiosos problemas ligados à noção de objeto: em primeiro lugar a representação é tomada como algo palpável, que pode ser relatado, escrito. Apesar de não poder ser universalizada, como os objetos das ciências naturais (um átomo de carbono é sempre um átomo de carbono), a singularidade da representação toma forma de objeto no documento etnográfico. O registro, assim, é tomado como imagem especular da representação. Tudo se passa como se o relato, do outro e do etnógrafo, fosse idêntico a si mesmo. A relatividade da representação apenas mostraria uma diferença entre o um e o outro, entre as diferentes culturas, entre os diferentes indivíduos. Não haveria relatividade do um ou do outro consigo mesmo, o que nos leva ao segundo problema: a ilusão de um sujeito egóico ou psicológico, denunciada, entre outros, por Jacques Lacan (Bairrão, 2005).

A noção de identidade é incontornável em estudos sobre o sujeito e sobre as culturas. Essa noção, assim como a ideia de conhecimento, oriunda da relação e separação do sujeito-objeto é uma constante em toda a história da epistemologia e da filosofia da ciência.

A sociologia de August Comte, pelo positivismo que instaurou, foi o primeiro a retirar categoricamente o sujeito do conhecimento da equação da identificação dos objetos. Seria possível conhecer os objetos, que seriam idênticos a si mesmos, através de sua observação. Sua teoria do conhecimento é quase completamente física e material. Nosso conhecimento seria atrelado somente aos nossos sentidos, como se fossemos máquinas de elaborar informações do mundo exterior. O sujeito é completamente decapitado nessa teoria do conhecimento e a noção de representação desaparece (Joli, 2017).

Em sociologia, Durkheim²⁹ e Mauss rapidamente restauraram a concepção de representação. Os autores, para sua concepção de representação coletiva, interpretaram Comte através das lentes da filosofia kantiana. Nosso conhecimento dos objetos seria determinado por esquemas e filtros que, embora subjetivos, seriam da ordem de nossa estrutura fisiológica, do corpo do sujeito (Joli, 2017). No tocante às representações, elas variam de acordo com a sociedade observada; nem toda concepção tempo e espaço seria a mesma em toda cultura, resultando na impossibilidade de representações universais (Mauss, 2003). Tanto Mauss, quanto Durkheim não deixam de se inserir em uma postura “progressista” da humanidade. Ao se colocarem como cientistas, aqueles que teriam as supostas concepções legítimas de tempo e espaço, e, por isso, conscientes da fisiologia, da psicologia e da sociologia, Durkheim e Mauss seriam capazes de ir além das representações, atingindo o nível dos fatos sociais (totais, no caso de Mauss). O problema é que assim como em Kant e Comte, não há espaço para a diferença. Tanto no nível das representações quanto dos fatos o princípio da identidade do sujeito (consciência), do objeto (fato) e entre sujeito e objeto (representação) é soberano.

O problema da identidade não aparece apenas nas abordagens empíricas das ciências sociais, mas também na abordagem introspectiva da psicologia do século XIX. No âmbito psicológico, a crítica foi feita pelo filósofo Karl Popper à obra de Wundt, no que toca a questão de uma consciência idêntica a si mesma ($A=A$). A noção de representação estaria, aqui, intimamente ligada com a noção de consciência, de conhecimento de si. Na obra de Wundt a ideia da consciência como um todo, com fronteiras delimitadas e determinadas, aparece tanto em sua psicologia experimental, como em suas concepções acerca da psicologia dos povos (Mischel, 1970). O mesmo pode ser observado em psicanálise, quando os seguidores da obra freudiana passaram a tomar a interpretação como forma categórica. Freud, em *Análise terminável e interminável* (1980), repreende seus leitores por não terem compreendido que, em psicanálise, o que importa não é a representação, a imagem ou interpretação em si, mas a sua dimensão de ação. Essa “entificação” dos elementos e processos se faz presente em concepções de identidade, que carecem de um dinamismo próprio à noção de processo. Em termos discursivos, a diferença entre processo (identificação) e produto (identidade) fica clara quando levamos em consideração que o dito, o que o sujeito disse, nunca é idêntico ao ato de dizer. Na fala e na escrita algo sempre se perde no processo de enunciação.

²⁹ Durkheim seguiu de perto os trabalhos de Wundt, o que provavelmente o influenciou nessa retomada da noção de representação kantiana.

Nas ciências humanas e sociais, a adoção da representação subjetiva, como objeto, não erradica, necessariamente, o problema da “entificação” dos fenômenos. Para resolver o problema de não separação entre sujeito e objeto, não bastaria, assim, relativizar os fatos, tomando-os todos como representação.

As posturas empíricas, presentes no relativismo cultural, por sua atenção a apenas níveis positivos, tomam a representação, seja ela a fala ou a prática do outro, como produto, como identidade, sem levar em conta possibilidade de não-identidade, de não ser, implicada na ideia de perda. Não se trata, entretanto, de banir a noção de identidade do domínio das ciências humanas, afinal ela é parte constituinte do indivíduo e dos povos, mas sua concepção precisa ser revista. Ao tratarmos a identidade como objeto estável e homogêneo, ela toma contornos normativos. Esse imaginário aparece na ideia de que a perda ou o desequilíbrio do ego, como entidade identitária, seria causa, da patologia mental (Canguilhem, 1943). A concepção de perda de cultura também está ligada à noção de perda da identidade dos povos. Tudo se passa como se, uma vez perdida, a identidade poderia e deveria ser perfeitamente restaurada, para obtenção de uma *normalidade* psíquica e cultural.

A noção de identidade, embora incontornável, não é intransponível; paradoxalmente, ela pode ser concebida como não idêntica a si mesma, ela é atravessada pelo outro (Bairrão, 2011). Em ciências humanas, como apontado na seção anterior, a identidade se emparelha com a noção de registro e da atividade de registrar. O par identidade-registro apresenta limitações conceituais, escolhas inter-subjetivas (conscientes e inconscientes) e limitações técnicas, diferentes métodos e tecnologias. Cada tomada (take) em um ensaio fotográfico, em uma filmagem cinematográfica, cada página do diário do psicanalista, do antropólogo, do viajante, do adolescente ou de seus pais, não é só heterogênea por estar submetida a diferentes atribuições de sentido e determinações por parte do observador, do analista ou do (inter)locutor (fotógrafo, diretor, pesquisador, ou simplesmente sujeito) – cada tomada faz parte de um processo que retrata diferentes existências em um mesmo sujeito e cultura. Como bem colocado por Eduardo Coutinho (2013), em cinematografia, especialmente no fazer documental, a mudança de enquadramento, de ângulo, de foco, em diferentes detalhes dos traços do entrevistado, como uma verruga, dá espaço para se revelarem diferentes entrevistados em um só. A noção de identidade se aproximaria do ato de escolher a melhor tomada, a que melhor convém, para imortalizar um certo imaginário. A escolha (consciente ou inconsciente) de uma tomada dos registros leva à perda de todas as outras, o que não indica que esse resto, não eleito, seja ilegítimo. Esse tema da perda e do resto pode ser observado

tanto na heterologia sociológica de George Bataille³⁰, quanto nas concepções de sujeito de Jacques Lacan (1998).

Lacan, por sua proximidade com o surrealismo francês das décadas de 1920 e 1930 (Simanke, 2002), leu e se interessou prontamente pela epistemologia de Meyerson, principalmente pela noção de irracional proposta pelo autor. O epistemólogo chama de irracional a primeira instância (matéria) não tematizada pela racionalidade, sob a qual esta estaria a construir o conhecimento e a ciência. Para os surrealistas, influenciados por Freud e Meyerson³¹, o irracional se configuraria como um novo terreno de investigação a ser conquistado com novos métodos e procedimentos, incluindo-se a associação livre e a escrita automática (não reflexiva). Métodos que suportariam falar do irracional preservando seu fundamento não-racional. Lacan reconfigura a ideia de uma substância não-tematizada (e não tematizável) pela racionalidade conferindo-lhe o nome de real. O irracional, não como conteúdo da loucura ou da falta de lógica, mas como não-passível de simbolização, estaria excluído do espaço da representação.

Dentro dessa perspectiva, abordagens como a de Mauss, de escolher todas as tomadas e ângulos, também não eliminariam a permanente fuga do real, do indeterminável, no processo de identificação do objeto. Apenas no nível das ideias (imaginário) a identidade (representação) se qualifica como ser, como *ente* subjetivo e cultural (Bairrão, 2004).

A instância imaginária, aquela em que a maior parte dos registros clássicos da sociologia e da psiquiatria se focou, mesmo quando aparentemente sólida, é sempre permeável e, constantemente, desafiada pelas partes envolvidas. Seria possível, assim, escutar e vislumbrar, através da identidade, o não-idêntico a si mesmo? Ver o não-materializado, a perda? Como analisar, sequer pensar, um não-ser?

A premissa de não-homogeneidade do indivíduo, da sociedade e da cultura, certamente desloca a atenção de psicanalistas e antropólogos em suas investigações e práticas. O objeto é sujeito e além de opaco é incompleto. O *como* conduzir uma práxis em torno desse sujeito-objeto aparecerá de maneiras diversificadas e, por vezes, divergentes. A incompletude e opacidade do objeto ganhou diversos nomes e formas e algumas vezes foi negada. A sua

³⁰ Bataille, em sua empreitada contra as abordagens positivas da ciências humanas, criou uma enciclopédia (des)organizada de maneira *sui generis* para criticar o saber enciclopédico da filosofia e da sociologia. Suas críticas se davam tanto pelo conteúdo, quanto pela forma de suas publicações.

³¹ A noção de irracional utilizada por Meyerson influenciou toda uma geração: Lacan, Bataille, Andre Breton, Aragon e, até mesmo, Alquié.

designação mais famosa e controversa é a noção de inconsciente, que foi reconfigurada, resgatada e rasgada por diversos autores, dentre eles Jacques Lacan.

A tomada do inconsciente na obra lacaniana se articula com a dificuldade, mencionada acima, de tratar (observar, analisar, registrar) o objeto para além do imediatamente verificável (identidade), notadamente se o objeto é sujeito. Não obstante, é importante ressaltar que, em psicanálise, esse movimento de (in)definição, empréstimo, criação ou erosão de noções e conceitos, para uma teoria que informa o método, não deve ser feito desacompanhado de um desígnio pertencente à esfera da ação, da práxis. O esforço do psicanalista não deveria ser o de teorizar a respeito da constituição do mundo e das coisas, ao modo de uma metafísica (Bairrão, 1996); o esforço psicanalítico, ao menos o lacaniano, girou em torno de desenvolver uma metodologia adequada para lidar com os pacientes da clínica psiquiátrica — metodologia coextensiva, ou ao menos *informada*, por esses sujeitos. Pensar *algo* para além da identidade (do objeto, do ego, da consciência ou da doença), não implica tomar noções, como a de inconsciente e alteridade, por elas mesmas, especialmente quando o *algo* é, na verdade, *alguém*. Por carregarem a marca do traço de uma não-identidade, as noções conjuradas para se pensar o objeto não devem e nem poderiam ser pensadas em si, como conceitos, elas deveriam se articular com o *alguém*, *quem* elas constituem e por *quem* são (des)constituídas. Na clínica, a fala “antes de significar algo, significa para alguém” (Lacan, 1966a).

Mas quem *é* esse *alguém*? A necessidade de enunciar esse alguém se articula inevitavelmente com a condição humana³² e, conseqüentemente, com a questão do *ser*. Embora Lacan tenha evitado falar da dimensão ontológica, justamente, por ela ressoar a dimensão escorregadia da filosofia metafísica, tornou-se imperativo que a questão fosse tratada, afinal ela se articula com o que há de mais nuclear na psicanálise: um sujeito não idêntico a si mesmo (Bairrão, 1996).

Não obstante, a elaboração ou ilustração de uma ontologia, em psicanálise, nunca foi prioritária para Lacan. Seu posicionamento em relação às elucubrações a respeito dos regimes ontológicos sempre foi o da não imprescindibilidade em se pensar uma ontologia psicanalítica, afinal ela se daria para os sujeitos inconscientemente (Lacan, seminário 3). Desse modo, antes de se posicionar, diretamente, sobre a questão do *ser* (substantivo e verbal), o psicanalista deu atenção exclusiva a noções nevrálgicas para o funcionamento da clínica psicanalítica (Bairrão, 1996); foi preciso retomar e erodir (escamotear) tanto as noções de sujeito quanto as de inconsciente — noções complicadas por conta da dificuldade em

³² Às vezes o humano em Lacan aparece como anti-humano, por suas críticas as abordagens positivas que enclausuram a condição humana em taxonomias biológicas, sociais ou culturais.

(in)defini-las. Ambas trazem, assim como a ideia de ser, uma pesada bagagem histórico-intelectual, de diferentes usos e empregos, por diferentes autores, em diversos campos do conhecimento.

Talvez, ainda mais que a noção de inconsciente, que por conta dos trabalhos freudianos já se encontrava a meio caminho da obra lacaniana, a ideia de sujeito precisou ser manejada intensiva e extensivamente com exímio cuidado, devido à alusão imediata que ela suscita: o sujeito cartesiano com seu cogito (Penso logo existo). Esse tipo de premissa é o que está na base da psicologia da consciência e do ego (Bairrão, 1996). O pensamento de um eu consciente é colocado como o lugar do verdadeiro conhecimento a respeito de si, do mundo e de sua constituição — a existência (*eu sou*) é garantida porque *eu* penso (Bairrão, 1996). A ontologia do *alguém*, que aqui aparece como *eu*, encontraria sua substância no pensamento, em uma epistemologia (conhecimento a respeito do pensamento), o que nos indica, por fim, uma ontologia da identidade (do eu, do ego) ou da representação (consciência). Para Lacan (1998), não existiria nada mais grave que tomar o *alguém* (sujeito) como um *eu* consubstancial a uma consciência idêntica a si mesma.

A proposição teria, no mínimo, de ser invertida, existo logo penso. Na verdade a provocação lacaniana vai mais longe, ‘sou onde não penso’, ‘penso onde não sou’ (Bairrão, 1996). Pensamento e ser se dissociam radicalmente. A inversão permite vislumbrar que a crítica de Lacan ao cogito cartesiano não aponta apenas para a ilusão de um sujeito psicológico cognoscente; a crítica nos indica a precariedade da própria existência do sujeito, de sua ontologia. Por não poder ser colocado como consubstancial, ou, mesmo apenas, como extensão do ego (eu), o sujeito lacaniano, esse alguém que enuncia, teria como marca existir fora de uma auto-consciência cognitiva ou uma auto-consciência imediata da identidade. A morada desse sujeito não poderia ser outra que a da instância do inconsciente.

No que diz respeito a essa instância inconsciente embora ela tenha sido adotada por Lacan após sua leitura dos trabalhos de Lévi-Strauss, acerca da noção de função simbólica²² inconsciente (Simanke, 2002), ele não marca a ruptura com a noção freudiana de mesmo nome — o inconsciente lacaniano não é a imagem e semelhança da noção de inconsciente do fundador da psicanálise e, muito menos, é sinônimo da concepção instaurada pelo fundador da antropologia estrutural. Na obra de Lévi-Strauss³³, o inconsciente seria o conjunto de leis

³³ Ver Eficácia Simbólica; Estrutura dos mitos in Antropológico Estrutural (1958/2008), Oleira Ciumenta (1985).

estruturais do espírito humano (Mendes, 2014). Essa noção foi inspirada pelas análises e preceitos da linguística estrutural, especialmente, da fonologia de Jakobson³⁴. A hipótese de que a gramática, as regras da língua, são inconscientes e guiadas por princípios invariáveis (por exemplo a lógica dos pares de oposição) foi emulada por Lévi-Strauss para sua análise das interdições (incesto) presentes na lógica do casamento e das alianças (Lévi-Strauss, 1949), bem como para a ilustração do totemismo (Lévi-Strauss, 1962) e da lógica por detrás dos mitos (Lévi-Strauss, 1964). Por essa temática pode-se já entrever possibilidades de relação que esse inconsciente poderia estabelecer com a obra de Freud, especialmente no que toca a proibição do incesto e o complexo de Édipo, por ela instaurada.

O diálogo (imaginário) do antropólogo com a obra do psicanalista reveza um tom contido de admiração e uma crítica brutal às concepções freudianas de mito, totem, tabu e, sobretudo, de inconsciente (Lévi-Strauss, 1985). Lévi-Strauss (1949b) positiva o inconsciente freudiano como, inconvenientemente, essencialista ou substancialista, por se basear em uma matriz orgânica (pulsões do corpo) e por ser, supostamente, tecido por imagens e representações. Para o autor, esses elementos pertencem ao reino da consciência, seriam no máximo subconscientes³⁵ e, certamente, subjetivos (Lévi-Strauss, 1949b). A proposta de Lévi-Strauss se atinha à busca por uma instância inquestionavelmente objetiva — leis universais que regeriam o espírito humano. Nesse aporte, a busca, no inconsciente, por essa cientificidade objetivista aprisionaria a subjetividade naquilo que o sujeito lacaniano não poderia suportar: o campo das representações de um *eu* psicológico. A clínica lacaniana buscava justamente romper com abordagens que tomavam o psicopatológico como falta de integralidade da consciência cognitiva ou egóica — que precisaria ser restituída —; o psicanalista tinha como mote despsicologizar a doença mental (neurose) (Bairrão, 1996) e, para tanto, seu sujeito deveria estar além ou aquém da noção de consciência. A clínica lacaniana não se sustentaria se o objeto (sujeito), ao qual se endereça, fosse demarcado por uma noção de *eu* coisificada (Bairrão, 1996) — seja esse eu subjetivo ou objetivo. Tomar o inconsciente como a instância do sujeito implica que existiria não só lógica e pensamento no inconsciente, como indicado por Freud e Lévi-Strauss, mas haveria também subjetividade, que assim como o sujeito não se delimitaria pela noção de consciência, com suas representações e nem de ego com sua identidade — uma subjetividade outra (Bairrão, 2004).

³⁴ Ver Ecologia e estruturalismo em Olhar distanciado (1983).

³⁵ O termo é empregado por Lévi-Strauss apenas uma vez, em *Eficácia simbólica* (1949), para diferenciar sua concepção de inconsciente – dimensão das leis universais – da concepção de Freud, que mantinha espaço para se pensar em um sujeito do inconsciente.

Até o fim dos anos 1940, Lacan compartilhava, em certa medida, dessa concepção acerca do inconsciente freudiano, por seus empréstimos da *Psicologia Concreta* de George Politzer. Entretanto, ao contrário de Lévi-Strauss³⁶, Lacan não buscava erradicar a subjetividade de suas análises, ele buscava restaurá-la em sua proposta de reforma das abordagens psiquiátricas da época²⁵. O então psiquiatra se rendeu à noção de inconsciente, não por conta de seu suposto caráter de objeto, idêntico a si mesmo, mas por conta da dinâmica da alteridade trazida por essa instância à noção de sujeito (Bairrão, 2004); um sujeito *do e no* inconsciente, que passaria a ter como propriedade constituinte a própria noção de alteridade, de ser outro em relação a si, em relação a sua consciência (Bairrão, 2011). Esse diferir de si mesmo, que aparece na ideia de um outro constituinte de si, implica que o *eu* seria também *ele* — o outro. O *alguém*, quem fala na clínica (sujeito da enunciação), não se restringiria, ao contrário do que pensava Politzer, a um *eu* em primeira pessoa (Lacan 22-11-61 apud Bairrão, 1996), porque o *eu* é também outro (*ele*).

Tal proposição tem duas consequências; em primeiro lugar, por se dar entre o eu e o ele, essa concepção de sujeito se libertaria de sua redução às representações de um indivíduo, supostamente, consciente de si, porque idêntico a si mesmo; um sujeito que, quando travestido de *um eu*, seria, supostamente, aferível através de suas representações subjetivas. A negligência da *instância do outro* como parte do falar em primeira-terceira pessoa condicionaria o registro, por parte de um observador em escuta a essa fala, à ordem das transcrições das fantasias, fantasmas do ego (do observado) a respeito de si mesmo. A segunda consequência, de se admitir um *alguém* como *eu-ele*, diz respeito à impossibilidade de se posicionar o sujeito como objeto, muito menos como objeto íntegro; o observador não deveria e nem conseguiria transformar *o eu* do outro (dele) em concreto, *um ele* absoluto. O problema aqui seria o de que este *ele*, como objeto, é apenas suposto — suposto pelo observador. O *ele do observado* (outro), apesar de tomado pelo observador como o *ele* idêntico a ele mesmo, estaria mais próximo em sua suposta determinação ao *eu do pesquisador*. Este, ao se prender a essa concepção de objeto determinado só poderia observar (ver, analisar e registrar) algo da ordem de sua própria suposição imaginária — advinda de teorias do social, cultural, psicológico e biológico, que compõem seu itinerário de formação acadêmica pessoal.

³⁶ De acordo com Iannini (2009), uma das grandes diferenças entre Lacan e Lévi-Strauss é que para este último “*não há sujeito possível no campo da estrutura*” enquanto “*para Lacan é a estrutura que ‘põe em cena o sujeito’*”.

O sujeito, como proposto por Lacan, nos indica que o analista não poderia tomá-lo por sua identidade (auto-atribuída ou suposta) e nem por sua anatomia; ao fazê-lo, negligenciaria a sua instância mais verdadeira: a sua heterogeneidade enunciativa (performativa). As duas consequências desvelariam o problema das abordagens que buscam coisificar o *alguém* como objeto (subjetivo ou objetivo), através de conceitos, ideias fechadas sobre si, que narrariam uma ficção em que seria possível positivar o sujeito através da observação e do registro ou, pior, da especulação metafísica. Lacan se posiciona, ao mesmo tempo contra a ilusão de um sujeito cognoscente e contra a ficção de um sujeito completamente assujeitado, reduzido a objeto, pelas determinações de seu meio — seja esse meio adjetivado, como social, cultural, psicológico ou biológico.

À revelia do que gostariam as abordagens mais positivas do estudo do psiquismo, o sujeito lacaniano, além de se dar entre o um e o outro, não se coloca como a soma algébrica simples de identidade mais alteridade, do ‘eu + ele’ — trata-se de *algum eu* e *algum ele* que se intra e inter-gravitam. Essa indeterminação está atrelada à dinâmica de ação do sujeito, de sua agência. A identidade (subjetiva e objetiva) seria manejada na clínica de Lacan como *identificação*; esse processo, como vimos com Meyerson, sempre implica alguma perda.

Por essa inescapável perda, ao falar do sujeito, Lacan (apud Bairrão, 1996, p.232) o coloca como perpétuo deslocamento, um *fading* do sujeito, que se ocultaria sempre por detrás daquilo que é tangível (como o significante) e apenas apareceria nos intervalos, no resto, de processos de identificação e enunciação³⁷ — esse seria seu fundamento, sua (não)essência; seu (não)ser seria um *sendo* (Bairrão, 1996).

Como consequência, tanto a (a)objetividade, quanto a subjetividade do sujeito precisam ser (in)definidas em, mínima consonância, com o próprio sujeito, do qual são intensão e extensão.

Até, então, a solução para a subjetividade, em ciências humanas, era a de ignorá-la ou de tomá-la como representação identitária. Lacan, ao emparelhar sujeito e inconsciente liberta o ser sujeito (substantivo e verbal) da auto-identidade imediata da consciência ($A=A$), — prescrita, por exemplo, pela psicologia de Wundt e pela fenomenologia psicológica de Husserl e Jaspers. Por outro lado, o par sujeito-inconsciente atestaria a subsistência da subjetividade frente a abordagens em ciências sociais, que, por suas noções de objeto empírico, a teriam objetificado ($A=B$) a ponto de coisificá-la, anulá-la ou descartá-la — abordagens que têm no positivismo de Comte sua maior inspiração.

³⁷ Como apontado na seção anterior, Lacan buscou inspiração tanto em Meyerson quanto em Bataille no que diz respeito a crítica da noção de objeto como identidade e de social como um todo.

O novo vestuário da subjetividade passa, assim, a ser o da diferença, ela seria constituída pela própria perda, por ser ação de um sujeito em perpétuo deslocamento. Nem pela via da subjetividade e nem pela objetividade, o sujeito não se deixa atribuir uma imagem, suposta por concepções de psiquismo, de social e de orgânico. Entretanto, isso não nos indica que a subsistência do sujeito e de sua subjetividade seriam puramente negativas. Ao se opor a auto-identidade imediata da consciência (Safatle, 2005) e a coisificação do sujeito como objeto (Bairrão, 1996), a psicanálise lacaniana não se substancia na hipóstase da diferença, do não-saber e de um discurso de completa desintegração da instância do sujeito (Safatle, 2005). O sujeito, como locus da não-identidade permite-se articular com a negação (Safatle, 2005), o que sustenta sua indeterminação, mas não quer dizer que não haja possibilidade de afirmação. O sujeito, apesar de não se reduzir a concepções psico-físio-sociológicas, se articula com essas instâncias, as quais confronta o tempo todo – o sujeito não deixa de ser corpo, de pensar e de se encontrar no laço social. Lacan não aceitou à tentação de fechar o sujeito sobre si mesmo, nem sobre sua identidade (positiva), nem sobre sua diferença (negativa).

A concepção do sujeito, como locus de não-identidade, se esclarece à medida em que lembramos que Lacan evidenciou as experiências de confrontação entre sujeito e objeto para a determinação de um pensamento de não-identidade (Safatle, 2005); confrontação, constituinte do sujeito, e que indica seu lugar como um lugar relacional – de diferença relacional: para haver diferença é preciso que haja um mesmo, ou ao contrário.

O sujeito nasce determinado em alguma medida pelo lugar do desejo do Outro (Simbólico) – que se constitua a partir do laço social estabelecido entre si e o outro e que marca sua entrada no mundo simbólico da linguagem (Bairrão, 1996). Sua instância egóica, imaginária, só poderia se dar a partir de sua entrada no domínio da humanidade, que até então lhe era completamente estrangeira. A identidade do sujeito, bem como sua diferença em relação a ela, é precipitada pelo movimento especular de se reconhecer no outro, que deforma o sujeito ao dar-lhe um predicado, transformando-o em objeto. Este, entretanto, nunca faz jus ao ser sujeito. O sujeito, embora deseje ser reconhecido como si por um outro, nunca cessa de se frustrar e, por isso, de se confrontar com a objetivação sempre falha que lhe é atribuída (Bairrão, 2015). A temática do reconhecimento, uma vez que esta se dá pelo outro, de fato e com efeito, está atrelada à temática da alteridade. Esta, por sua vez, aparece muitas vezes como indissociável de uma mediação simbólica (Bairrão, 2010). Contudo, o outro pode ser intercambiado pela relação do sujeito com o outro. O vazio, o “buraco” do outro, assim, nos é apresentado, pois não há apreensão positiva deste. *O outro é menos do que um, é subtraído de ser um*” (Bairrão, 2010), conferindo ao sujeito apenas a sua textura (Bairrão, 2011). A

alteridade, que é parte e consequência da temática do reconhecimento, se precipita em negatividade constituinte do sujeito (Bairrão, 2010). Dessa maneira, ainda que o outro esteja inscrito na subjetividade, e, portanto, no social e no psíquico, este não determina completamente o ser sujeito (Bairrão, 2004).

Identifica-se, nesse ponto, a temática do fato social total tomada pelo avesso: o sujeito se (des)encontra no *psicológico*, no *sociológico* e no *fisiológico*, entretanto, ao contrário de Mauss, para Lacan nenhum desses domínios seria tão positivo e “lógico” assim – baseados em epistemologias atreladas à lógica de uma ontologia da identidade dos objetos. Isso porque o sujeito, em deslocamento, habita e é habitado por essas dimensões; elas teriam, então, de serem no mínimo furadas, incompletas e desestabilizáveis, o que indicaria que a subsistência do social, do psíquico e do corpo comportariam, em si, a diferença – haveria espaço para se pensar uma ontologia da diferença. O que interessa a Lacan, entretanto, é esse sujeito que não se reduz às determinações; esse é o ponto em que o psicanalista maneja de forma exímia o sujeito; sem poder se endereçar diretamente a ele, dada sua indeterminação, Lacan se atém as suas bordas, ao efeitos da ação do sujeito no mundo. O sujeito lacaniano seria assim clivado, dividido entre as instâncias indeterminadas, irrepresentáveis, e seus efeitos, seus traços, que indicariam, ao menos, os caminhos por onde passou mas em que já não se encontra mais – algo como as pegadas brevemente inscritas em solo arenoso, indicativo fugaz de seu autor. A análise e o registro desse sujeito não poderiam, assim, seguir o princípio da totalidade de Marcel Mauss – trabalhada na apresentação.

Como nada em psicanálise pode se desarticular da prática, a clínica, diante desse sujeito, não poderia ter como desígnio curá-lo através da restituição ou instituição de um todo, seja ele pautado em representações identitárias ou em alguma substância ôntica ou ontológica (cognição, leis estruturais, cérebro). A clínica deveria se ater justamente ao que se perde nos processos de ser. A obtenção de diferença ou de alteridade é parte fundamental do procedimento psicanalítico: a escuta feita pelo analista é, entre outras coisas, possibilitada pelo princípio do desejo do analista. O desejo do analista não se apresenta como um simples desejo de cura, o desejo do analista é o de que a verdade única do analisando emergja no processo de análise, verdade essa completamente diferente daquela do analista e de si mesmo. O desejo do analista, então, seria o da obtenção, o da produção de uma diferença, alocada no coração da ética do método psicanalítico (Lacan, 1985; 1988).

Nessa direção, o autor propôs uma peculiar relação com a Filosofia: todos seríamos o jazigo de sofisticadas questões ontológicas (Bairrão, 2005); cada sujeito comporta elaborações a respeito do si mesmo, a análise se daria sobre tais concepções específicas do

sujeito, que as apresenta enquanto ego, porque ignora seu próprio inconsciente, de modo a não se aperceber das determinações, exteriores a sua ilusão de *eu*, que lhe foram atribuídas como seu predicado, através do laço social. O processo de análise clínica implica que o sujeito, como ego, possa escutar para alguém de si mesmo, experimentando o que lhe subjaz, de modo a manejar, consciente ou inconscientemente, tais determinantes para que possa diferenciar-se desse si mesmo (ego), que lhe fora atribuído por um outro. Não obstante, o indivíduo não sai de sua experiência da clínica curado, como se agora sua identidade, como ego, fosse *normal*, nem, tampouco, sai da clínica sem nenhuma concepção de si; o sujeito é filiado ao grande Outro, ao sistema simbólico (instituído pela linguagem), o qual nunca pode descartar. Tudo que o sujeito pode fazer, e que já é muito, é se apropriar de um dizer sobre si mesmo, de enunciar-se ao tomar-se como objeto (auto-objetivação), em vez de ser apenas objeto do outro. A ontologia em psicanálise, por acompanhar esse sujeito da enunciação, seria movimento ontológico do sujeito, que não cessa de se saber insuficiente para dar conta, conceitualmente, de si mesmo – de modo a sempre construir e desconstruir concepções sobre seu ser. O ontológico em psicanálise somente pode se dar como processo, pois implica a aparição do sujeito clivado³⁸, inesgotável frente a objetivações.

Nessa ontologia prática psicanalítica, por assim dizer, abre-se a (im)possibilidade de tratar a questão do ser em seu desvio, em sua incompletude, em seu cessar-de-ser, articulado com o próprio (não)ser. Esse encadeamento entre ser e não-ser, um ser-não-ser do movimento do sujeito, nos indica que embora a existência não seja garantida em psicanálise (Lacan, 1972), essa não seria uma ontologia negativa no sentido forte do termo, o não-ser não é não-ser no absoluto (Bairrão, 1996). Todo processo, seja ele de identificação, produção ou enunciação, produz alguma coisa, que embora não idêntica ao que se desejava produzir é efeito desse desejo. O ser sujeito, em perpétuo desequilíbrio, não é nem mais nem menos. Não é sobredeterminado, nem desintegrado. Ele se inscreve ao deixar sua marca no mundo.

As dinâmicas que envolvem o sujeito e o outro garantem não só certa determinação social do sujeito, como sua negatividade (Dunker, 2007; Safatle, 2005). A alteridade não se reduz a intersubjetividade entre o ego e o outro.

Uma vez que o sujeito é outro relativamente a si mesmo, dividido entre a enunciação e o enunciado, entre o dizer e o dito (Bairrão, 2003), uma metodologia clínica congruente a ele

³⁸ É preciso ainda dizer que o objetivo da análise não seria o de tornar o sujeito dependente da clínica, como se para apenas ‘ser’ fosse necessário fazer análise para sempre. O objetivo seria o de levar o sujeito a auto-análise, abandonando a necessidade do suporte do analista, da relação transferencial que com ele estabelece.

deveria dar conta do *efeito de dizer* que reconfigura um estado de coisas em um “*sendo*” discursivo (Bairrão, 2015).

Em Lacan, a negatividade pode ser referida através de uma conduta ética³⁹ própria ao analista. Essa conduta é capaz de desvelar o desconhecido através dos elementos positiváveis a ele relacionados (Bairrão, 2005). A proposta psicanalítica é, então, a de uma inversão de figura e fundo no plano da narrativa e do discurso do sujeito. Através da escuta psicanalítica rastreia-se o não-dito, ao passar através – ao “atravessar” – dos elementos positiváveis a ele relacionadas, postura oposta às empreitadas que buscam reduzir o sujeito, tomado como objeto, à determinação.

Seria, então, imprescindível levar em consideração os regimes de indeterminação inerentes à constituição do sujeito. Em outras palavras, seria preciso dar abrigo ao não-conceitualizável, através do entendimento de que a lacuna deve ser incluída no procedimento psicanalítico. Admite-se assim o desconhecido como *performador*, como parte da enunciação, “*para além do psiquismo e do comportamento tanto do observado quanto do ego do pesquisador*” (Bairrão, 2015). Esse reconhecimento da existência de dimensões que estão para além da determinação positiva não caracteriza o registro indeterminado ou negativo do sujeito como impossível de ser acessado. A indeterminação, relativa ao inconsciente, se define como a parte *não-dita* do discurso concreto de um sujeito que é, entre outros, social (Bairrão, 2005).

Mas como o analista escuta e faz o sujeito se escutar, produzir uma ontologia do diferenciar-se?

Nesse ponto Lacan segue Freud pelas vias do inconsciente.

2.2 A grafia do inconsciente

Uma vez que o que sempre está em jogo no inconsciente é o sujeito “por assim dizer em estado de não manifestação”, de indeterminado, ou ainda, de não-constituído (Bairrão, 1996, p. 232); esse inconsciente, morada do sujeito, não poderia se distanciar da noção de alteridade interior do ser sujeito. A instância do inconsciente deve ser coextensiva ao estatuto do sujeito, com toda sua alteridade e negatividade⁴⁰.

A relação íntima do inconsciente psicanalítico com a alteridade não é atestada e reconhecida apenas por entusiastas desse saber. Em 1949, ao escrever *Introdução à obra de*

³⁹ Ética ligada ao desejo do analista

⁴⁰ Negatividade dada sua impossibilidade em ser totalmente positivado.

Marcel Mauss, apesar de suas reticências, Lévi-Strauss não pôde ignorar a disciplina que deu início a formalização do inconsciente. Nas palavras do antropólogo, por se dirigirem a operações inconscientes, psicanálise e etnologia nos permitiriam “reconquistar nosso eu mais estranho” e nos dariam acesso “ao mais estranho dos outros como um outro nós”.

O estranho e o inconsciente aparecem de fato entrelaçados na obra freudiana. Tal familiaridade do não-familiar (“*Unheimlich*”) com o inconsciente chega a ser auto-evidente, basta nos atermos a própria definição do termo como aquilo que escapa à consciência, o desconhecido. De acordo com Freud, seguindo as pistas de Schelling, a estranheza é provocada por tudo que deveria ter ficado na penumbra, nas sombras, em pleno exílio e que escapou, causando angústia. Não obstante, a clínica psicanalítica, especialmente lacaniana, não busca erradicar esse estranhamento de um sujeito que não se reconhece na distorção de sua imagem própria (Bairrão, 2004). O analista maneja a angústia para que o sujeito entre em contato com seu próprio desejo inconsciente.

Não obstante o método de escuta psicanalítica é operado através da hipótese do inconsciente em um contexto clínico. Não seria surpreendente que objeções fossem feitas à transposição dessa técnica a outras circunstâncias que não a do setting psicanalítico, como o campo etnográfico. Uma possível pergunta seria: E índio tem inconsciente?

A questão deriva evidentemente da preocupação com a aplicação no contexto do campo etnográfico de conceitos que, potencialmente, não respeitam a particularidade do grupo estudado; especialmente porque o inconsciente, ainda que de diferentes maneiras, aparece como um universal. Em um passado recente, psicólogos e psicanalistas foram responsáveis por asserções infelizes a respeito da “psique” ou da “mentalidade” de povos indígenas. Por vezes, o desenvolvimento cognitivo desses últimos foi comparado ao da criança ou do psicótico. A dúvida levantada acerca da existência do inconsciente em povos indígenas deriva do cuidado de não subjugar grupos nativos através de lógicas derivadas da soberania colonialista. Não obstante, a questão é relativamente mal formulada, mas nos concede a oportunidade de examinar melhor o que viria a ser essa instância inconsciente e como ela operaria fora da clínica.

Ter ou não ter inconsciente indicaria que esta noção seria um objeto empírico e como todo objeto estaria alocado em algum lugar. Possuir um inconsciente como objeto poderia, ainda, conotar que esta noção tem uma essência ou no mínimo é feito de uma substância. Por último ter ou não ter inconsciente poderia ser atrelado a questão de uma subjetividade cultural entendida como mentalidade. Essas hipóteses foram todas examinadas pela psicanálise em sua forma atual e nenhuma delas é capaz de dar conta da noção de inconsciente em Lacan.

Ainda que na versão freudiana das postulações acerca do inconsciente tenha havido qualquer intenção de posicionar o aparato psíquico como orgânico, Freud estava menos preocupado, em sua análise do inconsciente, com o aspecto substancialista da noção de aparato psíquico; a preocupação freudiana sempre foi mais com as forças dinâmicas, com os processos, do que com elementos “pertencentes” ao inconsciente.

A partir dessa noção, Lacan reconfigurou a Psicanálise de modo que uma redução do inconsciente como mentalidade, objeto inerte, ou como instância orgânica é praticamente erradicada em sua forma atual. Como colocamos, desde a sua tese, em 1932, o autor esteve engajado em combater uma concepção mentalista e organicista dos fenômenos psicopatológicos. Tal jornada, por sua vez, conduziu o autor a reformular não só o que entende por sujeito, como também a concepção de inconsciente. Numa postura avessa ao entendimento “biológico evolucionista” do inconsciente, Lacan argumenta que este conceito nada tem a ver com a noção de instinto ou de primordial (Lacan, 1966a, p. 170). A leitura do inconsciente freudiano como receptáculo dos instintos é para Lacan um grande mal entendido (Lacan, 1966a, p.147). Contra essa concepção Lacan situou o inconsciente no campo simbólico linguístico, resultando em sua famosa fórmula “o inconsciente é estruturado *como* linguagem”. O inconsciente lacaniano entendido como a linguagem não está sedimentado em nenhum ponto fixo e não pode ser essencializado. Assim como ninguém possui a língua, ninguém tem inconsciente. O inconsciente é justamente o que não nos pertence.

No entanto, assim como o estruturalismo de Lévi-Strauss não esteve a salvo de crítica dos humanistas e dos empiricistas, a presença de uma terminologia linguística não põe Lacan a salvo da crítica a respeito da existência de um inconsciente em contextos outros que não o do racionalismo intelectual francês dos anos 50 e 60 (Latour, 1998).

Os próprios psicanalistas reagiram mal a essa reformulação e apontaram que a linguagem como inconsciente poderia indexar e restringir o alcance da noção de inconsciente dentro da psicanálise (Evans, 1996) — como se a pulsão e os afetos não pudessem mais fazer parte da clínica e se o fizessem seriam apenas figurantes. Tudo depende, então, da definição de linguagem. Como explicitamos, o contato de Lacan com o estruturalismo se deu em um primeiro momento na leitura de Lacan da obra de Lévi-Strauss (Mendes, 2014). O antropólogo entende a linguagem como um sistema circular fechado e, portanto, limitado dentro de suas próprias referências (Lévi-Strauss, 1985 apud Mendes, 2014). Se Lacan tivesse aderido, para a formulação de um inconsciente como linguagem, às noções de Lévi-Strauss, o inconsciente assim como a linguagem nos indicariam “a ocorrência de uma meta-estrutura entre natureza e cultura” (Mendes, 2014).

Como ilustrado no capítulo anterior: o inconsciente levistraussiano, definido como a função simbólica, trata das leis estruturais do mundo físico; por sua vez, a linguagem constitui-se sincrônica (*langue*) e diacronicamente (*parole*); a comparação do inconsciente à linguagem nos traria, então, ao menos duas possíveis consequências: primeiramente, a proposta da linguagem como absolutamente natural, os aspectos diacrônicos da linguagem (fala) seriam ignorados, uma vez que no âmbito da função simbólica estamos no nível das leis estruturais e, por isso, sincrônicas, de modo a prescrever uma demasiada naturalidade da cultura. A segunda consequência, que vai no sentido oposto, seria que a função simbólica se caracterizaria não só pelas leis naturais, mas carregaria em si a pluralidade do cultural, uma vez que ao ser comparada com a linguagem, a função simbólica seria descrita não em termos gramaticais, somando-se aos aspectos sincrônicos da língua, os aspectos diacrônicos da fala (Mendes, 2014).

A segunda consequência hipotética, evidentemente, se aproxima mais do que Lacan pretendeu para sua reformulação da noção de inconsciente, mas ainda é insuficiente para pensarmos um inconsciente como linguagem para além do racionalismo intelectual ou do culturalismo, o que é absolutamente necessário para uma abordagem etnográfica etnopsicanalítica.

No seminário, livro 7 (1988, p.32), Lacan recorre a uma explicação metodológica para a definição de seu inconsciente. O autor argumenta que a única maneira de se atingir o inconsciente seria através de sua articulação “falada”. Seria, assim, através das palavras que o inconsciente se faria presente na sua ausência (não podemos diretamente falar do inconsciente) e, portanto, ele foi apresentado como linguagem, porque ele se expressaria por meio dela. Contudo, nenhuma adjetivação deve ser tomada na obra lacaniana como redutora, assim como conceitos fechados são raros na obra do autor, o processo de adjetivação de noções como a de inconsciente sempre é o de uma eterna reformulação e correção (auto-correção). Assim, como era de se esperar, Lacan vai além e coloca como complemento à noção de linguagem a noção de discurso. “O inconsciente é um discurso do Outro“. Como colocado por Evans (1996), essa fórmula se tornou uma das mais famosas máximas lacanianas e pode ser interpretada pelos mais diversos caminhos, como por exemplo: o sujeito seria determinado pela ordem simbólica, pela linguagem. Essa afirmação deixa claro que o inconsciente não é interior, como a noção de consciência individual. Uma noção de inconsciente deve seguir mais ou menos o mesmo movimento que apresentamos a respeito do sujeito. Mas a ideia de um inconsciente como simbólico, exterior ao homem como indivíduo empírico e que o determina enquanto Outro (Lacan, 1966a/1998, p. 469), ainda poderia

limitar o sujeito como preso a intersubjetividade entre o eu e o outro. Em outras palavras, a exterioridade do inconsciente poderia prejudicar a noção de alteridade interior do sujeito. Esse risco é duplamente evitado na obra lacaniana, primeiramente porque o sujeito enquanto algo que se coloca para além do empírico não tem “interioridade” entendida como consciência cognitiva, o inconsciente não é fechado sobre si mesmo; em segundo lugar, como consequência essa noção é retirada de uma mera oposição a consciência. O inconsciente não se resume a perder a memória, ele seria antes “um não lembrar daquilo que se sabe”. O inconsciente como simbólico seria um saber-fazer (*savoir-faire*) com a linguagem (Lacan, 1972). Nas palavras de Miller:

O que é inconsciente ? Como se interpreta o seu conceito? —quando não mais o refiro à consciência, mas a função da fala no campo da linguagem. Quem não sabe que o inconsciente se sustenta, por inteiro, na *décalage*? — a *décalage* que se repete entre o que eu quero dizer e o que eu digo — *como se* o significante desviasse a trajetória programada do significado, e é isso que dá margem para a interpretação — como se o significante interpretasse, a seu modo, aquilo que eu quero dizer. É aqui, nessa *décalage*, que Freud situou o que ele denominou de “o inconsciente” — *como se* meu querer dizer, que é minha ”intenção de significação”, fosse substituído por um querer dizer outro, que seria o do próprio significante, e que Lacan designou como o “desejo do Outro” (Miller, 1996 apud Mandil, 2003).

Essa *décalage* do inconsciente aponta que a linguagem que o adjetiva, não pode ser entendida apenas como função de comunicação, o que retira o inconsciente da dialética emissor-receptor da mensagem (Mandil, 2003). O inconsciente referido à “função da fala no campo da linguagem” é efeito da fala do sujeito cindido (Lacan, 1985, p. 126), um inconsciente como efeitos de significado do significante. Consequentemente a alteridade do sujeito não é apenas intersubjetiva; a mensagem, a intenção de significação, não se perde só para seu interlocutor, ela se perde para o próprio sujeito falante — o não-dito é a marca da alteridade radical interior ao sujeito. Haveria, desse modo, um furo na cadeia simbólica, que não se dá apenas na distância entre significante e significado, mas uma descontinuidade da própria língua como sistema organizado. Lacan, para dar conta da descontinuidade entre sua concepção de linguagem e aquela oriunda do estruturalismo linguístico de Lévi-Strauss e Benveniste, formula a noção de *alíngua* — *lalangue* (Lacan, 1972). Essa noção estaria em oposição a noção de linguagem como concebida pela linguística: “*Lalangue busca detectar a relação do sujeito com a língua para além do plano comunicacional... fora da estrutura do diálogo*” (Mandil, 2003), que posiciona a *lalangue* como atravessada por um potencial de subversão da noção de discurso, entendida como emaranhado que busca comunicar algo que

toma como estabelecido. Assim, a noção de *lalangue* não se posiciona contra a noção de linguagem no absoluto, apenas a noção de linguagem presente no discurso científico, notadamente, o da lingüística – “*A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua. E o que se sabe fazer com alíngua ultrapassa de muito o que podemos dar conta a título de linguagem*” (Lacan, 1972-3, p. 190). Em outras palavras, *lalangue* é a linguagem para além da linguagem entendida como função de comunicação e como sistema circular fechado e, portanto, limitado dentro de suas próprias referências (Mendes, 2014). O inconsciente como *lalangue* implica que não há necessidade de “aceitar o inconsciente como ‘uma realidade’” (Bairrão, 2015) para a compreensão de propostas etnográficas psicanalíticas ou não. O inconsciente indicaria apenas um discurso que se coloca sempre como possibilidade de subversão de discursos estabelecidos (Foucault, 1966/2007; Certeau, 1986; Mandil, 2003), especialmente no nível científico e acadêmico. Um método que se orienta por essa noção, como o método de escuta psicanalítica, se orientaria, assim, à produção de diferença, indicando uma não normatividade do método, um caráter político – o que abre a possibilidade para que a escuta psicanalítica não fique presa a uma época, cultura ou grupo social (Bairrão, 2015).

Mas como é que essa noção de inconsciente como *lalangue* operaria um método de escuta psicanalítica no campo etnográfico? De modo a não se restringir somente a fala de “informantes”? A questão está relacionada evidentemente a uma concepção, em grande parte ultrapassada, de redução da psicanálise a cura pela fala, de modo que seria apenas através do verbal que a análise se daria.

O aprisionamento da análise ao verbal pode ser contestada pela noção apresentada de inconsciente como *lalangue*. Como colocado, a linguagem não é definida como sistema fechado, se posicionando, assim, em outros registros, sejam eles da ordem do intelecto ou do sensível. Com algumas ressalvas importantes, *lalangue* se aproxima muito mais da concepção de Lévi-Strauss à respeito do pensamento mítico do que de sua concepção de linguagem. Na obra do antropólogo, a mitologia, o mito se encontra para além da linguagem, apresentando uma perspectiva infinitamente mais ampla para definição do simbólico (Lévi-Strauss, 1985 apud Mendes, 2014). “*Sempre global, a significação de um mito jamais se deixa reduzir ao que se pode tirar de um código particular. Nenhuma linguagem, seja astronômica, sexual, ou outra, veicula um sentido ‘melhor’*”. (Lévi-Strauss, 1985, p. 231, grifo do autor). A mitologia, como colocada por Viveiros de Castro, seria na obra de Lévi-Strauss máquina de sentido, porque um mito nunca é tomado como essência, ele é sempre N-1 (n menos 1). Os processos

simbólicos, a *lalangue* psicanalítica, prescreve a relação entre o um e outro de modo que tanto o Um quanto o Outro são furados (Bairrão, 2011), se abstém de totalidade, obedecendo a lógica do N-1. Dessa forma, como colocado por Christian Dunker, o inconsciente, assim como a mitologia, seria máquina de sentido. Ademais, na mitologia se encontra uma superposição de códigos que são diversos e que tornam opaca a linha divisória entre intelecto e corpo, linguagem e natureza (Lévi-Strauss, 1985). O divórcio entre esses pares foi descrito por Lévi-Strauss como “um empirismo e um mecanicismo fora de moda” (Lévi-Strauss, 1983, p.173).

Segundo Lévi-Strauss a maior lição dada as sociedades ocidentais pelas sociedades primitivas, através de suas mitologias, seria a recusa da separação entre o inteligível e o sensível; a realidade é significativa aquém do plano da análise científica, ela começa pela percepção dos sentidos (Mendes, 2014). Ainda que, de outra maneira, o registro sensível em sua articulação com a linguagem (como *lalangue*) aparece em Psicanálise; a noção de significante, que tende a ser pensada de maneira demasiadamente abstrata, incorpórea, em psicanálise lacaniana atravessa o corpo: “*Crítico epistemológico em todas as vertentes, Lacan repensou a concepção de linguagem, situando-a na psicanálise como matéria viva inscrita no corpo*”. O corpo, por comportar “sentidos (significações) e ‘sentires’” (Bairrão, 2003), não pode mais ser visto apenas como aparato biológico ou matéria orgânica. Através da noção de significante inscrito no corpo, nota-se um equilíbrio desequilibrado do sensível e do inteligível, do subjetivo e do objetivo — ao mesmo tempo que temos uma desobjetivação do significante, este passa a ser mais que concepção puramente abstrata, dando suas caras, seus efeitos de significado no corpo. Ao alocar a linguagem como concepção não só abstrata, mas também concreta, ainda que subjetiva, a psicanálise lacaniana, como entendida por Bairrão, não “*sacrificaria a aceção de sentido como sensação, sentimento, afeto*” (Bairrão, 2003, p. 43). A superposições não reducionistas do sensível e do inteligível são conotadas pela própria ambiguidade do termo ‘sentido’, algo entre sensação e significação, duplo sentido que se coloca como valioso na ilustração da noção do pulsional em Lacan (Bairrão, 2003, p. 43). A pulsão em Freud já havia sido separada da noção de instinto biológico, ela seria uma força propulsora, como a tacada primeira no golfe (*drive*), que dá início ao jogo e mantém seu movimento a cada novo golpe. Lacan, entretanto, retirou a pulsão de referências a hidráulica e a “*economia energética*” alocando-a como movimento próximo a noção de desejo, como oposta a noção de necessidade. O registro pulsional no corpo não poderia assim se reduzir ao sensorial, a pulsão “*perfaz um traçado que, partindo do corpo, enlaça matéria viva e linguagem, organizando o espaço ao seu redor*” (Lacan apud Godoy e Bairrão, 2014). Não é

só a boca que fala, não é só a fala que implica o sujeito, o corpo e seus gestos e afetos são protagonistas em Psicanálise.

Ao levar em consideração que a fala não está presa ao registro verbal, a noção de escuta psicanalítica etnográfica está aberta a “observação como escuta” em outras esferas — mesmo porque a própria clínica lacaniana não se sustentaria apenas da escuta do que foi enunciado verbalmente, como dito. A análise se endereça ao discurso do inconsciente, plano que, como vimos, por sua *lalangue*, não se encerra no campo da comunicação verbal, a escuta em análise se endereça ao que não foi enunciado, ao que se perdeu no processo de enunciação — as linhas brancas do texto escrito. Faria pouco sentido, assim, em uma postura etnográfica etnopsicanalítica que o pesquisador se ativesse apenas ao que foi “reportado” pelo seu informante. Além do aspecto de sequestro da intenção de significação efetuada pela limitação imposta pela língua com seus significantes, há um elemento indispensável a ser considerado: ninguém fala sozinho. A fala do informante nunca pode ser tomada de maneira onisciente. Por último, como argumentamos, o significante não aparece só na fala, a linguagem não está presa ao discurso enunciado, de modo que nem tudo pode ser verbalmente desvelado. Algo pode ser repetido inúmeras vezes com diversos significantes e, ainda assim, não chegar nem perto da potencialidade de sentidos do fenômeno ao qual se tenta incessantemente descrever — verdadeira “impossibilidade de se poder dizer verbalmente” (Bairrão, 2015).

O discurso inconsciente se abre a outras possibilidades de enunciação (Bairrão, 2005), o que indica que a “escuta” a qual nos referimos não está presa ao órgão sensorial ao qual normalmente é referida (Godoy e Bairrão, 2014). De acordo com Bairrão, o corporal, por conter um potencial enunciativo irreduzível a fala, posicionaria o corpo como “suposto autor de sentindo”, além de receptáculo de sensações (Bairrão, 2003, p. 48). Em suas pesquisas a respeito de religiões afro-brasileiras, Bairrão (2014) ilustra a escuta do não-dito como escuta dos ditos do corpo, das danças, dos gestos, das expressões. Como apontado pelo autor:

Contra as aparências do que às vezes é dado a entender como tipificante da abordagem lacaniana do inconsciente, esta possibilita uma crítica radical do imperialismo da palavra (falada ou escrita). É imperativo centrar a análise na ação humana, de tal modo que se possam admitir uma instância agente, certamente enunciante, mas não necessariamente falante. (Bairrão, 2011, p. 171)

O método de campo intitulado “escuta participante” não significa que a observação, comum nas etnografias, deixou de ser importante ou foi substituída pela escuta. Observar, escutar, comer e até dançar são atos que perfazem sentidos. (Bairrão, 2003) A escuta

participante sinaliza apenas a qualidade discursiva do fenômeno; este, entretanto, não deixa de ser acontecimento e, enquanto tal “[...] pode ser visto e etnografado (observado), também pode ser reconhecido e entendido como dito, e, portanto, escutado”(Bairrão, 2011, p. 169).

Não obstante, dado nosso argumento contra o papel colonialista dos saberes e fazeres inscritos em ciências humanas, aqueles sempre suspeitos em relação a normatividade da psicanálise poderiam nos questionar acerca do papel de nossa "missão" em campo. Se argumentamos antes que as etnografias culturalistas, do começo do século XX, participaram da dominação do estrangeiro ao domesticá-lo ou exotizá-lo através de descrições impessoais, qual seria a diferença na postura psicanalítica de escuta em campo? Essa escuta será ela também transformada em escrito etnográfico. Nesse sentido, nossos interlocutores mais céticos poderiam apontar que nossa postura seria ainda pior, levando a soberania histórica a outro nível, o da dominação do que os nossos atores em campo nem sabem que sabem. Haveria nesse tipo de objeção um grande mal entendido organizado em torno dois equívocos — uma noção de cultura como todo fechado e uma noção de escuta em psicanálise como apropriação de conhecimento.

A impossibilidade de essencializar a cultura se encontra, também, em Lacan tanto pela noção de furo no simbólico, quanto pela possibilidade de produção de diferença no imaginário cultural do ego dos sujeitos sociais.

Na obra lacaniana não haveria nenhuma intenção de tornar o inconsciente consciente, de forma a se apossar de um conhecimento. Nesse sentido, não haveria qualquer propósito na escuta psicanalítica de dominação do outro através do que ele não sabe. Ao estabelecer em sua obra uma noção de primazia da ordem simbólica sobre a biológica, na concepção de sujeito, Lacan estabelece a impossibilidade de se apreender ou de se reduzir o sujeito social e sua cultura a uma ideia de todo empírico. O inconsciente é irreduzível à consciência ou ao conhecimento — este seria a ilusão narcísica presente na formação do ego. A ordem simbólica, na obra lacaniana, por seu “furo topológico” permite a passagem de novos elementos para o que se entende por imaginário. O imaginário cultural, como todo registro imaginário, faz parte do nível egóico entendido como identidade, noção permeável, podendo ser afetada tanto pelo discurso do inconsciente, quanto pelo discurso do Outro. Dado o contexto de mundo em que vivemos, seríamos todos prisioneiros do discurso da soberania histórica colonialista e imperialista, que resultou na ideia de globalização. Não é novidade que por trás da ideia de democracia do movimento “globalizador” se esconda a violência da homogeneidade, que destitui minorias de suas identidades — o Estado pode subjugar a cultura na fabricação de pessoas (Legendre apud Latour, 1998). No entanto, mesmo em cativeiro, a

diferença não pode e não deve ser erradicada, modos de produção de diferença sempre encontram um caminho, uma linha de fuga. Foi sob essa égide que Lacan concebeu sua noção de sujeito e a clínica que o acompanha.

No contexto clínico analítico, o movimento de análise se direciona a desconstrução do ego (*méconnaissance*) do paciente, no que ele toca o discurso soberano do Outro, de modo que o sujeito possa aparecer e precipitar uma auto-objetivação do analisando para sua identidade, o que aparece como produção de diferença em relação ao estabelecido. A análise se foca no processo de enunciação e não no enunciado, no propriamente dito. “*A psicanálise proporciona meios para, mais do que atribuir significados, resgatar nas coisas da realidade cultural a sua dimensão enunciativa, situando, interpelando e responsabilizando sujeitos sociais*” (Bairrão, 2005, p. 443). Como colocamos anteriormente, o método lacaniano tem como objetivo respeitar “a dignidade de (SE) dizer” do outro (Bairrão, 2005).

A escuta psicanalítica, por não se servir apenas de elementos para a descrição de uma cena observada no espaço do positivável, passa da simples descrição (pautada no olhar) de um cena observada à análise de sua montagem discursiva, se endereçando ainda que indiretamente, ao indeterminável (Godoy e Bairrão, 2014). Através dessa ampliação da escuta do sujeito a esferas comumente desconsideradas, o método psicanalítico possibilita a crítica à redução da alteridade ao *humano* e a indivíduos empíricos (Bairrão, 2015).

Por sua vez, o estudo da alteridade feito através da observação participante impessoal parece subverter a própria noção de alteridade, que é, em teoria, a marca dos estudos antropológicos. Nas condutas mais clássicas etnográficas, em função de excessos empíricos, a alteridade não aparece como produção de diferença, ficando presa à esfera do intersubjetivo (Bairrão, 2015) e do comunicacional.

A transposição da escuta psicanalítica da clínica para o contexto etnográfico se coloca para além do aspecto catártico, o encontro em campo entre diversos atores — pesquisadores, nativos informantes — abre a possibilidade para a produção de novas interpretações para o imaginário, identidade cultural, memória social e para si mesmos (Godoy e Bairrão, 2014).

A motivação, o impulso, o desejo do analista como pesquisador em campo é político; assim como seus ‘objetos-sujeitos’, o pesquisador, sua posição, está implicado no processo de observação como escuta; o etnógrafo de orientação psicanalítica não se esconde atrás da ilusão da neutralidade — o pesquisador deve também se escutar e se dizer (Godoy e Bairrão, 2014). É nesse sentido que etnopsicanálise não é sobre sujeitos, ela se dá a partir dos efeitos do campo *no* pesquisador, que se orienta por um saber-fazer com essa diferença (Bairrão, 2015). Do mesmo modo que há uma potencialidade de produção de diferença nos sujeitos

sociais, há potencialidade de produção de diferença no discurso do pesquisador, em seu imaginário científico, social e pessoal. O pesquisador que normalmente representa o discurso científico, o discurso do mestre, é substituído pelo discurso do inconsciente sempre furado e dinâmico — subversão de reificações.

O discurso psicanalítico que dá corpo ao método de escuta psicanalítica não passa de diretrizes, traços de um saber-fazer não totalizante. Posicionada na escuta daquilo que se coloca para além da representação da linguagem e que não porta as marcas narcísicas de sua identidade, a etnopsicanálise se coloca como reconquista do estranho dentro de si. Estranho muitas vezes sufocado por práticas institucionais, jurídicas e estatais (Latour, 1998). A etnopsicanálise de "orientação lacaniana" se posicionaria, assim, como alterante, linha de fuga em relação as determinações impostas por qualquer discurso de dominação que procura determinar seres, corpos e mundos (realidade); ela é um convite para o reencontro com nosso lado menor, com nossa minoria interior, negada pela violência da homogeneidade de políticas — falácia democrática do suposto acolhimento da diversidade cultural (ocidentalização).

Ainda que os princípios que perfilam a conduta etnográfica tenham sido ilustrados, a passagem da escuta e da leitura dos significantes em campo para o escrito “psi-etnográfico” precisa ser cuidadosamente abordada. A produção de um texto em meio científico normalmente requer uma linearidade, um encadeamento de fatos, eventos, colocados como anteriores e posteriores o que, por vezes, resulta em sequências que organizam de maneira causal e correlacional os acontecimentos (Prandi apud Godoy e Bairrão, 2014), *“o que muitas vezes não corresponde às interpretações próprias das culturas estudadas”* (Godoy e Bairrão, 2014). A linearidade, ou mesmo a circularidade, dos textos aparece na maioria das vezes através da voz de um narrador impessoal, que se coloca como espectador da *performance* assistida em campo (Klinger, 2012), exceto que em sua narratividade, a potência de “ser-afetado” pelo atos performáticos oriundos do campo é anulada, porque seu autor não se implica na escritura. Assim, mesmo que no contexto de leitura, escuta ou observação do campo, o pesquisador tenha se colocado, se pensado e se “dito” através de sua relação com o estrangeiro, as diferenças precipitadas no encontro com o diferente de si e com o estranho em si não aparecem em sua escrita. O encadeamento linear dos acontecimentos de um texto é resultado de uma lógica erudita, compartilhada pelos intelectuais, que aparece em seu entendimento de “fazer tese”, como proposição intelectual defensável porque verificável; esse entendimento implica que o texto apresente uma totalidade coerente, um conhecimento como verdade formulado de acordo com o discurso científico — variação do discurso do mestre.

Desse modo, novas modalidades de se colocar em campo, sejam elas sensitivas (escuta do corpo – Lacan de Bairrão), auto-reflexivas (auto-etnográfica —James Clifford) ou performáticas (campo como teatro e não como texto — Victor Turner), devem ser seguidas de um escrito que porte a mesma instância política do fazer etnográfico. Essa preocupação é evidente em textos etnopsicanalíticos brasileiros, notadamente, no contexto do estudo de religiões afro-brasileiras. No livro *Etnopsicologia no Brasil*, Godoy e Bairrão (2015) se questionam: “*Como, então, dar conta dos demais sentidos corporais que resistem à textualização? Como traduzir em palavras experiências viscerais? Como, enfim, apresentar as sutilezas das cores, dos sons, dos ritmos, dos cheiros, das sensações, dos movimentos que perpassam e modulam as experiências humanas*”. Como escrever o que se escuta com a pele? (Macedo, 2015)

A escrita deve se orientar pelo efeito do campo no pesquisador, da inscrição do campo no pesquisador e do pesquisador no campo, ela deve então se orientar por perfazer sentidos (na duplo sentido). Se a escuta etnopsicanalítica é ética e política por promover desconstruções de determinações e permitir que os sujeitos se digam, a escrita etnográfica para produzir diferença deve ser entendida também como desconstrução e não como função de compreensão. O tema da escrita aparece em diversos momentos da obra lacaniana, ganhando especial força à partir da década de 1970. Para falar sobre a escritura, freqüentemente Lacan convoca a figura de James Joyce. Lacan define o escrito psicanalítico como para não ser lido, sendo James Joyce a expressão máxima desse estilo, uma autor ilegível — como o próprio Lacan (Lacan, 1972). Mas não foi apenas em autores da literatura que a psicanálise lacaniana buscou princípios para falar da função do escrito. A afirmação paradoxal, de um escrito para não se ler, faz referência aos próprios processos e elementos, concebidos por Freud, que nos indicariam a ação do inconsciente; chiste, lapso, sonho e associação livre seriam da ordem da escrita da literatura e não da coerência causal da narratividade científica (Mandil, 2003).

A escrita em Psicanálise, para que ela possa corresponder ao discurso do inconsciente com o qual ela deseja falar, não deve reduzir a letra como significante. Letra e escrito não seriam da ordem do significante linguístico (Mandil, 2003). Sobre o significante, Lacan acrescenta, no seminário livro 20: “*Se há alguma coisa que possa nos introduzir a dimensão da escrita como tal, é nos apercebermos de que o significado não tem nada a ver com os ouvidos, mas somente com a leitura, com a leitura do que se ouve de significante. O significado não é aquilo que se ouve. O que se ouve é significante.*” (Lacan, 1972, p.47). A

escrita em sua dimensão de leitura (escuta) ocupa uma função especial no campo da linguagem.

A escrita em Psicanálise deve ser ação, escritura e não escrita, e como todo processo — enunciação, identificação, dizer, significação — deve implicar um movimento no qual algo sempre se perde, deve conter um furo, não se sustentando como todo totalizante. Um escrito para não se ler diz respeito, assim, a um não ler que implica uma postura avessa a uma noção de leitura como atribuição de significado absoluto e fechado. Se na clínica e no campo etnográfico o princípio é o da autodeterminação, o escrito deve partir do efeito eliciado *no* pesquisador pelo campo, ele não deve escrever sobre o campo, ele deve seguir pelos mesmos traços da autodeterminação, exceto que quem escreve não é o outro e sim o autor. Para que a autodeterminação seja, então, preservada, seria preciso que esse autor fosse atravessado pelo outro. Para que a escuta-leitura do campo etnográfico possa jorrar do texto como diferença, esse escrito deve ele próprio se colocar como escuta, posto que a escuta se dirige ao não-dito, a escrita deve ser lacunar, “*o escrito não é algo para ser compreendido*” (Lacan, 1972, p. 48).

Adiantamos que a proposição da escrita etnográfica psicanalítica não é a de que escrevamos como Joyce, ou que criemos um vocabulário repleto de neologismo como Lacan e Heidegger. Ainda que neologismos sejam estratégicos, quando excessivamente naturalizados, podem tornar uma obra não só incompreensível, como o desejava Lacan, mas inacessível. No que toca a instância de um escrito como ‘não-função’ de compreensão, é possível ler nessa proposta a mesma crítica que Lacan fez à noção da fala como função de comunicação. Para Lacan, a compreensão conota uma ideia de representações de um sistema fechado de referências; um texto compreensivo se esforçaria, assim, para fixar significados apreendidos, neutralizando incoerências e outras possíveis leituras, transformado a diferença em dado — escrita totalizante. Nesse sentido, o escrito, para se inscrever no discurso psicanalítico, deve ser perfilado pela fala; entretanto, isso não quer dizer que o uso da primeira pessoa do singular ou da oralidade na escrita seria suficiente para dar conta da proposta de Lacan para a escrita. A função da escrita seria a de ser suporte material para a *décalage*, a descontinuidade, entre intenção de significação e o dito. A escrita se posicionaria, assim, entre significante e significado (Mandil, 2003). A divisão entre esses dois elementos é artificial, prescrita pelo discurso científico da linguística (Mandil, 2003), nada impediria, então, um plano em que essa divisão se apagasse, esse plano seria o da significação como

escrita, o que a aproximaria da noção de corpo, campo pulsional. O escrito psicanalítico, desse modo, deve ser capaz de afetar seu leitor.

Na obra lacaniana, o escrito psicanalítico, por não ser compreensível, requer que seu leitor o tente explicar (Lacan, 1973), como efeito no leitor essa escrita busca suscitar um desejo de fazer sentido, não apenas como significado, mas com um sentir ; através dos esforços explicativos por parte do leitor, a leitura se transformaria em escuta do escrito — atenção as suas incoerências, lapsos, rasuras. Esse processo implicaria o próprio leitor a ler-se, uma vez que os significados não estariam ali dispostos como dados, ele precisaria recorrer, também, a suas próprias significações e sentidos, sem nunca ter a certeza de ter atingido significado algum (Lacan, 1972). Mas para tanto, para que o pulsional — as experiências viscerais, as sutilezas das cores, dos sons, dos cheiros, dos ritmos, dos gestos — se coloquem como potência no texto, o escritor deve estar implicado como leitor (aquele que escuta) e como autor (escritor da escuta) (Godoy e Bairrão, 2015). Lacan apresenta exemplos de “observação” da natureza (mundo) para exemplificar o problema da leitura:

O de que se trata no discurso analítico é sempre isto — ao que se enuncia de significante. Vocês dão sempre uma leitura outra que não o que ele significa. Para me fazer compreender, vou tomar como referência o que vocês lêem, o grande livro do mundo. Vejam o voo de uma abelha. Ela vai de flor em flor, ela coleta. O que vocês aprendem é que ela vai transportar, na ponta de suas patas, o pólen de uma flor para o pistilo de outra flor. Isto é o que vocês lêem no voo da abelha. No voo de um pássaro que voa baixo — vocês chamam isto um vôo, mas, na realidade, é um grupo, num certo nível - vocês leem que vai haver tempestade. Mas será que, eles, lêem? Será que a abelha lê que ela serve a reprodução das plantas fanerógamas? Será que o pássaro lê o augúrio da fortuna, como diziam antigamente, quer dizer, da tempestade? Aí está toda questão. Antes de mais nada não está excluído que a andorinha leia a tempestade, mas também não se está certo disso (Lacan, 1972- 3 p.52).

Lacan aproxima a suposição, por parte do leitor, de que a abelha ou pássaro leiam, a suposição de que o sujeito do inconsciente leia, se leia (Mandil, 2003) ou de que ele possa através da análise aprender a ler (Lacan, 1972). O autor ainda acrescenta que mesmo que o inconsciente se leia, essa leitura nada tem a ver com o que se pode escrever (Lacan, 1972). Há elementos, como coloca Lacan, que não cessam de não se escreverem. A leitura como escuta, por seu dinamismo, sempre pode mais que a escrita, que por seu suporte material se limita. Por outro lado, isso não significa dizer que a escritura é cristalização de uma interpretação; ao opor a leitura da escrita como alfabetização, a leitura como bricolagem, Lacan nos indica a autonomia de um escrito em relação a leitura que dele se faz. Se o inconsciente se lê, o faz como bricolagem, e se ele escreve deve fazê-lo da mesma maneira. A escritura em

etnopsicanálise é assim escrita criativa enigmática, se opondo a ideia de escrita compreensiva (informativa) e escrita paradigmática (formalização). Por último, as colocações em relação a obra de Joyce nos levam a ler que a possibilidade de múltiplas leituras de um escrito, um escrito para não se ler, se dá pela subversão que deve animar todas as suas páginas (Mandil, 2003).

A partir do desvelamento dos princípios da escrita em Psicanálise, quais seriam as orientações para a escrita etnográfica psicanalítica? Assim como o método etnopsicanalítico em campo está sempre “por fazer”, através de construções e desconstruções, uma técnica de escrita dentro dessa abordagem segue os mesmos passos. As únicas indicações possíveis são aquelas que perpassam as formações do inconsciente: chiste, lapso, sonho, transferência, escuta.

Da escritura do sonho como charada enigmática (Lacan, 1966b), retiramos a indicação de que o escrito etnopsicanalítico não precisa dar conta do campo como se ele fosse uma unidade empírica, ele não precisa ser apresentado como totalidade coerente. Tanto do enigma quanto do lapso retiramos que a própria escrita deve ser lacunar, abrindo-se a multiplicidade de leituras. Ainda dentro do registro do equívoco, certamente, muitos ocorrem no encontro com o estrangeiro.

Por último o que está no começo: a escuta. O escrito começa com a leitura, leitura como escuta do campo, escuta que tem como missão, como desejo, a produção de diferença através da autodeterminação do outro. A voz desse deve, assim, aparecer sempre como protagonista na escritura de um texto etnográfico – não porque ele é um autor, e muito menos porque ele é narrado pelo escritor, a voz do outro aparece como efeito na escrita do pesquisador. Assim como o campo coloca um enigma para o pesquisador, que tem como efeito um desejo de fazer-sentido, a escrita do campo, passa a ser uma escrita do enigma do campo inscrito no pesquisador, que, assim como o campo fez com ele, procura eliciar um desejo de fazer-sentido. Essa seria uma das maneiras que a voz do outro ao pesquisador, pode aparecer na escrita do pesquisador. A noção de voz em Lacan é um dos poucos objetos que não tem imagem especular (Lacan, 1966b, p. 315), o que indica que ela não pode ser assimilada a ilusão narcísica de completude do sujeito, que muitas vezes aparece no conhecimento produzido pelo discurso do mestre e da ciência (Lacan, 1966b, p. 316). A aparição de uma voz no texto é verdadeira subversão do estabelecido pelo registro egóico das instituições acadêmicas e seus representantes. A escritura etnográfica por seu caráter político, pela produção de diferença que almeja, pelo corte que estabelece com a noção de instituição e

com o estabelecido, deve buscar a precipitação de uma voz em seu texto – contra a tradição da impessoalidade da antropologia clássica.

O nosso método de escuta da escrita etnográfica, entretanto, não é pautado em uma espécie de nosografia, em que procuraremos descrever em categorias os males que afligem a escrita etnográfica. Não temos por intenção avaliar a qualidade do trabalho de nossos colegas antropólogos e tampouco procuraremos nossa terminologia nas etnografias antropológicas. É na descontinuidade entre essa disciplina e a Psicanálise que esse trabalho se situa. Faremos, assim, uma leitura de garimpo, procuraremos nas etnografias posturas que possam ressoar em psicanálise, como um *desejo de fazer sentido*.

Evidentemente, o elemento mais importante é o desvelamento de qual voz fala no texto, se é que qualquer voz fala. Para haver voz é preciso que haja um sujeito, ou ao menos um ‘alguém’, atravessado pelo outro. Se há enunciante quem seria ele e qual o seu lugar de enunciação? Ele é atravessado pelo outro? Essas são as perguntas que orientam a leitura.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 Desvanecimento do inconsciente e da diferença

A questão da problematização da voz e da agência nativa não é novidade em antropologia. Mas sua apresentação nas diferentes correntes etnográficas se deu de diversos modos e, frequentemente, difere consideravelmente do que a psicanálise entende pela voz do sujeito — como pontuado esse seria um dos poucos fenômenos que escaparia ao regime da representação, dada a impossibilidade de reduzi-la a objeto, a voz não tem imagem.

Em antropologia, algumas variantes desse novo *ethos* ganharam preeminência pelo próprio fim do colonialismo. Ao ganhar maior consciência do papel antropológico nos projetos colonizadores, os antropólogos começaram a orquestrar sua emancipação política. Ao reconhecerem que as empreitadas da ciência ocidental não tinham nenhum privilégio de reivindicação à verdade quando comparadas aos discursos nativos (Holbraad, 2012), abriu-se uma maior receptividade a escutar e respeitar o direito de autodeterminação dos sujeitos e dos povos.

No movimento pós-colonialista, antropólogos, psicólogos e qualquer outro pesquisador que proponha um trabalho junto a minorias ou a populações em risco, foram obrigados a reconhecer seu papel nos jogos de poder entre diferentes atores sociais (governantes e governados). Nenhuma pesquisa é inofensiva, especialmente, aquelas que buscam desvelar verdades sobre a cultura e o lugar do outro. Esse reconhecimento teve como consequência a realização por parte dos pesquisadores de sua implicação em campo. A implicação do pesquisador, entretanto, tem diferentes nuances, por um lado é preciso levar em conta que o analista sempre carrega consigo suas próprias concepções, sua subjetividade e que descrever etnograficamente implica uma comparação, entre o si e o outro. É preciso reconhecer-se como sujeito tanto quanto o sujeito pesquisado. Em outras palavras foi preciso reconhecer que o analista, apesar de externo fisicamente e culturalmente a seu objeto, está implicado em sua descrição e nas relações que levaram a ela, o que, no limite, indica que o analista compõe seu objeto, assim como este compõe o analista — essa noção foi bem trabalhada através da noção de momento etnográfico de M. Strathern (2014). Por outro lado, a impossibilidade de neutralidade do pesquisador em campo, abriu espaço para que ele reconhecesse o papel político implicado em sua práxis, seja ela educativa, médica, psicológica ou antropológica — o que tem sido tema dos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2009; 2015 prefácio).

Esse movimento aparece como crítica a proeminência da necessidade de neutralidade dos métodos empíricos, estabelecidos pela sociologia e antropologia clássicas⁴¹. Postura objetivista que dificultou problematizações acerca da soberania histórica que teria permitido que as etnociências tomassem as dimensões que tomaram (Foucault, 1966/2007).

No sentido oposto ao da psicanálise, mas para supostamente respeitar o campo etnográfico, algumas abordagens da antropologia retiraram por completo a noção de inconsciente de suas premissas e métodos de descrição etnográfica. A crítica dessa instância não diz respeito, diretamente, à crítica da psicanálise. Trata-se, antes, da crítica ao racionalismo da *Escola de Sociologia Francesa*, sobretudo, da noção de inconsciente estrutural⁴² de Lévi-Strauss e do método por ela implicado. A grande expressão do discurso anti-estrutural se deu através da antropologia hermenêutica de Clifford Geertz (1973), seguida da antropologia reflexiva de James Clifford (1986).

O grande problema, da obra levi-straussiana, segundo Geertz, residiria na proposta de divisão da análise em dois momentos: primeiro, um momento indutivo, em que dados, a respeito dos fenômenos do social e do cultural, são coletados através de um método histórico e ou etnográfico. Esse primeiro movimento se daria no nível consciente, das expressões e representações subjetivas e elaborações secundárias presente no cultural e no social (Lévi-Strauss, 1958/2008). A partir de uma larga base indutiva, segue-se o momento comparativo, em que invariantes aparecem (do qual a proibição do incesto é o maior exemplo), e, a partir delas, um modelo⁴³ pode ser construído, através do qual se operariam deduções lógicas³². Nesse segundo momento, a análise estrutural pode se efetuar e o nível inconsciente dos fenômenos pode ser atingido. Assim, "Enquanto a história" (e a etnografia) "organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia indaga sobre as relações inconscientes da vida social" (Lévi-Strauss, 1958/2008, p.35)". Essa divisão é fundamental na obra de antropólogo e situa sua concepção de história e etnografia como diversa de sua concepção de antropologia. Para Lévi-Strauss, o papel de sua antropologia não poderia se resumir à comparação de materiais etnográficos, de observações coletadas sobre hábitos e

⁴¹ Durkheim, Mauss, Boas, Malinowski e Lévi-Strauss são, entre outros, alvo das críticas de um novo saber-fazer etnográfico.

⁴² O inconsciente aparece através de algumas noções como: função simbólica, pensamento simbólico e lógica ou pensamento mítico (Mendes, 2014)

⁴³ Tais modelos devem conter, a um só tempo, um caráter sistêmico, bem como obedecer a regras de transformação. Essas duas características devem em conjunto permitir a previsão de como o modelo irá reagir caso um de seus elementos se transforme (Lévi-Strauss, 1958/2008). A realidade do modelo é comprovada se, somente por seus elementos, explicar todas as manifestações de mesma propriedade, confrontação que se dá a nível empírico, na comprovação das práticas do social. O modelo é, assim, a própria manifestação da estrutura. Ver Mendes, 2014

costumes ou sobre descrições de diferentes representações culturais. Lévi-Strauss buscava pela explicação desses fenômenos. Como colocado pelo autor a verdadeira ciência é aquela que vai além da caracterização de seu objeto, por exemplo “*uma química total deveria nos explicar não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas de que modo um sabor único resulta desse arranjo*” (Lévi-Strauss, 1950, p.25).

Tanto da perspectiva de Geertz, (1973) quanto de Clifford (1986), essa antropologia não deixa espaço para problematizar o lugar do autor no texto etnográfico, bem como não deixa espaço para o questionamento do próprio ato de descrição. Para Lévi-Strauss tais questões não são importantes, afinal sua análise estrutural, por se ater ao inconsciente, supostamente neutralizaria a (má) influência da subjetividade e do sujeito sobre o estudo de seu objeto — as leis estruturais.

À distância, a crítica efetuada, por ambos autores ao discurso estruturalista, parece se aproximar do que a psicanálise tem a oferecer para o saber-fazer da escrita etnográfica. Entretanto, as semelhanças se encerram na superfície. Tanto Geertz (1973), quanto Clifford (1986), sublinham a noção de autor como escritor implicado em seu texto, mas às custas da morte do inconsciente — o que em última instância se desdobraria no desvanecimento ou no enfraquecimento da noção de alteridade. Dentro dessas perspectivas, a suposta ‘ressureição’ do sujeito seria, na verdade, fortificação do ego⁴⁴.

Geertz (1973) introduziu com grande convicção um aporte metodológico que se baseia na ideia de antropologia como disciplina interpretativa. A postura do antropólogo foi importante para delimitar os limites da razão científica da disciplina, que de acordo com Geertz (1973) deveria abandonar por completo toda e qualquer referência às ciências naturais. Haveria, assim, nesse aporte uma espécie de separação entre as ciências da natureza, que por seu objeto seriam explicativas (buscariam leis de causa e efeito), e as das outras ciências sociais e humanas, que por lidarem com representações, deveriam partir de uma abordagem compreensiva, que teria como alvo o significado dos fenômenos culturais. Nas palavras de Geertz (1973) em a introdução de *The interpretation of cultures* :

The concept of culture I espouse, and whose utility the essays below attempt to demonstrate, is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative one in search of meaning (Geertz, C., 1973, p.5).

⁴⁴ De acordo com uma perspectiva lacaniana, o limite dessas abordagens seria semelhante ao problema da noção de compreensão advinda da hermenêutica fenomenológica psiquiátrica.

Para o antropólogo, nos parece, no limite, que a cultura se daria como resultado da atividade de indivíduos (humanos) e não deveria, portanto, ser vista como objeto inerte a ser descrito e sim como rede de significados que desvelariam, ao serem propriamente lidos, aquilo que realmente ‘importa’. Como colocado por Cardoso de Oliveira, esse tipo de discussão precipitou uma importante problematização em antropologia:

Refiro-me, de um modo todo especial, ao aprofundamento de uma maior reflexão a respeito da relação sujeito/objeto e de seu mútuo condicionamento histórico. Essa reflexão, entretanto, está longe de se inspirar num historicismo de origem diltheyana, mas, sim, no segundo Dilthey, o hermeneuta. Recuperada essa hermenêutica por Gadamer (passando, naturalmente, por Heidegger, seu mestre), dá-se um tipo muito especial de articulação epistêmica: a que envolve a *história* e a *linguagem*, como o meio, ou ambiente, em que se edifica a esfera da *intersubjetividade* (Cardoso de Oliveira, 1995)

Mas, além da ideia de que o objeto se encontra sujeito (premissa com a qual a psicanálise poderia até se alinhar), teríamos com Geertz a ideia de que a cultura seria um documento lingüístico encenado (acted), mais precisamente sobreposição de documentos, do qual os antropólogos deveriam fazer sua leitura, sua interpretação, ou nas palavras do autor uma “descrição densa”⁴⁵. Essa perspectiva prevê um certo virtuosismo do antropólogo como intérprete (Klinger, 2012), como aquele que significa o outro. O movimento de atribuição de significado em relação ao outro e apesar dele não poderia ser mais que a típica violência de projeção do ego do pesquisador sobre aquele sobre quem pesquisa. Mas, talvez, ainda mais ultrajante seria a perspectiva de que a cultura é um texto que dispõe apenas significados — Lacan se posiciona contra a textualização como “amor ao significado”; Lacan se alinha a Joyce⁴⁶, um autor incompreensível. Tal concepção geertziana partiria de uma postura em que tudo pode ser simbolizado (tudo seria texto como significado e não significante) e, por fim, interpretável. “*A cultura ... é pública como a piscadela burlesca... Ainda que idealizável (ideational) não existe na cabeça de alguém; ainda que não-física, não é uma entidade oculta*”. “*A cultura é pública porque o significado é*”(Geertz, 1973, p.48, tradução da autora). Em consonância com tal perspectiva, em um contexto burlesco, ninguém piscaria sem saber o que “conta” como piscadela ou sem saber como de fato piscar (contração das

⁴⁵ *Thick description* em oposição a *thin description* — essa última seria a descrição superficial das propriedades do objeto. Um exemplo de *thin description* seria a piscadela descrita como o movimento das pálpebras que se fecham.

⁴⁶ A diferença da leitura de Lacan e Geertz em relação a Joyce é importante. Lacan enfatiza a irreducibilidade ao significado da obra de Joyce. Geertz (1973) a lê partir de uma chave hermenêutica, interpretativa.

pálpebras). O ser sujeito aqui é reduzido ao fundamento do conhecimento, tanto por se prender ao significado, quanto por se ater a consciência de si e do mundo.

Em Geertz (1973) o relativismo cultural continua a ser a toada da “missão” antropológica. Assim, ainda que essa abordagem tenha a vantagem de não reduzir a cultura a objeto empírico inerte, ela continua a pactuar com premissas totalizadoras, ainda que relativistas. Como colocado pelo próprio Geertz (1973), “*the generalized attack on privacy theories of meaning is, since early Husserl and late Wittgenstein, so much a part of modern thought ... What is necessary is to see to it that news of it reaches anthropology*”. A grande novidade para o autor, a qual ele gostaria de instaurar em sua antropologia, seria nada menos que a ideia de um sujeito (autor-antropólogo), como ego, dono de si mesmo, consciente de si mesmo, senhor de sua própria casa e de seus jogos de linguagem. O registro, supostamente simbólico, seria na verdade imaginário na pior acepção do termo — ilusão narcísica, resultado inevitável da concepção da alteridade como presa à intersubjetividade. A ideia de que para piscar, ou para roubar um rebanho de ovelhas (exemplos dados por Geertz em *Interpretação da cultura*), seria preciso conhecer e dominar a fenomenologia de sua cultura deixa pouco espaço o papel do não-saber, do que escapa a consciência e aos automatismos (cognitivos, culturais, sociais). Ao convocar a novidade e obviedade de autores como Wittgenstein, Geertz propõe a antropologia como forma de conhecimento. Tal denominação carrega duas consequências. A cultura como texto (conhecimento a ser lido conhecimento) implicaria que todo antropólogo seja etnógrafo; como falar de um livro sem lê-lo? Etnografia e antropologia seriam duas faces de uma mesma moeda, sendo a primeira o campo e a segunda o processo de escrita, produção de conhecimento— o gabinete seria invadido por esse campo (Oliveira, 1995). A cientificidade da antropologia seria esvaziada, a posicionando como escrita etnográfica — descrição densa. Como colocado por Cardoso de Oliveira (1995, p. 47), o que Geertz parece ignorar é que a separação entre campo e gabinete não se dá como um corte seco: sempre acabamos por levar “*o gabinete conosco quando vamos realizar a pesquisa de campo, tanto quanto trazemos o campo conosco quando voltamos ao nosso lugar de trabalho*”.

A segunda consequência da aproximação da antropologia a uma certa noção de conhecimento, é de que a problematização da posição do autor em campo e no texto (por sinal sempre bem vinda) é convertida numa espécie de purificação da linguagem, um embate entre jogos de linguagem diferentes que fariam emergir o sentido oculto presente na cultura. Uma vez consciente de si e do outro, porque o significado é público, o autor ignoraria que a linguagem, o discurso como *logos*, do qual e com o qual ele comunga, seria casa de tortura e

aprisionamento do sujeito, aniquilando sua produção de diferença. O problema dessa hermenêutica fenomenológica seria semelhante ao problema apontado por Žižek (2009) quanto à postura de Heidegger, talvez ainda mais grave; o “alguém que escreve”, o ego-autor (consciência) e o outro do qual ele fala são reificados como *logos*. No limite, não haveria qualquer problematização de ser ou de mundo — ele não parece se perguntar “o que as coisas são” apenas como “são” a partir de premissas dadas. De anti-colonialismo, como desautorização do antropólogo, essa abordagem teria pouca coisa. Em analogia ao mito do bom selvagem, a antropologia interpretativa de Geertz seria o mito do bom antropólogo.

Se foi a partir do apagamento do inconsciente que o autor pretendeu fazer um corte epistemológico com a ciência, sua revolução falhou. A antropologia como conhecimento posicionaria o *logos* como verdade, não resolvendo o problema colocado pela ambição de cientificidade — a razão científica sobrevive em Geertz através da negação da impossibilidade. O movimento da cultura, como ato, se encerraria na fronteira do que é concebível como linguagem. No sentido oposto, em Lacan, a cultura, assim como a sociedade, a subjetividade e o sujeito são o produto de uma tensão em perpétuo desequilíbrio entre o simbolizável e o impossível. A noção de interpretação ‘tamponaria’ movimentos de produção de diferença, ao não levar em conta que na análise se diz, (como ato e performance), o que não se pode dizer (Adorno apud Iannini, 2009). Mas esse não-dizer, implicado no que se diz, é da ordem do real articulado pelo simbólico e não da representação imaginária a qual a antropologia hermenêutica está presa. A noção de interpretação em Geertz não poderia ser mais avessa ao que a psicanálise compreende pelo ato de interpretar. A interpretação nunca deve se prender aos conteúdos e significados dados, ela é antes movimento que desestabilizaria a rede de significados, fazendo emergir algo da ordem do estranho em si e não da ordem da representação.

Os próprios ‘discípulos’ de Geertz se colocaram avessos a sua fenomenologia cultural (Klinger, 2012). E após a publicação de *Writing culture* de J. Clifford, passou a se dedicar a um movimento de reflexividade acerca do “discurso antropológico como tal” (Klinger, 2012).

Crapanzano, Fischer e James Clifford se encontram entre os autores que criticaram duramente a proposta interpretativa de Geertz. Para esses autores, especialmente para o último, a interpretação proposta por Geertz não passaria de uma representação sobre representações, não desvelando nenhum sentido. A partir dessa problematização, Clifford aponta a impossibilidade de escaparmos ao regime da representação, o que, no limite, indicaria a impossibilidade de falarmos sobre o Outro e muito menos fazermos comparações. Assim, o movimento antropológico passa a ser menos o de falar sobre o outro e mais sobre a

diferença e distância entre o nosso mundo e o mundo do outro (Klinger, 2012). Tal postura problematiza questões de poder presentes na etnografia, fazendo a própria antropologia voltar-se a si mesma e questionar-se sobre a soberania de sua discursividade. Talvez tenha sido esse o momento em que a antropologia pós-moderna ganhou forças, juntamente com o discurso de pós-colonial da antropologia, que tem como uma de suas marcas dar “voz” aos nativos, inclusive através do reconhecimento de materiais auto-etnográficos.

Apesar da vantagem do esvaziamento da busca pelo sentido, a alteridade da antropologia pós-moderna continua a ser entre um e o outro e o inconsciente continua a ser veementemente negado — nessa antropologia não há oculto a ser desvelado (‘tateado’ no escuro⁴⁷). Ainda que essa antropologia surja como crítica às posturas da antropologia clássica, bem como à antropologia hermenêutica, o lugar da alteridade continua a ser negligenciado pelo foco exclusivo no regime da representação. As questões que levam ao entrave do sujeito ou ser como diferença aparecem como efeito da recusa do oculto como existência, bem como da incompreensão de que somos prisioneiros sim, mas não da representação em si; esta pode ser manejada, o cativo diz respeito a ordem simbólica, a ser, a existir, a partir do confronto e do reconhecimento no outro. É o caráter relacional, simbólico, do sujeito que é inescapável, não a representação de si mesmo.

Os leitores dessa antropologia da “crise da representação”, dentre muitos Diana Klinger (2012), reduzem a alteridade radical a uma noção de exotismo, que não faria sentido em um mundo globalizado, rechaçando a necessidade do uso de terminologias indicativas da diferença. Vislumbra-se aqui a possibilidade de uma antropologia sobre *nós*, como nós mesmos, em oposto a uma antropologia sobre *eles*, como objeto. Consequentemente, apesar da tentativa de retirar o outro de uma concepção de objeto empírico e dos esforços para levar em consideração a subjetividade do autor-antropólogo, esse suposto *nós* não seria cindido ao modo do sujeito lacaniano. Esse pronome, empregado dessa maneira, se posicionaria como amálgama das diferenças, achatando a alteridade, mais uma vez, às concepções egóicas.

Não bastaria, então, apenas reconhecer a incidência da subjetividade sobre o objeto, seria preciso tomá-la por um prisma não representacional, como uma subjetividade outra. A estratégia da auto-etnografia deixa clara a ilusão em torno dessa questão, não basta falar de si mesmo para falar a verdade, não existe nada mais enganoso que uma autodeterminação que não reconhece que o *eu* não é idêntico a si mesmo. O sujeito, seja ele o nativo que fala de si,

⁴⁷ Não implicamos aqui que o real, o lado obscuro, o oculto, e assim por diante pode ser diretamente acessado e reduzido, ou melhor ‘iluminado pela razão’. Trata-se ante de se orientar pelos seus efeitos. Em psicanálise nunca endereçamos o sujeito diretamente, falamos dele meio que “de lado”, por assim dizer.

ou o antropólogo que critica a si mesmo, não pode ser tomado como unidade; do contrário, uma visão empirista que toma o sujeito como indivíduo (ou ego), continuará a sequestrar a diferença presente na subjetividade. O risco que se corre ao não se levar em consideração a heterogeneidade enunciativa do sujeito é de não se aperceber da reprodução de um discurso, na fala e na escrita dos sujeitos, que não lhe pertence, oriundo de instâncias, que atribuem identidades e histórias que nada têm a ver com o sujeito. Se todo cuidado é pouco quando o que está em jogo é a diferença, de um ponto de vista ético, negá-la seria o pior dos pecados. Nada mais colonizador do que reduzir o *outramente* de *alguém*, que é agência, aos predicados e determinações de terceiros, que por seu nível inconsciente passam despercebidos e são reproduzidos pelo sujeito (ego) como sua verdade. Quando se fala em levar a sério o nativo, seria preciso levar a sério a sua inevitável cisão, não apenas por sua condição de colonizado, mas pela própria diferença inerente a todo ser sujeito.

A crítica à alteridade, de um outro radicalmente Outro, colocada como exotismo, jaz sob a égide de um grande mal entendido; a ideia de alteridade radical não se baseia em distâncias intersubjetivas — quanto mais distante o outro de mim mais radical seria a diferença. A alteridade radical diz respeito à capacidade do “alguém”, seja ele sujeito, ser ou sociedade, de diferir de si mesmo, das atribuições que foram impostas (Bairrão, 1996; 2005; 2011; 2015). Trata-se da crítica à ontologia da identidade. Entre globalização e exotismo, talvez o segundo seja um mal menor. Ainda que não intencionalmente, ignora-se na perspectiva pós-moderna que a violência do colonialismo não pertence ao passado, trata-se de uma violência crônica, que repete-se incessantemente e se manifesta através do sofrimento dos sujeitos frente às identidades fabricadas e instituídas pela “globalização”.

O reconhecimento da ausência de neutralidade do ponto de vista político em metodologias de investigação, foi um importante avanço, entretanto, a caricaturização dessa premissa leva a mal-entendidos, que têm como resultado o inverso do que se pretende com a ideia de levar a sério a agência nativa e de respeitar a dignidade dos outros se dizerem, de contarem e fazerem sua própria história. As caricaturas pós-modernas acerca do outro, normalmente aparecem em forma das cruzadas de devolução da cultura original aos povos ou, pior, protegê-los de toda e qualquer transformação — uma espécie de conservação cultural criônica. Essa guerra santa conceitual, travada em nome dos nativos e das minorias, tem pouco de produção de alteridade e muito de amor narcísico (Albert e Kopenawa, 2010).

A antropologia estrutural, por sua vez, ao menos, por separar campo e gabinete, abre espaço para separar o discurso do antropólogo, do discurso nativo. Lévi-Strauss, por sua perpétua desconfiança em relação ao regime da representação, não se deixava levar por nada

que se fundamentasse na ordem do *eu* – crítica endereçada (erroneamente) à psicanálise, mas também ao discurso especulativo da filosofia metafísica, bem como às diferentes versões da história da filosofia (Lévi-Strauss, 1983). Para o autor, em filosofia, seria no máximo possível atingir uma duvidosa forma de auto-consciência das sociedades ocidentais. Assim como o evolucionismo sociológico e histórico, essa filosofia da história padeceria do mal da ilusão da continuidade de um eu, individual ou coletivo, ao longo dos deslocamentos no tempo e no espaço. A *demarche* da filosofia seria incapaz de atingir o nível que se coloca para além da consciência, a estrutura permaneceria para ela um mistério (Goldman, 1999)

Pena que o autor, por não se dar conta de um sujeito para além do ego e de uma subjetividade outra, tenha descartado a necessidade, assim como a possibilidade, de problematizar a própria noção de coleta de dado e de descrição. Apesar de haver um inconsciente nessa obra, ele se resumiria a instâncias determinadoras do homem (espírito humano); em psicanálise, por outro lado, o inconsciente garante a possibilidade do ser sujeito de se dizer outro – de um lado um inconsciente como lei e de outro um inconsciente como ética.

Não obstante, a manutenção da separação do campo e do gabinete tornou possível, para os leitores do antropólogo, problematizarem a questão do fazer etnográfico. Abriu-se, assim, um novo horizonte em que haveria espaço para se pensar o inconsciente, a subjetividade e o ser sujeito de outro modo – ainda que não nomeados dessa maneira. Curiosamente, parte desse movimento se auto-denominou "virada ontológica", marcando, ao menos semanticamente, sua relação com o campo da filosofia – o que de um ponto de vista psicanalítico pode se colocar como um problema .

No entanto, não haveria nada de revolucionário ou de radicalmente novo nesse aporte ontológico. Ele seria antes a ‘experimentação’ de pontos e métodos ignorados ou subaproveitados pela antropologia clássica e pela antropologia pós-moderna (Holbraad e Pedersen, 2017). Afinal, o passado também é o outro do sujeito (Certeau, 2011) é preciso recuperar a nossa história sepultada, não-dita, para não nos entregarmos a eterna repetição dos mesmos atos. Nesse caso, a antropologia pós-moderna, mesmo que de modo insuficiente, foi a responsável por instilar no campo antropológico o fim da dicotomia sujeito-objeto e de todos os problemas e soluções que o acompanham. Não é surpreendente que tudo que se segue, em antropologia, faça hoje referência a esse aporte.

3.2 Equívoco como não-identidade

Antes de adentrarmos as propostas que procuram se adequar a ergonomia do sujeito-objeto, com sua alteridade interior e exterior, é preciso pontuar, as *affordances*⁴⁸ da noção de campo etnográfico, a partir do qual são eliciados os contornos dos instrumentos e recursos de análise, empregados em antropologia e psicanálise. Em teoria, após a suposta derrota do cientificismo em antropologia, quem passou a mandar na análise são os analisados (o campo) e não os pesquisadores, com suas pré-concepções. No que tange à crítica à ontologia da identidade e ao registro representacional, o movimento de evangelização dos indígenas na América do Sul, talvez seja um dos processos que melhor situem a necessidade de se levar em conta na análise a alteridade para além de seu nível intersubjetivo.

O recente e aclamado documentário *Ex-pajé* (2018), de Luiz Bolognesi trata do tema. A narrativa gira em torno de Perpere, um poderoso pajé do povo Pater Suri, que se viu obrigado, por pressão social, a se converter ao evangelismo. A maior parte de sua comunidade hoje é evangélica e como retratado por ele, sua comunidade passou a ignorá-lo, após um pastor professar que a pajelança é coisa do diabo. Isolado socialmente, ele se converteu também ao evangelismo e passou a ser conhecido em sua comunidade como ex-pajé. A fineza da escuta e do olhar de Bolognesi aparece justamente sobre esse termo. O diretor aponta que já tinha conhecido muitos tipos de ‘ex’, ex-porteiro, ex-namorado, ex-presidente, ex-motorista, mas nunca tinha concebido como possível um ex-pajé. A pergunta que serviu-lhe de gatilho para seu documentário foi justamente: Como é que alguém pode ser ex-pajé? A resposta, nesse caso, é de que assim como não dá pra ser ex-índio, não é possível para Perpere ser ex-pajé. Ele continua a sonhar e ter visões dos espíritos da floresta e continua a performar rituais de cura nos doentes (inclusive os supostos evangélicos) que o procuram em sigilo. O conflito de Perpere é nítido e através dele é possível escutar para além do ego dos outros convertidos. Não foi preciso dar voz a ele e a seu povo, foi preciso apenas escutá-la. O que vem depois, na forma de ações e manifestos políticos⁴⁹ contra o brutal processo de evangelização, só é realizável de maneira ética por conta da fineza da escuta. Em outras palavras, é a partir de uma atenção para além dos semblantes que a política pode encontrar a ética³⁷.

⁴⁸ Sobre detalhes acerca do termo ver Holbraad, M. *Truth in Montion* (2012)

⁴⁹ Os indígenas que aparecem no filme compareceram à estreia do filme no festival de Berlim, onde lançaram, junto com várias lideranças ameríndias um manifesto contra a dominação evangélica em seus terras e comunidades.

O caso de Perpere é apenas um dentre muitos casos similares. Mas o como cada povo, grupo, ou indivíduo lida com esse processo de resistência (ativa ou passiva, consciente ou inconsciente) à dominação tende a ser singular, do ponto de vista do conteúdo das transformações operadas sobre a imposição desse outro, que transformam um dizer sobre si em dizer a partir de si como enunciante.

Do ponto de vista das práticas etnográficas e clínicas, o respeito à heterogeneidade (plural e interna) dos sujeitos e da cultura indica que não cabe aos antropólogos e etnopsicanalista devolverem aos nativos sua cultura original, assim como não cabe a eles darem voz aos nativos. Como apontado por Godoy, os sujeitos têm voz, sejam eles ‘colonizados’ ou não, basta que ela seja escutada. No tocante à noção de cultura original, pode-se dizer que ela está mais próxima da falácia do bom selvagem, ou da ideia de um mito original, do que do pretendido nível ético e político da antropologia e psicanálise contemporâneas. Os sujeitos culturais encontram diversas formas de resistência, que aparecem através de transformações operadas sobre as imposições culturais do opressor, o que não significa, de modo algum, que não haja sofrimento, doença e luto.

Os antropólogos Carlos Fausto e Emanuel de Vienne (2014) destacam que desde o início dos processo de colonização e catequização das Américas houve a emergência de movimentos de transformação socio-cosmológica, que, como efeito, teriam o potencial de inverter as relações assimétricas entre ameríndios e seus colonizadores — o " povo branco" .

Nas terras baixas da América do sul, referências a tais movimentos aparecem na segunda metade do século dezesseis ao longo da costa atlântica brasileira (Monteiro 1999: 1009–15) [...] Esses movimentos foram interpretados de várias maneiras — como messiânico e milenial, como resistência ao colonialismo, como utopias políticas, como cultos sincréticos resultado do encontro entre duas cosmologias, ou como permutações de um mundo mítico face a novas condições históricas. Pouca atenção foi dada ao processo de apropriação, tradução, e criação de uma nova forma cultural, particularmente em relação a dimensão pragmática ... (Carlos Fausto e Emanuel de Vienne, 2014)

Essa questão clássica, que aparece aqui reformulada, pode ser transliterada em: o *como* os sujeitos, quando do encontro entre duas ontologias conflitantes, montam um cenário em que as incoerências são *performadas* de maneira compatível⁵⁰, tanto do ponto de vista do

⁵⁰ Compatível aqui não é sinônimo necessariamente das noções de coerência, sincronia ou complementaridade, isso porque os autores se interessam pelo nível pragmático do encontro entre mundos diversos, o que pode resultar em uma infinidade de combinações. O interesse se volta assim para como desse encontro resultam operadores funcionais de um ponto de vista pragmático.

discurso, quanto da prática? A marca da diferença ⁵¹nessa questão aparece justamente na ideia de que é preciso dar atenção ao *como*, para além da descrição dos conteúdos ou interpretações. O *como* diz respeito a montagem do cenário e não a cena em si. Em termos mais psicanalíticos, a atenção deve se voltar ao processo de enunciação e não propriamente ao enunciado (Godoy e Bairrão, 2015). Escutar, olhar, tatear, um processo implica que o foco não se dê apenas no resultado, no produto e sim em tudo aquilo que se perdeu durante o movimento de “criação de uma nova forma cultural”, para usar os termos de Fausto e Vienne (2014). Tal concepção aponta para uma não-positividade plena das entidades, sejam elas representantes dos indivíduos ou da cultura. A atenção ao *como uma nova forma cultural* veio a ser, indica que o estudo do homem, de seu psiquismo e seus modos de existência, diz mais respeito ao que ele *não* é, a sua agência diferenciadora, do que ao que se pode descrever positivamente de sua condição atual.

Noções de perda e incompletude na análise (descritiva ou lógica) têm aparecido em antropologia com diferentes denominações. Uma delas é a noção de equivocidade. Essa noção ganhou grande notoriedade no universo antropológico, após ser empregada por Viveiros de Castro (2015). A equivocidade é uma noção antiga, presente na obra de Aristóteles e retomada largamente pela escolástica. Não há espaço aqui para retomarmos toda a jornada intelectual que levou ao uso corrente do termo equívoco. Em antropologia, de maneira geral, o termo, bem como seus derivados, aparece empregado como antônimo de univocidade. O equívoco não seria, assim, sinônimo apenas da noção de erro; essa noção seria semanticamente equivalente, ou ao menos próxima, das noções de ambiguidade, heterogeneidade, multiplicidade, multívoco e indeterminação. Tais termos são empregados para adjetivar processos — pesquisar, escrever, registrar, documentar —, entidades —o ser, o indivíduo, o sujeito —e sistemas —língua, cosmologia, ontologia, epistemologia, política).

Alguns antropólogos, como Pina-Cabral, empregam a noção de equívoco na dimensão semântica das relações inter-culturais. A expressão “compatibilidade equívoca”, cunhada pelo autor, faz referência aos mal-entendidos entre grupos culturalmente distintos, que paradoxalmente os levam a um acordo, ainda que temporário. Os desentendimentos seriam precipitados por conta dos diferentes critérios e concepções linguísticas e materiais. No caso de Viveiros de Castro, o termo faz referência à noção de tradução. A antropologia comparativa, por colocar lado a lado elementos de culturas (existências) diferentes, operaria uma espécie de tradução. O próprio ato de descrever implica comparações entre a cultura do

antropólogo, que lhe serve de referência, a despeito de seu desejo de anulá-la, e a cultura do nativo, sobre o qual ele tenta falar o mais fidedignamente possível. A falta, na cultura do pesquisador, de um léxico ou repertório verbal, conceptual e técnico à altura da vida nativa, o impele a fazer comparações. Ou seja, a tradução não ocorreria apenas no nível da construção de teorias antropológicas, a tradução estaria presente no ato de etnografar. Como toda tradução seria uma traição, o equívoco seria constituinte da práxis antropológica. Já que não seria possível se livrar da equivocidade, segundo Viveiros de Castro (2004) ela deveria ser ao menos levada em consideração na práxis antropológica.

Através da noção de tradução-traição, o autor reconceitualiza a noção de comparação em antropologia, rebatizando-a de “equívoco controlado”. O objetivo parece ser o de se utilizar das concepções e práticas nativas, fonte da etnografia, para subverter as concepções, e quem sabe práticas, do público alvo da produção de conhecimento etnográfico: os antropólogos e sua cultura. Não obstante, especialmente no cenário da evangelização indígena, Carlos Fausto e Emanuel de Vienne apontam a incidência de uma outra equivocidade: os processos nativos em que, não apenas a linguagem (verbal, conceitual, técnica, comportamental) do antropólogo, suas referências, são subvertidas, mas em que, a linguagem nativa, a fonte, é subvertida ao mesmo tempo. Não seria apenas diante do exercício do poder soberano que os nativos transformariam suas práticas culturais; o processo de transformação, seja através do assujeitamento a determinações ou através da ação subversiva frente a tais determinações, seriam assegurados pela própria condição de ser. A determinação da pessoa⁵² não seria apenas contingente aos processos de dominação da colonização, do evangelho ou da globalização, ela é garantida pela natureza relacional da pessoa, que, por isso, nunca, poderia ser reduzida a noção de indivíduo, nem de determinação da sociológica (Strathern, 1986)

A impropriedade de noções de pureza e homogeneidade do nativo e de seu discurso é reafirmada duplamente, tanto no descabimento da ideia de discurso cultural original, apontada acima, como na ideia de resistência cultural, como transformação. Os apontamentos de Fausto e Vienne (2014) abrem a possibilidade de pensar que a própria resistência cultural, seja na criação de uma nova forma cultural, ou no resgate de uma antiga, é heterogênea em sua

⁵² N.B. A antropologia ‘pós-pós-moderna’ não utiliza com frequência o termo sujeito, por sua conotação de sujeito do conhecimento, sujeito cartesiano, ou ainda sujeito como ego. O termo que se opõe a noção de indivíduo como unidade empírica, ao mesmo tempo que se desloca do regime da representação e coloca-se como relacional é, usualmente referido como pessoa. Assim usaremos nessa parte do texto essa denominação de pessoa quando autores da antropologia são convocados a ‘falar’ nesse texto.

enunciação e constituição — como observado nas transformações da evangelização imposta aos grupos Tupi.

Nenhuma abordagem analítica que se propusesse a estudar essa questão, a partir de uma teoria do conhecimento baseada na consciência, daria conta de vislumbrar a heterogeneidade e a alteridade ‘interna’ do sujeito em seu nível enunciativo. É preciso para tanto reconhecer a diferença para além da intersubjetividade. Essa constatação por parte dos antropólogos os direcionou para a construção de uma abordagem que renovaria a noção de alteridade e de seu estudo. A escolha da adoção do adjetivo ontológico, em antropologia, foi pautada em grande parte pela ideia de que se a alteridade não se reduz a intersubjetividade, ela não estaria presa ao regime de representação, ela seria antes constitutiva de ‘ser’ (substantivo e talvez verbal). Chega-se a constatação no campo antropológico, a partir da década de 1980⁵³, da existência de uma alteridade radical – fundamento da psicanálise desde Freud.

Situações e processos de colisão intercultural, como o da evangelização indígena supracitada, amplificaram, por suas especificidades, a insuficiência do método descritivo antropológico. As metodologias etnográficas, por serem informadas por concepções antropológicas que supunham a estabilidade de categorias (por ex. sociedade) e identidades culturais, não tem como ignorar o seu limite diante de uma nativo que diferencia-se de si mesmo, que a partir do confronto com o outro, seja ele religioso ou antropólogo, subverte não só a determinação imposta por este outro, mas ao fazê-lo tem como possibilidade subverter a si próprio no processo. O importante não seria a precipitação da diferença a partir do encontro entre um *eu* e um *outro* e sim a capacidade dos nativos de não se reduzirem nem à cultura do colonizador e nem às determinações de sua própria cultura. O encontro do *um* e do *outro* não seria um encontro a dois, porque tanto *um* quanto *outro* são atravessados pela sua constituição relacional, pelo seu ser-outro. Não caberia, assim, ao antropólogo proteger a integralidade da cultura de ninguém, afinal esta é perfurada pela própria possibilidade do nativo de diferenciar-se dos predicados atribuídos a ele pelo cultural. Seria no mínimo irônico, se a antropologia salvaguardasse para si a habilidade de diferenciar-se de si mesma, de sua própria trajetória, através do contato com o outro. Não que se tenha reconhecido, como em psicanálise, que todo sujeito, que habita o simbólico, é cindido, mas ao menos, passou-se a considerar a possibilidade. Como decorrência, vê-se o insurgir em antropologia de uma crítica à epistemologia e a ontologia da identidade.

⁵³ Essa data é aproximativa, ela é relativa aos primeiros trabalhos de Marilyn Strathern, antropóloga, cujo o trabalho é condição de possibilidade para a emergência da virada ontológica (Holbraad e Pedersen, 2017).

Através da noção de erro, de incompletude e de equívoco, o saber-fazer etnográfico desnuda-se da ilusão da (auto) identidade da consciência e do ser. O ontológico surge como o reverso da epistemologia (Holbraad e Pedersen, 2017). Todavia, diante da admissão de que tudo difere de si mesmo, resta saber se este uso peculiar da ontologia deixa espaço para a impossibilidade de simbolização, ou se ela se orienta em direção ao esgotamento das instâncias indeterminadas. Em outras palavras, é preciso verificar a existência da possibilidade do não-ser da própria antropologia, não só dos nativos aos quais ela se endereça.

Há ainda uma outra porta entreaberta a ser explorada, a dupla equivocidade se alinha com a ideia de intervenção. Nos casos mencionados essa teria se dado, deliberadamente, pelas mãos dos jesuítas, padres e pastores. Mas e a intervenção do antropólogo? Será que ela se daria apenas no nível do endereçamento do discurso? Qual tipo de interferência no campo, de equivocidade, é causada pela figura do antropólogo ou de qualquer outro *acadêmico*? Ele teria influência sobre práticas e concepções indígenas?

Não é só em escuta psicanalítica que a pergunta e as pontuações têm poder. A atividade etnográfica é um conjunto de perguntas e questionamentos (verbais ou não), os antropólogos, por seu não saber, estão ali à procura de algo (conhecimento?). Sua presença é uma pontuação, um grande ponto de interrogação e exclamação.

No caso de antropólogos que não se escondem atrás de seus objetivos de pesquisa, como Bruce Albert (2010), o papel interventivo de sua figura é ainda mais nítido. Os resultados desses encontros, entre pesquisadores e nativos, que leva a mais que a escrita de uma tese, que certamente se perderia na vastidão de produções acadêmicas, são, usualmente, classificados como produções políticas, ferramentas de amplificação da voz dos povos oprimidos — relatórios, petições, documentários, livros, manifestos, rodas de conversa, palestras, emissões de rádio e TV, podcasts, entre outros, são parte dos produtos etno-políticos. Nesse contexto, noções como as pontuadas acima — heterogeneidade, equivocidade, montagem discursiva, incompletude— são ainda mais necessárias. Em nenhum outro contexto a máxima cristã de que “de boas intenções o inferno está cheio” fez tanto sentido; como colocado por Lévi-Strauss “o inferno somos nós”. Para que uma ação política, co-agenciada por um acadêmico e um nativo, seja instruída pela ética, é necessário atenção especial ao processo de construção (como elaboração) da ideia (como inscrição); na verdade seria preciso estar atento, escutar, o processo de construção (articulações significantes) dos sujeitos, que leva a ação, o que implica aliar o que se sabe dos enunciados, em forma de discurso ou prática, ao que se perdeu no processo de enunciação. Tarefa impossível, sempre

equivoca, porém, necessária, caso se decida optar por respeitar o ser, o dizer e o fazer do outro.

Mas e no caso da escrita acadêmica ou de qualquer outro documento indexado? Poderia uma escrita ser ética e política, ter como força motriz a possibilidade de indeterminação? Como vimos em Lacan uma escrita para além de propósitos comunicativos é possível. Mas toda escrita, assim como toda fala e gesto, sacrificaria algo para se dizer. No entanto, em um aporte que se orienta pela fuga do real e que não pretende ignorar essa perda, a completude se colocaria como dispensável, na verdade, como indesejável. Do lado antropológico, para se conceber uma escrita como tal a noção de descrição precisou ser intensivamente escamoteada. Afinal, a escrita não começaria no gabinete, mas no campo, através da inscrição desse outro (nativo) no pesquisador. A implicação do antropólogo em campo, necessária para que esse processo ocorra, jogaria para escanteio toda e qualquer ilusão de neutralidade. Assim como as pessoas em campo interferem na trajetória do pesquisador, a intervenção, ainda que controlada, na vida das pessoas etnografadas seria inegável (Holbraad e Pedersen, 2017). Desse modo, não haveria opção, todo escrito etnográfico, para sê-lo de fato e direito, precisa ser ético e político, a escrita deve ser co-agenciada, deve deixar fluir mais de uma voz.

Ninguém em antropologia trabalhou essa questão tão habilidosamente quanto Marilyn Strathern.

3.3 Marilyn Strathern: momento etnográfico

A introdução de o *Gênero da dádiva* (1988/2006) é aberto por Strathern de forma a intencionalmente causar estranhamento: “Pode soar absurdo que uma antropóloga social sugira ser possível imaginar um povo que não tenha sociedade” (Strathern, 1988/2006, p.17). Trata-se de uma provocação crítica aos conceitos e categorias da sociologia. Embora a antropologia, tenha desde Lévi-Strauss, marcado sua ruptura com universo sociológico, a noção de sociedade se aloca como ‘impulso’ dos estudos feitos sob sua égide disciplinar. Todavia, essa força motriz, que orienta abordagens do saber-fazer etnográfico “deriva de maneiras ocidentais de criar o mundo” (Strathern, 1988/2006, p.18). Absurdo para a autora seria a perplexidade de pesquisadores diante do questionamento de categorias como as de sociedade e indivíduo nos contextos etnográficos. Por muito tempo, procurou-se nos *mundos* criados pelos outros, justificativas para a existência de categorias ocidentais, configurando a busca por conhecimento em antropologia como um grande contrassenso: não poderíamos,

como intelectuais formados na tradição ocidental, esperar encontrar nos outros “a solução para os problemas metafísicos do pensamento do Ocidente” (Strathern, 1988/2006, p.17).

A crítica à noção de sociedade, e ao indivíduo que a acompanha, não se origina do problema dessa noção em todo e qualquer cenário. Strathern não parece preocupada em tratar dos conceitos em si, sua problemática se origina sempre do campo etnográfico no qual procura desenvolver seu trabalho – no caso nas *Terras altas da Papua Nova Guiné*, mais especificamente, no *Monte Hagen*. Em antropologia, conceitos e noções etnográficas deveriam se originar a partir de um lugar concreto (Strathern apud Holbraad e Pedersen, 2017) – o que não implica que o concreto de Strathern seja o empírico concebido como unidades empíricas e uma realidade plural.

No momento da escrita de *Gênero da dádiva*, a autora, que já tinha ao menos algumas décadas de experiência etnográfica, se propôs a investigar aquilo que tinha capturado sua atenção em campo e no gabinete. Trata-se do lugar que a questão de gênero ocupa nas modalidades de troca, do tipo dádiva. A troca na Melanésia, desde B. Malinowski e A.B Radcliffe-Brown, foi extensivamente descrita e analisada. A questão de gênero, entretanto, apesar de ter sido abordada teria se limitado, segundo Strathern, a projeções, por parte dos pesquisadores sobre o outro, das modalidades de divisão entre masculino e feminino presentes em suas sociedades. Como apontado por Matthews (1984, apud Strathern, 2006), seria fácil esquecer que a mulher é um ser social e que como todo ser dessa ordem, não seria imutável e eterna. “A mulher da Grécia antiga é vista como a mesma de hoje, transformadas apenas as suas circunstâncias. Surge dessa visão uma percepção a-histórica do significado de ser mulher e da simples continuidade da opressão que sofremos.” (Matthews, 1984 apud Strathern, 2006, p.17)

Segundo Strathern, parte da apercepção da antropologia dessa problemática se justificaria com a novidade, à época, da discussão das relações feminino-masculino sob a denominação de questões de gênero. Essa noção, até duas décadas antes do estudo de Strathern (1988), se alocava exclusivamente no universo linguístico gramatical ou na classificação taxonômica dos seres vivos. Contudo, para autora, o estranhamento suscitado pela articulação entre as análises do gabinete e as criações nativas de mundo a respeito da divisão gênero, se explicaria pelo tipo de análise etnográfica proposta pelos autores. Para Strathern a questão do saber-fazer antropológico não gira em torno do que os antropólogos fazem, ou o que eles escrevem, o problema seria o *como* eles fazem. Ela levanta duas impropriedades: primeiramente, a divisão masculino e feminino seria tomada pelo prisma da noção binomial indivíduo-sociedade. Em segundo lugar, ainda por estarem presos a noção de

sociedade como *todo* (em todo espaço e tempo), os antropólogos teriam conduzidos suas etnografias sobretudo no formato de monografias. Estas são em muito inspiradas pela antropologia funcionalista de Malinowski.

O método que possibilitaria a produção da monografia, implica que a observação participante (termo cunhado pelo mesmo autor) se dê como imersão total e que todos os elementos observados sejam alocados, observados e descritos em relação uns com os outros dentro desse suposto todo funcional chamado sociedade. Strathern (1988/2006; 2014) chama essa abordagem de holística e vê nela ao menos uma inconveniente consequência – o problema da sociabilidade

A Melanésia, não só pela densidade populacional, mas pela incidência de um grande número de grupos, organizações sociais e sociedades vizinhas tornaria mais fácil para os antropólogos fazerem comparações entre diferentes grupos, a partir de suas monografias, a fim de constatar semelhanças e diferenças, bem como eventuais invariantes. A comparação entre grupos sociais, clãs e pessoas já estaria a meio caminho apresentada, afinal a organização social dos diferentes grupos melanésios seria marcada pelas relações de troca, o que dispõe diferentes grupos, ainda que efemeramente, lado à lado. Entretanto, o método comparativo por se basear em monografias holísticas, teria a tendência de caracterizar a relação entre grupos e entre pessoas a partir de uma noção de socialidade confundida ou reduzida a ideia de sociabilidade, que prevê harmonia ou ao menos conjugação das relações (Strathern, 1988; 1999).

Uma vez que o princípio que orienta a abordagem holística se fundamenta pela ideia de que haveria, não só um *todo*, mas que tudo neste *todo* funcionaria, a consequência inevitável seria o entendimento de que toda relação social teria de ser positiva (no sentido de boa ou certa) (Strathern, 1988/2006; Strathern, 1999). A concepção de Strathern, em certa medida parece se aproximar das críticas de Lacan às abordagens totalizantes, para que o *todo* se conserve seria necessário negar a possibilidade de cisão, assim como a de resto.

Para a autora, os autores leriam a noção de relação a partir “de um imaginário derivado [...] do universo do parentesco (britânico), segundo o qual os relacionamentos são algo inerentemente estimável” (Strathern, 1999). Nesse ponto, a autora reconhece a contribuição de Lévi-Strauss para a concepção de relação. Antes da antropologia estrutural, os antropólogos tendiam a colocar a relação como extensão da noção de pessoa; primeiro existem pessoas e as pessoas teriam (criariam) relações. A contribuição do estruturalismo para a antropologia é a constatação de que existem relações e as entidades seriam o produto dessas relações (Strathern, 1999). A relação seria formal e, por isso, constituinte dos fenômenos, das

pessoas e das coisas (Strathern, 1999). O antropólogo via na relação a condição necessária para o pensamento simbólico. A diferença, entretanto, seria que ao contrário das posturas do racionalismo francês, do qual Lévi-Strauss faz em certa medida parte, Strathern, ao reconhecer a relação como a condição e constituição das ‘entidades’, as retiraria de sua condição de todo – a entidade seria, por assim dizer, desentificada pela sua condição relacional. Constata-se nessa exposição de Strathern uma crítica parecida com a de Bataille e Lacan (ver apresentação). Todavia, a autora coloca a ênfase de sua discussão no problema metodológico da antropologia e não das sociedades ou do sujeito. Ainda que não com os mesmo propósitos uma teoria fraca, no bom sentido, uma ontologia frágil acaba aparecendo em seu trabalhos. Afinal, noções como as de pessoas, sociedade, homem, mulher são implicadas e implicadoras do método.

A questão segundo a autora seria a confusão entre método e objeto:

A ficção organicista, em sua modalidade do século XIX, era forte porque operava simultaneamente como uma “metáfora holística e analítica. Permitia a exploração de totalidade e de seus elementos, sem negar ou dar primazia a nenhum deles” (Beer, 1983, p.108). Há atualmente outras metáforas a inspirar o antropólogo: campo de comunicação, ecossistema, formação social e mesmo estrutura, todas elas constroem contextos globais para a interconexão de eventos e relações. O perigo que elas apresentam consiste em fazer com que o sistema apareça antes como o objeto investigado do que como método de investigação. (Strathern, 1988, p. 27)

A partir dessa constatação a autora propõe o desenvolvimento de uma ‘forma analítica’, que embora nunca comensurável com a complexidade da vida social, seria análoga em sua complexidade. Para tanto, Strathern (1988) propõe um movimento duplo; primeiro há necessidade do autor-antropólogo-etnógrafo se posicionar quanto ao alinhamento ou desalinhamento em relação às premissas de outros trabalhos feitos sobre o campo ao qual vai etnografar. Seria preciso assumir as premissas que subjazem o impulso de ir à campo, notadamente porque tais premissas fazem parte de “um modo cultural particular de conhecimento e explanação”, que é externo ao outro a quem se pretende etnografar. Esse primeiro movimento, que diz respeito a assumir que se leva o gabinete junto consigo ao campo, não implicaria teorizar a respeito do que se vai fazer e tampouco elencar conceitos a serem aplicados; em vez disso, Strathern (1999) enuncia que o autores X, Y, ou Z abordaram a questão, a qual procura responder e a colocaram de “tal modo, mas que há outras coisas a se pensar, e portanto, mudemos a forma pela qual eles estão pensando.” Trata-se de uma espécie de movimento analítico comparativo no nível dos autores da produção intelectual

antropológica, mas ao em vez de gerar uma síntese que poderia ser aplicada para se pensar o outro, a autora opera seu método através da diferença. A recusa à síntese, ao acúmulo de conhecimento se explica pela aversão à uma linguagem analítica que “cria a si própria” e, que cada vez mais complexa se distancia dos “mundos que ela procura retratar, e não menos das linguagens nas quais os próprios povos as descrevem” (Strathern, 1988/2006). A antropóloga operaria assim pelas lacunas, equívocos e incompletudes construídas pelo modo cultural particular de conhecer e explicar dos antropólogos. Não obstante, Strathern (1999) toma o cuidado de reiterar que suas escolhas de procedimento são conscientes e que nunca poderiam, portanto, serem essencializadas, seus argumentos são sempre em benefício dos argumentos. O segundo movimento de seu procedimento, que é implicado pelo primeiro, diz respeito a reflexividade, afinal ela, Strathern, pessoa, acadêmica, antropóloga não pode se ausentar, se separar do modo de conhecimento e explanação da antropologia – “somente posso tornar visível o seu funcionamento” (Strathern, 1988/2006, p.28)

Tudo se passa como se a autora fizesse o esforço consciente (algo como a auto-objetivação psicanalítica) de desnudar, de marcar o seu lugar de enunciação, que é atravessado pela sua trajetória, pelas inscrições simbólicas; não que ela utilize esse vocabulário, mas há um movimento em direção ao objeto (sujeito-objeto) que se assemelha com o movimento psicanalítico de não se deixar levar pelas projeções de um *eu* sobre o mundo e uma constatação de que o lugar simbólico (a determinação) que ocupamos nos é inescapável.

Nesse sentido, para cumprir com o objetivo reflexivo a narrativa de Strathern opera através de relações e oposições, a antropóloga acentua a irredutibilidade entre o *eu* e o *outro*, na verdade entre o *nós* e o *eles*; a qual ela adiciona outras relações e oposições, para cumprir com propósitos de investigação do gênero nas trocas: dádiva/mercadoria e antropologia/feminismo.

A diferença entre a socialidade ocidental e a melanésia (nós/eles) significa que não se pode simplesmente estender as percepções feministas ocidentais ao caso melanésio; a diferença entre os pontos de vista antropológico/feminista significa que o conhecimento que os antropólogos constroem sobre a Melanésia não deve ser tomado como inquestionável, a diferença entre dádiva /mercadoria é expandida como base metafórica em que a própria diferença pode ser apreendida e utilizada para propósitos tanto antropológicos como feministas, ainda que permaneça enraizada na metafísica ocidental. Conquanto as três sejam ficção, isto é, embora essas oposições funcionem estritamente no interior dos limites da trama as razões culturais para escolhê-las situam-se para além do exercício, dado que o próprio exercício não é mais independente de contexto do que a matéria de que ele trata.

Por essa passagem, fica claro, que ao contrário da versão pós-moderna da separação irreduzível (nós/eles), a autora compreende que ao etnografar, ao endereçar uma questão do outro, este passa a ser parte constitutiva de sua análise. O exercício não é independente do contexto. O contexto por sua vez não se resume ao campo. Trata-se da conjunção disjuntiva de gabinete e campo. Como colocado pela antropóloga os dados etnográficos são parte da ficção da pergunta de pesquisa: “os dados etnográficos são eles próprios produzidos, e obviamente o são de modo tal que respondam às perguntas que se vão fazer a eles; assim, isto é, até certo ponto, uma câmara de eco.” (Strathern, 1999). Mas isso não quer dizer que nada se produz a partir do encontro entre o *nós* e *eles*. A voz devolvida pelo eco nunca é idêntica a voz que lhe originou. Algo se produz como efeito, mas este efeito não poderia ser endereçado como a coisa em si.

Strathern, (1999) a partir da ideia de ficção e forma deixa claro que para as narrativas e descrições funcionarem algo sempre deve permanecer inexplicado, obscuro. A forma para a autora seria como uma caixa-preta:

Deve haver uma espécie de depósito, como uma cova no chão, onde você põe certas coisas que não estão em foco, quando você escreve. Mas se não quero desembrulhar a noção de forma, se quero mantê-la como uma caixa-preta, há certamente um sentido forte em que uso esta noção, e que é em relação ao conceito de reificação. Isto me veio a partir dos tipos de juízo feitos pelas pessoas na Nova Guiné, quando se trata de saber se as coisas existem ou não: este indivíduo está com saúde? Este clã é forte? O que aquele sujeito está pensando? A questão é: qual a evidência de que dispomos para saber que certas coisas aconteceram? Bem, a evidência de que certas coisas aconteceram é que certas coisas *aparecem* agora, e para que as coisas possam aparecer, elas têm que assumir uma *forma* particular. Esta é a sua evidência, estas são suas coisas (Strathern, 1999).

A produção, ou efeito ou a evidência etnográfica é ficção porque nunca é imagem e semelhança da ‘realidade’, do mundo, da vida a qual se endereça a pergunta do antropólogo (Strathern, 1999; 2014). Sempre há algo que permanece não simbolizado. A forma seria o resultado de um movimento que não se pode acompanhar porque seria inapreensível. Strathern se recusa a analisar os fenômenos como fluidos ou como processos, não porque eles não seriam movimento, mas porque este movimento não é capturável. Nesse ponto ela concorda, ainda que não totalmente (aqui está o ponto), com Radcliffe-Brown: “A unidade de investigação é a vida social de alguma região do mundo durante um certo período de tempo⁵⁴”

⁵⁴ Mas essa unidade, por fim, não é unidade, a relação é interna. E ainda que o campo se dê em um tempo e espaço, os efeitos etnográficos podem resultar em *momentos* etnográficos que não são circunscritos temporal e

(Radcliffe-Brown, 1952 apud Strathern, 1988)”. Seguindo os passos de sua maior inspiração, Strathern nos indica que a forma de vida social a qual ela se endereça, não é estável porque se forma, para o olhar do antropólogo, a partir de sua relação com ele. As *formas* apesar de estabelecerem com o passado e com futuro uma conexão, essa conexão é apenas parcial. A noção de descontinuidade é central para o trabalho da antropóloga.

Mas como tomar essa forma?

Basta para a autora recusar, de um ponto de vista analítico, os essencialismos, para poder se ater à forma sem absolutizá-la – a forma é um modo. Para tanto é preciso sempre estabelecer relações, consigo mesmo (gabinete) e com o outro, que por sua vez devolve a relação, de si consigo mesmo (seu mundo) e com o pesquisador.

Não obstante, essas relações, como mencionado, não têm caráter necessariamente harmonioso; para não aceder ao lodo da resolução de conflitos (incoerência e oposições) a todo e qualquer custo, que supostamente produziria um conhecimento coerente, lógico, Strathern (1999) sempre convoca em sua obra a polêmica: “a polêmica é sempre muito importante em meu trabalho, e o que faço com isso é ver como as ideias são digeridas por outras pessoas”.

No caso do *Gênero da dádiva* (1988), a polêmica convidada no texto seria a relação intrínseca entre o conceito de sociedade e o feminismo. A terceira ficção, como colocado pela autora, convocada em seu procedimento analítico seriam as críticas feitas pelo feminismo à concepção de homem e sociedade, que denunciariam a não-universalidade e não integralidade destes:

Uma possibilidade de tomar distância quanto aos constructos antropológicos reside nas críticas do tipo proporcionado pelo pensamento feminista. Tais críticas incorporam interesses sociais claramente definidos, fornecendo com isso um comentário indireto sobre o contexto das ideias dos antropólogos e a respeito de seus interesses. Estes compreendem tanto as premissas aceitas da investigação na ciência social como os condicionantes da própria prática intelectual, incluindo sua forma literária.

A vantagem de tomar as críticas do feminismo como um terceiro dizem respeito à problematização dos conceitos ocidentais (sobretudo a noção de sociedade) feitas pelos próprios ocidentais de modo a dar indicativos de como problematizá-los e se apropriar de suas lacunas para, então, se confrontar com aquele que pertence a um mundo radicalmente

espacialmente. A ‘caixa preta’ se coloca como o potencial de ‘realização’ analítica futura, um futuro que torna o presente etnográfico, agora passado cronológico, em presença fora de suas contingências espaço-temporais, uma experimentação e reexperimentação do que se deu no campo e foi observado, mas não foi exatamente experimentado. Nesse sentido a etnografia, como efeitos do campo no pesquisador se dá fora da cinscunção física do campo. A seguir trabalharemos esse ponto que reaparecerá nas seções sobre a virada ontológica.

outro. Strathern (1988; 1999) tem verdadeiro horror a prática de substituir conceitos ocidentais diretamente por conceitos nativos. Essa substituição seria vazia, porque o antropólogo, ao não questionar suas referências, as referências de sua sociedade que o determinam, sequer conseguiria se aperceber minimamente das diferentes formas de conhecimento e explanação desse outro mundo. Primeiro seria preciso se atentar ao outro dentro de si. Nesse caso, a mulher dentro de si.

A fineza das proposições de Strathern não se resumem à relação e oposição em campo entre interlocutores, atravessados por seus lugares simbólicos. Entre a natureza contextualizada dos constructos nativos e a natureza contextualizada dos constructos analíticos.

Ela propõe uma intrincada relação de continuidade e descontinuidade entre campo e gabinete. Para a autora, tratar-se-iam, na verdade, de dois campos. Afinal, muito da observação, da análise e do registro, não aconteceriam em momentos radicalmente separados. As posições assumidas pelo antropólogo em campo e as posições que ele assume no gabinete, apesar de diferentes, por orbitarem em torno de atos diversos (viver em campo e escrever no gabinete), por fim se inter e intra-orbitariam (Strathern, 2014). Ao observar o antropólogo já estaria a analisar, por conta de sua bagagem intelectual; ao escrever, por vezes, finalmente, chegaria a observar o que no campo sentiu mas não experimentou conscientemente. A título de metáfora, poderíamos aproximar esse movimento da escrita, da ficção de Strathern, ao que Freud descreveu como um retorno alucinatório de um passado não representado. Lembrando que o alucinatório, assim como a ficção, se aproximaria aqui muito mais da realidade e do mundo, do que da loucura definida como falta de lógica.

O trabalho de Strathern, por ter desafiado a crise da representação, ao mesmo tempo que opera através das lacunas subaproveitadas por sua comunidade de antropólogos, teria sido a condição de possibilidade para o insurgir da virada ontológica. Em debate com Viveiros de Castro, a autora nos indica que não faz uso do termo ontológico, mas que vê nele uma possibilidade de diálogo com a sua obra:

A fecundidade do contraste Amazônia/ Melanésia, para colocarmos as coisas de modo simplificado, está em que podemos perceber ... que os melanésios não separam o mundo humano do não-humano, mas fazem divisões entre diferentes tipos de humanos, e que a diferença de gênero é crucial nesse processo. Ela cria uma diferença entre parentes paternos e maternos que, como posso agora formular – tomando emprestado o interesse do Eduardo pela ontologia –, significa que o modo pelo qual uma pessoa se relaciona com seus parentes paternos a coloca em um estado ontológico diferente do que ela se encontra ao se

relacionar com seus parentes maternos; trata-se de dois mundos distintos dentro dos quais as pessoas operam (Strathern, 1999).

3.4 Virada Ontológica

O empréstimo, por parte da antropologia, de noções filosóficas não poderia ser outra coisa que subversivo. Em um primeiro momento e do ponto de vista lógico, essa abordagem soa paradoxal, entretanto, esse aporte é coerente, especialmente do ponto de vista político, com a perspectiva de uma antropologia pós-colonial, ou melhor, uma antropologia descolonizadora.

A polêmica da aproximação conceitual entre Filosofia e Antropologia, entretanto, não se dá apenas entre os termos dessa equação epistemológica. O emprego do termo ontologia é variado e não pode ser generalizado em Antropologia, tornando o debate sobre a “virada ontológica” efervescente e, portanto, propriamente transformador do campo antropológico. Nesse sentido, discutir o status, ou mesmo a definição, de ontologia em Antropologia não se dá apenas em termos das lacunas, distâncias ou proximidades entre a abordagem antropológica e filosófica, o debate é situado no cerne das atribuições próprias à antropologia (Kelly, 2014). Como apontado por Kelly (2014), em referência a Veena Das (1995), a virada ontológica pode ser definida como um evento crítico: não sabemos ainda o que ela é. Contudo, o ponto de convergência dos variados aportes teóricos e usos metodológicos reunidos sob a insígnia do que vem sendo chamado “virada ontológica” é, na verdade, o próprio ponto de partida que possibilitou a aproximação com a Filosofia. A “virada ontológica” é, notadamente, um passo adiante da crise epistemológica dos paradigmas científicos, que trouxe consequências para todas as ciências, sejam elas humanas ou naturais. Talvez, a maior implicação da “revolução epistemológica” para Antropologia tenha sido o fortalecimento de posturas relativistas e culturalistas calcadas na noção de representação. O debate acerca dessas questões é extremamente prolixo, para não dizer verborrágico (Holbraad, 2012). Como consequência, se a discussão metodológica suscitada pela crise dos paradigmas científicos é espécie de condição de possibilidade para a aproximação da Antropologia à Filosofia, é natural que o debate acerca da virada ontológica tenha herdado a mesma prolixidade.

A antropologia da “virada ontológica” continua a ser orientada para a questão de como a alteridade pode tomar contornos, mas diferentemente dos aportes clássicos, ela insere essa noção na problemática etnográfica da *descrição*. Na virada ontológica, a *descrição* da

alteridade é, na verdade, uma *experiência* de produção de alteridade ou de diferença (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014). Consequentemente, o estudo etnográfico do Outro passa a ser menos pautado pelo interesse da diferença etnográfica entre elementos de diferentes culturas, e passa a se focar na obtenção da diferença dentro de si (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014).) Não se trata da substituição vazia da comparação entre diferentes culturas pela comparação de diferentes ontologias nativas (Holbraad, 2010). O que interessa a essa antropologia é como as coisas e as pessoas diferem *de si mesmas* (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014).. A atividade etnográfica passa a obter e produzir diferença através da transmutação criativa e recursiva dos elementos de um campo etnográfico (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014), atividade que prevê desapareço em relação às instâncias positivas. É preciso passar através do campo do observável, mas é ainda mais imperativo sempre tentar evocar o lado desconhecido ou oculto das coisas. Segundo Viveiros de Castro (2002), tornar visível o impensável implica mais do que descrever o universo cultural do outro, é preciso enunciá-lo nos termos das concepções ontológicas propriamente nativas, numa espécie de autodeterminação do outro. Assim a Antropologia deve ser uma ciência que lida com a autodeterminação ontológica dos povos, tendo como missão a permanente descolonização do pensamento antropológico (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014). Não obstante, esse tipo de antropologia não se resume à simples descrição da autodeterminação de ontologias diversas (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014). Sendo uma técnica de comparação, ela é, como propõe Martin Holbraad, uma “ontografia” (Holbraad, 2008 e Holbraad et al, 2014). Uma ontologia política como tecnologia de descrição e produção de alteridade —uma alteridade radical das formas de vida e concepções de mundo (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedenser, 2014). Esse seria o manifesto da virada ontológica em antropologia.

Não é a toa que Eduardo Viveiros de Castro, com uma obra vasta e internacionalmente reconhecida, é apresentado como um dos nomes fortes da “renovação ontológica” da antropologia. Desde trabalhos iniciais como *Araweté: os deuses canibais*, tese publicada em 1986, o autor demonstrou grande preocupação com desenvolvimento de recortes mais apropriados para os estudos dos grupos ameríndios. O desígnio da obra do autor como movimento em direção ao desvelamento de recortes “*como andaimes para modelos estruturais de maior abrangência empírica e potência analítica*”, permiti-nos entrever a crítica ao relativismo cultural, abrindo espaço para o retorno da comparação e do estudo do “outro” em antropologia.

Isso absolutamente não quer dizer que o antropólogo buscou ressuscitar as antigas categorias analíticas de uma antropologia baseada em modelos empíricos positivos – há uma extensa reconceitualização da noção de empírico como oposto a transcendental, bem como uma reconceitualização da divisão inteligível e sensível. Ainda que Viveiros de Castro resgate a Antropologia Clássica, notadamente a obra de Lévi-Strauss, ele o faz a partir de uma nova perspectiva, salientando os elementos que a crítica operada pelo relativismo cultural condenou ao ostracismo devido a sua própria impropriedade analítica — que tem por base o seu entendimento limitado de cultura. Viveiros de Castro se lança na perpétua construção e reconstrução de uma “ *linguagem analítica a medida (a altura) dos mundos indígenas*” (Viveiros de Castro, 2002). Não obstante, em seus escritos termos da antropologia (troca, cosmologia, afinidade, etc) e da filosofia (devir, ontologia, “linha de fuga”, etc), evidentemente, se fazem presentes. Sobre a elaboração de uma linha analítica a altura dos povos e dos mundos indígenas o autor pondera:

Sua elaboração envolve forçosamente uma luta com os automatismo intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais. O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse - pois não temos outros; mas, e aqui esta o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo 'der certo') de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas. A antropologia, como se diz as vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida; tudo esta, porém, em saber escolher quem se vai trair. Espero que minha escolha tenha ficado clara (Viveiros de Castro, 2002, p.15).

Ao final dessa passagem, o autor se questiona sobre a eficácia de sua ‘traição’, se colocando como inapto para julgá-la. Por um lado, diríamos que a partir de uma posição teórica da psicanálise, seria imprudente avaliar essa questão — o que somente projetaria a sombra de conceitos pré-concebidos psicanalíticos sobre uma obra que não se pretende mais que antropológica. Por outro lado, entretanto, podemos apenas lê-la, e como leitores podemos contrastar as promessas e propostas com os produtos. A partir dessa perspectiva, leremos (ou ao menos tentaremos ler) Viveiros de Castro por Viveiros de Castro. Como insistentemente apontado, a psicanálise se orienta, em sua análise, pelo direito de autodeterminação do outro. Consequentemente, temos a implicação de que, para atingir nosso objetivo, devemos não só ler as premissas e as conclusões do autor mas o processo que as formulou. Uma vez que a antropologia é baseada em etnografias, são aos textos de maior pendor etnográfico, da obra de Viveiros de Castro, que nos endereçaremos, sobretudo a sua tese de doutoramento sobre os

Araweté, seguida da proposta de *Metafísicas canibais*. Segue-se o mesmo procedimento com os trabalhos de Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen e Eduardo Kohn, antropólogos que partilham desse movimento de renovação da “leitura” e da “escrita” etnográfica e se apoiam em Viveiros de Castro e nas leituras que o autor fez de seus predecessores, especialmente Marilyn Strathern e Lévi-Strauss. Antes, contudo, falaremos brevemente de um autor que faz uso do ontológico mas não faz parte da “virada”. Trata-se de Descola.

Phillippe Descola: antropologia filosófica

Na direção da compreensão da noção de ontologia como intrinsicamente ligada a antropologia, Phillippe Descola (2014) afirma que a ideia de uma virada ontológica faz pouco ou nenhum sentido. Para o autor a noção de ontologia é, na verdade, sinônimo de uma verdadeira antropologia, ou seja, uma antropologia filosófica. Não é preciso muito esforço e nem detalhamento da obra do autor, para entrever que Descola, assim como Lévi-Strauss (2008), diferencia a noção de etnografia e antropologia. O autor não entende antropologia como pura descrição etnográfica, posicionando-se contrariamente a postura de Clifford Geertz e seu uso da noção de descrição densa (Kelly, 2014). Ainda que Descola reitere a relevância fundamental do dado etnográfico, ele é entrevistado como ponto de partida para elaborações mais gerais sobre o homem, sobre o ser e mais particularmente suas maneiras de operar e transformar seu ambiente, em outras palavras, busca-se a compreensão de como mundos são compostos (Descola, 2014). É nesse sentido que antropologia e ontologia estão intrinsecamente ligadas na obra do autor. Descola, entre outros autores, foi um dos antropólogos no contexto francês, que abriu as portas para que a noção de ontologia fosse integrada, na verdade, reintegrada, no vocabulário antropológico (Kelly, 2014). Entretanto, sua concepção de ontologia se distancia profundamente da virada ontológica. Por esse motivo, não iremos analisar suas etnografias. Sua presença apenas marca pela diferença o que os outros autores entendem por virada ontológica.

A “virada ontológica”, definida como a tentativa de resolver o zig zag, paradoxalmente, circular das posturas culturalistas e naturalistas, se situa exatamente na superação da dicotomia natureza-cultura e dos pares binários que a acompanham (Sztutman, 2009; Holbraad, 2012). Nesse embate, Viveiros de Castro (2002) é imediatamente reconhecido. Assim como outros autores, como Roy Wagner (1981) e Marilyn Strathern (1988), que apesar de não fazerem uso da noção de ontologia, atingem não só o ponto desse afamado debate, mas são constantemente referenciados pelos autores da virada ontológica. Dessa maneira, dentre

os diversos pontos debatidos por variados autores de diferentes tradições antropológicas, é preponderante a problematização da relação, em termos de distância e proximidade, entre as noções de ontologia e o par natureza-cultura. Phillipe Descola (2014), ao definir a verdadeira antropologia como antropologia filosófica, propõe quatro ontologias, que seriam definidas como os diferentes modos de identificação entre o homem e o mundo natural (Sztutman, 2009). As diferentes maneiras de compor o mundo seriam: totemismo, animismo, naturalismo e analogismo (Descola, 2014).

A proposição dessas quatro ontologias tem como objetivo escapar de dualismos, concebidos pelos modernos, entre natureza e cultura (Descola, 2014). De acordo com o autor, esse dualismo não se verifica nas sócio-cosmologias de diversas populações humanas, como, por exemplo, as ameríndias (Descola, 2014). O naturalismo, presente na concepção moderna como inato, seria apenas uma das diversas maneiras de se conceitualizar as relações com o mundo natural. Os modernos, entretanto, projetaram sobre esses povos esse tipo de relação, que não é cabível dentro de uma série de concepções nativas (Descola, 2014). No entanto, apesar de seu nobre objetivo, em demonstrar que a natureza é conceitualizada de modo diverso, a divisão em tipologias de identidade ontológica, proposta por Descola, tende a gerar mal entendidos, que quando não problematizados, levam a uma circularidade que faria com que a crítica de Descola se auto-negasse. O problema jaz na possível explicação para a existência de diversas ontologias. Numa espécie de reação bastante espontânea e apressada poderíamos explicar a existência dessa diversidade como contingente à uma diversidade cultural: a ontologia seria, assim, cultural. Esse argumento, longe de eliminar dualismos modernos entre natureza e cultura, apenas reforçaria as atividades de uma perspectiva relativista cultural em antropologia – a qual as concepções presentes na virada ontológica tentam subverter.

Nesse ponto, é preciso que sejamos justos com Descola, afinal é evidente que ele não tem por intenção reiterar nenhuma perspectiva relativista. Assim, como argumentado por E. Kohn (2009), a proposta de diversas ontologias, da abordagem de Descola, implica uma postura avessa ao do relativismo. A marca de diversas abordagens ontológicas é a implicação de que o relativismo perderia completamente o seu fundamento diante da reconceitualização do mundo natural (Holbraad, 2012). Ao desconstruir a universalidade do naturalismo, seu par e antítese, o relativismo cultural, é, por consequência desconstruído (Viveiros de Castro, 2009). Isto porque o relativismo parte da premissa de que haveria uma ontologia natural e sobre essa ontologia se desenvolveriam as diversas culturas, que são representações sobre esse mundo natural. Diante do questionamento da existência própria da natureza, trazido pela

abordagem de Descola, a cultura deixa de ser uma variável, porque a natureza não é mais o reduto da estabilidade (Kohn, 2009).

Não obstante, o emprego da noção de ontologia por só si não rechaça a possibilidade de uma interpelação relativista cultural. Como apresentado por M. Holbraad, é possível observar o emprego da palavra ontologia como sinônimo de cultura (Venkatesan et al, 2010). Uma vazia substituição: em vez de a cultura dos outros, a ontologia dos outros (Holbraad, 2010). Desse modo, apesar da definição de Descola de ontologia se referir as relações e conceitualizações com e sobre o mundo natural, as identidades ontológicas propostas por ele não estão a salvo de uma submissão à interpretação culturalista. Mais do que deixar de lado a projeção do naturalismo a outros povos, é preciso problematizar e reconfigurar conceitualmente os instrumentos analíticos utilizados em nossas práticas de conhecimento, a fim de expurgar a herança dualista impregnada em tais práticas (Sztutman, 2009) – herança que leva a antropologia a falar do outro em termos do *sobre* ou ainda da atribuição de sentidos (explicação, interpretação), a partir da perspectiva do pesquisador, as práticas nativas. Para tanto, é insuficiente apenas dizer que o dualismo natureza e cultura foi superado, para que ele seja de fato ultrapassado é necessário metamorfosear ativamente todos os conceitos implicados nessa proposição (Holbraad, 2012).

Nesse sentido, não basta apenas descrever positivamente as diferentes ontologias em termos ou maneiras de identificação com mundo natural. Talvez, a potencial limitação, da proposta de Descola, no que toca repelir interpretações relativistas, esteja relacionado a noção de identificação, que na verdade está mais para identidade, do que para o processo de identificar. A definição de quatro identidades ontológicas parece limitar o processo de metamorfose dos dualismos presentes na concepção moderna de mundo. Apesar de tocar no ponto, na teoria de Descola parece faltar uma devida ênfase na ideia de transformação, que só uma noção de diferença poderia acolher. Ainda que o objetivo de Descola (2014) seja o da percepção de diferentes conceitualizações à respeito do mundo natural, a divisão em ontologias (quatro), baseadas na noção de identificação, parece limitar o alcance da reconceitualização no nível das nossas práticas de conhecimento – não haveria um grande avanço do emprego da noção de ontologia para um estudo da alteridade, a diferença continua a ser entre dois, não há diferença interna. A proposta de Descola reconfigura a distinção entre natureza e cultura, mas não implode completamente os seus desdobramentos. Talvez justamente por isso suas propostas não tocam a problematização da descrição, do registro e da escrita, muito menos a questão de sujeito enunciante. Assim como no estruturalismo de Lévi-Strauss, não parece haver muito espaço para a subjetividade (como não representação), as

relações que compõem mundos são sempre tomadas do ponto de vista de objetificações. Como apontado por Viveiros de Castro (2015) a proposta de Descola é a de expandir o projeto de Lévi-Strauss do *Pensamento Selvagem*. A diferença seria que agora este *pensamento* não seria apenas totêmico, ele seria analogista, animista, e, até mesmo naturalista. Aqui, então, haveriam dois empregos do uso da ontologia. A ontologia por um lado, aparece como a ontologia do outro, e ainda que essa ontologia seja precipitada por relações diversas do homem com a natureza, tais relações seriam analisadas de um ponto de vista antropológico que posiciona o antropólogo como aquela que explica a prática (relação) nativa com ou sobre a natureza. Teríamos, então, o ontológico como adjetivo da antropologia, uma antropologia ontológica ou filosófica. Esse ontológico como adjetivo de Descola, por sua vez, não é de um método como *diferenciação* das práticas antropológicas, mas um método que alcança explicações antropológicas sobre os outros. A virada ontológica, ao contrário, enuncia-se como um método, que por ser ontológico, produz diferença na estrutura do pensar antropológico, como veremos. A diferença entre Viveiros de Castro e Descola se enuncia, sobretudo, na abordagem acerca do animismo, que para o último é uma ontologia, um modo de identificação nativo com a natureza e para o primeiro é uma outra estrutura de pensamento, um outro modo de existência perspectivista, que daria parâmetros para uma antropologia interespecífica. Começemos, então, por Viveiros de Castro com sua etnografia Araweté e suas leituras a respeito do animismo e canibalismo de vários grupos ameríndios.

3.6 Etnografias ontológicas

Viveiros de Castro

Viveiros de Castro, como mencionamos, é um dos nomes fortes da abordagem ontológica em antropologia, chegando a ser apontado como seu fundador, por seu uso inaugural do ontológico como método (Holbraad e Pedersen, 2017).

Desde trabalhos iniciais como *Araweté: os deuses canibais*, tese publicada em 1986, o autor demonstrou grande preocupação com desenvolvimento de recortes mais apropriados para os estudos dos grupos ameríndios — chaves heurísticas que, até então, eram frequentemente baseadas no registro linguístico cultural (Viveiros de Castro, 1986). O desígnio da obra do autor, nesse momento inicial, seria o do movimento em direção ao desvelamento de recortes “como andaimes para modelos estruturais de maior abrangência empírica e potência analítica” — permitindo-nos entrever a crítica ao relativismo cultural,

abrindo espaço para o retorno da comparação e do estudo do “outro” em antropologia, mas tanto a concepção de comparação, quanto de Outro se alteram nessa antropologia:

Sua elaboração envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais. O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse - pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo 'der certo') de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas. A antropologia, como se diz as vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida; tudo está, porém, em saber escolher quem se vai trair. Espero que minha escolha tenha ficado clara (Viveiros de Castro, 2002, p.15).

Os Araweté, até meados dos anos 1980, se encontravam como lacuna na etnologia brasileira (Viveiros de Castro, 1986). Dado o caráter inédito dos Araweté, o trabalho de Viveiros de Castro se coloca como uma tentativa de síntese (disjuntiva) a respeito desse grupo (op. cit.), especialmente sua noção de pessoa em relação ao canibalismo ontológico, principal marca da cosmologia e da organização do mundo Araweté .

Os Araweté dizem que as almas de seus mortos, uma vez chegadas ao céu, são mortas e devoradas pelos deuses, que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas então se tornam como os deuses, imortais. O presente trabalho é uma tentativa de entender essa afirmação. Ela conjuga os temas centrais da cosmologia desse povo Tupi-Guarani. Veremos que ela condensa a concepção Araweté da pessoa, que de nossa parte podemos resumir assim: o destino da Pessoa Araweté é um tornar-se outro, a Pessoa é um devir. Intervalo tenso, ela não existe fora do movimento (Viveiros de Castro, 1986.p. 22)

Em nossa leitura não nos prendemos propriamente aos detalhes de vocabulários que constituíram a linguagem analítica empregada por Viveiros de Castro. Desse modo, não se coloca como nossa intenção analisar terminologias filosóficas, do ponto de vista da história da filosofia, como a noção de devir e as implicações de seu uso — em termos do imaginário filosófico que poderia suscitar nos leitores desse trecho. Nos interessa mais a síntese, não em si, mas em relação ao processo de análise. Em outras palavras, a leitura se foca no uso de tal vocabulário enquanto síntese, resultado de um processo analítico que é a própria etnografia como experiência — lugar e movimento do pesquisador imerso em campo, nas leituras e na escrita. O devir na passagem acima nos interessa não tanto pela verificabilidade do que os Araweté são, dizem e pensam, ou das generalizações que poderiam ser feitas a partir dessa ideia de canibalismo ontológico; a nossa pergunta seria melhor delineada pelo ‘como’ Viveiros de Castro chegou a tais asserções e ‘como’ ele as emprega como operadores de sua

antropologia – se é que ele chega mesmo a emprega-los. O ‘como’ a que nos referidos seria melhor lido como a conduta, o *ethos* do pesquisador e posto que esse *ethos* foi enunciado previamente como vontade de produção de uma linguagem analítica à altura do mundo indígena estudado, o método (como *ethos*) deve ser atravessado pela própria agência do campo na pesquisa efetuada. Assim, ao lermos Viveiros de Castro por Viveiros de Castro, não propomos uma leitura interna, estrutural ao modo da filosofia de Guérout_, e sim uma leitura em que o interno da obra é, de certo modo, contínuo ao externo, ou ao menos se orienta por ele, pelo outro —por sua voz outra, por seu mundo outro. Há quem diga que essa seria a condição primordial dos trabalhos etnográficos da antropologia. Resta vermos como ela é manuseada pela habilidosa escrita do autor. A promessa em questão parece ser mais do que a interlocução com a cultura do estrangeiro, o autor se endereça a uma espécie de *transformação* da própria lógica de quem analisa, envolvendo “*forçosamente uma luta com os automatismo intelectuais de nossa tradição*” (Viveiros de Castro, 2002).

No que diz respeito aos Araweté, à época em que o antropólogo realizou sua pesquisa, tratava-se de um grupo de 136 pessoas, que, até então, sempre fora marcado pela dispersão e fuga, e que se encontrava, possivelmente, pela primeira vez em sua história reunidos em apenas uma aldeia, próxima a um posto indígena gerenciado pela Funai (P.I.A. Ipixuna), no território paraense do Vale do Xingu (Viveiros de Castro, 1984; 1985; 1986). A iniciativa de aproximação aos brancos “gerentes” do Xingu, teria vindo dos próprios indígenas, que em fuga de seus inimigos (outros grupos indígenas, Kayapós, Parakanã, etc e possivelmente brancos sertanistas) recorreu à ajuda da FUNAI. De acordo com Viveiros de Castro (1986), esse seria talvez o grupo Tupi-Guarani menos atingido pelos efeitos e infortúnios do ‘contato’; quase todos os seus membros não falavam português, com a exceção de algumas crianças, que pareciam dominar a ‘língua dos brancos’, mas raramente o admitiam, sempre insistindo em falar a língua de seu grupo.

Ainda que movido pela curiosidade antropológica que se aguça diante do inédito— como um gato domesticado que se depara com a mata selvagem pela primeira vez —, Viveiros de Castro não parece enfatizar o aspecto cosmológico-teológico dos Araweté apenas para “cumprir o objetivo” dado, previamente, à sua empreitada analítica. A lacuna etnológica, da qual ele fala é expressada pela noção de deuses canibais; um canibalismo vertical em oposição ao canibalismo horizontal, presente em outros grupos de mesma matriz linguística como os Tupinambá. Esse canibalismo atravessa o discurso cotidiano, a geografia, a história do grupo Araweté; para falar de qualquer coisa é preciso falar sobre a morte — destino da pessoa Araweté (Viveiros de Castro, 1985; 1986; 2002). Evidentemente, o autor não poderia

se restringir, em suas quase 800 páginas, ao mundo do “além”; muito pelo contrário, *Araweté: os deuses canibais* descreve com um vigor detalhista tudo que é “ tocado pela morte”, ou seja tudo, ou pelo menos quase tudo. No que toca a relação cotidiana entre homens e desses com os mortos e os deuses, o autor detalha temas como parentesco, hábitos e produção alimentar, xamanismo, tempo, espaço, economia, política, a língua, etc. Mas esses temas são sempre permeados e atravessados pela temática da morte e dos mortos, o que está intrinsecamente ligado ao canibalismo por parte dos deuses, que definem uma espécie de ethos e de existência canibal para os Araweté. Não se trata apenas, como colocado por Viveiros de Castro, de consumir a carne de seus inimigos; os Araweté sequer exibem tal prática. Trata-se na verdade de um ser-canibal como tornar-se outro.

Desse modo, a descrição não pode se dar no formato de observação das antigas etnografias. Há pouco a ser observado, no sentido empírico, porque há pouco para se ver. a A sociedade Araweté seria marcada por uma falta de particularidade sociológica importante – noção de ‘sociológico’ que entende a sociedade em termos de suas instituições, de seus espaços demarcados, fronteiras, categorias, em suma, um social como totalidade ou unidade, que prevê distinções como dentro e fora, interior e exterior. Trata-se de uma sociedade que não apresentaria uma diferenciação clara entre segmentos, pouco ritualizada, pouco institucionalizada e indiferente a convenções sociais, no sentido forte do termo, sejam elas convenções de classificação, elaboração ritual ou de interações sociais. Como apontado por Viveiros de Castro (1986), haveria entre os Araweté uma ‘invisibilização’ de significações e, muitas vezes, uma indiferença ao significado — uma sociedade baseada na produção de indiferenças.

Ora, esta parcimônia Araweté quanto a categorias e instituições sociais, e a notável economia de símbolos e práticas rituais, tem como contrapartida o desenvolvimento de um discurso cosmológico rico e complexo. O imaginário Araweté prolifera na palavra e no canto; há muito pouco para se ver: quase tudo, do essencial, se passa em "outra cena". Em certo sentido, pode-se dizer dos Araweté o que se disse dos Guarani: aqui também "tudo é palavra" (Meliá, 1978 apud Viveiros de Castro, 1985, p.56)

Algumas consequências práticas, a respeito do fazer etnográfico, podem ser retiradas a partir dessa caracterização. Se há pouco para se ver é preciso, então, escutar. É no discurso Araweté que boa parte da etnografia de Viveiros de Castro deve se desenvolver. O discurso desse grupo é profusamente orientado pela cosmologia — falam o tempo todo dos mortos e das divindades. Se ouvir é preciso, seria antes necessário “falarmos sobre os mortos para ouvirmos os Araweté” (Viveiros de Castro, 1986). Mas não seria suficiente transportar o

observar (clássico) para o ouvir. Se assim Viveiros de Castro tivesse operado, sua etnografia continuaria a dizer muito pouco sobre os Araweté. Dificilmente em uma sociedade marcada pela desorientação sociológica, a noção de discurso, de palavra e de canto poderia ser tomada fortuitamente, ou para usarmos os jargões do autor, com “automatismo intelectual” – o que levaria, no limite, o discurso a ser entendido como *logos*, contrariando a particularidade plástica dos Araweté. A simplicidade institucional dos Araweté não os destitui de complexidade; a simplicidade desse grupo institui uma não-obviedade de seu mundo, que nas palavras de Viveiros de Castro, seria quase invisível — uma sociedade imperceptível. Somente uma análise sensível ao não observável, ao não mensurável e liberta da pretensa totalidade da linguagem, poderia se dirigir aos Araweté. O autor toma grande cuidado no emprego de seu vocabulário; suas asserções não podem ser demasiado afirmativas, positivadoras, elas precisaram mais, ou menos, do que descrever um objeto. Ele precisa situar o que escuta não como coisa, mas como relação. As experiências “conversadas”, escutadas e vividas dão o tom de sua narratividade; seu esforço se dá em escrever *como* diferença – diferença à ideia de descrição em que o autor se retira da equação sujeito e objeto.

Viveiros de Castro dedica, assim, um capítulo inteiro a sua entrada em campo, a sua posição, as relações estabelecidas, não só dele com os indígenas, mas desses em relação ao antropólogo. O autor, como escritor, definitivamente se implica em sua escrita, não esquecendo que se seu interlocutor fala para “alguém” — não recaindo, assim, na ingenuidade de tomar o informante como narrador onisciente; Viveiros de Castro sequer tinha propriamente informantes (Viveiros de Castro, 1986). No caso o “alguém” para quem falam os Araweté é branco, antropólogo, que toma obsessivamente anotações em seu caderno e porta um gravador. É com grande humor e desinibição que autor descreve sua estadia em campo, é em grande parte a partir da curiosidade e do humor jocoso dos Araweté que ele fala de si mesmo, através da fala dos indígenas. O autor interagiu, escutou e proseou com os nativos através das atividades cotidianas, como roça e caça, reuniões nos pátios familiares (que disputavam sua atenção, como se ele fosse um bem a ser possuído) e, por último, através da escuta dos xamãs que “cantavam os mortos” durante intervalos da madrugada. Em sua descrição dos indígenas, muitas vezes, se faz sentir a leveza e alegria do grupo, que ironicamente imitava os brancos com quais tinham de lidar, se fazendo propositalmente de desentendidos, provocando ainda mais os estereótipos depreciativos que os funcionários, enviados através do P.I.A., lhes atribuíam. Imitavam, jocosamente, Viveiros escrevendo em seu caderno e brincavam de ouvir e identificar as vozes de seus companheiros em seu gravador. Apelidavam-o humoristicamente com os nomes de seus mortos, com quais os

Araweté identificavam as características do autor. Mostravam perplexidade e zombaria diante da inabilidade do antropólogo em atividades ‘sertanejas’ de caça e plantio e choque diante da ausência, em contraste com os funcionários da Funai à época, de tom professoral, e passaram a dizer que ele estava ali para “aprender a aprender”. Sugeriam-lhe fixar ali residência, casar-se, tornar-se Araweté, ao mesmo tempo que, na ausência de encarregados do posto, não lhe deixavam outra opção a não ser exercer o seu papel de branco: operar o rádio, gerenciar os equipamentos do posto, distribuir medicamentos. Explodiam em risadas diante de suas perguntas “mais sociológicas”, dando pistas evidentes de que tais questões faziam, naquele contexto, pouco ou nenhum sentido, mas ainda assim disparavam todos ao mesmo tempo a lhe dar explicações, que não só eram polifônicas, mas muitas vezes intencionalmente mentirosas, o que acabava por ser corrigido imediatamente, ou em uma outra ocasião, ou ainda por uma “alma caridosa” que lhe batia à porta, após o término da *soirée* nos pátios, a fim de retificar as versões que lhe foram contadas. Logo perceberam que o antropólogo tomava nota quando falavam de certos assuntos e passaram a instruí-lo, ironicamente, a tomar notas quando alguém se punha a discursar sobre tais coisas. Fora o interesse dos Araweté pela escrita e pelo gravador, davam grande importância ao seu rifle; apesar da existência de uma arma para cada homem do grupo, insistiam em tomar emprestada a sua, com desculpas engenhosas ou com explicação alguma. São colocados pelo autor como sarcásticos, delirantes, de trato cordial e ameno, ‘bárbaros alegres’, que vivem como se tudo fosse possível.

A conduta de Viveiros de Castro em campo parece deixá-los libertos para que o tratem da forma que querem tratá-lo, o que resultou em interessantes desvelamentos sobre a sua posição em campo e sobre a relação que os índios estabelecem com os brancos em geral, representados, sobretudo, pelos funcionários enviados para o posto indígena. No que toca sua posição em campo, o autor não se furta a descrever seus percalços e discontinuidades; no total o antropólogo teria passado onzes meses em campo, em intervalos descontínuos, explicados pela cheia do rio, que impossibilitava seu acesso à aldeia e a contração de um perigoso tipo de malária resistente aos medicamentos que quase lhe custou a audição.

A cada retorno, seu status tinha mudado, certa vez foi com sua companheira à aldeia, nas vezes seguintes, apareceu sozinho, informações que eram levadas a sério como status matrimonial. Sua residência também mudou, em vez de ficar em construções adjacentes ao posto indígena, ele preferiu se mudar para uma casa abandonada, que não tinha relação direta com nenhum núcleo familiar e muito menos com o núcleo branco representado pelo posto. A escolha era estratégica, pois permitia que ele revezasse os pátios e os núcleos familiares que visitava, ao mesmo tempo que inspirava visitas em sua casa, sempre a salvo dos ouvidos dos

vizinhos — ele não possuía nenhum. Essa escolha ainda diminuía a sobreposição de sua figura à figura de encarregado do posto. Mas sua estratégia não passou despercebida pelos indígenas e nem pelos brancos, os primeiros atribuíram certa inconstância suspeita à sua conduta, os segundos o viam como espécie de traidor – branco que queria ser índio. Mudar de casa, por fim, não atenuava a posição que lhe fora atribuída tanto por um lado, quanto pelo outro.

Todas essas questões são levantadas com cuidado pelo autor, que a cada incursão em campo sentiu a necessidade de redefinir seu método de trabalho, nos parece que nada seria mais justo — um método plástico para lidar com uma sociedade altamente “aloplástica” e “alomórfica”. Ademais, o autor parece não se deixar intimidar pelos enigmas colocados por certas afirmações, do mesmo modo que nunca parece abandonar a dúvida de aprendiz como propulsora de seu engajamento em campo. O antropólogo parece bem captar que nem tudo está sujeito a simbolização, ou a domesticação da representação, o que não o impede, ainda que de maneira extremamente criteriosa, de tentar expressar em nossos termos (corrigidos), o que essa sociedade tem a oferecer.

No que diz respeito à “inconstância” dessa sociedade sem núcleo, as análises e sínteses de Viveiros de Castro se baseiam na relação que os Araweté estabelecem com sua cosmologia e com seus afins potenciais e inimigos. Digo relação com a cosmologia, porque, de acordo com a leitura desse texto, tudo indica que, apesar da complexidade e seriedade sagrada desse registro, ele não tem estatuto de escritura em pedra (algo como os dez mandamentos). Haveria mesmo uma relação dinâmica e não uma separação absoluta entre as divindades e os humanos.

Como colocado por Viveiros de Castro, mesmo a separação vertical da cosmologia-escatológica dos Araweté não é colocada como barreira ontológica impossível de ser ultrapassada (Viveiros de Castro, 1985). A pessoa Araweté se completa na morte, esse seria o horizonte e o destino da pessoa; através da predação ontológica de seus deuses tornam-se também divindade. A morte como realização da pessoa operaria uma espécie de síntese disjuntiva Araweté, implicando que a unidade da pessoa está fora da sociedade. Os Araweté nunca poderiam, assim, ser pensados como unidade empírica, o indivíduo e a própria sociedade se orientam pela relação com o outro, um devir outro — a morte se apresentaria como linha de fuga Araweté. Trata-se do cogito, como cogito canibal (Viveiros de Castro, 2002). Duas consequências podem ser entrevistas a partir dessa concepção de canibalismo divino como afirmação nuclear da cosmologia e da sociedade Araweté. De acordo com Viveiros de Castro uma falsa e outra que se aproximaria do que parece se passar com esse

grupo. Uma das hipóteses que poderia ser levantada é de que os Araweté organizam sua cultura como um conjunto de crenças (representações), o que limitaria a plasticidade Araweté a um certo essencialismo cultural. O que se parece ignorar nessa análise é que a noção de crença, no sentido forte, implicaria um poder centralizador, “crer é obedecer, curvar-se a verdade reveladora, adorar o foco de onde emana e venerar seus representantes”.

Não que esse grupo não leve a sério sua própria cosmologia, mas há entre os Araweté uma ausência de autoridade (terra sem lei e sem rei). Se há religião, ela seria sem ídolos, sem culto e sem sacerdote. Os xamãs, apesar de respeitados e terem influência sobre diversos eventos, não são tidos como autoridade máxima. Há uma certa proliferação de xamãs que cantam o que viram dos deuses e dos espíritos. Mas a crença na palavra do xamã não se coloca como crença em sentido duro. Quando terceiros relatam o canto do xamã, nunca o tomam como uma verdade indubitável, a ser repetida literalmente, eles citam o xamã, sempre enfatizando o discurso genitivo. Nunca se referem à experiência de um terceiro na primeira pessoa, nem mesmo a experiência do xamã. Citar é usado como afirmação oblíqua, uma “separação do sujeito do enunciado e da enunciação”. Esse tipo de atitude, juntamente com a universalidade e pluralidade do saber cosmológico (não são só os xamãs que falam dos mortos e das divindades, homens e mulheres o fazem o tempo todo, cada qual à sua maneira), acabam por esvaziar a autoridade dos xamãs — “flutuação do virtual”. Vê-se, desse modo, que o discurso não tem núcleo, um “distanciamento da palavra de qualquer centro”, “*recursividade infinita*” — fulano disse, que ciclano ouviu a fulana falar... até chegar na pessoa que efetivamente viveu a experiência relatada. Essa postura atuaria contra a “*tradição da impessoalidade*”, tão presente nas descrições antropológicas clássicas — a fala é sempre de alguém.

Chega-se, assim, à segunda leitura da ênfase no canibalismo divino, não haveria oposição estrutural, entre os deuses e os homens, que colocaria a diferença a serviço da identidade. “Os vivos são o termo médio (mas não mediador) entre os mortos e os deuses” — após a morte, a pessoa não morre, seu corpo (a carne, partes moles) deve ser devorado primeiro pela terra (senhora da terra) e depois o espírito antropomórfico — morto-vivo que ainda paira sobre a terra (duplo terrestre da pessoa Araweté) — deve ser devorado pelas divindades, para ser ressuscitado a partir de seus ossos como divindade imortal (duplo celeste). O duplo terrestre seria ausência e negatividade, enquanto o duplo celeste se apresentaria como presença e plenitude. Mas a pessoa viva, o duplo morto e o duplo celeste não se colocam em relação de negociação dialética. A pessoa Araweté seria aberta ao outro, dada sua própria incompletude, seria antes movimento entre essas instâncias. Esse

movimento, sequer seria intersubjetivo, seria antes um diferenciar-se de si mesmo (os deuses são canibais porque são Arawetes). Como colocado por Viveiros de Castro não haveria nesse grupo a construção da pessoa a partir da dialética entre ser ou não-ser, que precipitaria uma noção de identidade:

Proponho que a estrada real para a abordagem desta sociedade é o complexo de relações entre os humanos e os espíritos. Em tal complexo, a morte é um operador principal. Ora, a morte Araweté não é apenas um lugar analiticamente estratégico para captarmos a (des) construção da "Pessoa" (da "Pessoa" como categoria teórica em que se articulam cosmologia e sociedade) - a morte é o lugar em que a "Pessoa" Araweté se realiza. Veremos, pois, que a diferença vivos/mortos não pode ser concebida como oposição, formal ou real; ela é irreduzível ao modelo da oposição fonológica ou ao "trabalho do negativo". Há uma positividade da morte - o que absolutamente não implica uma visão da vida como negatividade. A sociedade Araweté é pagã, e não é dialética, em qualquer sentido (Viveiros de Castro, 1986).

A ausência de dialética nesse povo, ausência presente por assim dizer na maioria dos grupos amazônicos, se alinha com a fuga de seus termos em relação as categorias sociológicas e antropológicas. A noção de pessoa Araweté desafia concepções epistemológicas de humano, de sujeito e de sociedade da antropologia. Essa dificuldade foi a grande responsável por uma tomada de distância, ainda que temporária, de Viveiros de Castro da obra de Lévi-Strauss – o limite do estruturalismo. Mas o que caracterizaria essa incompletude da pessoa, essa não-identidade, se ela não diz respeito a dialética? A dialética diz respeito ao *espírito humano*, enquanto a necessidade de ser canibalizado pelos deuses, ter seu corpo devorado para se tornar enfim pessoa-divindade Araweté, desnuda a possibilidade de que ser sujeito não teria, como em nossa cosmologia, tanto a ver com a ideia de um espírito universal cognoscente – ser pessoa tem a ver com o corpo. Mas que corpo seria esse? Um corpo material, fisiológico? Essa parece ser a questão central da obra do autor. Após sua monografia a respeito dos Araweté, Viveiros de Castro passou a olhar e a escrever mais extensamente sobre questão do canibalismo e do corpo, somando aos Araweté, outros coletivos indígenas. Em a *Inconstância da alma selvagem* soma-se à questão da pessoa, do canibalismo e da continuidade disjuntiva vivos/mortos, a questão do canibalismo horizontal e da predação. A noção de canibalismo ontológico Araweté, como relação social que forja a pessoa, se transformou anos mais tarde em uma teoria generalizada da predação perspectiva como relação social. Essa teoria viria a

ser qualificada como ontológica – *Metafísicas canibais*. Vê-se emergir, assim, uma antropologia ontológica como possível solução para as insuficiências de nossas categorias epistemológicas.

Viveiros de Castro, para o desenvolvimento de uma antropologia ontológica, que evitaria o recurso à essência e a identidade, se apoiou no conceito de multinaturalismo, implicado por sua noção de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002). “Os dois conceitos emergiram ao cabo de uma análise dos pressupostos cosmológicos da “metafísica da predação”” (Viveiros de Castro, 2015, p.38). Essa metafísica, deveras diferente do que se entende usualmente pelo termo, seria baseada em um “complexo de ideias e práticas” indígenas – indicativos de regimes ontológicos diversos em relação aqueles mais difundidos no ‘Ocidente’. Dentre tais indicadores, encontra-se justamente a concepção de predação.

O termo *predação*, aqui, não diz respeito a ideia da cadeia alimentar, tipicamente encontrada em livros de biologia, em que se elenca hierarquicamente presas e predadores – o rato que comeu o grilo e foi devorado pela cobra, que encontrou o fim de seus dias no bico de uma ave de rapina. Em uma concepção amazônica, a lógica da predação não se daria linear e ascendentemente; presas e predadores não se encontrariam dispostos em uma cadeia hierárquica das espécies, em que no topo se encontra aquela com maior robustez predatória – o *apex predator* (predador alfa). Uma espécie-presa ou espécie-predadora seria algo da ordem do relativo e do relacional, dependeria do ponto de vista assumido de um ser *sobre* e *diante* do outro. Isto porque as espécies envolvidas no circuito da predação não são classificadas de acordo com uma identidade universal e sua relação de predação é antes uma relação social que uma relação baseada no automatismo da necessidade fisiológica e do instinto. Enquanto os humanos se veem como humanos, o jaguar, as doenças, como a (*Mãe*) varíola, e mesmo a Lua o veem como animal de presa, “que eles matam”⁵⁵ (Viveiros de Castro, 2002; 2015). O jaguar veria no ser, do supostamente humano, um queixada – animal presa. Esta, veria no ser do homem o jaguar – animal predador. O homem é apenas homem a partir da perspectiva reflexiva de seu coletivo, de seus congêneres:

⁵⁵ Isto implica que os seres, que de nosso ponto de vista são não-humanos, tem agência sobre os “negócios humanos” – “A possibilidade de que um ser até então insignificante venha a se revelar (ao sonhador, ao doente, ao xamã) como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta;” Não seria prudente ignorá-los. Por isso a importância do Xamã e sua interpretação perspectivista. “Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema. Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um “fator impessoal” resistente ao conhecimento preciso.” (Viveiros de Castro, 2015)

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...). (Viveiros de Castro, 2015, p. 51)

Como consequência, a posição do ser no circuito da predação, por não depender de uma suposta “propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (identidade) força a análise antropológica a repensar, por uma outra lógica que não a sua, a separação entre seres humanos e não-humanos; isto, é, repensar a questão da especiação, do ser-homem e do ser-animal, para além de classificações baseadas na descontinuidade entre natureza e cultura: “Não haveria “existente que não possa ser definido nos termos relacionais gerais de sua posição em uma escala relativa de potência predatória.” (Viveiros de Castro, 2015, p.52, grifo nosso). A constituição relacional dos termos (das espécies) não se daria apenas pela diferença de um termo (rato-presa) e outro termo (cobra-predador), como em uma tomada simplista da lógica binária; os próprios termos, os existentes, teriam uma natureza relacional, a potência predatória de um existente é relativa porque sua natureza é relativa, ou melhor, relacional. Não se trataria, assim, apenas de uma ambivalência de posição, como no caso da serpente que é predadora do rato, mas é presa da ave de rapina. A posição na cadeia de predação não é pré-determinada objetivamente e externamente – espontaneamente como um dado não-construído; a posição do ser, da espécie, seria resultado de um encontro de pontos de vistas, subjetivos e intencionais, entre um si e um outro – a serpente só é serpente diante de um ponto de vista, em seu ponto de vista ela é outra coisa. Na (onto)lógica do perspectivismo, ela se vê como humana e, portanto, não poderia ver o homem como tal, como humano (Viveiros de Castro, 2015). Está em jogo, aqui, o que e como a serpente se vê e vê o outro, como ela apreende o mundo e os seres. Dizer que a serpente se vê como humana implica que, potencialmente, ela é sujeito (pessoa) e não objeto indiferente, pertencente ao mundo natural do *uno*. As espécies seriam mais e menos do que as convenções, representações e explicações *sobre* elas, não apenas pelo limite de nossas representações sobre elas – pela inacessibilidade da coisa em si –, mas, justamente, por elas serem outra coisa que a ‘coisa-objeto’.

Contrariamente, nas teorias naturalistas clássicas do ‘Velho Mundo’ a classificação dos seres vivos se deu, primeiramente e sobretudo, pela aparência (macro e microscópica) de seus corpos, por suas morfologias – os membros de cada espécie portariam entre si as mesmas propriedades, uma identidade objetiva, empírica e material. A concepção de corpo, dentro de uma ‘onto-antropologia’ europeia, pertence “à dimensão do inato ou do espontâneo (a “natureza”)” (Viveiros de Castro, 2015, p. 42), ou ainda, do não-construído (Wagner, 2010). Como resultado, o corpo, e a noção de espécie dele derivado, seria positivado como objeto impassível e, em grande medida, imutável, (auto)inalterável. Por conta de sua falta de “intenção” ou “agência”, os não-humanos não seriam capazes de reflexividade, eles não poderiam dizerem-se a si mesmos, o que implica não poderem diferenciarem-se de si mesmos.

Nessa antropologia ‘moderna’, para usar a terminologia de Viveiros de Castro (2015), a marca distintiva da separação entre homens e animais seria a de que os primeiros possuíam algo a mais que a natureza de seus corpos, seriam dotados de alma⁵⁶ ou de pensamento (o espírito humano). Os animais seriam objetos corpóreos, dotados de movimento (reflexos, instintivos), mas privados de pensamento e intencionalidade. A diferença entre humanos e os artefactos seria de uma ordem semelhante, os primeiros seriam sujeitos, sendo sua marca diferencial a agência sobre os objetos, que, por sua vez, seriam completamente desprovidos de intencionalidade. É sobre essa divisão entre objetos e sujeitos, entre natureza e humanidade, entre corpo e espírito, que tanto o realismo naturalista, quanto o relativismo cultural estariam assentados (Holbraad, 2012; Viveiros de Castro, 2015). Por mais diferentes que sejam os discursos dessas duas abordagens, ambos confeririam ao homem uma posição singular, dotada de poder interpretativo e explicativo. Somente o ser humano seria capaz de explicar ou interpretar a si (sua condição humana) e a seu meio (social e natural); os objetos naturais (animados ou inanimados) não são capazes de explicarem, representarem ou dominarem a si mesmos (como indivíduos ou como espécies), eles não são providos de consciência, de linguagem ou de cultura, tem apenas corpo ou substância. Ser não-humano é ser não-agente.

Ambos, naturalismo e culturalismo⁵⁷ – que constituem as diferentes antropologias – pressupõem “uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (Viveiros de Castro, 2015, p. 79). A semelhança das diferentes abordagens antropológicas de *nossa*

⁵⁶ A concepção religiosa de *alma* foi traduzida em termos mais científicos, representados por noções como a de função simbólica (ou apenas simbólico), consciência, mente e cognição (Viveiros de Castro, 2015).

⁵⁷ A diferença entre o primeiro e o segundo jaz em seu potencial explicativo – somente no naturalismo realista teríamos acesso a coisa em si (Holbraad, 2012; Viveiros de Castro, 2015). Para a ciência naturalista, o sujeito é apenas um objeto insuficientemente objetificado (Viveiros de Castro, 2015).

cultura, diz respeito, então, ao tipo de simbolização que propõem – de um si sobre o outro, do sujeito sobre o objeto, da cultura sobre a natureza. Que tipo de simbolização seria esta simbolização do ‘sobre’? Viveiros de Castro (2015), emprestando o vocabulário conceitual de R. Wagner (1972), aponta o ‘simbolismo convencional’ como o tipo de simbolização por detrás das práticas de conhecimento de *noossa civilização moderna* – sejam elas adjetivadas pelo termo cultural ou natural. O “simbolismo convencional ou coletivizante (também: literal)”, seria aquele “em que os signos se organizam em contextos padronizados (domínios semânticos, linguagens formais etc.) que contrastam com um plano heterogêneo de ‘referentes’, isto é, em que são vistos (os símbolos) como simbolizando algo de outro que eles mesmos” (Wagner, 2010 apud Viveiros de Castro, 2015, p.46-47).

Em contraste, o *mundo* ameríndio, por ser constituído, “por uma multiplicidade de pontos de vista”, posicionaria tudo que existe (os existentes) como dotados de intencionalidade, ao menos potencial. O referente⁵⁸, da ordem do real, não seria indiferente, impassível à simbolização que lhe é imputada. A simbolização aqui seria de outro tipo: “o simbolismo diferenciante ou inventivo (também: figurativo), modo em que o mundo de fenômenos “representado” pela simbolização convencional é apreendido como constituído de “símbolos que representam a si mesmos”, isto é, de eventos que se manifestam simultaneamente como símbolos e referentes, dissolvendo o contraste convencional.” (Wagner, 2010 apud Viveiros de Castro, 2015, p.47).” A ordem da simbolização não se daria *sobre* os referentes, mas *com* os referentes, pois eles seriam simultaneamente símbolos, que se auto-representam. A diferença entre as práticas de conhecimento ameríndias e aquelas chamadas *modernas* seria sustentada por *modos* diferentes de simbolização e não, apenas, por diferentes representações a respeito do referente. “O referente, o “real”, é definido por Wagner como um efeito semiótico: o outro do signo é um outro signo, dotado da capacidade singular de “representar a si mesmo” Wagner, 2010 apud Viveiros de Castro, 2015, p.47).

Afirmar que tudo, como os humanos, é ‘centro de potência de intencionalidade’, indicaria que os objetos, os artefactos, os animais, os mortos, os deuses, os fenômenos meteorológicos e, assim por diante, seriam sujeitos⁵⁹, ou melhor, pessoas em potencial. E como tal, teriam a capacidade potencial de serem mais e menos que referentes, de

⁵⁸ Objeto formal, real ou não.

⁵⁹ Viveiros de Castro utiliza frequentemente o termo sujeito tanto em sua tese de doutorado sobre os Araweté, quanto em seu livro de ensaios *Inconstância da alma selvagem* (2002), publicado quase vinte anos mais tarde. Contudo em *Metafísicas canibais* (2015) o termo é quase completamente substituído por ‘pessoa’. De todo modo, fica claro, por conta de sua crítica ao ‘projeto modernista’ que o sujeito do qual ele fala não é o sujeito do conhecimento, sujeito cartesiano e muito menos o indivíduo. Ainda assim, não podemos categoricamente afirmar ‘quem é’ esse sujeito.

representarem (simbolizarem) a si mesmos, e, portanto, diferenciarem-se de si mesmos: “Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa.”

No que diz respeito ao corpo, ele não pode mais ser apenas objeto ou substância. As concepções indígenas, alinhavadas dentro do conceito de perspectivismo ameríndio, indicariam que os corpos não seriam unívocos, muito menos objetos universais – como gostariam a anatomia e etologia (Viveiros de Castro, 2002; 2015). Os corpos seriam subjetivos e dotados de intencionalidade. A pessoa deixa de ser pessoa apenas por sua característica de ser cultural, simbólico, pensante – como se isto fosse separado de sua *corporalidade*. O corpo é tão sujeito quanto o sujeito que o habita. O corpo habita o sujeito tanto quanto é habitado por ele. A corporalidade seria a marca da diferenciação da pessoa.

Marca-se, assim, mais uma das consequências da diferença, ou melhor, da oposição das concepções indígenas ao pensamento antropológico moderno. Por todos os existentes serem ‘centros de potência intencional’, o *espírito* ou *alma* não seria propriedade exclusiva e privativa dos seres humanos, ao modo da noção de ‘*esprit*’, ‘*geist*’, ou ‘*mind*’ das antropologias filosóficas e cognitivas. Se na antropologia moderna, todos as entidades (humanas e não humanas) são dotados de corpos ou de substância, mas não necessariamente de espírito, a (etno)antropologia perspectivista prevê que todos as entidades, enquanto existentes, seriam dotadas de *alma*. A universalidade, seria, então, concedida ao espírito e a particularidade concedida aos corpos. Dito de outro modo, não haveria *especiação*, ao menos não aquela que se baseia na identidade anatômica, taxonômica dos corpos como objetos genéricos. Assim como não haveria *especificação* da alma, esta sim seria um “estatuto não marcado”, “genérico” (Viveiros de Castro, 2015).

A título de ilustração da irredutibilidade do pensamento pragmático ameríndio aos modos epistemológicos e ontológicos da *nossa* antropologia, Viveiros de Castro convoca em seu texto uma famosa anedota, apelidada de o *incidente das Antilhas*, retomada por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* (1952):

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não. (Lévi-Strauss, 1952, apud Viveiros de Castro, 2015, p.45)

O trecho evidencia a positivação de diferentes funções semióticas da alma e do corpo. Em cada lado deste incidente, *ser humano* é marcado de formas inversas. Para os europeus “a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo”. Lévi-Strauss aponta nesse episódio a ironia do contraste das duas posturas. Os índios, ao modo das ciências naturais, *experimentavam* com os corpos dos europeus; enquanto os europeus, guiados por uma certa ideia de ciência moral (ou social), *especulavam* a respeito da ausência ou presença da alma nos indígenas. A dúvida dos indígenas dizia respeito a se *outras* almas possuiriam um corpo *materialmente* semelhante aos seus; quanto aos espanhóis, estes nunca duvidaram que os índios tivessem corpos, os animais também são dotados de corpo. “O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma *formalmente* semelhante às que habitavam os seus próprios corpos” (Viveiros de Castro, 2015, p.43, grifo nosso). Quanto a este tipo de especulação, indígenas nunca duvidaram que os europeus tivessem alma, afinal “os animais e os espectros dos mortos também as têm”.

Nos termos da semiótica de Roy Wagner – melanesianista que logo viria a se revelar um mediador crucial para a teoria do perspectivismo ameríndio –, na onto-antropologia europeia o corpo pertenceria à dimensão do inato ou do espontâneo (a “natureza”), dimensão que é o resultado contrainventado de uma operação de simbolização “convencionalizante”, enquanto a alma seria a dimensão construída, fruto de uma simbolização “diferenciante” que “especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades” (Wagner [1975] 2010: 86). Nos mundos indígenas, ao contrário, a alma “é experienciada como uma manifestação [...] da ordem convencional implícita em todas as coisas”, ela “resume os aspectos em que seu possuidor é similar aos outros [seres], para além dos aspectos em que ele difere deles (id. ibid.: 152); o corpo, ao contrário, pertenceria à esfera do que está sob a responsabilidade dos agentes, ele é uma das figuras fundamentais que é preciso construir contra o fundo inato e universal de uma “humanidade imanente” (id. ibid.: 142-51). Em poucas palavras, a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado “desde sempre” – no mito, precisamente, como veremos (Viveiros de Castro, 2015, p.43).

Seria, assim, a partir da ideia de inversão da noção de construção da cultura e convenção da natureza que Viveiros de Castro (2015) afirma a unidade do espírito e a multiplicidade da natureza no pensamento indígena. A universalidade e inespecificidade do espírito impediria a analogia do perspectivismo ao multiculturalismo ou ao relativismo cultural. A multiplicidade da natureza impediria que esta fosse retratada no perspectivismo como um realismo naturalista – aquele da neutralidade de objetos, entendidos como unidades empíricas universais. Desse modo, quando o autor afirma que o perspectivismo seria o oposto do multiculturalismo – seria um monoculturalismo –, ele apenas apontaria para essa característica, das práticas de conhecimento indígenas, de não resignação da natureza

(objetos, animais, fenômenos meteorológico, corpos) a uma falta absoluta de intencionalidade. Como consequência, a unidade ou universalidade da *alma, da humanidade, ou da cultura* não implicaria que todos os seres, na verdade, todos os *existentes* representariam (veriam) o mundo da mesma maneira, anulando, assim toda e qualquer alteridade – paraíso das ciências sociais e naturais, onde a coisa-em-si, sujeito ou objeto, seria, enfim, acessível.

Dizer que todos, humanos e não-humanos, somos potencialmente pessoas está atrelado a ideia de sermos ditos ou vistos, como tal, por nós mesmos: “Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humano”. O pronome eu, ou nós, aqui é reflexivo e recíproco. Humanos ou não-humanos, vemo-nos a nós mesmos como humanos, nos autorrepresentamos (descrevemos não representativamente), e nos auto-diferenciamos (reescrevemos) do olhar do outro que vê em nós outra coisa que não aquilo que temos a “capacidade” de ver em nós mesmos. Os animais podem ver a si mesmos como humanos e, por isso, veem os humanos como animais. Isso não implica que os homens, ou outros animais, os verão como tal. Os homens por se verem como humanos, não poderiam ver os animais como humanos – eles não são seus congêneres.

A mesma ideia se aplica a outros coletivos de homens; nem sempre (ou quase nunca) os coletivos de homens verão seus vizinhos, outros coletivos de homens, como humanos. Os outros, de certo, são providos de alma e são pessoas em potencial. Mas, conceder-lhes o estatuto de homem poderia significar ao menos duas coisas: ou eles são como nós e, portanto, são nossos congêneres – se veem como nós os vemos e nos veem como nós nos vemos; ou, inversamente, eles não nos veem como nós nos vemos, o que significaria que se eles seriam os humanos, nós seríamos outra coisa (Viveiros de Castro, 2015). Essa segunda possibilidade é deveras perigosa, se o outro não é um congênere (por consanguinidade ou afinidade), ele provavelmente é um inimigo. Reconhecer a humanidade do inimigo seria quase o mesmo que se autodeterminar como sua presa. Tudo passa pela questão relacional da predação.

A partir dessa descrição vê-se que uma ‘humanidade imanente’, ‘intensiva’ e ‘implícita’ em tudo, não seria sinônimo de um mundo embebido pela benevolência e pela fraternidade, em que somos todos iguais e, portanto, amigos. Qual então o denominador comum, que em vez de nos dividir, nos multiplicaria como humanos? A noção de humanidade – todos somos humanos – poderia ser substituída pela noção de intencionalidade – todos seríamos agentes ou dotados de intencionalidade potencial. A questão é que essa generosidade do reconhecimento de todos os existentes como pessoas colide com a ideia de que a agência se dá *sobre* e *com* alguém – sobre nós e conosco; sobre o outro (referente) e

com o outro (símbolo e referente). A intencionalidade está diretamente relacionada a questão de sobrevivência no circuito da predação – circuito que é uma rede de relações sociais. A socialidade não escapa ao regime da predação, de certo modo, eles são sinônimos; a predação é, num sentido forte, socialidade (esta como proposta Strathern) (Viveiros de Castro, 2015). Destarte, todos os existentes seriam centros *potenciais* de intencionalidade, ou ainda, todos seriam *intensivamente* ou *virtualmente* pessoas, e não pessoas *de facto*, por conta da inescapável relacionalidade (para não usar relatividade) da predação. Ver-se como pessoa, ou humano, diante de um outro ponto de vista, de modo a sustentar o seu próprio, dependeria do grau da agência, intencionalidade ou predação de um *sobre* e *com* o outro. Diferenciar-se da visão do outro sobre si implica um ponto de vista (perspectiva) que sai vitorioso, ainda que não incólume, desse encontro de pontos de vista (Viveiros de Castro, 2002). Não seríamos assim todos humanos ou pessoas, no mesmo grau, em todos os contextos. O perspectivismo é reflexivo e recíproco, mas nunca mútuo. Nas palavras de Viveiros de Castro (2015):

A questão mais geral que se põe, então, é a de saber por que a humanidade de cada espécie de existente é “subjetivamente” evidente (e ao mesmo tempo altamente problemática) e “objetivamente” não evidente (e ao mesmo tempo obstinadamente afirmada). Por que os animais (ou outros) veem-se como humanos, afinal? Precisamente, penso, porque nós, os humanos, os vemos como animais, vendo-nos a nós mesmos como humanos. Os queixadas não podem se ver como queixadas – e, quem sabe, especular que os humanos e demais seres são queixadas debaixo de suas roupas específicas – porque esta é a forma pela qual eles são vistos pelos humanos. Se os humanos veem-se como humanos e são vistos como não-humanos – animais ou espíritos – pelos não-humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos. O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa “no fundo”: eles têm, em outras palavras, um “fundo”, um “outro lado”; são diferentes de si mesmos. Nem animismo – que afirmaria uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos –, nem totemismo – que afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e diferenças interespecíficas –, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/ não-humano para o interior de cada existente. Com isso, cada existente se encontra como que separado de si mesmo e tornado semelhante aos demais apenas sob a dupla condição subtrativa dessa comum autosseparação e de uma estrita complementaridade, pois se todos os modos do existente são humanos para si mesmos, nenhum é humano para (ou semelhante a) nenhum outro: a humanidade é “reciprocamente” reflexiva (o jaguar é um homem para o jaguar, o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser mútua (no momento em que o jaguar é um homem, o

queixada não o é, e vice-versa). Esse parece-me ser, em última análise, o sentido da ideia de “alma” nas ontologias indígenas. Se todos os seres têm alma, nenhum deles, ninguém, coincide consigo mesmo. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente.

Mas o que permitiria a particularização de nossas visões (existências)? O que permitiria que os homens se vejam como humanos, vejam os jaguares como predadores, os pecaris como presas, enquanto os jaguares se veem como humanos e veem os homens como pecaris?

Se a possibilidade de diferenciação, especificação ou particularização de cada ser não se dá pela noção do *espírito*, que representa particularmente o real, ela somente poderia se dar pela noção de corporalidade. No perspectivismo ameríndio, segundo Viveiros de Castro, não construiríamos (representaríamos) *um*-mundo de maneiras diversas por conta da particularidade cultural de nosso espírito; veríamos (perceberíamos, sentiríamos, conceberíamos) mundos diversos por conta da particularidade de nossos corpos – o que apontaria para uma particularidade no seio do mundo natural, ou melhor, dos mundos naturais. Não se trataria, assim, de posições subjetivas como as de um relativismo, em que a multiplicidade de posições subjetivas corresponde a uma multiplicidade de representações. Se as representações, ou melhor, a faculdade de representar diz respeito ao espírito, ao contrário do relativismo, no perspectivismo todos enxergariam da mesma maneira, afinal a *alma* estaria em tudo; o mesmo espírito humano provido da capacidade potencial de se auto-representar, auto-descrever, auto-determinar e auto-diferenciar é parte constituinte de todos os existentes, “é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), trata-se de “uma unidade representativa puramente pronominal” (Viveiros de Castro, 2015)

Não obstante, os seres veem coisas diferentes. Como? Se “todos os seres veem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem.” (Viveiros de Castro, 2015). Os diferentes seres não veriam a *mesma coisa de maneiras diferentes*, eles veriam *coisas diferentes da mesma maneira*. O questionamento de Viveiros de Castro faz a partir do pensamento pragmático ameríndio, diria respeito a estabilidade da noção de “coisa”, “objeto”, “referente”. “Pois o que conta como “as mesmas coisas”? Mesmas em relação a quem, a que espécie, a que maneira?” (Viveiros de Castro, 2015)

O *como* os não-humanos veem, quando veem de sua posição de sujeito cosmológico, ou seja, quando veem *como* nós, é o mesmo. Mas as coisas vistas por eles, *o que* eles veem,

quando comparadas com as coisas vistas por nós, quando estamos na posição de sujeito cosmológico, são outras coisas. É preciso sublinhar que o modo de ver é o mesmo, mas a ‘coisa’ só é a mesma no “departamento” de congêneres e para tais congêneres (Viveiros de Castro, 2015). Os jaguares são humanos entre si mesmos, bebem sangue, que para eles é cerveja de mandioca, entre si mesmos. Se o homem é pego pelos seus congêneres tomando sangue como se fosse cerveja de mandioca, se ele é visto a comer cadáveres como se fossem mandioca fermentada, ele só pode estar doente, ser vítima de um ataque xamânico ou ter morrido e ainda não ter se apercebido de sua morte (Viveiros de Castro, 2015); ele está em um outro modo de existência, em um outro ponto de vista, que não a de seus congêneres. Ainda que seu corpo, sua roupa específica, seja reconhecível como a de um homem ela esconde um modo jaguar ou um modo de espectro (morto) ou qualquer outro ponto de vista que não o *nosso*, o de seus congêneres. Ele passou para outro lado, outro ponto de vista. Passar para outro lado somente pode ser feito por xamãs em situações controladas. Eles são os únicos que podem experimentar o *modo de ser jaguar* e voltar, ao *modo* de seus congêneres, para contar a história. O perspectivismo, segundo Viveiros de Castro (2015), ao colocar que “o que vemos como um barreiro lamacento, para os tapires é uma grande casa cerimonial”, ilustra, de certo, que o que para alguns é natureza, para outros é cultura (Viveiros de Castro, 2015). O ponto focal do perspectivismo, ao qual busca chamar atenção Viveiros de Castro é de que ambos, tapires e humanos, são humanos, são culturais, ambos “tem casas cerimoniais”, isto é, em diferentes mundos. Logo, colocar lado a lado o barreiro lamacento e a casa cerimonial não se trata, aqui, de mostrar como um mesmo referente, digamos X, é visto por uns como um barreiro lamacento e por outros como uma casa cerimonial. Não haveria no perspectivismo algo como uma unidade autoidêntica ($X=X$), diferentemente apreendida ($X=Y$, $X=W$), mas sim “multiplicidades imediatamente relacionais” do tipo barreiro|casa cerimonial, cadáver|mandioca fermentada, sangue|cerveja (Viveiros de Castro, 2015). Se ninguém toma o líquido em si (não coisa em si) e se o sangue e cerveja não são a mesma coisa – assim como homem e jaguares não são a mesma coisa – haveria um limite entre sangue e cerveja, ao mesmo tempo que haveria uma relação, ainda que diferencial, uma afinidade entre sangue e cerveja, entre jaguares e humanos. Nas palavras do autor:

Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” comunicam e divergem.... há, desde o início, um sangue | cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano | jaguar. A semelhança afirmada entre humanos e jaguares ao fazer com que ambos bebam “cerveja” não está lá senão para que melhor se perceba o que faz a diferença entre humanos e jaguares. ...Efetivamente, estamos no

sangue ou na cerveja, ninguém bebe a bebida-em-si; mas no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue⁶⁰, e vice-versa.(Viveiros de Castro, 2015, p.82).

Cada existente se encontra como cindido ou separado de si mesmo. A relação diferencial entre cerveja e o sangue, entre humanos e jaguares, não diria respeito a uma relação direta. A diferença de ponto de vista, assim, não se dá entre um e outro; “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/ não-humano para o interior de cada existente” (Viveiros de Castro, 2015,). O mundo da pessoa jaguar, seu departamento, ou ainda, o contexto de seus congêneres, que fazem do jaguar não *um* jaguar mas um *modo pessoa-jaguar* (humano), não lhe é exterior – ele, como sujeito cosmológico, se vê humano; por outro lado, o seu modo não-humano está sempre intensivamente presente. O mesmo é válido para as outras ‘espécies’; *nós* os humanos, nos vemos como pessoas em nosso contexto, em nosso mundo, mas isso não elimina a diferença de nós em relação a nós mesmos – o modo não-humano é tão intensivamente habitante de nós quanto o modo humano que dizemos que somos. A relação entre um e outro (cerveja e sangue, homens e jaguares), aqui, seria melhor colocada como uma relação de *um múltiplo* em seu mundo com o *outro múltiplo* em seu outro mundo. Mundo poderia ser substituído aqui por ponto de vista ou perspectiva. Os pontos de vista, como vimos, não estão separados do circuito da predação. O mundo indígena, assim, está sempre sob ameaça, trata-se de um mundo instável, transformacional. “A humanidade de “fundo” torna problemática a humanidade de “forma”, ou de “figura””.(Viveiros de Castro, 2015, p.75 e 76) A humanidade pode até estar implícita em todas as coisas, mas afirmar-se, dizer-se humano e manter seu ponto de vista e sustentar seu mundo é tarefa cotidiana de primeira ordem.

A diferença de pontos de vista não poderia, assim, ser marcada por explicações e explanações da ordem da epistemologia. O conhecimento do mundo, entendido como a representação da coisa em si, não faria sentido no mundo ameríndio; em primeiro lugar, a coisa em si jamais é em si, cada existente, cada sujeito potencial, é múltiplo, carrega a diferença – humano/ não-humano – em si; em segundo lugar, se “isto existe, isto pensa”, o pensamento seria da ordem da semelhança. O que resta? O ponto de vista seria diferença por conta das diferenças de conduta entre cada espécie; a diferença de conduta, não tendo a ver com o pensamento (espírito, razão), teriam a ver com o corpo e o corpo com as condutas:

⁶⁰ Sobre cauinagem e canibalismo ver Tânia Lima Stolze (2005) *Um peixe olhou para mim . O povo Yudjá e a perspectiva.*

Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos afetos que atravessam cada espécie de corpo, as afecções ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando um modo-jaguar. O que estamos chamando de “corpo”, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um *etograma*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal (Viveiros de Castro, 2015, p.80-81).

A natureza do corpo seria variável, particular, subjetiva e (in)definida de acordo com a perspectiva assumida nos encontros possíveis entre seres (Viveiros de Castro, 2002; 2014). Os corpos antes de serem um signo convencional, como as espécies do naturalismo, seriam uma invenção “interespecífica”. Diante da ideia de diferença intensiva da pessoa, o “inter” dos corpos interespecíficos, não diria respeito apenas a intersubjetividade entre *um* que é inteiro e *outro* tão inteiro quanto. Ser pessoa, isto é corpo, entendido como “feixe de afetos e capacidades” entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, indica uma “estrutura ontológica de dupla face”, “uma visível e outra invisível”. O “inter”, do interespecífico do ser pessoa, ganha valor de “intra”, a diferença é interna ao ser. Uma alteridade interior ao sujeito ao modo de Lacan? Dificilmente, mas as posições dos autores parecem se distanciar menos do que era de se esperar. Assim como em Lacan, o sujeito, chamado na obra do antropólogo preferencialmente de pessoa, seria anterior a noção empírica de humano. A condição de pessoa no universo ameríndio pode ser tanto estendida quanto recusada a outros coletivos humanos. A pessoa ameríndia portaria pouca, ou nenhuma, verossimilhança com a ideia de homem da anatomia ou da etologia humana, assim como, se diferencia da ideia de humano como espírito humano e, por último, não seria uma unidade identitária, ela é capaz de diferenciar-se de si mesma, é múltipla. E essa ‘multiplicidade’ não indicaria que ela é mais do que um, ela se subtrai de um (n-1). A pessoa não poderia chegar a ser completamente um, ela é tão instável e transformacional quanto o seu mundo.

Essa não redutibilidade do pensamento pragmático indígena ao tipo de explicações epistemológicas da antropologia moderna, teria sido o que levou o autor a propor uma “requalificação do procedimento antropológico”, preocupação desde trabalhos iniciais como *Araweté: os deuses canibais*. Juntamente com Tânia Stolze Lima (1992) e baseado no trabalho junto ao Araweté, bem como em vasta revisão bibliográfica acerca da América indígena, o autor teria cunhado o termo perspectivismo ameríndio com o propósito de diferenciá-lo de outras concepções antropológicas assentadas, desde primórdios da disciplina, na divisão natureza e cultura. O perspectivismo não seria, assim, mera descrição *sobre* práticas indígenas, ele é proposto como uma anamorfose do discurso ameríndio. O multinaturalismo, resultado da análise do perspectivismo, não seria tomado como uma teoria do outro, mas como uma teoria outra, uma relação outra. Viveiros de Castro toma o multinaturalismo como o ‘fundo’ de sua antropologia. Não obstante, para tanto, para a antropologia perspectivista ser uma transformação (no sentido do mito) do pensamento ameríndio, o antropólogo precisaria (auto)transformar suas práticas e conceitos antropológicos – implícitos e explícitos

A proficuidade do multinaturalismo e perspectivismo para uma discussão teórico-metodológica estaria assentada na precipitação de múltiplas ontologias e uma ontologia da multiplicidade (Viveiros de Castro, 2014). Nesse contexto, em que o naturalismo e o culturalismo deixam de ser fundo e forma da humanidade, falar da determinação do Homem e de suas culturas se transforma em falar do ser, e de seu mundo, como diferença intensiva. De acordo com esse aporte de inclinação ontológica em antropologia, a ideia própria de ser é imanente a ser-outro (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedersen, 2014). A diferença, a subtração de ser um, ou ainda, a multiplicidade, seriam ‘fundo’ da onto-antropologia de Viveiros de Castro. Não basta, no entanto, hastear a bandeira do multinaturalismo em território antropológico para que ele se efetue. Assumir para si uma onto-antropologia da diferença, traz consigo a necessidade de reelaboração da divisão sujeito-objeto, um refinamento dos termos que compõem este par – tanto sujeito como objeto precisam se diferenciar de si mesmos, enquanto, conceitos. O problema que o autor tem em mãos requer que a antropologia no mínimo pense para si um outro sujeito da antropologia, que não aquele do conhecimento e que ela passe a tomar seu objeto como não-idêntico a si mesmo. Como fazê-lo? O autor, como visto, se volta para as teorias indígenas – que longe de serem apenas materiais submetidos à análise, passariam a ser parte constituinte do olhar analítico. É nesse

sentido que a antropologia de Viveiros de Castro não seria sobre o perspectivismo ameríndio, mas ela própria perspectivista. A proposta parece louvável, mas nem por isso deixa de ser perigosa. À primeira vista, para que essa reviravolta na antropologia, proposta por Viveiros de Castro, se efetue como uma antropologia perspectivista, o estatuto ontológico da antropologia deveria ser tão instável, precário ou transformativo quanto as teorias que ele apreendeu no mundo ameríndio; não apenas as pessoas de quem fala a antropologia, mas a pessoa (sujeito) da antropologia deve ser múltipla. É nesse ponto que a desconfiança em relação a obra do autor toma forma. Por um lado, se a multiplicidade é aquela de Gilles Deleuze, a antropologia perspectivista teria o seu olhar tecido pela filosofia francesa pós-estruturalista e não pela cosmovisão ameríndia. Por outro lado, se a multiplicidade se deu via a *teoria* dos ameríndios sobre eles próprios, compartilhar dessa visão ameríndia implicaria que o sujeito antropólogo se vê como os ameríndios se veem. Como o próprio Viveiros de Castro insiste no mundo ameríndio os humanos se veem como humanos – e a seu congêneres – em seu ‘departamento’. Os antropólogos seriam, então, congêneres dos ameríndios? O departamento de antropologia seria o mesmo que o ‘departamento’ dos ameríndios? Como fazem os antropólogos para partilhar da visão indígena (perspectiva) e compartilhar com ela o mesmo estatuto de pessoa? Seria o antropólogo uma espécie de Xamã, que viaja entre mundos e volta apto para contar a história?

As implicações da proposta de Viveiros de Castro levantam suspeitas de que ele seria, por fim, apenas mais um pós-modernista, preso às consequências da crise da representação, empunhando a bandeira de que entre *nós* e *eles* não existe diferença ou alteridade radical. A aniquilação da alteridade radical é um dos motes que caracteriza os desenvolvimentos da antropologia pós-moderna, que prega a “desexotização do nativo ... – nativo que deve ser resguardado de qualquer ‘outramento’ (othering), isto é, de qualquer caracterização antropológica que não faça dele um espelho no qual nos reconheçamos” (Viveiros de Castro, 2015, p.22). *Outrem*, os outros, ou o outro, tido até então como objeto da antropologia, é reformado e realocado como *eles*. A escolha diz respeito justamente a ideia de que os outros seriam sujeitos tanto quanto nós, ou melhor *como nós*, estaríamos em pé de igualdade cognitiva e enunciativa. A diferença entre *nós* e *eles* não existiria em termos ontológicos ou antropológicos (não se tratam de seres diferentes e sequer de humanidades diferentes). Seríamos todos sujeitos viventes em um mesmo mundo e o representáramos através dos mesmos mecanismos de representação. Pelo menos parece ser esta uma das propostas, ou talvez, consequências da antropologia da ‘crise da representação’. A proposta de Viveiros de

Castro parece caminhar perigosamente próxima as bordas dessa concepção. Não obstante, assim como M. Strathern, a obra do autor se orienta pela crítica a antropologia dos regimes de representação; o perspectivismo não seria representação porque a representação é da ordem do espírito, enquanto o ponto de vista está no corpo (Viveiros de Castro, 2015).

Embora esse discurso seja teoricamente interessante, apenas criticar a representação não faz com que ela seja um problema menor; apontar que o ponto de vista está no corpo não faz com que a antropologia se torne imediatamente apta a tomar este ponto de vista como tal. Inverter a função semiótica do corpo e do espírito, da natureza e da cultura de nada serviria se esta inversão não se refletisse na prática analítica – “não se deve tomar a distribuição diferencial do dado e do construído por uma escolha anódina, uma mera troca de sinais que deixa intocados os termos do problema” (Viveiros de Castro, 2015, p.61). Nesse ponto o autor invoca a famosa fala de Roy Wagner, há “toda diferença do mundo” entre um mundo inteiramente constituído por uma humanidade imanente e um mundo onde o primordial é experimentado como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica – o não-construído, o não-instituído, o que se opõe “ao costume e ao discurso” (Viveiros de Castro, 2015, p.61). “A pressuposição antropomórfica do mundo indígena contrasta incompativelmente com o obstinado esforço antropocêntrico de “construir” o humano como não-dado”. (Viveiros de Castro, 2015, p.61). Mas e a obstinação da antropologia perspectivista? Seria ela também antropomórfica? Novamente a questão gira em torno de como transportar a visão de mundo indígena para a visão da antropologia. O transporte direto não seria possível. A indicação deixada por Viveiros de Castro (2015) nesse ponto é a de que precisaríamos perturbar os, até em tão intocados, termos do problema. Termo, aqui, parece dizer respeito tanto a noção de objeto do discurso, quanto do contexto e da relação que se estabelece com o objeto. A pergunta seria, então, em que termos os termos indígenas devem ser colocados para que se alcance uma antropologia que seja mais que representação dos termos dos outros?

O caminho apontado por Viveiros de Castro (2015) seria o de levar a sério a visão indígena. A célebre colocação do autor foi tomada com louvor pelos entusiastas de sua obra e com absoluto desprezo por seus críticos. Afinal, no que consistiria levar a sério o nativo? Tomar a sua fala como verdade? Acreditar no nativo? Os relativistas não veriam surpresa em colocar a fala do nativo como verdade, afinal a verdade cultural é relativa – toda representação é válida em seu contexto cultural. Os naturalistas se colocam como céticos, afinal a verdade tem a ver com a realidade natural e não com a representação cultural. E, por sua vez, Viveiros de Castro coloca a questão para além dessas duas posturas; levar a sério o nativo teria a ver com se deslocar da postura usual da antropologia, que majoritariamente

busca explicar, interpretar, representar, julgar, racionalizar as práticas e o pensamento do outro (Viveiros de Castro, 2015). Todos esses objetivos, pertencentes a diferentes tomadas antropológicas, parecem orbitar em torno da preposição *sobre*; uma explicação sobre a natureza do pensamento indígena; uma interpretação sobre a cultura do outro. O *sobre* implica que o analisado nunca poderia ser analisando, sua posição é de objeto idêntico a si mesmo. Levar a sério, tampouco, poderia ser colocado em termos de ‘acreditar no nativo’. Viveiros de Castro, com toda a ironia pela qual é conhecido coloca a questão como mal formulada; apenas um inquérito policial começaria a partir da noção de que seu interlocutor não fala a verdade (Viveiros de Castro, 2009). Fazer antropologia não deveria se dar como uma arguição no tribunal, em que as partes tentam mutuamente se desacreditar. Colocar a questão no sentido de “acreditar” no nativo posiciona o pensamento nativo sob a sombra da verdade lógica, da crença psicológica, ou ainda, da opinião. Para Viveiros de Castro (2015, p.289), o propósito da antropologia deveria ser o de utilizar a teoria nativa, “tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele(a) pode produzir no nosso?”.

O termo *teoria*, utilizado para qualificar o pensamento indígena, é usado deliberadamente pelo autor. Levar a sério, assim, seria não neutralizar o pensamento indígena, ao tomá-lo como conceitual. Mas e o conceito? O conceito, instrumento erudito, teria ele maior valor de verdade? Seria ele mais sério? Não seria o conceito apenas uma representação fechada sobre si mesma? Estender o conceito as pragmáticas indígenas não seria projetar nossas concepções no outro; submete-los a nossas representações? A questão circula e retorna ao problema da representação. Qual a diferença entre o conceitualizar da antropologia de Viveiros de Castro e o representar da antropologia da crise da representação? Nas duas antropologias a capacidade de representar a si mesmo é estendida aos sujeito-objeto; desde, ao menos, o *Pensamento selvagem* reconhece-se, em antropologia, que o pensar indígena partilha conosco a mesma estrutura lógica. À diferença de Lévi-Strauss, o que está em jogo em ambas antropologias é o sujeito e a subjetividade, mas em diferentes medidas. A posição indubitável de sujeito e de sua capacidade de representação é operacionalizada e conceitualizada de maneiras diversas, quiçá, opostas nessas duas antropologias.

Na antropologia pós-moderna a noção de representação é levada as últimas consequências, por não haver diferença antropológica ou ontológica entre nós e eles, não poderíamos questionar a condição da representação, ela seria uma condição humana e como seríamos humanos da *mesma forma*, todos representaríamos, conseqüentemente, da *mesma forma*. Até aqui Viveiros de Castro concordaria de certo modo:

Deixemos as coisas claras. Não acho que a “mente” dos índios americanos seja (necessariamente...) o teatro de “processos cognitivos” diferentes dos de quaisquer outros animais humanos. Não é o caso de imaginar os índios como dotados de uma neurofisiologia peculiar, que processaria o diverso diversamente de “nós” (por exemplo). No que me concerne, penso que eles pensam exatamente “como nós”; mas penso também que o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, são muito diferentes dos nossos – e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso (Viveiros de Castro, 2015, p.278).

Viveiros de Castro situa o problema da representação a questão na discussão sobre *forma e conteúdo*, entre o *como* eles pensam e o *que* eles pensam. Em antropologia pós-moderna a forma de representar parece ser sempre a mesma e seria separada do conteúdo – das representações –; estas não exibiriam influência sobre a forma de representar. O conteúdo das representações, evidentemente, seria diferente de cultura para cultura, mas seríamos por fim todos cativos do regime da representação. O regime da representação seria algo semelhante aos regimes de governo. Formas de governo variam de acordo com contextos sócio-político-culturais, mas a subordinação as leis e regras se faz sempre presente. As *normas*, intensiva e extensivamente, quantitativa e qualitativamente, podem variar, mas a *normatividade* sempre se faz presente nos regimes governamentais, trata-se de uma constante. No que diz respeito ao regime da representação, a normatividade seria a de que todos nós (nós e eles) representamos o mundo. A separação entre *nós* e *eles* seria, assim, da ordem do imaginário, diria respeito as diferentes representações (imagens) que se faz desse mundo em cada contexto sócio-cultural. Trata-se do bom e velho multiculturalismo, em que cada cultura representa a natureza diferentemente – natureza, por sua vez, impassível e indiferente à representação (Viveiros de Castro, 2015). Nossa natureza seria a de variar culturalmente ou, em termos ‘representacionalistas’, nossa natureza seria a de representar diferentemente, o que poderia ser colocado como: nossa natureza seria a de prisioneiros do inescapável regime da representação.

Nesse contexto, diante dessas condições do regime de representação, a antropologia ao se propor a estudar o outro (tido como eles) seria a representação da representação dos outros (deles). O desígnio do antropólogo seria o de melhor representar os outros para nós mesmos. As representações da antropologia, entretanto, nunca poderiam assumir caráter explicativo, afinal elas estariam sempre presas aos conteúdos e normas do regime de representação do qual são oriundas e que são diferentes das normas e conteúdos do regime de

representação nativo. O objeto antropológico inexistiria em si, ele seria construído a partir das representações, do imaginário do antropólogo sobre o imaginário do nativo. Nessa abordagem, não haveria como pensar as representações como formas-de, como atividade de representar; a forma, o *como representam* diz respeito ao mundo natural, à condição *homo sapiens*, enquanto a representação diz respeito as identidades culturais. A forma de representar é única, enquanto as representações, os conteúdos são variados. Há uma separação radical entre forma e conteúdo, porque há uma separação radical entre natureza e cultura. A não descontinuidade entre sujeito e objeto não se aplica ao paradigma natural/cultural. Nessa antropologia não há ‘corpo’.

Ao trazer de volta para a disciplina o problema da representação, essa antropologia arrastou consigo a crítica a ideia de sujeitos e objetos puramente empíricos. Vê-se a partir da ideia de “representação da representação” que a antropologia pós-moderna se volta para si mesma com intuito de corrigir a ideia de uma antropologia embebida pelo positivismo (de Comte lido e apropriado entre outros por Durkheim), onde a produção antropológica seria o espelho das sociedades que estuda. O pós-modernismo faz um giro de 180 graus e passa a olhar para si em seu objeto. Em outras palavras, diante de objetos que são sem dúvida sujeitos, o pesquisador é forçado a reconhecer que em vez de verificar e descrevê-lo, como desejaria uma abordagem verdadeiramente empírica, constrói seu objeto através de suas representações. A antropologia seria, assim, o espelho da própria sociedade da qual provém, ou no jargão empregado por Viveiros de Castro (2015), a antropologia passaria a ser o espelho de *nostra* civilização. Para Viveiros de Castro esse tipo de postura nada teria de pós-colonial e seria antes “desespero cognitivo diante da falta de acesso da coisa em si” (Viveiros de Castro, 2015 p.21).

O problema aqui parece ser o do apagamento da agência do sujeito do outro lado.

Afirmar que o *acesso* ao objeto em si é impossível não coloca problemas óbvios de ordem ética, pelo contrário, atenuaria a arrogância antropológica, presente na ideia de que a antropologia explica o que o nativo não sabe e não pode explicar sobre suas próprias práticas. Contudo, retirar como conclusão que o objeto, nesse caso o sujeito nativo, não existe, poderia implicar que ele apenas existe na construção representacional do sujeito antropólogo – esse potencial coloca toda sorte de problemas epistemológicos e políticos. A maioria dos antropólogos sociais e/ou culturais parece estar de acordo que o sujeito-objeto nativo não existiria da maneira concebida pela antropologia. Não obstante, questiona-se se esse construtivismo não calaria a agência do nativo sobre o que o antropólogo ‘construiu’ sobre

ele. Suas representações seriam, no mínimo, uma das partes envolvidas no processo de construção de sua imagem em antropologia. O nativo, assim, deveria, como propõe Viveiros de Castro (2015, p.21), ao menos, ser reconhecido como co-construtor, co-autor da antropologia sobre ele: “É preciso tirar todas as consequências da ideia de que as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas.”

O problema parece residir na própria concepção de sujeito. O social-construtivismo pós-moderno, talvez inadvertidamente, promova o objeto a sujeito, exclusivamente, ao reconhecer a si mesmo no objeto. Essa concepção poderia até funcionar em ciências naturais, quando estamos a falar de objetos que eram tidos como sem agência ou subjetividade e que são promovidos a entidades subjetivas quando reconhece-se que em matéria de observação, medição, ou qualquer que seja o método investigativo, o resultado da experiência nunca é a coisa em si – o objeto é resultado do *processo de mediação*, feita por instrumentos e concepções, entre o sujeito e o objeto (seja ele uma coisa ou um processo) (Birman, 1991). O objeto, assim, acabaria por ser aquilo a que se desejou e pode procurar através das condições materiais, simbólicas e imaginativas do pesquisador. Já dizia o provérbio português, “quem procura, acha”. Nesse sentido, o objeto seria, ao menos em parte, a extensão do pesquisador, um objeto que é sujeito por extensão. Nada grave, sequer novo.

O problema se configura a partir do esquecimento de que objeto é o outro polo necessário da relação sujeito e objeto. A mediação, entre as entidades, pode até ter sido feita a partir das categorias conceituais e tecnologias científicas do sujeito, mas sem objeto, evidentemente, não haveria relação a ser mediada entre sujeito e objeto, entre observador e observado. Seria ingenuidade, entretanto, pensar que em ciências duras o objeto é esquecido, afinal tudo que se almeja é explica-lo e alcança-lo, se não de forma fidedigna, o mais próximo possível de sua realidade. Reconhece-se a subjetividade do objeto, para quem sabe melhor objetifica-lo. Trata-se de melhor ajustar a mediação, o olhar do pesquisador às potencialidades escondidas, inimaginadas do objeto observado.

Na antropologia, a questão da subjetividade, presente em toda a experiência de mediação entre sujeito e objeto, seria ainda mais explicitamente duplo. O antropólogo, em campo, não pode contar com outro instrumento que a si mesmo. O uso de câmeras, gravadores, papel e caneta, enfim de tecnologias descritivas, como apontado no primeiro capítulo, não faz da mediação, do processo de identificação do objeto, menos subjetivo. A

câmera, como apontado por Coutinho (2016), não age sozinha para efetuar o registro. A câmera é extensão do sujeito que a brande.

Retirada qualquer ilusão de instrumentos que poderiam tornar objetiva por completo a relação do sujeito com o objeto, restou, ao etnógrafo, resignar-se a ideia de que ele precisa tomar a si mesmo como instrumento de mediação entre o sujeito e o objeto. Dentre as possíveis abordagens da questão, poderíamos alocar o antropólogo em duas posições – ele é sujeito e instrumento de mediação de sua relação com o objeto. Tarefa árdua que implicaria a todo tempo o esforço mnemônico do etnógrafo em não se esquecer e não ignorar seus fluxos projetivos sobre o objeto. O antropólogo deveria, assim, sempre se posicionar em relação a si mesmo. Para tanto, como colocado por Viveiros de Castro (2015), seria preciso praticar a arte das distâncias. Seria necessário tomar tanto o outro, quanto a si mesmo como objetos, como entidades outras em relação ao sujeito. Nas palavras de Holbraad e Pedersen (2017), seria preciso praticar uma auto-experimentação. Outro caminho seria o da desconsideração da dupla posição do antropólogo, que se entregaria sem reservas a atividade de projetar (representar baseado em si) seu objeto. O sujeito pesquisador olharia, já construindo, diretamente para seu objeto. Parece ser esse o caminho escolhido pelos pós-modernos.

Seguindo a linha de raciocínio do sócio-contrutivismo, as aptidões dos antropólogos, para uma boa etnografia, dizem respeito a suas representações, a sua capacidade de representar representações. Uma vez inexistente a possibilidade de alteridade em relação a si mesmo, devido a morte do inconsciente, trabalhada no capítulo anterior, não haveria possibilidade de auto-objetivação, de auto-experimentação, de recursividade e de ‘relação relacional’. Seria impossível tomar distância de si mesmo. Destarte, o instrumento de mediação entre sujeito e objeto seria a faculdade de representar do primeiro, o próprio sujeito como tal – resultando em o sujeito se direcionar diretamente ao objeto.

Olhar diretamente para o objeto, sem mediação, implicaria: que o sujeito nada vê, uma vez que o objeto (nativo) se apresenta por meio de representações não acessíveis ao antropólogo; ou que o sujeito apenas vê a si próprio, por fazer uso apenas de suas representações para representar a representação do objeto (nativo); ou, ainda, que existiria uma continuidade das faculdades de representação entre o sujeito (antropólogo) e o objeto (nativo), afinal o antropólogo mesmo não tendo acesso ao representar nativo, seria capaz de representar a representação nativa de modo a produzir algo com algum valor descritivo. As três implicações teriam em comum o egocentrismo do sujeito observador ou o narcisismo da identidade como coloca Viveiros de Castro (2015). Um sujeito da antropologia igual a si

mesmo, não poderia ser outra coisa que um eu ou um ego que ama demasiado a si mesmo. Quanto ao objeto, o outro, ou melhor o *eles*, por fim também não poderia existir como sujeito; *eles* seriam uma extensão de *nós* nessa antropologia, não poderiam ser mais que a *nossa representação* sobre eles.

O que de fato *eles* são não teria nada a ver com os resultados da *nossa* pesquisa antropológica, “um construtivismo de mão única” (Viveiros de Castro, 2015). Se a etnografia se constitui apenas de um vetor, aquele que se origina a partir do antropólogo (*nós*) e se projeta sobre o objeto (*eles*), por fim a queda da muralha entre sujeito (observador) e objeto (observado), paradoxalmente, ao reconhecer no objeto observado uma condição de sujeito, resignaria esse sujeito a uma eterna posição de objeto. O problema aqui diz respeito a falta de agência, tanto quanto a uma antropologia da identidade. Reconhecer um objeto (observado) como sujeito apenas e a partir de sua associação identitária ao sujeito (observador), resultaria em um objeto composto apenas pela subjetividade do sujeito que o observa, o que daria por fim ao objeto, no máximo, um status de sujeitado da projeção alheia, não haveria sujeito agente, assim como não haveria possibilidade de produção de diferença. O desejo enunciado de Viveiros de Castro (2015) seria o de elaborar justamente uma antropologia do anti-narciso em que se reconheça na relação sujeito e objeto, que se dá em campo e na leitura de etnografias, que assim como *nós* construímos o *eles*, *eles* nos constroem. Dessa feita, negar o lugar ativo do papel do pensamento indígena na construção da antropologia seria inadmissível do ponto de vista da descolonização:

Nenhuma história, nenhuma sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados “outros” a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal fantasmagoria subjetiva por um apelo à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial é simplesmente acrescentar um insulto a uma injúria; supor que todo discurso “europeu” sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas “representações do outro” é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo. (Viveiros de Castro, 2015, p.20)

A antropologia pós-moderna não fez jus a sua empreitada pós-colonial, assim como não levou a cabo a crítica à abordagem empírica positivista – supostamente presente em sua ideia de representação. Uma antropologia, como atividade de representar representações, falha justamente ao recair sobre o mesmo problema do positivismo que a precedeu. Se antes os cientistas sociais, seguindo as pegadas de Comte e de seus sucessores, tomavam os sujeitos como objetos (idênticos a si mesmos) e os objetos como impassíveis, os cientistas sociais pós-

modernos tomam os objetos como sujeitos (idênticos a si mesmos) e os sujeitos como indiferentes ou complacentes. Troca-se apenas a roupagem do objeto observado, que deixa de ser coisa-objeto, para ser coisa-sujeitada. As representações do sujeito, nessa abordagem, são tomadas como objetos inanimados, sem agência e sem segredo. Algo como representações-de-si-em-si, em vez da coisa-em-si.

Para escapar dessa “alcova sufocante do Mesmo” Viveiros de Castro propõe que a antropologia “deve se manter fiel ao projeto de exteriorização e estranhamento da razão”. (Viveiros de Castro, 2015, p.23). Para tanto, ela precisaria tomar o nativo como co-produtor das teses antropológicas. Ainda que aparentemente mais ética, ou política, como gosta de pontuar o autor, essa proposição, a de nativos co-autores, se levada com excessiva literalidade, tem algo de descabido. No contexto de trabalhos etnográficos feitos por não-indígenas, tanto a noção de autoria, como a de tese (teoria) precisariam ser revisitadas para que a afirmação de nativos como co-autores não soe caricatural, ou pior, superficial – enfeite cosmético, para aumentar a mais-valia simbólica das obras antropológicas.

Todavia, a proposta é mais simples e óbvia do que se poderia antecipar em um autor com gosto pela erudição, sobretudo, a francesa (ainda que ele se diga ontologicamente “anarquista e sem medo do paradoxo”). Trata-se apenas de lembrar que a antropologia não vai ao encontro dos nativos e, em vez deles, encontra telas brancas, na qual poderia sem limites pintar suas representações. Os antropólogos, tampouco, encontram um setting de objetos (nativos) dispostos para sua apreciação como em um museu. Se a câmera, a caneta e o papel, são brandidos pelos antropólogos como sua extensão, extensão de seu olhar, este encontra um objeto que olha de volta, que devolve o olhar, desafiando ativamente e, por vezes intencionalmente, a perspectiva do pesquisador, basta nos lembrarmos nos anfitriões jocosos que Viveiros de Castro encontrou entre os Araweté.

Argumentamos no capítulo anterior, que um bom registro, como o fotográfico, não depende apenas da qualidade da máquina (instrumento) e da visão de quem a empunha. A fotografia depende daquele que é fotografado, do desafio que ‘ele(s)’ coloca para a captura de uma certa imagem, que por fim nunca é idêntica a si, mas não deixa de ser uma versão de si. Um si sob o olhar do outro. O olhar do outro (observador) impactado, enviesado, pelo olhar ‘dele’ (objeto observado). O registro é resultado da troca efêmera e incompleta de olhares. Apesar da aparente frugalidade do encontro, o efeito dessa troca de perspectivas (visões sobre si, sobre o outro, sobre o outro sobre si...) pouco tem de transitório. A troca de olhares se inscreve no registro e, quem sabe, no observador e no observado.

Nessa linha, em antropologia, se ela se coloca como mais do que imaginação do antropólogo, todo registro deve passar por aquilo que emana (deliberada e espontânea, explícito e implícito) das práticas de conhecimento do nativo – este não se trata de uma tela branca, impassível diante da projeção de imagens sobre si, há no mínimo uma resistência do objeto observado. Se a descrição do pensamento e das práticas indígenas é composta (se faz como registro) pela visão do antropólogo permeada e perfurada pelas práticas nativas, esse registro seria uma versão de tais práticas. Esses registros resultariam eventualmente em teorias antropológicas; estas, “são versões das práticas de conhecimento indígenas” (Viveiros de Castro, 2015, p). É nesse ponto que a proposta de Viveiros de Castro é apenas *aparentemente* simples – seria preciso reconhecer a agência do pensamento indígena sobre o pensamento antropológico. Seria essa agência que alocaria os nativos como co-produtores das teses antropológicas.

Essa questão, a da proposição de co-produção das teses em antropologia, se enlaça, assim, à questão de “onde provém os antropólogos”, que, por sua vez, tangencia a pergunta colocado nessa tese “como é que se fazem bons etnógrafos”. Viveiros de Castro (2015) aponta que de um ponto de vista histórico-crítico a resposta se daria em função de estruturas e conjunturas de poder (colonialismo, imperialismo), debates ideológicos (o que é homem), campos intelectuais (ciências humanas) e contextos acadêmicos (comunidade intelectual em suas instituições). Entretanto, nessa lista omitiram-se usualmente o trabalho de campo, ou mesmo as leituras de etnografias. Em geral, ao falarmos de Lévi-Strauss não se colocam dúvidas a respeito da ideia de que ele não teria escrito os princípios de sua antropologia estrutural se não tivesse lido Saussure e encontrado Jakobson durante seus anos de refugiado de guerra. Nesse sentido, não haveria porque não reconhecer que o mesmo autor não teria formulado o seu *pensamento selvagem* se não tivesse tido contato com organizações sociais Jê e seus famosos dualismos. É claro que o dualismo e a ciência do concreto, como concebidos por Lévi-Strauss, não existem em termos nativos, mas essas noções também não teriam sido concebidas nos termos levistraussianos sem os nativos – “é essencial aqui não perdermos de vista “os alicerces ameríndios do estruturalismo (Taylor 2004: 97)” (Viveiros de Castro, 2015, p.33). Por mais interessante que esse emparelhamento possa ser do ponto de vista político, colocar em pé de igualdade autores como F. Saussure e os índios Bororo, precisa de pontuações cautelosas, para não incorrer no erro de achatar a palpável diferença entre os primeiros e os segundos, ao modo da antropologia pós-moderna. Strathern (1987) apesar de

suas marcadas diferenças com a antropologia dos regimes de representação, reitera que não haveria homogeneidade entre as práticas de conhecimento do antropólogo e as práticas do nativo. A heterogeneidade entre essas duas epistemologias advém de marcadas diferenças entre os problemas implicados e suas ‘tecnologias’ ou ‘técnicas’, elementos que compõem tais práticas de conhecimento. Não obstante, devido a agência do objeto (nativo observado) sobre o sujeito, haveria nesse encontro, nessa troca de olhares, algo da ordem da influência ou mesmo da interferência de um sobre o outro. Se as práticas de conhecimento de ambos os lados não são epistemologicamente homogêneas, consubstanciais ou sequer análogas, como trabalhar a ideia de que o ponto de vista, o olhar de um lado atravessa a perspectiva do outro lado e vice-versa?

Nos termos de Strathern, trabalhados alhures, a permeabilidade entre os olhares (do etnógrafo e do etnografado) seria a condição do momento e do efeito etnográfico. Viveiros de Castro (2015), confessadamente influenciado pela antropóloga britânica, avança em uma direção parecida, mas a partir de um viés ontológico das transformações (pós)estruturais. Nas palavras do autor:

muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 21).

[...] as teorias se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural, portanto) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em “posição de objeto” relativamente à disciplina (Viveiros de Castro, 2015, p. 24).

A partir dessas passagens vê-se que a contribuição, por assim dizer, dos nativos para a teoria antropológica não diria respeito a ordem da coleta empírica de dados sobre suas práticas de conhecimento. O ponto focal para Viveiros de Castro não são as descrições dos conteúdos imaginários nativos, que potencialmente alargariam o nosso próprio imaginário sobre o mundo. Viveiros de Castro teria aprendido com Lévi-Strauss (1949) que o antropólogo, por mais intensiva e extensiva que seja sua imersão em campo, nunca poderia se pretender nativo e pensar como tal – “ não podemos pensar como os índios; podemos, no máximo, pensar com eles.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 280). Ademais, como apontado, a descrição, o registro e teoria, enfim, os estudos que têm por base o fazer etnográfico,

carregariam em si, na verdade, seriam em si o produto de um agenciamento duplo, entre sujeito e objeto. A teoria indígena não serviria para alargar nosso imaginário, ela seria já a variação da forma de imaginar conceitualmente, ou melhor, já seria a transformação da “estrutura de nossa imaginação conceitual”. Percebe-se nesse ponto tanto a influência de Lévi-Strauss, quanto a influência da filosofia. Combinação pouco auto-evidente.

No que diz respeito a Lévi-Strauss é o linguajar de suas mitológicas (versão, transformação) que faz eco na obra de Viveiros de Castro. A antropologia ontológica do segundo, se colocaria para as transformações da antropologia de maneira semelhante a posição das mitológicas de Lévi-Strauss diante dos mitos (Viveiros de Castro, 2015). Se Lévi-Strauss buscou mostrar como os mitos são sempre versões de outros mitos, Viveiros de Castro (2015, p. 24) busca “esboçar uma descrição performativa das transformações do discurso da antropologia”. A ênfase dada por Viveiros de Castro (2002; 2015) nas mitológicas de Lévi-Strauss se dá, sobretudo, na ideia de continuidade entre um mito e outro. Ao descrever um mito como versão do outro, e assim por diante, Lévi-Strauss ilustra que não se trata de simples variações de conteúdo que resultariam em mitos diferentes e muito menos de um processo histórico linear e cumulativo de produção de versões míticas. Não haveria um mito original, a partir do qual outro surgiu e o substitui e depois um terceiro e assim por diante. Os mitos operariam, antes, como uma rede sem centro – algo como a imagem de um sistema nervoso difuso, sem um processador central, ou como gosta de dizer Viveiros de Castro (2015), a mitologia é como um rizoma.

A ideia do mito como versão de outros mitos, sem o carma do mito originário e que se dá e se mantém por relações de continuidade (transformação) com suas outras versões, indicaria que o mito não pode ser definido exclusivamente através de seu conteúdo ou por suas variações de conteúdo, tampouco, poderia ser definido por sua estrutura – entendida como forma. Dizer que os mitos não se definem por seu conteúdo não implicaria que eles seriam definidos por sua forma; não há, na antropologia estrutural, uma separação entre forma e conteúdo. A realidade é integrada, não há segregação radical, corte seco, entre a ordem dos referentes e das faculdades do espírito humano; “entre os dados sensíveis, a apreensão lógica desses, a codificação cerebral e o mundo físico existe, no mínimo, uma compatibilidade” ou, melhor, continuidade (Mendes, 2014). Essa seria a lição da mitologia para a antropologia – a continuidade disjuntiva entre corpo e espírito, entre sensível e inteligível (Lévi-Strauss, 1983). Essa mesma continuidade ‘indireta’ entre o empírico e o transcendental, se verifica na ideia

de conteúdos narrados e formas lógico-narrativas. Nas *Mitológicas* não haveria, assim, espaço para um formalismo duro; a estrutura não seria fôrma (molde) a partir do qual se formam conteúdos, representações. O que se põe em questão ao afirma-se a impossibilidade de redução dos mitos ao conteúdo seria a própria concepção de conteúdo e consequentemente de forma. Viveiros de Castro (2015) vê no estruturalismo de Lévi-Strauss certa plasticidade; a estrutura não poderia ser em si, afinal a “transformação da estrutura” é possível.

Na mitologia não haveria algo como formas que se separam de um plano ou de figuras destacadas de seu ‘fundo’. Para Viveiros de Castro (2015), teria sido por essa razão que para pensar os mitos Lévi-Strauss precisou somar a topologia a sua análise. A topologia permite a referência à noção de nível, “de modo a permitir a demonstração de como são operadas as homologias entre diferentes ordens, pertencentes a uma realidade integrada” (Mendes, 2014, p.86). A imagem da garrafa de Klein, evocada a partir do primeiro volume das *Mitológicas*, propicia o estabelecimento da ideia de relação de relações, porque a partir dessa noção, Lévi-Strauss trabalha a compreensão da lógica dos pares de oposição não apenas entre termos de um mesmo código, mas a relação entre códigos paradigmáticos divergentes (Mendes, 2014, p.86). Cada ordem seria constituída de relações entre termos; a relação entre ordens é uma relação das relações. Mas as relações não implicam, como bem pontua Strathern (1988), uma continuidade harmoniosa entre um lado da equação e outro. Haveria no mito uma relação que seria de transformação entre o nível das relações formais, estruturais e o nível de relações representacionais e vice-versa (Viveiros de Castro, 2015).

Um mito não se distingue de suas versões, a composição ‘interna’ de uma narrativa é de mesma natureza que suas transformações ‘externas’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 314, grifo do autor). O que se passa no interior de um mito é aquilo que passa de um mito a outro. Todos os mitos são “em garrafa de Klein”. É quase como se o que Lévi-Strauss apresentasse nas *Mythologiques* fosse “um estruturalismo sem estrutura” (Viveiros de Castro, 2009, p.312 apud Mendes, 2014, p.86).

Seria este o movimento do mito, ele coloca em relação relações de diferentes ordens e é ele próprio relação com outros mitos – os mitos formam uma rede de relações. Dito de outro modo, se cada mito é uma relação de relações, a relação entre mitos é a relação das ‘relações de relações’ – uma rede infinita de recursividades ou relacionalidades. Nessa leitura, feita por Viveiros de Castro, a lógica da oposição binária, que se dá entre dois elementos, duas entidades, dois termos, por assim dizer, é levada ao seu limite ao ponto de que mesmo os

‘menores termos’⁶¹, os elementares perdem sua caracterização elementar. O mito é relação, não apenas por sua característica de colocar em relação relações, mas porque os termos que compõem a relação são eles próprios relações que se diferenciam de si mesmas – a lógica da diferença, passa a ser a da diferença das diferenças. Não há mais estrutura elementar, como no parentesco. A oposição binária, aquela por detrás dos dualismos, é substituída por relações binárias (Holbraad e Pedersen, 2017). A estrutura é substituída por transformação estrutural. Até aqui, nada se distancia tanto assim de Lévi-Strauss, exceto que a relação diferencial, entre ordens como natural e cultural, não é mais da ordem do paralelismo do totemismo.

Dizer que o mito é uma versão de outros mitos e outros mitos são versões desse mito, implica uma relação de continuidade descontínua própria à noção de versão – o mito nunca é em si – os mitos não têm uma estrutura interna. Ao mesmo tempo, os mitos não são todos idênticos e não poderiam ser. O estabelecimento de relações entre relações diversas implica transformações para que a relação se estabeleça; torções são necessárias para que as duas faces do plano euclidiano sejam apenas uma, configurem a fita de Moebius e a garrafa de Klein. A continuidade se dá pela transformação. A relação é de diferença, não apenas entre dois termos, ela seria constitutiva de cada termo. Trata-se de uma síntese disjuntiva, uma relação diferencial ou, como escolhido por Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, de uma transformação estrutural. A passagem de uma versão do mito a outra versão do mito segue o mesmo princípio; um mito sempre seria uma transformação estrutural de outro mito, os mitos são definidos pela transformação. Não há um plano externo e outro plano interno; interno e externo estão no mesmo plano – garrafa de Klein. Por não haver nada anterior ou exterior ao plano mítico, os mitos se pensam a si mesmos e entre si mesmos (Lévi-Strauss, 1964; 1985) – não há algo exterior, há, antes, reflexividade, recursividade. Portanto, o mito não é forma porque não é estrutura, ele é antes a própria transformação estrutural (Viveiros de Castro, 2015). Pelo mesmo motivo, o mito não pode ser definido exclusivamente por seu conteúdo variável porque ele é a própria variação – versão. Para coroar a rede de relações recursivas,

⁶¹ Se a proposta de Viveiros de Castro for levada a sério, até mesmo a noção de signo seria afetada pela lógica das diferenças transformacionais. A arbitrariedade dos significantes, que Lévi-Strauss (1958/2008) junto com Benveniste fez desaparecer – porque o significante seria determinado, ainda que não em si, mas por oposições lógicas de ordem natural – deveria ser ‘torcida’ na antropologia de Viveiros de Castro. O significante pode até não ser completamente arbitrário, mas não porque é determinado pela lógica universalista, e sim porque ele mantém uma relação de transformação com aquilo pelo qual é significado. Um efeito de significância como diria Lacan, que mudaria de acordo com as diferentes inscrições do sujeito no real, ou como diria Viveiros de Castro, que se transformaria de acordo com os diferentes modos de existência.

Lévi-Strauss propõe as suas mitológicas como um mito – um mito da mitologia, uma versão da mitologia. Viveiros de Castro (2015) vê nessa asserção a ideia de que Lévi-Strauss não teria tomado o pensamento mítico ameríndio apenas como dado, como conteúdo etnográfico, conjunto de representações sobre as quais imputou uma análise completamente externa à lógica mítica.

A própria análise de Lévi-Strauss seria transformação estrutural do pensamento ameríndio, o que implicaria uma continuidade diferencial entre a análise proposta e as teorias indígenas. O mito põe em relação ordens diversas – relação das relações –; a mitologia seria a rede de mitos – relação das “relações de relações”; e as *Mitológicas* ? Colocariam em relação a mitologia ameríndia com a antropologia? Parece ser por esse caminho que Viveiros de Castro caminha. Ao escrever as *Mitológicas* Lévi-Strauss teria transformado não só o pensamento indígena; por ter transformado o pensamento indígena, para escrever sobre ele, teria transformado a sua antropologia. Uma transformação da noção de transformação impelida pelo modo transformacional de pensar indígena. Nesse ponto, podemos objetar que a ideia de transformação estrutural não é exatamente indígena, trata-se de uma noção de Lévi-Strauss. O presente trabalho não tem como escopo verificar se as *mitológicas* de Lévi-Strauss são ou não um trabalho que faz jus ao seu objeto. Suponhamos, então, que dizer que o pensamento mítico é transformacional porte verossimilhança com o emprego teórico e prático dos mitos nos contextos ameríndios; e que as mitológicas seriam um mito da mitologia panamericana porque colocam em relação todas, isto é, as disponíveis, versões dos mitos.

Ainda assim, não fica claro, em que grau se dá a recursividade supostamente implicada em dizer que as mitológicas são um mito da mitologia. Que tipo de transformação recursiva Lévi-Strauss fez em sua antropologia estrutural? Como transformar a mitologia faz com que sua antropologia se transforme? Não nos parece justo dizer que o tipo de transformação em jogo no pensamento indígena é o mesmo tipo de transformação que estaria em jogo na antropologia estrutural; os mitos são reflexivos, pensam a si mesmos transformam a si mesmos, e só podem fazê-lo, de acordo com Viveiros de Castro, por conta da diferença implícita que constitui a mitologia – a qual ele nomeia ontologia da multiplicidade ou multinaturalismo. A obra de Lévi-Strauss caminha em sentido inverso, trata-se de desvelar a natureza humana a partir de uma concepção deveras realista – há quem diga, e não são poucos, que a ontologia aqui seria definitivamente naturalista ou no máximo totêmica. As relações míticas têm como propriedade serem relações capazes de diferenciarem-se de si

mesmas. As relações de Lévi-Strauss parecem ser de outro tipo. Tudo até pode ser relação, mas a relação não é por toda parte a mesma (Strathern, 2014). Strathern (1999) diria que, como tudo que faz a antropologia, o método de transformação estrutural é uma ficção (Strathern, 2004 apud Holbraad e Pedersen, 2017). Lévi-Strauss certamente discordaria, mas Viveiros de Castro diz concordar. Afinal não há como sobrepor o pensamento nativo e o pensamento ameríndio; não haveria busca de um horizonte comum. A antropologia deixou de ser o espelho da sociedade que estuda; mas dizer que ela é espelho não é da mesma ordem da transformação. A transformação não é especular; é da ordem da tradução. E, assim, o autor insiste:

O discurso da mitologia estrutural estabelece as condições de toda antropologia possível. Toda antropologia é uma transformação das antropologias que são seu objeto, situadas todas, desde sempre, no “ponto de articulação de uma cultura com outras culturas”. O que permite passar de um mito a outro, e de uma cultura a outra, é de mesma natureza que o que permite passar dos mitos à ciência dos mitos, e da cultura à ciência da cultura. Se o mito é tradução, é porque ele não é, sobretudo, representação, pois uma tradução não é uma representação, mas uma transformação. “Uma máscara não é aquilo que ela representa, mas sobretudo aquilo que ela transforma, isto é, que ela escolheu não representar” O que dá ao metaobjeto que são as Mitológicas um caráter propriamente holográfico, como o rizoma mítico com o qual ele faz rizoma, e que contém em cada mito uma imagem reduzida do sistema mítico panamericano (o “mito único”). “É justamente porque a estrutura é rigorosamente definida como um sistema de transformação, que ela não pode ser representada sem fazer de sua representação uma parte de si mesma” (Maniglier 2000: 238). Isso nos encaminha para uma reconcepção de estrutura como “transformatista”, ou melhor, transformacionista – ou seja, nem formalista à la Propp, nem transformacional à la Chomsky” (Viveiros de Castro, 2015, p. 312).

Inspirada pelo mito da mitologia de Lévi-Strauss, ou ao menos por essa leitura, Viveiros de Castro propõe que a antropologia deve buscar mais do que representar e menos do que explicar, ela deve ter como desígnio variar de maneira ‘interespecífica’ – “a estrutura da nossa imaginação conceitual ... deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação”(Viveiros de Castro, 2015, p. 21). Assim, sua antropologia perspectivista almejava mais do que a descrever as transformações do discurso da antropologia, o que poderia se assemelhar a ideia do estudo de conteúdos variáveis. Seu projeto é mais ambicioso, trata-se de esboçar as transformações da antropologia “que estão na origem da interiorização da condição transformacional da disciplina enquanto tal”, ou como

acima citado, sua antropologia se situa no “ponto de articulação de uma cultura com outras culturas”. Uma vez que sua empreitada se volta ao destaque da contribuição do pensamento indígena para as teses antropológicas, a condição transformacional da antropologia teria como um de seus substratos o pensamento mítico – não só aquele das mitológicas, mas a do perspectivismo ameríndio. Essa condição transformacional pode até estar em certa medida na obra de Lévi-Strauss, mas para levar a cabo seu projeto, Viveiros de Castro não poderia apenas dar continuidade ao projeto de seu precursor. A descontinuidade da obra do segundo em relação ao primeiro se dá em diversos níveis.

Dentre as diferenças encontramos a noção de pessoa e de subjetivação que implicam uma mudança radical em relação a obra de Lévi-Strauss. Se o antropólogo estruturalista via a necessidade de tudo objetivar, Viveiros de Castro vê a necessidade de tudo personificar. Contudo, ele mantém com o estruturalismo o pacto de nunca se deixar levar pelo apelo relativista. Pela passagem acima se vê que a realidade continua em Viveiros de Castro tão integrada quanto em Lévi-Strauss, “O que permite passar de um mito a outro, e de uma cultura a outra, é de mesma natureza que o que permite passar dos mitos à ciência dos mitos, e da cultura à ciência da cultura.”; o que muda é a *natureza* (princípio) da integração. A natureza em Lévi-Strauss dita as leis estruturais (Mendes, 2014), são elas que permitem as passagens e as transformações; a natureza em Viveiros de Castro (2015) dita a transformação estrutural. Ainda que próximas, tratam-se de naturezas distintas e, portanto, de transformações distintas. A relação entre natureza e cultura descrita como uma relação paralela de duas séries distintas – que faz coincidir formalmente (homologamente) as relações de diferença de uma ordem com as relações de diferença da outra – não se aplicaria somente ao totemismo segundo Lévi-Strauss. O pensamento de Lévi-Strauss é ele próprio totêmico, ele afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferenças de ordens diferentes, permitindo que se passe de um método empírico, que toma nota das manifestações conscientes culturais (representações como ato e discurso), para um método transcendental que desnuda os princípios inconscientes naturais (leis estruturais) (Mendes, 2014). Enquanto isso, a relação entre natureza e cultura em Viveiros de Castro é perspectivista, o que significa que a relação estabelecida com a natureza é da ordem do ponto de vista do corpo (eixo de afetos); a relação entre natureza e cultura não é paralela, ela é transversal:

Basta lembrar que o animismo se define pela ideia de que outros existentes além dos humanos são pessoas, isto é, são termos de relações sociais: ao contrário do totemismo, sistema de classificação

que utiliza a diversidade natural para significar as relações intrassociais, o animismo utilizaria as categorias da socialidade para significar as relações entre humanos e não-humanos. Assim, haveria uma só série – a série das pessoas –, em lugar de duas; e as relações entre “natureza” e “cultura” seriam de contiguidade metonímica, não de semelhança metafórica. (Viveiros de Castro, 2015, p.98).

A imagem da garrafa de Klein em Lévi-Strauss (1985) é convocada para a demonstração de como uma relação supostamente metonímica é na verdade uma relação metafórica; a antropologia de Lévi-Strauss não se orienta pela torção, ela antes procura o ponto de falso contato para mostrar sua descontinuidade. Toda significação é metafórica. Enquanto em Viveiros de Castro a imagem da garrafa de Klein é tão metonímica quanto as metonímias que ela conota. Se a homologia permite o método de Lévi-Strauss é a contiguidade que permite o método de Viveiros de Castro. Contudo, essa relação de contiguidade não é baseada no *animismo* e sim no *perspectivismo* (Viveiros de Castro, 2015). O perspectivismo animista, em oposição ao animismo clássico, não prevê uma relação identitária de continuidade entre humanos e animais, ele prevê a diferença entre humano e não humano como parte constituinte da pessoa (Viveiros de Castro, 2015). No perspectivismo marca-se que o real é múltiplo – há muitos mundos (im)possíveis. Cada modo de existência mantém com o real uma relação transformacional particular que constitui um mundo diverso, mas que nunca deixa de manter uma relação potencial com os outros mundos (im)possíveis, com os outros modos de existência – esse potencial é nada mais que a diferença intensiva constituinte de todos os existentes.

Por falta de um vocabulário mais adequado, poderíamos dizer, que a contiguidade entre um mundo e outro não se dá por um princípio de semelhança metafórica entre culturas, porque cada cultura, pessoa, sujeito, tem uma diferente inscrição no real⁶². Os mundos quando colocados lado a lado, dispostos como séries paralelas, desnudam que os intervalos, as diferenças entre termos, não correspondem. As representações do antropólogo não são as mesmas que as dos nativos. Contudo, dizer que há apenas uma série, a das pessoas, não significa dizer que a contiguidade se daria diretamente entre um termo e outro, como imagens especulares dispostas uma seguida da outra. A ‘pessoalidade’, como vimos, se dá entre congêneres em seu ‘departamento’; é sempre preciso lembrar que os jaguares, ou qualquer outro existente, só são humanos entre si mesmos. Desse modo, mantém-se que as representações do antropólogo não poderiam ser as mesmas que as dos nativos – antropólogo

⁶² O uso do termo inscrição não é de Viveiros de Castro. Trata-se da inscrição como presente na obra lacaniana.

e nativos não habitam o mesmo mundo, não compartilham o mesmo ponto de vista (perspectiva). A questão é que por se tratar de ponto de vista (perspectiva), não são só as representações (conteúdos) que diferem, mas o próprio estrutura do pensamento (nível formal).

Porque vias se daria, então, a dita continuidade? Cada mundo existente, cada cultura, assim como os mitos, seria uma atualização, uma versão de outras versões de outros mundos possíveis. Um novo realismo, em que o real é uma malha porosa constituída de atualizações recursivas (mundos diversos) infinitas – infinita porque a virtualidade é inesgotável. Todos os existentes estariam dispostos em um mesmo continuum, não porque são idênticos, semelhantes, análogos ou opostos a ele; todos os existentes estão no mesmo continuum porque mantêm com ele uma relação de atualização, de transformação, mas sem nunca deixar de nele se inscrever. O continuum atua como um ‘fundo’, as formas ou modos de existência que dele surgem mantêm com o continuum uma relação metonímica – diferentes torções seriam realizadas sobre esse plano ontológico. É preciso notar que este continuum inespecífico, na cosmologia ameríndia, é o da ‘humanidade imanente’ e não o do natural; como alhures pontuado, “a práxis indígena” consiste em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado “desde sempre”, enquanto “a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza)” (Viveiros de Castro, 2015). Poder-se-ia objetar, assim, que se trata apenas de uma inversão de sinais, sem grandes consequências – os valores que uns atribuem à natureza os outros atribuem à ordem sócio-espiritual. A grande discrepância, novamente, aparece nas diferentes concepções a respeito do caráter do que é ‘dado desde sempre’. Se no naturalismo o dado é a natureza – entendida como objetos auto-idênticos –, no perspectivismo ‘o dado desde sempre’ é o sócio-espiritual mítico – em que nada é idêntico a si mesmo. Os mitos tendem a narrar eventos que se passaram no “tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes. (Lévi-Strauss e Eribon, 1988/2005, p.195-96)”. Entretanto, a não distinção entre homens e animais diz respeito a sua condição de espíritos, trata-se de um tempo pré-especiação; isso não implica dizer que os ‘espíritos’ eram todos os mesmos. A diferença intensiva é constitutiva do continuum sócio-espiritual mítico;

a “auto-”diferença é a propriedade característica dos agentes cosmológicos que designamos pela palavra “espíritos”; por isso, todos os seres míticos são concebidos como espíritos (e como xamãs), assim como, reciprocamente, todo existente atual ou “modo finito” pode se revelar agora, porque foi antes,

um espírito, uma vez que sua razão de ser encontra-se relatada no mito (Viveiros de Castro, 2015, p. 71).

Em suma, o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, “já era antes” o que “iria ser depois”, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado” (Viveiros de Castro, 2015, p. 72).

A diferença é interna, imanente, tanto ao plano mítico (virtual) quanto as suas torções (atualizações); as torções não diferem de um plano de identidade, elas são antes (auto)diferenças de (auto)diferenças. Os modos de existência finitos (espécies) são individuações, mas essas ditas individualidades, por manterem uma relação de contiguidade com o seu ‘fundo’ inespecífico, não deixam de manter em si a diferença, o não-atualizado, a impossibilidade – todo ser pode potencialmente se transformar em qualquer outro. Essa característica dada pela mitologia e que é a condição de possibilidade do perspectivismo ameríndio é tomada por Viveiros de Castro, que, com o apoio na filosofia de Deleuze, a traz para a antropologia, transformando-a. Essa concepção de modos de existência, constituídos pela diferença (ser como ser-outro), e dispostos sobre um plano real-virtual, seria o que garantiria a continuidade recursiva que permite a atividade antropológica. A prática do antropólogo não seria autorizada por uma semelhança entre *nós* e *eles* – continuidade ontológica não é identidade epistemológica. Mais uma vez, mantém-se que as práticas de conhecimento do antropólogo não são as mesmas que as dos nativos, suas ‘inscrições’ no *continuum* são diversas. Mas isso não implica uma impossibilidade da atividade comparativa, pelo contrário, a comparação está por toda parte:

Se a cultura, na elegante definição processual de Strathern (1992c: 47), “consiste no modo pelo qual as pessoas estabelecem analogias entre os diferentes domínios de seus mundos”, então toda cultura é um gigantesco, multidimensional dispositivo de comparação. E se a antropologia – agora cito Wagner ([1975] 2010: 75) – “estuda a cultura por meio da cultura”, então “quaisquer operações que caracterizem nossa investigação também devem ser propriedades gerais da cultura”. Em suma, o antropólogo e o nativo estão engajados em “operações intelectuais diretamente comparáveis” (Herzfeld 2001: 7), e tais operações são antes de mais nada operações comparativas. Relações intraculturais, ou comparações internas (as “analogias entre domínios” de Strathern), e relações interculturais, ou comparações externas (a “invenção da cultura” de Wagner), estão em estrita continuidade ontológica. Mas comparabilidade direta não significa necessariamente tradutibilidade imediata, e continuidade ontológica não

implica transparência epistemológica. Como restituir as analogias traçadas pelos povos amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece às nossas comparações quando as comparamos com as comparações indígenas? (Viveiros de Castro, 2015, p. 103).

Colocar as *operações intelectuais* dos nativos e dos antropólogos como diretamente comparáveis nos leva de volta ao uso deliberado que faz Viveiros de Castro da palavra teoria e pensamento conceitual para qualificar o pensamento indígena. Segundo o autor, dentre as assimetrias, positivadas por antropólogos, entre o pensamento intelectual e o ‘pensamento selvagem’ estaria a ideia de que o segundo não possui “as características de uma verdadeira imaginação teórica” (Viveiros de Castro, 2015, p.88). Tais características giram em torno do modelo proposicional de conhecimento.

O antropólogo, então, se vê diante de duas possibilidades, por um lado ele poderia optar por mostrar que o pensamento selvagem possui tais características; por outro lado, ele poderia reformular a concepção de pensamento intelectual. A primeira dessas vias implicaria achatar a diferença do outro, elencando pensamento selvagem e o pensamento de *nossa* civilização lado a lado; o resultado desse emparelhamento seria por fim a positivação de uma identidade do pensamento selvagem ao pensamento antropológico – de certo modo, pode-se dizer que esse foi o caminho escolhido por autores como Lévi-Strauss; a segunda via diria respeito a transformar as características daquilo que se compreende por teoria, pensamento conceitual e conceito. Sua escolha se enuncia quando o autor, Viveiros de Castro, afirma que o *Pensamento Selvagem* (1962) de Lévi-Strauss não deveria ter sido visto como projetando uma outra imagem sobre o nativo, mas, sim uma outra imagem acerca do pensamento. A obra de Viveiros de Castro trilha, então, a segunda via, a da transformação da antropologia. “O perspectivismo ameríndio, antes de ser um objeto possível para uma teoria extrínseca a ele convida-nos a construir outras imagens teóricas (e práticas) da teoria” (Viveiros de Castro, 2015). Mas como fazê-lo de modo a não se perder de vista a assimetria entre pesquisador e pesquisado? Perder de vista a diferença transformaria essa proposta em enfeite retórico, uma versão apenas mais ontológica do que a antropologia sempre esteve a fazer.

Desde *Araweté: os deuses Canibais*, Viveiros de Castro (1986), propôs a criação de uma linguagem analítica à altura dos povos ameríndios, mas essa proposta em si não o distancia o suficiente nem das perspectivas representacionais e nem das perspectivas naturalistas. Afinal a linguagem analítica quando aplicada *sobre* algo não nos consagraria

com nenhuma mudança substancial em relação a essas duas perspectiva supracitas. Para que a comparação seja possível para além de noções projetivas e reducionistas, a própria noção do método antropológico como descrição deve ser revista; “Pois a antropologia não pode se contentar em descrever minuciosamente “o ponto de vista do nativo” (Malinowski) se for para, ato contínuo, apontar seus pontos cegos, buscando assim englobar, na melhor tradição crítica, tal ponto de vista dentro do Ponto de Vista do observador” (Viveiros de Castro, 2015, p. 89). Não obstante, para prevenir o movimento de englobar o *Outro* no *Mesmo* seria insuficiente, apresentar o argumento de que tal *linguagem analítica* teria sido proposta diante do desafio epistemológico imposto pelo campo, como se automaticamente a linguagem analítica deixasse de ser *sobre* o campo e passasse a ser *com* os nativos (co-autoria). O que parece ter mudado ou ao menos se refinado, na obra do autor seria a criação da linguagem analítica a partir de uma outra *relação* analítica – que não aquela da descrição de sujeitos e sistemas como se fossem objetos empíricos. Nessa *relação*, que se dá no campo e na leitura, a proposta de que é preciso lutar contra nossos “automatismo intelectuais” é tão importante quanto nos lembramos que os nativos, por sua agência, também têm seus ‘automatismos’, que diferem radicalmente dos nossos. A antropologia tem capacidade de se auto-determinar e se auto-diferenciar, o mesmo ocorre no mundo ameríndio (Viveiros de Castro é um antropólogo amazonista). Nesse sentido e apenas nesse sentido haveria uma proposta de simetrização entre analistas e analisados. A tarefa do perspectivismo

[...], é aquela, “simétrica”, de descobrirmos o que é um ponto de vista para o nativo, entenda-se, qual é o conceito de ponto de vista presente nas culturas ameríndias qual o ponto de vista nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista? Evidentemente, o conceito nativo de ponto de vista não coincide com o conceito de ponto de vista do nativo, assim como o ponto de vista do antropólogo não pode ser o do nativo (nada de fusão de horizontes), mas o de sua relação com o ponto de vista nativo. Essa relação é uma relação de deslocamento reflexivo (Viveiros de Castro, 2015, p. 89).

Ver do mesmo modo coisas diferentes, princípio da cosmologia ameríndia, é transportado para o método de investigação antropológico (Holbraad e Pedersen, 2017). Mas essa cosmovisão não poderia vir desacompanhada, afinal Viveiros de Castro não é Araweté. Esse modelo de comparação perspectivista se aproxima da noção de *relação* de M. Strathern. A antropóloga britânica ‘vê’ relações em tudo, mas isso não quer dizer que elas sejam dadas, que elas estejam “por aí”, como ela coloca. Sua antropologia é relacional não porque as sociedades melanésias que estuda são relacionais. Sua antropologia é relacional porque a antropologia já o era muito antes dela (Strathern, 1988; 1999; 2014).

O movimento na obra de Strathern é sempre duplo, se por um lado ela olha para os grupos que se propôs a estudar, por outro ela se volta para as condições de sua antropologia. Desse modo, em sua obra, o emprego de qualquer termo seja descritivo ou analítico passa sempre por uma extensa revisão. Não poderia ser diferente com a noção de relação, noção central para a antropologia: os antropólogos estudam as relações de parentesco, as relações econômicas, em suma, as relações *entre* as pessoas, casas, clãs, estados. Strathern (2014) propõe, assim, que haveria uma confusão entre método e objeto. A *relação* é inescapável, mas isso não quer dizer que ela é a mesma por toda parte. Os antropólogos veriam relação em tudo porque este seria o seu ‘modo de ver’, de pensar e de analisar todas as coisas – os antropólogos colocariam as entidades *em relação* e não estudariam *as relações*. Nesse sentido, as relações não seriam o objeto (auto-idêntico) da antropologia, elas seriam antes o método. Diante da inescapabilidade do relacional, para não reduzir o objeto a compreensão do antropólogo a autora precisa ir adiante e reconceitualizar a noção de relação para que ela deixe de ser operada como objeto.

Enquanto a tradição estrutural-funcionalista, ancestral da abordagem de Strathern, concebe a relação como ‘externa’, como uma ponte que conectaria unidades, a antropóloga concebe a relação como interna, no sentido de que as relações seriam relações entre diferentes tipos de relação (Holbraad e Pedersen, 2017). Strathern (2014) se opõe à concepção do mundo como pluralista – um *cosmos* em que os domínios ou escalas (pessoas, casas, clãs, grupos, sociedades etc) funcionariam como unidades empíricas, objetos discretos auto-idênticos, separados uns dos outros por intervalos imaginários e dispostos em um plano de infinitas unidades (coisas) que poderiam ou não estar relacionadas. Para Strathern, os objetos (bem como as escalas) seriam relações (particulares e parciais) com o *cosmos*, implicando que as escalas (pessoas, casas, clãs, grupos etc) reproduziriam em si a infinitude do plano; este deixaria de ser concebido apenas como um conjunto infinito de variadas e diferentes unidades (várias culturas, várias sociedades, várias pessoas).

Tal proposta gera consequências imediatas sobre o método antropológico; a separação do social por assim dizer, em níveis que contêm outros níveis, ou escalas, como Strathern (2014) costuma qualificar, perde seu valor analítico por ao menos duas razões. Em primeiro lugar, como trabalhado na nossa breve seção sobre a autora, não poderíamos assumir que a noção de sociedade como *um* todo e pessoa como indivíduo se verifica em todo espaço e tempo – a concepção de relação (forma), bem como as relações (conteúdos) são diversas a

depende de seu contexto (Strathern, 1988/2006). Em segundo lugar, a proposição de (re)ortar o plano em escalas com o intuito de diminuir sua complexidade, o tornando mais analisável, se desvanece; a complexidade se replicaria em toda ‘parte’, recorte, ou escala – “anjos dançando tanto na cabeça de um alfinete quanto nos éteres” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.124, tradução minha). A escolha do termo *relação* se daria, então, pelo seu potencial de ser usada como um operador ou instrumento que ‘atravessa’ escalas. No mundo de Strathern (1988/2006; 1999; 2014) não haveria nada que não fosse em si relacional – isto é, enquanto ficção do antropólogo. A proposta, aqui, não é a de tomar o mundo pelo que ele é, mas de tomar o mundo *como se ele fosse*, no caso, infinitamente relacional. Essa concepção seria a base do que a autora chama de *percepção* pós-plural do mundo. Tal percepção seria o princípio básico da condição do fazer etnográfico.

Destarte, ao falar da relação etnográfica, a autora não coloca a relação como se ela se desse entre termos, sendo tais termos os antropólogos e os nativos; a relação etnográfica é, antes, a relação de diferentes relações, a do nativo e a do antropólogo. A *relação* de Strathern opera uma descrição-análise das relações que se dão em campo de modo a produzir um efeito recíproco no entendimento analítico do antropólogo, que o levaria a questionar o que uma relação poderia ser em primeiro lugar. “Relações são em outras palavras canais (conduits)... através dos quais formas de vida social ‘nativa’ são transformadas em modos antropológicos de conceitualizar relações” (Holbraad e Pedersen, 2017). O método relacional de Strathern, desloca o papel do *entre* no saber-fazer da antropologia, o momento etnográfico da autora é o da relação de um *com* outro e vice-versa; uma relação de deslocamento reflexivo permitida pela ideia de que o intervalo não é entre termos, ele é interno – assim como a ‘diferença interna’ de Viveiros de Castro.

A partir da cosmologia ameríndia e acompanhando Strathern, Viveiros de Castro dá à noção de *ponto de vista como perspectiva* uma formulação semelhante à noção de *relação* da antropóloga britânica (Holbraad e Pedersen, 2017). As entidades (pessoas) no perspectivismo, como acima trabalhado, não são apenas elas próprias pontos de vista, isto é, relações, mas são justamente relações de outra *natureza*; as relações do perspectivismo (pontos de vista) são dotadas da capacidade potencial de auto-diferenciação (diferença imanente). Tais relações por sua característica potencial de auto-diferenciação infinita deixariam em aberto a questão ontológica “do que elas são” – sua constituição seria inespecífica (Holbraad e Pedersen, 2017). A auto-diferenciação, assim como a relação stratherniana, não existe como objeto

auto-idêntico, ela deve ser ‘inventada’ (Holbraad e Pedersen, 2017). Invenção aqui diz respeito à atividade recursiva da antropologia diante de si mesma e do outro – algo que Strathern, Viveiros de Castro, M. Holbraad e A. Pedersen teriam aprendido com Roy Wagner. O movimento de Wagner é o de desconvenacionalizar, inventando, a cultura antropológica; “o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura (Wagner, 1975 apud Viveiros de Castro 2015, p.). Nos termos de Strathern, trata-se de experimentar com uma antropologia que teria como base uma *percepção pós-plural* do mundo; nos termos de Viveiros de Castro trata-se de experimentar com uma antropologia que teria como princípio ontológico o multinaturalismo. Note-se que o impulso de tais experimentações inventivas é forjado pela relação que se dá em campo – campo que só é etnográfico em um ponto de vista antropológico da relação de pontos de vista. A *percepção pós-plural* do mundo e o *multinaturalismo* são oriundos de um duplo trabalho de campo (no sentido de Strathern), o que não significa que os povos que eles estudaram definiriam o mundo como pós-plural e multinaturalista, ambas noções são invenções ou ficções, em oposição às convenções – não é “possível apontar com o dedo “um perspectivista” passeando na floresta” (Viveiros de Castro, 2015, p.94).

Se diante do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (2015) teria proposto uma experimentação com a antropologia e se tal experimento implica tomar a prática antropológica como *multinaturalista*, a diferença ontológica não poderia estar assentada no *entre* do famoso *entre nós e eles*; tampouco o trabalho do antropólogo poderia ser o de descrever diferentes ontologias. A própria concepção de nós e eles implica que a diferença se daria entre culturas, tomadas como objetos. Se assim fosse a diferença seria tão objeto quanto a noção de relação do estrutural-funcionalismo e a noção ontológica acabaria por se transmutar em ontologia como sinônimo de cultura. A proposta de Viveiros de Castro de ontologizar a antropologia, via uma noção de multinaturalismo, visa conferir à antropologia a diferença como interna à atividade antropológica – prática que coloca em relação a perspectiva do antropólogo e daqueles que ele estuda:

O 'antropólogo' é alguém que discorre sobre o discurso de um 'nativo'. O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. Os discursos, o do antropólogo e sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o 'observador') estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o 'observado'). Essa relação é uma relação de sentido,

ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento. Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos (Viveiros de Castro, 2002b, p. 113).

Os pronomes *eu* e *tu*, ou ainda sua forma mais polêmica *nós* e *eles*, deixam de ser utilizados para designar antropólogos (nós) e nativos (eles) como exemplares de suas respectivas culturas. Mas marcam uma assimetria entre eles, os pronomes designam as posições dos interlocutores, determinadas pela própria investigação antropológica – posições contrastantes e mutuamente constitutivas. Haveria, assim, uma proposta tanto de ‘simetria’, quanto de ‘assimetria’ no saber-fazer antropológico de Viveiros de Castro. Por um lado, tanto um quanto outro têm um ponto de vista, são sujeitos, com suas próprias concepções acerca de sua humanidade (teriam suas próprias antropologias, como diria Viveiros de Castro); por outro lado, na investigação antropológica suas posições são diversas, e essa divergência, segundo Viveiros de Castro, deve ser tomada como ontológica – como uma divergência de pontos de vista e não de representações.

Em seu livro sobre a virada ontológica, Holbraad e Pedersen (2017) convocam um exemplo etnográfico para ilustração da abordagem de Viveiros de Castro. Trata-se da noção de dádiva Maori de Mauss analisada de duas maneiras contrastantes, uma sob o ponto de vista da linguagem de Malinowski e outra sob o ponto de vista de Viveiros de Castro.

O modo padrão de pensar o famoso exemplo Maori de Mauss seria dizer que o nativo ‘vê’ um espírito onde o antropólogo ‘vê’ somente um objeto. Uma coisa, dois pontos de vista sobre ela – uma natureza, duas culturas. Em contraste, no relato perspectivista de Viveiros de Castro, a divergência entre as duas perspectivas consiste, não em duas maneiras de ver a dádiva, mas sim de duas maneiras diferentes em conceber *o que o presente é*. E note que a analogia com o perspectivismo ameríndio é rigorosa. Antropólogo e nativo ‘veem da mesma forma’ na medida em que ambos ‘veem’ presentes. Afinal, o antropólogo começa sabendo o que é uma dádiva ... e, conforme a descrição antropológica, os "maoris" também. Suas respectivas perspectivas, pode-se dizer, projetam ‘dádivas’ no mesmo sentido que as respectivas perspectivas de humanos e jaguares na Amazônia projetam ‘cerveja’. Mas, assim como nesse segundo exemplo, conforme a fórmula perspectivista, o problema é que, em qualquer dos casos, *o que é* uma dádiva é na verdade ‘diferente’. Um ‘mero’ objeto (para o antropólogo) e um objeto imbuído de espírito (para o nativo) são duas coisas diferentes. Assim, a divergência entre as perspectivas, sobre as quais a noção de investigação antropológica é baseada, é irreduzivelmente ontológica (em oposição a apenas epistemológica, embora também seja isso, é claro) (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 179, tradução minha)

A economia da investigação antropológica está assentada em divergências fundamentais, diferenças ontológicas. Haveria uma disjunção, “um espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais”. Esse espaço é ontológico porque não estamos a falar das mesmas *coisas*; o conceito de ‘dádiva’, ‘cerveja’, ‘humanidade’, e assim por diante, não é apenas diferente por ser representado diferentemente, ele difere porque nossas inscrições no real, nossos modos de existência, são distintos. Diante desse cenário a concepção do antropólogo como ‘tradutor de culturas’ deveria colapsar sobre si mesma. Ao menos desde a *Inconstância da alma selvagem* (2002) Viveiros de Castro insiste na analogia do papel do antropólogo ao papel do tradutor. Como poderia, então, o autor manter o termo tradução em sua obra? Ele mantém o termo tradução, no mesmo sentido em que mantém o termo comparação, o que significa que assim como a comparação não se dá entre diferentes culturas, como objetos autoidênticos, a tradução não se dá de um sistema fechado de representações, para outro sistema fechado de representações – movimento sustentado majoritariamente por referentes universais. A comparação à qual se dá ênfase em Viveiros de Castro, não é aquela explícita entre termos externos ao observador (comparação entre as sociedades A, B, C). Trata-se da comparação subentendida, implícita ou automática, que entra em ação a partir do primeiro instante do “trabalho de campo e da leitura de uma monografia etnográfica” (Viveiros de Castro, 2015). Essa comparação tem no discurso do antropólogo um de seus termos, e a explicitação e tematização desse ‘automatismo’ comparativo “é um momento essencial do método”, “é uma “regra constitutiva” do método antropológico” do autor – em outras palavras trata-se de lembrar da implicação do analista na análise. Não há como fazer evaporar o Eu da relação analítica, porque essa relação se dá obrigatoriamente entre um eu (analista-observador) e um outro (objeto-analisado) – eles assim são implicados por sua posição assimétrica contida na própria ideia de investigação antropológica. O antropólogo preso em sua cultura acadêmica (em seu discurso, concepções e instrumentos analíticos), quando se depara com o outro se põe instantaneamente a comparar este último consigo mesmo, em outras palavras, o antropólogo ‘traduz’ implicitamente e automaticamente “os conceitos práticos e discursivos do “observado” nos termos do dispositivo conceitual do ‘observador”” (Viveiros de Castro, 2015). Essa inevitável ‘tradução’ não tem como ser negada, é preciso, então, tomá-la como um dos procedimentos envolvidos na análise.

O grande problema que teria levado a antropologia a tentar retirar o Eu da equação analítica seria o de que um Eu diante de um outro apenas projetaria imaginariamente – “pas de deus imaginário do Eu e do Outro” (Viveiros de Castro, 2015). Sujeito e subjetividade são

colocados como males que afligem a antropologia por pertencerem ao nível imaginário. O procedimento comparativo clássico teria surgido para pretensamente eliminar esse problema (Viveiros de Castro, 2015). Ao comparar objetos externos ao observador com objetivo de achar constantes, a antropologia comparativa clássica buscava retirar sua subjetividade da equação, o problema é que as comparações são entre termos (sociedade, parentesco, religião, troca) que nada têm de externo ao observador (Strathern, 1988). A projeção imaginária, a comparação consigo, a tradução implícita, começa já na concepção dos termos, nos recortes propostos e nos problemas colocados – o ‘externo’ dessa antropologia clássica de externalidade tem pouco. A comparação externa, isto é, de outras culturas é uma comparação consigo mesmo.

Viveiros de Castro ao recolocar o Eu como parte de sua análise o faz ao colocar como possibilidade um Sujeito e uma subjetividade que não são entendidos apenas como ego e representação⁶³. Haveria camadas no sujeito, atestados por sua capacidade de primeiro se auto-descrever e segundo se auto-diferenciar – o sujeito da antropologia, encarnado na figura do antropólogo, não é substância, nem essência e nem puramente identidade (representação). A ‘tradução’ imediata pode ser explicitada e pode ser transformada porque o sujeito se transforma (se auto-diferencia). Não é apenas a imaginação do sujeito que se transforma, mas ‘o mundo que ele vê’ – nos termos de Lacan diríamos que a transformação se dá no nível do simbólico, ou, como outras inscrições do sujeito no real. Ao falar de renovação de nossa imaginação conceitual é dessa segunda transformação que o autor fala, pois o conceito de Viveiros de Castro é um conceito outro – *não* porque ele é o *conceito do outro*, mas porque o conceito não é mais entendido como categoria, como uma representação de um referente universal, o conceito é uma metonímia de uma inscrição particular no real-virtual. Quando Viveiros de Castro proclama que a antropologia deve se orientar pela auto-descrição ontológica dos povos (Holbraad et al, 2015), ele está, então, a afirmar que primeiro eles são sujeitos e segundo eles são sujeitos de outra natureza, eles são um outro modo de existência, seus conceitos exprimem um mundo outro. A comparação se dá assim como uma relação do modo de existência do antropólogo com o modo de existência nativo. Destarte, para dizer qualquer coisa que o seja a respeito do nativo, o antropólogo deve forçar a sua ‘tradução’ imediata a escapar de suas determinações simbólicas e imaginárias. Não que seja possível se libertar de *nossa civilização*, como alguém que troca de roupa – o antropólogo não se transforma em Araweté. A tradução nunca é final, ela continua a ser traição tanto da língua de

⁶³ Aqui trata-se uma hipótese, não há teoria do sujeito, mesmo um sujeito anti-moderno, em Viveiros de Castro.

origem, por assim dizer, quanto da língua de destino. A questão é que ela deve ser *sobretudo* traição da língua de destino – modo de existência do antropólogo; ela deve ser uma transformação estrutural, de modo que a ‘tradução’, esse novo sentido *produzido*, esteja em continuidade ontológica com aquilo que ela transformou – o modo de existência nativo, que é externo ao antropólogo (Viveiros de Castro, 2015). O antropólogo explicita a ‘tradução automática’, a desvela para si próprio, em outros termos, toma a si como objeto, para, então, poder operar uma tradução como atividade de conceitualizar. Um movimento do sujeito que toma para si um dizer sobre si. A questão é que a atividade de conceitualizar, essa segunda tradução, que Viveiros de Castro se dá a partir da comparação (relação) com algo que lhe é externo – não se trata propriamente do nativo, mas do equívoco, da divergência que se precipita na relação do antropólogo com o nativo.

Nesse sentido, em antropologia, “a comparação serve à tradução e não o contrário”. “A antropologia compara para traduzir, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar os não-ditos” (Viveiros de Castro, 2015). A tradução se orienta por *produzir* um novo sentido a partir da atividade de investigação antropológica – atividade que prevê a comparação recursiva (interno e externo estão no mesmo plano) (Viveiros de Castro, 2002b; 2015). A atividade de traduzir não estaria, assim, a serviço da comunicação, ela não se orientaria por um referente universal – não há no mundo ameríndio um X que seja cerveja para um modo de existência e sangue para a outra. Tanto a comparação, quanto a tradução se orientam pelo equívoco, poder-se-ia até mesmo dizer que em certo sentido elas são equívocos:

A antropologia, então, vive de equívocos. Mas, como observou Roy Wagner ([1975] 1981: 20) sobre suas relações iniciais com os Daribi da Nova Guiné: “O equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco acerca deles” ([1975] 2010: 57) – talvez a melhor definição antropológica de cultura já proposta (Viveiros de Castro, 2015, p. 113)

A parábola do *incidente das Antilhas* de Lévi-Strauss ilustra o que Viveiros de Castro toma como equívocos diversos. Tanto os nativos, quanto os espanhóis se questionavam quanto à ‘humanidade’ desse outro que tinham diante de si, o que pode levar a crer que ambas padeciam do mesmo etnocentrismo – a humanidade nessa interpretação é tida como referente universal.

(a parábola) não falava apenas “sobre” o perspectivismo; ela própria era perspectivista. Por outras palavras, ela ganha em ser lida como uma transformação histórica, em mais de um sentido, de vários mitos ameríndios que tematizam o perspectivismo interespecífico. Penso, por exemplo,

naquelas narrativas em que o protagonista se perde na mata e chega em uma aldeia desconhecida, cujos moradores o convidam a se refrescar com uma cuia de “cerveja de mandioca”, que ele aceita com gosto – mas, para sua surpresa horrorizada, seus anfitriões põem-lhe à frente uma cuia transbordante de sangue humano, insistindo que aquilo é precisamente a cerveja de mandioca que ele esperava. O que lhe permite concluir, naturalmente, que, se sangue humano é a cerveja daquela gente, aquela gente não era humana. Tanto a parábola como o mito giram em torno de um tipo de disjunção comunicativa onde os interlocutores não estavam falando da mesma coisa, e não sabiam disso (no caso da anedota de Porto Rico, o “diálogo” se trava no plano do raciocínio comparativo de Lévi-Strauss sobre o etnocentrismo recíproco). Assim como os jaguares e os humanos dão o mesmo nome para duas coisas muito diferentes, assim também tanto os europeus como os índios “falavam” da humanidade, isto é, perguntavam-se sobre a extensibilidade desse conceito auto-descritivo ao Outro; mas aquilo que europeus e índios entendiam como sendo o critério definidor do conceito (sua intensão) era radicalmente diverso. Em suma, tanto a historieta de Lévi-Strauss como o mito giram em torno de um equívoco (Viveiros de Castro, 2015, p. 110)

O senso-comum, a intensão do conceito de humanidade, não é tão comum assim. Aqui repete-se a questão que coloca sempre Viveiros de Castro: para quem? Para quem é comum o senso? Intensão conceitual para quem? É por essa equivocidade da intensão e extensão do conceito que a antropologia existe – o equívoco é a condição de possibilidade da existência de uma antropologia menos convencionalizante (Viveiros de Castro, 2015). O tipo de pensamento (conhecimento) que se propõe é o da criação e não da representação. Mas esse tipo de ‘conhecimento’, Lacan diria saber, não é privativo da antropologia, ele se encontra nos grupos melanésios, assim como nos grupos ameríndios, e, às vezes, em outros saberes de *nossa civilização* – como a psicanálise, não que Viveiros de Castro chegue a considerar este último, o autor não é leitor de Lacan, ele é leitor de Deleuze e Guatarri.

Duas pontuações, entretanto, precisam ser feitas. A criação não se dá como se estivéssemos libertos na *Terra do Nunca*, ela não se dá do nada para o tudo possível. O movimento do pensar como criação sempre se dá a partir de transformações de um concreto, ainda que inespecífico, não-simbolizado, não-atualizado, conceituado por alguns como *cosmos*, por outros como *real*, ou ainda como *virtual* – fonte inesgotável de diferença, alteridade e, em certo sentido, negatividade, não porque esse plano seria o nada absoluto, mas porque ele não pode ser completamente escrito, simbolizado, representado, atualizado e assim por diante. Como consequência, a criação (invenção, ficção, transformação, desconstrução) não se dá como significância última, síntese final, atualização absoluta. O equívoco sempre prevalece como múltiplo.

A questão, pois, não é a de saber quem está enganado, e menos ainda quem está enganando quem. Um equívoco não é um erro, um logro ou uma falsidade, mas o fundamento mesmo da relação que o implica, e que é sempre uma relação com a exterioridade. Um erro ou um engano só podem se determinar como tais dentro de um mesmo “jogo de linguagem”, ao passo que o equívoco é o que se passa no intervalo, o espaço em branco entre jogos de linguagem diferentes. O engano e o erro supõem premissas já constituídas, e constituídas como homogêneas, ao passo que o equívoco não apenas “supõe” a heterogeneidade das premissas em jogo – ele as põe como heterogêneas, e as pressupõe como premissas. O equívoco determina as premissas, mais que é determinado por elas. Por conseguinte, ele não pertence ao mundo da contradição dialética, pois sua síntese é disjuntiva e infinita: tomá-lo como objeto determina um outro equívoco a montante, e assim por diante (Viveiros de Castro, 2015, p.114).

O equívoco, assim, não é convocado apenas para ser eliminado, transformado em objeto unívoco. A atividade de ‘traduzir’ procura alargar o equívoco, desnudando outras diferenças entre perspectivas que não estão na superfície (enunciados) da diferença intercultural. Através do equívoco se coloca em relação a comparação interna (tradução imediata da consciência antropológica) com o que lhe é externo, o mundo de outros modos de existência – não que o acesso seja ilimitado, não é a *relação* em si ou o *nativo* em si que é tomado como objeto, mas o equívoco precipitado pela relação. A antropologia de Viveiros de Castro se diferenciaria das propostas clássicas e pós-modernas das ciências sociais porque ela não estaria assentada na ideia de um saber-fazer antropológico que se dá sobre um mundo (real-natural) dado – restando apenas decidir se ela se coloca do lado do dado (natureza) ou do construído (cultura). A virada ontológica inaugurada por Viveiros de Castro impulsionaria, através do equívoco, a antropologia a se perguntar o que o mundo poderia ser.

Para a proposta de uma antropologia como “uma anamorfose discursiva das etnoantropologias dos coletivos estudados”, Viveiros de Castro percorreu um longo percurso. Esse caminho foi iniciado com o estudo do canibalismo divino dos Araweté (Viveiros de Castro, 1986), que mais tarde, ao ser colocado ao lado de outras teorias e práticas ameríndias, se desdobrou na concepção de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002), do qual Viveiros de Castro retira o multinaturalismo que passa a ser a base dos princípios e premissas de sua antropologia do conceito inter-específico (Viveiros de Castro, 2015). A partir da concepção multinaturalista de mundo, ele examina e reconceitualiza não apenas o par natureza e cultura, mas os outros dualismos implicados por ele, como sujeito e objeto, humanidade e animalidade. Não se tratou, entretanto, de derrubar as muralhas que separam os termos de cada par, tratou-se antes de reconceitualizá-la.

Esse projeto de reconceitualização das fronteiras faz eco, de acordo com o autor, com as propostas de Derrida:

“não se trata, como lembrou oportunamente Derrida (2006), de pregar a abolição da fronteira que une-separa “linguagem” e “mundo”, “pessoas” e “coisas”, “nós” e “eles”, “humanos” e “não-humanos” – as facilidades reducionistas e os monismos de bolso estão tão fora de questão quanto as fantasias fusionais –; mas sim de “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los”

A extinção de fronteiras ontológicas, se professada pela antropologia, daria poderes quase infinitos aos antropólogos, tão infinitos quanto o plano da multiplicidade; o antropólogo passaria a ser onipresente, onipotente e, sobretudo, em suas etnografias, tornar-se-ia narrador onisciente, afinal a fronteira entre o eu e o outro inexistiria – “taumaturgia iluminista em que o autor-crítico encarna a razão universal” (Viveiros de Castro, 2015). Para fazer permutar linhas e contornos que separam em pares sujeito e objeto, cultura e natureza, humanos e não-humanos, sua abordagem precisou avançar o desnudamento desses conceitos. A inadequação descritiva e analítica desses termos, ao contrário do que se poderia esperar, não leva o autor a descartar tais conceitos e trocá-los por inovações do vocabulário das ciências sociais. A inadequação de concepções das antropologias de seus precursores não serve como prova para condená-los em um processo de inquisição, que se diz anti-colonialista e que teria se instaurado (quase como tribunal) em antropologia, especialmente nos projetos resultantes da “crise da representação” dos pós-modernos. Trata-se de avançar olhando para trás e fazendo falar o próprio passado de um saber-fazer antropológico, aventando possibilidades caladas, não exploradas; tratou-se de “redespertar possíveis”.

Dentre tais (im)possíveis encontra-se o retorno do sujeito, da diferença e do ontológico. Tais termos passam por uma “reforma” por assim dizer. Ser sujeito é colocado como ser-outro, consequentemente a diferença passa a ser interna aos sujeitos e não apenas alteridade entre culturas. Em consonância com essa ideia, o ontológico aparece para mostrar que a principal assimetria entre antropólogos e nativos não se dá no nível epistemológico da representação. Para tanto, Viveiros de Castro simetriza as questões colocadas pela antropologia com as questões dos grupos que estuda; por exemplo, a questão da humanidade – a antropologia surgiu como estudo do Homem, acontece que outros homens não-modernos, não-antropológicos, têm também uma concepção sobre humanidade (incidente das Antilhas). A assimetria não estaria apenas na representação que cada qual faz do Homem; a diferença da

humanidade se dá no *que é humano*. Viveiros de Castro desloca a diferença do imaginário e a coloca no nível da perspectiva. Cada perspectiva é um modo de existência, uma atualização parcial de um plano real-virtual. Essas individuações mantêm com o real uma relação transformacional particular que constitui um mundo diverso, mas que nunca deixa de manter uma relação potencial com os outros mundos (im)possíveis, com os outros modos de existência – esse potencial é nada mais que a diferença implícita constituinte de todos os existentes, que ele chama de diferença intensiva. O ontológico, assim, não é ontologia – como um sistema de categorias conceituais. Por fim, para operacionalizar no método essa assimetria ontológica e uma frágil simetria conceitual entre antropologia e pensamento selvagem, Viveiros de Castro precisa explicitar o que ele toma por teoria, conceito e tradução. A noção de teoria é deslocada de um modelo proposicional de conhecimento; o conceito é desenvolvido “em direção completamente diversa das noções tradicionais de categoria (inata ou adquirida), de representação (proposicional ou semi) ou de crença” (Viveiros de Castro, 2015, p.93), ele se aproxima do mito; a tradução por sua vez, atua como produção, invenção ou ainda criação de novos sentidos, que só são possíveis como efeito das relações de transformação que se dão entre os dois sujeitos envolvidos na atividade antropológica. A antropologia, como teoria, passa a ser um perpétuo deslocamento de uma identidade antropológica. A antropologia se absteria de ser um $(n - 1)$. Ela não seria um conhecimento formal, porque estaria sempre aberta, inacabada e inespecífica. Ela seria, então, um saber-fazer com a diferença. Essa auto-diferença que permite que a antropologia não ascenda a tentação de se fechar sobre si mesma nos permite entrever alguns dos usos do ontológico nessa antropologia – todos derivados uns dos outros.

O ontológico aparece como proposta metodológica, no sentido de que o autor procura mostrar que descrever em antropologia nada tem a ver com registros objetivos, pois o antropólogo está implicado nessa descrição. Em segundo lugar, não poderia haver uma descrição objetiva porque não estamos a falar de objetos, estamos a nos endereçar a sujeitos. A alteridade do outro não se resume a sua diferença em relação a nós – como se *nossa* civilização fosse uma referência, uma norma. A diferença está alocada em ao menos um outro nível. Trata-se das relações práticas e teóricas que os nativos têm com o mundo e consigo mesmo, como eles se diferenciam, enquanto sujeitos da enunciação. Estudar, investigar, falar da alteridade não poderia se resumir a contrastar *eles* conosco, falar da alteridade deve levar em consideração como eles, enquanto existentes e não objetos, se diferenciam – a diferença nesse sentido é interna e não apenas intersubjetiva. É nesse sentido que Viveiros de Castro

fala de modos de existência distintos, discretos, atualizações. O estudo da alteridade assim seria um estudo de diferentes posições ontológicas.

O ontológico é metolológico no sentido de que a investigação da alteridade se orientaria por questões a respeito de modos de existência, das diferentes modalidades de ser. Essa constatação quando levada a sério eleva as implicações de uma investigação antropológica, esta para não reduzir a alteridade sempre tem de se deslocar da inclinação a objetificações. Descrever, então, se dá na relação do antropólogo com o campo, o que implicaria que essa escrita deve se dar como efeitos do campo no pesquisador, se ele não pode, ou melhor não deve, se endereçar a esse sujeitos como objetos, ele não pode escrever sobre o campo, mas ele pode escrever a partir dos efeitos do campo em si mesmo.

Para tanto, para a manutenção dessa escrita subjetiva Viveiros de Castro precisou reformular o que se entende por subjetividade. Isso porque até, então, a subjetividade se alocava como representação; nesse registro representativo uma representação é sempre *sobre* ou *de* alguma coisa. Como consequência, o sujeito da representação nunca representaria de uma perspectiva outra, porque suas representações são organizadas por um Eu (ego), que toma tudo externo a si como objeto, não haveria um efeito no pesquisador, porque a pesquisa partiria do pressuposto do *sobre* o outro, tomando a si como referência. O problema da escrita como objetificação não se dissipa diante da admissão da implicação do sujeito em sua pesquisa.

Para mostrar como a escrita poderia se dar sem tomar o outro como objeto, sem apagar sua alteridade, Viveiros de Castro precisou reformular o método e tudo que o sustenta, a saber as premissas da antropologia (naturalista, culturalista, construcionista). Nesse ponto enuncia-se que sua antropologia faz um segundo passo ontológico, o de conceitualizar para si as condições ontológicas de possibilidade para que seu método se efetue. Com esse intuito, ele se apoiou em teorias nativas para conceber um outro modo de saber-fazer etnografia, como vimos trata-se do perspectivismo.

Nesse ponto, Viveiros de Castro poderia ser acusado de buscar no Outro soluções para nossos problemas. Contudo, como colocado pelo autor, não se trata de dizer que outro é o mesmo que nós. A elaboração de seu método não se dá a partir do pressuposto que o mundo todo (incluindo os antropólogos) é, por exemplo, Araweté. Não se trata de substituir uma concepção de mundo nossa, por uma concepção de mundo indígena universalizando-a. O

aporte perspectivista de Viveiros de Castro se erige a partir de um efeito dos modos de existência nativos no antropólogo.

Esse efeito, contudo, não se coloca como síntese a respeito do outro, ele apenas se coloca como um sopro efêmero que faz com que uma diferença seja entrevista, ainda que não diretamente. A partir dessa diferença Viveiros de Castro vislumbrou toda uma reforma possível para a antropologia, que implica a reforma da concepção de concepção.

A segunda objeção que poderia aqui ser erigida é de que haveria uma confusão entre método e objeto – tipo de confusão largamente explorada por Strathern (2014), como vimos. Um método perspectivista para estudar modos de existência perspectivistas, casamento perfeito e, portanto, suspeito. O que levantaria uma terceira objeção, como um método perspectivista pode ser empregado diante de modos de existência não-perspectivistas? Uma possível leitura da obra de Viveiros de Castro, indicaria que na verdade, o perspectivismo não pode e nem pretende se empregar *sobre* outros modos de existência, porque a ideia de um perspectivismo metológico implica que o método não é empregado *sobre* alguma coisa ou alguém, qualquer que ele seja, (cultura, sociedade, modo de existência, sujeito). Como colocamos, a manutenção de uma subjetividade que não recai em representacionalismos, implica que o método antropológico opere *no* pesquisador e não a partir do pesquisador. Há indícios assim de uma concepção de sujeito da antropologia, que não seria nem empírico, nem egóico, nem do conhecimento. Mas Viveiros de Castro não se endereça a esse sujeito, ele no máximo pontua que o antropólogo é ‘alguém’ implicado em seu método de investigação e, para que esta mantenha um ethos político, o antropólogo deve sempre se orientar por uma produção de diferença, o que implica nunca tomar os nativos como enunciados e sim como enunciantes.

Como vimos, a manutenção da diferença se daria pela noção de equívoco que anima o método comparativo. No termos do autor se trataria de fazer colidir a ‘tradução automática’ (consciência) e as representações que dela resultam, com seu próprio limite, com sua própria fronteira (um modo de existência outro interno a si mas evocado por um efeito de alguém externo a si), fazendo emergir um novo *sentido*, porque *sentiu-se*⁶⁴ diferentemente – a experimentação conceitual se dá no corpo (eixo de afetos), o novo sentido, é um sentir novo, um sentir outro e de, certa forma, um sentir de novo (recursividade), acionado pelo *efeito do*

equivoco no pesquisador. Sobre o sentido como sentir, Viveiros de Castro não indica diretamente o uso do termo ‘sentido’ em seu duplo sentido. Contudo, suas conceitualizações a respeito do perspectivismo nos fazem escutar a duplicidade, as equivocidades do ‘sentido’.

Afinal ver de maneira diferente, significar diferentemente, não está ligado a representar diferentemente, ver diferentemente está ligado a ser outro, os modos de existência, sua particularidade, se dão pelo corpo que é um eixo de afetos. Não que o antropólogo seja jogado para fora de si e transportado para o modo de existência de um outro enunciante, o antropólogo é deslocado de si, no sentido de um si como sujeito cognoscente. Não há um inconsciente nessa antropologia, nem antropológico (Mauss, Boas, Lévi-Strauss), nem psicanalítico (Freud, Lacan). Mas um possível sujeito da antropologia, como mais do que ego, poderia ser entrevistado por essa concepção de corpo enunciante e clivado por diferenças internas.

O problema é que Viveiros de Castro também não discorre, sequer define esse corpo-pessoa da antropologia⁶⁵. Quando ele fala do corpo ele está a falar de concepções nativas. Ao contrário do que ele faz com as premissas da antropologia, que ele elabora cuidadosamente sob a insígnia do multinaturalismo (transformação do perspectivismo ameríndio), o ‘alguém’ no qual o método seria pretensamente operado não é endereçado. A pessoa que aparece em sua obra é a pessoa nativa, que serve de ilustração de uma possibilidade de ser como diferença. A tradução dessa pessoa para antropologia, que poderia, eventualmente, se transformar em uma concepção de sujeito da antropologia não se efetua.

A concepção de pessoa do perspectivismo serve para mostrar o plano de imanência mítico que a possibilita como um existente múltiplo. O plano multinaturalista no qual diferentes e infinitas torções seriam possíveis, dá por assim dizer, as condições de possibilidade para um método ontológico como produção de diferença. A questão é, então, quem é que sabe-faz com a diferença? Quem ou o que opera o método? Ela se daria automaticamente por graça e obra de forças ocultas? Seriam as forças ocultas a razão? É justamente ela que o autor quer tanto evitar. Não há inconsciente nessa antropologia, então, sequer poderíamos enveredar a discussão pelos caminhos de atos falhos, sintomas, sonhos, enfim quaisquer outras manifestações que escapam a consciência do antropólogo e enunciam algo de outra ordem que a do conhecimento (consciência, razão).

⁶⁵ Ao menos não nos textos com os quais trabalhamos.

Como colocamos, Viveiros de Castro busca se deslocar da ‘tradução automática’ (consciência), mas se não há um sujeito (pessoa, enunciante, etc), como explicar esse deslocamento? O autor nos diz que a comparação serve a tradução, um melhor traduzir, um mais efetivamente trair as concepções de nossa civilização. Mas onde se dá essa comparação? Por quem ela é efetuada? Afinal, não se trata de um automatismo intelectual. Contra este último, quem operaria a recursividade? Como o próprio autor coloca, o antropólogo é um dos termos dessa comparação. Que tipo de termo? Se a comparação se desse entre termos, um primeiro (antropólogo) e um segundo (nativo), e não como um efeito comparativo no pesquisador, a comparação seria uma objetivação e não uma personificação, ela seria um representar; isto porque esta proposta não foge a lógica intersubjetiva (nada ontológica, ética ou política) de observadores e observados. Como vimos essa ideia é ativamente combatida pelas premissas da antropologia de Viveiros de Castro.

Poderíamos ainda imaginar, que a recursividade seria tomada como conscientização a respeito de automatismos, o que longe de resolver o problema, posicionaria a diferença como função ou operação de um sujeito como consciência; reduziria-se, desse modo, o grande potencial ético-político da recursividade ao mal-afamado autoconhecimento – resultado incoerente com o desígnio da obra do autor. Por último, poderíamos argumentar que a diferença não precisa ser comandada, agenciada ou operada; a diferença se dá como *efeito* de um encontro⁶⁶ (na pessoa como corpo). Contudo, ainda nos resta o problema de como, então, lutar contra os “automatismos”. Se como colocamos, os automatismos fossem regulados pela consciência e se somente diante dessa conscientização é que o *efeito* poderia se efetuar, teríamos como consequência que a produção de diferença (*efeito*) seria dependente dessa atividade da consciência. A antropologia não escaparia de ser conhecimento epistemológico.

Um melhor posicionamento acerca do lugar enunciante e do corpo (ser) do antropólogo poderia se mostrar como um dos caminhos para melhor se manejar o problema da consciência e do conhecimento epistemológico (automatismo). A dificuldade se encontra justamente em falar do ser-antropólogo sem enveredar pelo caminho do eu-sujeito-consciência da antropologia representacionalista.

Não obstante, é preciso pontuar que as propostas do autor são refinadas e que sua proposta é original; mesmo não enunciado, um ‘ser sujeito’ pode ser pensado a partir da

⁶⁶ Ilustrado pelo famoso encontro na mata descrito habilidosamente pelo autor em *Inconstância da alma selvagem* (2002).

concepção de corpo. De todo modo, com uma concepção explícita ou não de sujeito o mais importante não seria o debate a respeito de se o que ele faz é epistemológico ou ontológico. O mais importante são os efeitos que seus trabalhos desencadearam, as escutas de outras significâncias e outras perguntas a respeito da alteridade, de modo a evocarem métodos que se ainda não são, se esforçam por alcançar uma conduta ética. Ainda sobre os efeitos potencialmente éticos de um método perspectivista, eles dificilmente podem ser previstos, mas digamos, eventualmente, eles se enunciarão, afinal o multinaturalismo e o método ontográfico que ele sustenta, pela repercussão, em escala mundial, de debates suscitados virou de certa forma uma escola do pensamento, se este é epistemológico ou ontológico, por hora é indecível. Esperamos apenas que ele produza os efeitos de diferença que desejou e não o contrário do que pretendeu – como o ocorrido com a escola pós-moderna/pós-colonial

A virada onto-material

Seguindo o caminho aberto por Viveiros de Castro, autores como M. Holbraad e M. A. Pedersen, tomam o ontológico como uma proposta estritamente metodológica. Os três autores escreveram em conjunto um artigo sobre o tema, amplamente caracterizado como um manifesto da virada ontológica em antropologia. No manifesto em questão eles colocam o ontológico como uma *tecnologia de descrição etnográfica*, a virada ontológica faz perguntas ontológicas sem tomar ontologia (ou mesmo ontologias) como resposta (Holbraad et al, 2014; Holbraad e Pedersen, 2017). O ontológico, assim não seria tomado como um substantivo (ontologia) – não se trata de restringir o horizonte da investigação antropológica em nome de uma realidade ou essência última que a fundamenta. A virada ontológica, como proposta de uma outra técnica de descrição etnográfica, procura manter o horizonte perpetuamente aberto – em vez de buscar por uma descrição que procura dar conta do que as coisas são, esse princípio metodológico seria o “de manter constitutivamente aberta a questão sobre o que qualquer objeto de investigação etnográfica poderia ser e, portanto, como os conceitos e teorias existentes devem ser modulados para melhor articulá-lo” (Holbraad e Pedersen, 2017, tradução minha).

Não obstante, quando pensamos em objetos de investigação etnográfica quase que automaticamente nos colocamos a vislumbrar, sujeitos, pessoas, culturas e assim por diante – tudo aquilo que é considerado como pertencente à esfera do *humano*. Se Viveiros de Castro (2000; 2015) se propôs a “levar os nativos a sério”, Holbraad e Pedersen (2015) estendem a ‘seriedade’, por assim dizer, aos objetos materiais. Os autores se perguntam:

como o estudo dos artefatos pode estender a linha de pensamento que a virada ontológica desenvolve, permitindo que seu argumento abranja mais do que o foco tradicional (e definidor) dos antropólogos sobre os seres humanos e seu comportamento social e cultural?" As coisas, como as pessoas, podem fornecer uma vantagem para transformar a infra-estrutura do pensamento antropológico? De fato, alguém pode levar as coisas "seriamente" como pessoas? O que isso poderia significar, se é que significaria alguma coisa, e o que isso implicaria? (Holbraad e Pedersen, 2017, p.199, tradução minha).

Não são apenas os antropólogos da virada ontológica que vem se perguntando a respeito do papel dos objetos materiais, bem como de outras entidades não-humanas, no escopo da investigação antropológica. Dentre as abordagens, em teoria social, que buscam debater essa questão encontramos as bandeiras do pós-humanismo", da "teoria da coisa", do "novo materialismo", "Ontologia Orientada a Objetos" e "virada material" (Holbraad e Pedersen, 2017). No âmbito da antropologia podemos destacar o livro *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts*⁶⁷, publicado em 2007; tanto Holbraad, quanto Pedersen contribuíram com um capítulo nessa publicação, ambos colocam questões a respeito de objetos materiais que encontram em suas etnografias – o primeiro com materiais (pó e nozes) utilizados na divinação do Ifá cubano e o segundo sobre a veste dos xamãs da Mongólia. Antes de apresentarmos os campos dos autores e adentrarmos suas reflexões a respeito da materialidade dos objetos, apresentaremos, ainda que brevemente, o contexto de debates no qual ambos se inserem (Holbraad e Pedersen, 2017).

Para ambos os autores o debate a respeito da cultura material se alinha com a antropologia da virada ontológica porque ambos se orientam por uma abordagem "pós-humanista" – a divisão de espiritual e material, ou apenas não material e material, deriva do mesmo paradigma dos pares representações e mundo, cultura e natureza (na verdade cultura e materialidade); por fim, todas as divisões 'modernas' podem ser retraçadas até a divisão fundamental humano e não-humano. A indagação dos autores diz respeito a compreensão de até que ponto uma concepção *pós-humanista* pode conferir as 'coisas' um efeito semelhante ao do papel reflexivo das pessoas.

Que efeito as 'coisas' poderiam ter sobre a conceitualização antropológica? Seria possível permitir que as próprias coisas façam diferença na forma como pensamos sobre elas? Poderiam as coisas ditarem seus próprios termos de engajamento sem se distanciarem de sua

⁶⁷ Na introdução do livro os editores pontuam que vários dos capítulos do volume se colocam diretamente na trajetória da virada ontológica.

materialidade? Poderiam as coisas tornarem-se “por assim dizer, seus próprios 'teóricos das coisas' - em virtude das características que os tornam mais semelhantes a coisas, a saber, o que, inteiramente cruamente, por enquanto, podemos chamar de suas "propriedades materiais"? (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 200, tradução minha)

Para mostrar que o status das ‘coisas’ pode ser elevado de forma a permitir a reflexividade e a recursividade do método ontológico, sem recair no dualismo material e não material, os autores precisam se afastar de outras concepções, presentes na antropologia, que garantem a agência dos artefatos por associação aos humanos. Trata-se de pontuar abordagens como as de Daniel Miller, Alfred Gell e Bruno Latour, das quais Holbraad e Pedersen (2017) mais se afastam do que tomam por inspiração.

Algumas das ideias sobre o apagamento da divisão não-materialidade e materialidade podem ser encontradas em propostas como a de que as coisas teriam sua própria biografia e uma vida social própria (Appadurai 1986, apud Holbraad e Pedersen, 2017); de que coisas e pessoas deveriam ser tidas como o mesmo tipo de entidade (Latour, 2014, apud Holbraad e Pedersen, 2017); ou ainda de que pessoas e coisas se constituiriam umas a partir das outras dialeticamente (Miller 1987; 2005 apud Holbraad e Pedersen, 2017); e por último, que pessoas e coisas deveriam ser consideradas, em certos contextos, como versões analógicas umas das outras (Strathern 1988; 2014). Segundo Holbraad e Pedersen, entre essas propostas de apagamento da divisão entre coisas materiais e não-materiais, algumas proposições pendem para o polo humanista e outras para um polo pós-humanista. As primeiras deixariam intactas a divisão ontológica entre humanos e coisas; a segunda levaria o debate acerca da materialidade para além ou aquém dessa última divisão – reconfigurando-a ou até mesmo cancelando-a de maneiras diferentes. Duas maneiras diversas de “levar a coisa a sério” (Holbraad e Pedersen, 2017).

As abordagens humanistas, como a de Miller (2005), levariam a coisa a sério “por associação” aos humanos— as coisas têm um papel irreduzível e constitutivo da vida das pessoas e das próprias pessoas, ele transfere a lógica dialética de objetivação hegeliana (reconhecimento entre um e outro) para a esfera das relações entre pessoas e suas coisas. “As coisas que as pessoas fazem, fazem as pessoas” — o caráter específico das pessoas emerge de sua interação com o mundo material através da prática (Miller, 2005 apud Holbraad e Pedersen, 2017). Este autor propõe o deslocamento da atenção ao sujeito para as coisas, porque estas nos levariam a uma compreensão mais profunda “do que é ser humano”.

Reconhece-se o papel das coisas na antropologia porque tais coisas contribuem para a nossa humanidade – algo como somos reconhecidos como humanos não apenas por outros humanos, mas por outros humanos através das coisas, bem como nos reconhecemos humanos diante dos nossos artefatos. Elevar-se-ia, assim, o status das coisas e da materialidade através da associação das coisas aos humanos.

No clássico antropológico *Art and Agency* (1998) de Alfred Gell pode-se constatar uma abordagem humanista semelhante à de Miller, ainda que menos direta. A preocupação central de Gell é mostrar que os artefatos podem ser concebidos como possuindo o tipo de agência que normalmente se associaria aos humanos. Os artefatos seriam embutidos de ‘nexos causais’:

Por exemplo, as minas enterradas no Camboja são "índices" das intenções mortíferas de Pol Pot, no sentido de que aqueles azarados o suficiente para encontrá-las são capturados em uma cadeia causal que liga as minas à decisão violenta de Pol Pot de alocá-las (1998). : 20-21). As próprias minas têm "agência", na medida em que a propensão cognitiva das pessoas para rastrear essa cadeia causal estende a intenção de Pol Pot de matar às próprias minas, tornando-as constitutivas de seu poder mortal: as minas incorporam e decretam a intenção de matar. Nesse sentido, elas são agentes. Ou, tomando um dos exemplos menos angustiantes de Gell, um carro que "se recusa" a dar partida também tem agência na medida em que é imaginado como obstinado quando estamos com pressa (1998: 22). Embora não haja de fato nenhum espírito ou outra forma de intencionalidade dentro ou atrás da máquina, o próprio fato de podermos imaginar a situação dessa maneira permite que o carro tenha poder sobre nós e, portanto, nesse sentido, o carro tem agência também. (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 204, tradução minha).

A divisão entre não-material e material seria apagada em função da ideia de que as coisas possuem uma característica humana, a saber, a intencionalidade ou agência. Mas, essa, remodelação da divisão não-material e material não implicaria necessariamente uma remodelação da divisão humanos e não-humanos. As coisas seriam, pretensamente, tomadas fora do eixo não-material e material porque teriam seus status de coisas elevados ao status de humanos por associação. A agência das coisas não seria uma propriedade das coisas, trata-se de uma agência indireta – as coisas seriam indexadores de uma intenção humana. O autor separa as agências em duas classificações: “agência secundária de índices (não-humanos) e a agência "primária" das intenções (humanas)” (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 205). Na obra de Gell, as coisas ou artefatos não podem ser *realmente* agentes, os *reais* agentes são os humanos – nosso principal ponto de referência continuaria a ser as pessoas e sua intencionalidade por detrás do mundo dos artefatos.

O debate acerca do papel dos artefatos em antropologia se coloca como interessante para Holbraad e Pedersen (2017) em função de seu potencial de reconfiguração da separação entre coisas e pessoas. Como apontado os autores se perguntam se as coisas, tanto quanto as pessoas, podem fornecer uma vantagem para transformar a ‘infra-estrutura’ do pensamento antropológico, isto não implica, necessariamente, pensar as coisas como se elas fossem pessoas – através da extensão de nossos critérios autodescritivos às coisas. Muito pelo contrário, trata-se do esforço de tomar as coisas por elas mesmas (Holbraad e Pedersen, 2017).

Tanto a abordagem de Gell, quanto a de Miller vão por outro caminho. Miller reforça o papel das coisas tornando-as operativas na produção de seres humanos, Gell faz algo semelhante ao colocar as coisas como operações (nexos causais) da ação humana (Holbraad e Pedersen, 2017). A distinção ontológica entre coisas e pessoas permaneceria a mesma, nos dois casos eleva-se o status das coisas a partir de suas associações com os humanos. As pessoas e as coisas são colocadas como distintas porque as primeiras seriam “dotadas de todas as marcas de dignidade ontológica (agência, liberdade, razão), enquanto as últimas não possuiriam tais atributos” Holbraad e Pedersen, 2017, p. 206). Em uma abordagem humanista, ‘levar as coisas a sério’ se dá como redistribuição, por associação, das propriedades humanas como “agência” ou “intencionalidade” – quanto mais íntimas das pessoas mais agência as coisas teriam.

Por outro lado, abordagens pós-humanistas postulariam uma outra relação ontológica entre pessoas e coisas, que não aquela da separação total em categorias distintas constituintes de um par de oposições. Para tanto, as coisas não poderiam mais ser as ‘coisas’ como as conhecemos (Holbraad e Pedersen, 2017). Dentre os exemplos mais conhecidos da abordagem pós-humanista, encontramos a teoria ator-rede de Bruno Latour (1993; 2005; 2014). Para Latour, todas as entidades que a “concepção de mundo moderna” separa em categorias como as de pessoas e de coisas precisam ser remodeladas conceitualmente como “híbridos”: cadeias e conjuntos de relações mutuamente transformadoras – não haveria uma concepção de unidade empírica auto-idêntica. Cada elemento que compõe essas relações seria em si uma relação e como tal seria um “atuante”, na medida em que teriam um efeito transformador sobre a rede de atores.

Ao contrário de Gell, a agência para Latour não é a efetivação de uma intenção humana (Holbraad e Pedersen, 2017). Trata-se de uma propriedade de redes de relacionamentos que emergem como e quando os elementos diferenciais e inerentemente

relacionais que eles envolvem 'fazem diferença entre si' (Latour, 1988 apud Pedersen e Holbraad, 2017) – a própria agência é híbrida, no sentido em que ela se dá, é acionada, a partir de uma das relações da rede; a relação é condição de possibilidade dos modos de existência e de sua agência.

O exemplo clássico, muito citado, é a discussão de Latour acerca do debate sobre armas nos Estados Unidos (por exemplo, 1999: 180). Aqui, os agentes responsáveis, Latour sugere, não são nem as próprias armas (como argumentam os defensores das armas de fogo) nem as pessoas que as usam (como diria o lobby das armas - "armas não matam, pessoas matam"). Em vez disso, a responsabilidade deve ser atribuída à assembléia híbrida, ou como Latour a chama "coletiva", que os usuários e as armas de fogo formam juntos: a "pessoa com arma" (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 206).

Nesse aporte haveria uma revisão ontológica que levaria a conceitualizarmos as coisas de outra maneira – “a assembléia híbrida de humanos e não-humanos em transformação mútua, é um agente no sentido mais sério que se pode desejar tomar esse termo” (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 206). Não obstante, apesar das coisas não serem redefinidas antropomorficamente como em Gell e Miller, o autor não se livra da noção de associação, contida na própria ideia de redes, coletivos ou assembleias (Holbraad e Pedersen, 2017). Para Latour não faria sentido pensar as coisas como tal, afinal a coisa-em-si não existe; tomar as coisas ‘como tal’ poderia significar se inscrever na própria corrente modernista a qual o autor procura criticar como sua noção de híbrido. A questão de Pedersen e Holbraad (2017), de qual diferença as coisas como tal poderiam fazer na conceitualização antropológica não faz sentido na obra desse autor. Em Latour levantar essa questão se assemelharia a um ato de “purificação moderna” (Holbraad e Pedersen, 2017).

De fato, pode-se objetar que, em princípio, a premissa ontológica básica de Latour, ou seja, a "simetria" de tratar as entidades, que uma metafísica modernista purifica como pessoas ou coisas, como relações híbridas entre pessoas e coisas, torna qualquer interesse nos aspectos específicos dos artefatos mais difíceis de perseguir. Qualidades que normalmente chamaríamos de "material" estão, em princípio, em enlaçamento ontológico profundo com projetos (também) humanos, que elas ajudam a constituir, então poder-se-ia questionar se na prática uma perspectiva latouriana sobre as coisas deixaria espaço para desenlaça-las, permitindo que se explore as coisas em seus próprios direitos. (Holbraad e Pedersen, 2017, p.208, tradução minha)

Os questionamentos de Holbraad e Pedersen se emparelham com o que eles chamam de “ontologia alternativa” de Tim Ingold⁶⁸. Este último critica os debates da antropologia acerca da materialidade por serem demasiadamente abstratos. O autor propõe que, em vez de discutirmos a ‘materialidade’, discutamos as propriedades dos materiais (Holbraad e Pedersen, 2017). Para Ingold, as coisas e os seres humanos estariam submersos em uma mesmo plano (footing) ontológico, definida como “um oceano de materiais”.

Uma vez que reconhecemos nossa imersão, o que este oceano nos revela é ... um fluxo no qual materiais dos mais diversos tipos - através de processos de mistura e destilação, de coagulação e dispersão, e de evaporação e precipitação - sofrem contínua geração e transformação. As formas das coisas, longe de terem sido impostas de fora sobre um substrato inerte, surgem e são levadas adiante dentro dessa corrente de materiais, onde de fato estamos também (Ingold, 2007 apud Holbraad e Pedersen, 2017, p.208, tradução minha)

Nessa proposta, elevar o status das coisas em nossas análises deve ter como ponto de partida a evitação de distinção de princípios entre coisas e seres humanos. Apesar de não terem os mesmos objetivos de Ingold, os autores da virada tomam para si a crítica deste autor acerca da concepção de materialidade, bem como sua sugestão de que é preciso dar um passo atrás e pensar os princípios das coisas. Ao contrário de Ingold, entretanto, Holbraad e Pedersen (2017) buscam por esses princípios etnograficamente – o papel do ontológico é levantar perguntas e não se configurar como resposta.

O movimento dos autores se assemelha aos argumentos do TTT⁶⁹, a solução para elevar o status analítico das coisas não poderia estar vinculado a nenhuma ordem ontológica alternativa ou não. Pensar sobre o papel da coisa é libertá-la de qualquer *determinação* ontológica. A agenda central da virada ontológica é justamente esta, descrever ontologicamente é escrever etnograficamente como produção de um outro sentido (como diferença), que não aquele das pré-concepções do pesquisador (representações e esquemas analíticos) (Holbraad e Pedersen, 2017). A abordagem de Holbraad e Pedersen (2017) somente é pós-humanista em função da arbitrariedade da distinção ontológica entre coisas e

⁶⁸ A proposta de Ingold é assumidamente motivada por discussões metafísicas, em busca de uma ontologia para as ciências. Os autores da ‘virada’ distinguem sua abordagem ontológica (como método), de propostas, como as de Ingold, que tomam a ontologia, ainda que outra, como um substantivo – ontologia alternativa. Mas a distinção não implica ausência de interlocução entre as diferentes propostas em torno dos termos ontologia e ontológico.

⁶⁹ *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts* (2007)

peessoas. No que diz respeito ao TTT⁷⁰, no qual os autores se inserem ainda que não-totalmente, sua proposta é derivada dos trabalhos de M. Strathern e em certa medida dos trabalhos de Viveiros de Castro. A partir das propostas desses autores, o TTT coloca o papel das coisas como heurístico. Em qualquer exemplo etnográfico – como as dádivas Maori de Mauss (artefatos-espíritos), ou um barreiro na margem do rio que é uma morada humana no perspectivismo ameríndio – as coisas podem ser tomadas como não-coisas. As coisas, então, não podem ter um papel analítico, elas têm no máximo papéis heurísticos (Henare et al. 2007). Em outras palavras, seria inadequado tomar artefatos, objetos, materiais ou substâncias em termos de uma suposta objetividade. Tomar as coisas objetivamente seria contraprodutivo; de um ponto de vista etnográfico as conceitualizações do ‘observador’ a respeito das coisas podem ser completamente estranhas às coisas – as concepções a respeito das coisas distorceriam a própria análise etnográfica.

Como alguém poderia decidir antecipadamente, antes de se envolver etnograficamente, que, digamos, a veste usada por um xamã mongol é melhor concebida como um "objeto material" (Pedersen 2007)? De fato, as mesmas reservas valem também para tentativas teoricamente de "emancipar" coisas atribuindo-lhes a priori todos os tipos de qualidades que as abordagens analíticas anteriores levariam a pertencer apenas aos humanos, como socialidade, espiritualidade, intencionalidade e, mais popularmente, agência (Holbraad e Pedersen, 2017, p.211).

As atribuições das coisas não poderiam se dar por decretos teóricos. A questão é antes uma questão etnográfica. Se as coisas são descritas como tendo agência ou não, se elas são espíritos, ou não, depende do contexto etnográfico – a coisa é uma variável etnográfica. Não se trataria, então, de substituir uma concepção universalista (objetos materiais auto-identificados sem agência) por outra concepção universalista a respeito dos artefatos (loais de objetificação dos seres humanos (Miller), índices de agência (Gell), assembléias momentâneas de híbridos heterogêneos (Latour)). Este tipo de deslocamento apenas soma novas maneiras de pensar as antigas concepções *sobre* as coisas. Em outras palavras autores como Miller, Gell e Latour ao pensarem sobre coisas de outro modo não esvaziam suas pré-concepções modernas sobre as coisas – isto é as coisas continuam a ser do ponto de vista analítico o que, desde as premissas modernas, sempre foram (Holbraad e Pedersen, 2017).

.

⁷⁰A abreviação TTT não busca dar conta do livro como um todo, cada capítulo é escrito por autores diversos, que tem a suas próprias particularidades. TTT se refere à introdução do volume, que Holbraad e Pedersen tomam como um manifesto, caracterizando assim a TTT como um movimento ou abordagem a respeito da materialidade e do papel das coisas em antropologia.

O movimento analítico inicial proposto na TTT envolve uma estratégia oposta, trata-se de des-teorizar a coisa, “esvaziando-a de suas muitas conotações analíticas, tornando-a uma ‘forma’ puramente etnográfica pronta para ser preenchida de acordo com as exigências e contingências etnográficas” (campo) (Holbraad e Pedersen, 2017). O primeiro passo, então, seria o de tomar as coisas como heurísticas, o que implica de certo modo compactuar com algumas suposições “modernas”, de que as coisas são ‘não-reconstruídas’. Esta suposição seria útil apenas para que se possa reconhecer nas coisas um objeto de estudo, no caso, etnográfico (Holbraad e Pedersen, 2017). A vantagem, de que tomar as coisas como heurísticas, seria contribuição para a formulação de um estudo sobre as coisas em que elas ditariam seus próprios termos de engajamento analítico. Falar das coisas ‘como heurísticas’ permite que nossa linguagem analítica não prejudique nossa análise da coisa ‘como tal’ – isto é do que ela *poderia* ser (Holbraad e Pedersen, 2017). Ao esvaziamento dos a priori metafísicos da coisa, segue-se a formulação de uma outra maneira de atribuição de suas propriedades – esses ‘preenchimentos’ potencialmente alternativos são inseparáveis de cada instância etnográfica. Essa outra maneira de formular o ‘preenchimento’ da coisa é nada mais que tomar metodologicamente as coisas como conceitos. ‘conceitos= coisas’ é uma injunção metodológica (Holbraad e Pedersen, 2017).

Os dois passos da TTT (passo 1: coisa como heurística; passo 2: coisa como conceito) são complementares. A motivação para se colocar a coisa como heurística, em oposição a sua concepção de categoria analítica, se origina na ideia de as coisas que os antropólogos chamariam de coisas, poderiam não ser coisas em um sentido etnográfico.

Note-se que, no TTT, a injunção “conceitos = coisas” não foi propriamente proposta como uma nova teoria da coisa (ou de conceitos...). A ideia era enfaticamente não fornecer nenhum tipo de ontologia revisionária metafísica ou alternativa, em que as pessoas, que antes viam coisas e conceitos como pertencentes a campos ontológicos distintos, deveriam a partir de agora reconhecer coisas e conceitos como pertencentes ao mesmo campo (tipo de abordagem que Latour e Ingold adiantaram de diferentes maneiras...) Pelo contrário, a fórmula “conceitos = coisas” da TTT foi oferecida como uma cláusula metodológica para contornar tais prescrições teóricas. Em particular, supunha-se impedir um perigo muito real no estudo etnográfico das coisas, a saber, imaginá-las como maneiras diferentes pelas quais as pessoas podem pensar “sobre” (representá-las, imaginá-las, construí-las socialmente e adiante).

Pois pensar sobre as coisas dessa maneira é apenas uma forma de endossar o princípio ‘moderno’ básico da natureza única - muitas culturas, no que pode

ser sua versão mais crassa, a saber, a ideia de coisas inertes e mudas são investidas de significados variados apenas por decretos humanos de representação. Seria, em outras palavras, excluir judicialmente a própria possibilidade em que estamos interessados aqui, a saber, que as próprias coisas podem ser capazes de ajudar a fornecer maneiras alternativas para nós, como analistas, conceituarmos o que são – maneiras que desafiam e vão além das nossas expectativas metafísicas (e por isso também metodológicas e analíticas) (Holbraad e Pedersen, 2017, p.212, tradução minha).

A ideia de "conceitos = coisas" implica uma mudança na maneira em que os antropólogos devem tomar o que seus 'informantes' dizem sobre as coisas, fazem com e para as coisas. No lugar de tomar a relação entre pessoas e objetos como se tudo que as primeiras fizessem com segundos fossem representações dos objetos, a TTT propõe que tais *atos* dizem respeito a modos de definir o que os objetos são. Trata-se um deslocamento com propósitos metodológicos. Tratar o que os informantes dizem e fazem em torno das coisas como maneiras de definir o que essas coisas são não significa uma afirmação teórica sobre como as coisas são constituídas ou "encenadas", como "entidades ativas" ou "atores". Esse movimento, colocar as coisas como conceitos, significa que o que as pessoas dizem ou fazem com e ao redor dos objetos deve ser tratado como definição do objeto no próprio contexto do qual emerge a análise antropológica (Holbraad e Pedersen, 2017). Essa proposta se alinha com a preocupação central da virada ontológica – a preocupação central da virada ontológica com a transformação conceitual como fórmula metodológica.

Em vez de simplesmente oferecer várias maneiras de confirmar a “metafísica das coisas” – objetos inanimados e sem agência, investidos de significados humanos – a abordagem de “conceitos-como-coisas”, do TTT, sustentaria a proposta etnográfica como promessa de outras maneiras de conceitualização (metafísicas alternativas) (Holbraad e Pedersen, 2017). Uma das vantagens desse modo de proceder é que ele abriria amplamente os tipos de questões que estão no centro da preocupação de elevar o status analítico das coisas (Holbraad e Pedersen, 2017).

Se toda instância que os antropólogos considerassem uma 'representação' diversa da coisa, fosse, ao contrário, concebida como um modo diverso de 'definição' do que tal coisa poderia ser, então todas as questões metafísicas, tudo o que até, então, se disse sobre as coisas – 'materialidade', 'objetificação', 'agência' — se transformaria em uma questão de contingência etnográfica e do trabalho analítico que tais contingências impõe aos antropólogos (Holbraad e Pedersen, 2017).

Até aqui Holbraad e Pedersen se alinham com o TTT, porém apontam que ele pode ser insuficiente do ponto de vista de se tomar a coisa (thing) em sua “coisidade” (thingy). “Até que ponto o argumento metodológico da TTT leva em conta os aspectos mais característicos das coisas, seus princípios, que até, então, chamamos de sua materialidade?” (Holbraad e Pedersen, 2017)

Para os autores, poderíamos alocar a motivação do movimento TTT apenas no fato de que, em vários casos, as pessoas falam ou agem com as coisas de maneiras que contradizem suposições sobre o que uma coisa poderia ser (Holbraad e Pedersen, 2017). Assim sendo, seriam apenas essas maneiras de falar e agir em torno de coisas que supostamente forneceriam o ‘conteúdo’ de suas metafísicas potencialmente alternativas a respeito das coisas. Holbraad e Pedersen, então, se perguntam em que sentido, as coisas ‘como tal’ fariam diferença na maneira como elas são conceituadas pelo antropólogo. Parece que a potência do TTT de pensar fora do registro metafísico é alavancado, em grande parte, pelo fazer etnográfico, em vez do caráter específico das coisas (coisidade). Trata-se, assim, de uma emancipação da coisa por associação etnográfica (Holbraad e Pedersen, 2017). Mantém-se o desafio colocado por Ingold de um debate que leve em conta as propriedades das coisas – esse enigma permanece intocado, ou ao menos, não é diretamente trabalhado no TTT.

Para Holbraad e Pedersen, entretanto, a linha de raciocínio iniciada pelo TTT contém um potencial metodológico que poderia responder à altura tal desafio, ele apenas precisa ser desnudado. O problema do TTT é de que ele positiva uma relação entre duas questões – uma relativa as coisas e outra relativa as pessoas (Holbraad e Pedersen, 2017). A questão de como as coisas poderiam fazer uma diferença em como os antropólogos as conceituam está diretamente ligada a questão da importância das coisas para as pessoas no cenário etnográfico. Os autores propõem, então, heurísticamente separar as coisas das pessoas, a fim de explorar até que ponto e de que maneira as primeiras fazem sua própria diferença no modo como podem ser conceitualizadas.

A confusão, sugerimos, está na simetria do segundo movimento metodológico da TTT, a saber, a fórmula “conceito = coisa”. Pois a fórmula pode ser lida em duas direções: se conceitos podem definir coisas, então as coisas também podem definir conceitos (“conceitos = coisas”, “coisas = conceitos”). Na TTT, a segunda leitura foi assimilada à primeira e assim permaneceu submersa. Trazendo à luz, sugerimos, coloca no centro da questão a questão da capacidade das coisas para gerar conceitos, tornando-se um corolário imediato da metodologia da TTT. De fato, se na TTT a fórmula

'conceito = coisa' expressa a possibilidade de tratar o que as pessoas dizem e fazem em torno das coisas como maneiras de definir o que são essas coisas, então a interpretação inversa desta fórmula, 'coisa = conceito', levanta a perspectiva de tratar essa coisa em si como uma maneira de definir o que nós (analistas agora, ao invés de nativos) somos capazes de dizer e fazer em torno dela. Em questão, para cunhar um termo, são as "affordances conceituais", (Holbraad e Pedersen, 2017, p.217, tradução minha)

O termo 'affordances conceituais' implica que a própria materialidade das coisas, suas propriedades (cores, formas, texturas, cheiros) teriam influência, na verdade transformariam diretamente a conceptualização sobre elas. A TTT, como vimos, propõe primeiro esvaziar a noção de "coisa" de quaisquer pressuposições conceituais sobre o que pode ser considerado como coisa em primeiro lugar, o segundo passo proposto foi o preenchimento desse vazio da coisa com conceitualizações alternativas extraídas dos dados etnográficos, que os antropólogos encontram em torno das coisas e artefatos. Esse segundo passo, os atos das pessoas em torno das coisas, forneceria a fonte 'empírica reflexiva' para a conceitualização antropológica (Holbraad e Pedersen, 2017). Ou seja, as chamadas crenças e práticas das pessoas são tratadas, metodologicamente, como maneiras de definir o que são as coisas em questão. Holbraad e Pedersen propõem um terceiro passo, baseado na inversão 'coisa = conceito' – uma relação inversa entre a fonte empírica e o resultado conceitual.

“A "coisa" (marcada heurísticamente, seguindo o TTT, como um "objeto material") torna-se a fonte empírica de conceitualização antropológica” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.218). Se a coisa como tal é a fonte empírica, não restaria outra alternativa a não ser tomar diretamente os aspectos das coisas, sua 'coisidade' . “Os 'dados' que fazem uma diferença (conceitual), neste caso, não são mais o que as pessoas dizem e fazem em torno das coisas, mas sim o que ouvimos, vemos, cheiramos, saboreamos e tocamos da coisa como a encontramos (heurísticamente)” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.218, tradução minha). Onde a fórmula binária de coisas/conceitos, das propostas humanistas, postula a abstração como a capacidade de um dado conceito de abarcar uma coisa particular, externa a si mesma, em sua extensão, a fórmula pós-humanista 'coisa = conceito' desloca o movimento para o 'interno' à própria coisa: a coisa se diferencia porque se autotransforma como conceito – a diferença se dá não mais como uma instanciação de um conceito. A coisa inventa-se (nos termos de Wagner), transformando sua própria intensão (Viveiros de Castro) (Holbraad e Pedersen, 2017). Tanto o campo etnográfico de Holbraad acerca do Ifá cubano, quanto o campo de Pedersen sobre xamanismo na Mongólia, colocam os autores numa posição privilegiada para mostrar como o pensamento reflexivo abstrato da antropologia está em relação de

transformação com as coisas, isto é, com a materialidade – transformação no sentido de relação pós-plural de Strathern ou de transformação estrutural de Viveiros de Castro.

Martin Holbraad

Seguindo os passos da recursividade de Roy Wagner (1981) e da ênfase na diferença de Viveiros de Castro, Martin Holbraad (2010), antropólogo britânico, define a virada ontológica em Antropologia, através da noção chave de conceitualização (Holbraad, 2010). Slogan que a maioria dos filósofos entende como próprio ao seu campo, mas que, em Antropologia ganha uma roupagem etnográfica. Como ressaltado pelo autor, seu aporte não implica a utilização de conceitos analíticos filosóficos para dar sentido a dados etnográficos. O movimento é justamente o oposto: trata-se de utilizar etnografia para repensar os conceitos analíticos antropológicos e mesmo filosóficos. Essa postura implica o deslocamento de preocupações antropológicas, suscitadas pelo debate acerca da adequação dos conceitos que a antropologia tem à sua disposição. O dilema não se dá apenas em torno do potencial explicativo ou interpretativo da antropologia frente ao que é encontrado em campo etnográfico. A inadequação dos conceitos em antropologia se faz sentir muito antes, já na tarefa da descrição etnográfica (Holbraad, 2010).

A preocupação, assim, da disciplina, deveria ser a de localizar tais inaptidões de seus conceitos, para que a antropologia possa despontar com melhores instrumentos analíticos. A tarefa antropológica, então, seria a de dar conta da etnografia não em termos do porque os dados são o que são, e sim buscar compreender o que eles são (Holbraad, 2010). Ao invés de buscar interpretar ou explicar, a antropologia deveria conceitualizar. M. Holbraad (2010) traz o famoso exemplo dos Nuer, para elucidar essa mudança de perspectiva trazida pela abordagem ontológica em antropologia. De acordo com o autor, a pergunta que deveria ser feita a respeito dos Nuer não é a do *porque* eles pensam que os gêmeos são pássaros. O questionamento que deve ser feito é o de como nós devemos pensar os gêmeos, os pássaros, o ser, para chegarmos em uma perspectiva em que tal afirmação não soe como absurda.

O autor coloca o acento na necessidade do trabalho de campo para medir quanto mal equipados conceitualmente estamos, por essa razão, acredita ser a antropologia, munida de seus dados etnográficos, necessária à Filosofia para que esta não se conforme ou se precipite

em universalismos. Assim como esta última é necessária para não deixar a Antropologia recair em provisórias e prosaicas metafísicas. Filosofia e Antropologia, potencialmente, contribuem complementarmente uma à outra (Latour, 2014). Entretanto, não parece plausível que se enunciem como sinônimos. Como enfatizado por M. Holbraad (2003), a Antropologia, diferentemente da Filosofia, não pode se apoiar no velho para formular novos conceitos. Dado o caráter intrinsecamente etnográfico, a antropologia precisa criar o novo a partir do que também lhe é percebido como novo: o conceito nativo (Holbraad, 2003). O ponto desvelado por M. Holbraad é o de que a etnografia não serve apenas para nos apercebemos do quão mal equipados estamos conceitualmente, ela é propriamente aquela que origina novos conceitos. Dentro dessa abordagem, nota-se a ênfase na etnografia como propulsora de conceitos — reconceitualização. Martin Holbraad (2003), radicaliza a ideia de não soterrar o material etnográfico sob conceitos ou categorias. Sua ênfase no material etnográfico, como matéria viva, o leva a definir sua perspectiva não como uma antropologia ontológica ou filosófica e sim como ontográfica — etnografia como ontografia (Holbraad, 2003).

Não obstante, ao nos depararmos com o livro do autor, *Truth in motion* (2012), que trata explicitamente da noção de verdade em antropologia suscitada por sua etnografia do Ifá Cubano (prática oracular), somos surpreendidos por uma avalanche em forma de discussão conceitual. Aos desavisados, especialmente aqueles de fora da Antropologia, pode parecer que a preocupação com noções de verdade, de Martin Holbraad, é ligada apenas a questões epistemológicas. Todavia, as motivações do autor são claramente etnográficas, a própria elaboração de seu método ontográfico é etnograficamente orientada.

O alto teor conceitual do livro poderia ser justificado, tanto pela dificuldade de posicionar o conceito de verdade como uma preocupação etnográfica e antropológica, quanto pelo próprio aporte metodológico trazido pela noção de conceitualização. Uma das dificuldades, como argumentado na introdução da obra, consiste no fato de que de uma perspectiva etnográfica a verdade está, implicitamente, em todos os lugares e em todas as afirmações (Holbraad, 2012). Desse modo, longe de ser um objeto tradicionalmente antropológico, a noção de verdade precisa ser situada, primeiramente, como fenômeno passível de ser tomado como objeto de uma etnografia.

A proposta de Martin Holbraad, de tomar a noção de verdade diretamente como objeto etnográfico, não é, evidentemente, arbitrária, ou, pior, motivada por discussões, pretensamente, filosóficas presentes na perspectiva ontológica em antropologia. Pelo contrário, a discussão acerca da metodologia do aporte ontográfico, proposta pelo autor, foi motivada pela complexidade desafiadora de seu campo etnográfico e da noção de verdade

apresentada pelas práticas divinatórias (de adivinhação), as quais intensivamente etnografou (Holbraad, 2003; 2012). Tais práticas, como mencionado, são parte do que é conhecido como o Ifá Cubano, que porta estreita relação com a religião conhecida como Santería, a prima afrocubana do Candomblé brasileiro.

No que diz respeito às dificuldades do campo, o antropólogo encontrou obstáculos consideráveis de inserção. No alto da crise pós-soviética, que trouxe graves problemas econômicos para Cuba, Martin Holbraad (2012) era percebido como um estrangeiro branco com os bolsos cheios de dólares. Identidade da qual ele parece ter plena consciência — reflexão que faz acerca de suas primeiras incursões nas “sessões de Ifá”. Apesar de ser relativamente fácil encontrar em Havana potenciais informantes-praticantes dessa atividade, bastante difundida, a simetria assimétrica das agendas do antropólogo e dos informantes — o primeiro à procura por dados etnográficos e os segundos à procura de dólares — era sempre permeada, nas palavras de Holbraad (2012), por uma “inevitável tensão”. Nada que divergisse muito de típicas relações de poder. Holbraad relata se sentir pressionado (*hustled*), ou mesmo coagido nessas interações a comprar os serviços dos praticantes e dos informantes. Tal configuração levou o antropólogo a se questionar sobre a “autenticidade” das informações que recebia, afinal tudo se passava como se os informantes, em função de sua própria agenda, estivessem sempre dispostos a dizer o que ele queria ouvir. O pesquisador vê, assim, seus planos, ideias e estratégias preconcebidas de pesquisa se desmancharem diante de um contexto bastante diverso do que esperava encontrar.

Nesse ponto, um parêntese sobre a entrada em campo precisa ser feito. Ainda que a “mercantilização” da relação entre antropólogo e seus informantes traga, potencialmente, grande complexidade na obtenção de um saber “autêntico” — o que parece ser o que Holbraad procurava —, essa questão merecia maior aprofundamento. Afinal, em qualquer campo etnográfico, há sempre, potencialmente, uma relação de troca a ser estabelecida. Ainda que troca e compra não sejam a mesma coisa, a problematização de uma pesquisa etnográfica em que a segunda, a capitalização da informação, se faz presente, seria extremamente proveitosa. Essa questão não só contribuiria para a reflexão das relações de poder entre o pesquisador e o pesquisado, mas também oferecia um contraste interessante entre etnografias da etnologia mais clássica, em que os grupos ou são isolados ou minimamente homogêneos, com etnografias que se passam em contextos híbridos, onde a fase aguda da dominação já se deu, restando apenas seu aspecto crônico — identidades fabricadas pela soberania, mas que ainda assim encontram formas de resistência. O antropólogo, entretanto, preferiu se abster do

contato tenso com os informantes e continuou à procura de um contexto que lhe parecia mais frutífero para seus propósitos.

Após dois meses à procura de um grupo ou uma família que estivesse disposto a “falar Ifá” (é assim que seus praticantes se referem às conversas sobre o tópico), o pesquisador encontrou um jovem praticante que o apresentou a seu pai, Javier Alfonso Isasi, um senhor com grande experiência na prática oracular e ritual do Ifá. Assim como a Santería, o Ifá tem sua origem nos povos Ioruba. O cerne do Ifá cubano, apontado por M. Holbraad (2003; 2012), é o seu oráculo, operado pela mais alta autoridade dessa prática: o Babalaô. Além de servir a cerimônias religiosas, como as de iniciação, a atividade oracular se presta a consultas ordinárias para não iniciados no Ifá ou na Santería – pessoas que buscam respostas para as mais diversas questões de sua vida pessoal. Independentemente do contexto que o oráculo é operado, de acordo com seus praticantes, *o Ifá sempre fala a verdade*. Os vereditos proferidos pelo Babalaô são infalíveis, em outras palavras, indubitáveis. As credenciais dessa autoridade divinatória se relacionam a sua sabedoria a respeito de toda a cosmologia Ioruba (Holbraad, 2012). Uma vez que, todos os eventos significativos do presente e do futuro são replicações de arquétipos dessa cosmologia, o conhecimento do corpo de mitos Ioruba é um dos fundamentos que garantem a supremacia divinatória dos Babalaôs (Holbraad, 2012). Seus praticantes apontam que tudo é Ifá, no passado, no presente e no futuro (Ibid.). A figura do Babalaô é, assim, por vezes coincidente com o do orixá Orula (ou Ifá), que dentro dessa cosmologia foi testemunha da constituição do mundo e presenciou o “caminho” de todos os outros Orixás. A noção de mito e “caminho” se confundem, retirando qualquer possibilidade essencialista de interpretação dos mitos por parte dos praticantes de Ifá, os mitos são sempre transformativos, moventes. A consulta oracular procede da seguinte maneira:

O oráculo de Ifá baseia-se em uma série de técnicas concebidas para gerar, de modo aparentemente aleatório, uma dentre 256 configurações possíveis. No caso das sessões mais formais (nas quais irei me concentrar), em que se usam as nozes consagradas, o *babalawo* obtém esse resultado lançando dezesseis nozes oito vezes consecutivas, de uma maneira que equivaleria a lançar uma moeda oito vezes ($2^8=256$). As configurações resultantes são chamadas na língua ioruba de *oddu*, e em espanhol de *signos* ou *letras*. Embora os praticantes expliquem que os *oddu* são um meio de Orula falar “através” do oráculo, enfatizam também que cada um deles é um ser divino de pleno direito; eles são por vezes tidos como manifestações de Orula, como seus “caminhos” (*caminos*). Além disso, cada *oddu* tem seu próprio nome e seu próprio signo (daí o termo em espanhol). (Holbraad, artigo, p;52)...Cada sessão envolve o lançamento de uma quantidade de diferentes

oddu, de acordo com uma ordem fixa de perguntas⁷¹. O primeiro lance, entretanto, é o mais significativo, porque determina aquilo que é considerado como o *oddu* principal da sessão, com base no qual se caracterizarão as circunstâncias pessoais do consulente, seja ele um cliente, um neófito ou qualquer outra pessoa. Mas, antes de revelar o significado do *oddu* principal, o *babalawo* lança uma longa série de *oddu*, com o objetivo de, através de um complexo algoritmo, produzir respostas afirmativas ou negativas a perguntas específicas. A primeira e mais específica dessas perguntas é se o consultante “está”, nessa ocasião, *iré* ou *osobbo* — grosso modo, se suas circunstâncias são ou não favoráveis. (Holbraad, artigo, p;52) Uma vez descoberto o estado do consulente, o *babalawo* passa a fazer uma série fixa de perguntas que determinam a natureza e as causas do estado de *iré* ou de *osobbo*, assim como os remédios e precauções rituais apropriados. Quando todas as questões já estão resolvidas, o *babalawo* inicia a última e mais delicada fase da sessão, na qual o *oddu* principal, que até agora passou sem comentários, é “falado” (*hablar el oddu*). Essa idéia de “falar” o *oddu* decorre do fato de que cada uma das 256 configurações está associada a um grande número de mitos, que os *babalawos* levam a vida inteira para memorizar. Cada um desses mitos é coloquialmente dito um “caminho” do *oddu* (*camino del oddu*). Assim, dependendo da extensão de seu próprio conhecimento, o *babalawo* começa a narrar um ou mais caminhos do *oddu* principal, para então interpretá-lo em benefício do consulente (Holbraad, 2003, p;53)

a tarefa de lançar os *oddu* (isto é, os “caminhos” de Orula) envolve essencialmente um evento caótico através do qual uma configuração singular das nozes é determinada. De um ponto de vista técnico, isso coloca o problema de como introduzir o ‘caos’ no conjunto das 256 configurações possíveis permitidas pelas dezesseis nozes. A solução, obviamente, é através do movimento. As fronteiras que tornam discretas as 256 configurações se dissolvem por um movimento rápido e contínuo, conforme o *babalawo* muda as nozes de uma das mãos para a outra (Holbraad, 2003 p. 56)

Essa breve descrição, que não faz jus à complexidade do Ifá cubano, apenas serve para ilustrar a mecânica e o procedimento da sessão, bem como a possibilidade de se tomar a verdade diretamente como objeto, porque seus praticantes não tomam essa noção como implícita, o alcance da verdade é um objetivo explícito (o Ifá sempre fala a verdade). Ademais, uma etnografia da verdade pode ser entrevista porque na prática divinatória o reconhecimento da verdade se dá primeiramente pelos praticantes e clientes para só depois ser reconhecida por antropólogos e seus leitores (Holbraad, 2012). Afastada a impossibilidade de uma etnografia da verdade, há, ainda, um segundo entrave que se apresenta no nível da análise antropológica de uma etnografia da verdade. Como apresentado pelo autor, nas abordagens mais recentes da antropologia, em nome de uma política descolonizadora, procurou-se levar a sério o discurso do nativo, o que é ilustrado pela proposta de que é preciso

⁷¹ A cada vez que as nozes são lançadas e o *oddu* aparece, os advinhos marcam seus signos correspondentes sobre um tabuleiro. Este é chamado de tabuleiro de divinação, ele é coberto com um pó chamado Axé. A marcação se dá assim sobre o pó – com os dedos os *babalawos* desenham os signos no tabuleiro ao deslocarem o pó espalhado em sua superfície com os dedos.

tomar as ideias nativas como conceitos (Viveiros de Castro, 2002; Holbraad, 2003). Um bom trabalho etnográfico, então, precisa mais do que descrever, com nossos termos e conceitos, o universo cultural do nativo, é preciso que este seja enunciado nos termos das concepções nativas, em outras palavras, em termos de ontologias e conceitos propriamente nativos. Segundo Viveiros de Castro (2002), o alcance de tais conceitos, entretanto, requer, por parte do pesquisador, uma suspensão de seus próprios juízos de verdade.

Nessa direção, quando o pesquisador escuta de seus interlocutores que os *pecaris são humanos* deve tomar tal proposição com um interesse cauteloso. Nas palavras de Viveiros de Castro, citadas por Holbraad: *“a afirmação, sem dúvida, interessa-lhe porque ele ‘sabe’ que os pecaris não são humanos. Mas esse saber — um saber essencialmente arbitrário, para não dizermos burro — deve parar aí: seu único interesse consiste em ter despertado o interesse do antropólogo”* (Viveiros de Castro, 2002, p.134-135, apud Holbraad, 2003, p. 56). Desse ponto em diante, os antropólogos deveriam abandonar seus juízos de verdade e se concentrar em revelar as premissas ontológicas (de ser e de mundo) que sustentam o enunciado nativo.

No entanto, como apresentado M. Holbraad (2003), o método ontográfico prevê que, a partir do material etnográfico, os nossos conceitos analíticos sejam transformados. Dentro dessa proposta, uma etnografia da verdade teria como resultado a enunciação de um conceito nativo de verdade, que deveria transformar o conceito de verdade em antropologia.

Consequentemente, a suspensão de juízos de verdade, como requisito para uma abordagem ontológica, impossibilitaria uma ontografia da verdade. Ainda que M. Holbraad (2003; 2010; 2012) esteja de acordo com o exercício de tomar ideias nativas como conceitos, sua perspectiva é extremamente enfática quanto a questão de uma alteridade intencional. O autor aponta que o experimento proposto por Viveiros de Castro requer ferramentas metodológicas que só podem ser extraídas do contraste entre enunciados nativos e nossos usuais pressupostos (Holbraad, 2003). Como colocado pelo autor, de acordo com proposição de Viveiros de Castro, os antropólogos deveriam partir do reconhecimento de que começam suas pesquisas completamente no escuro, são completamente alheios ao sentido dos conceitos nativos. Porém, de acordo com M. Holbraad (2003), os antropólogos são, de fato, cientes de alguns pontos. Eles conhecem o sentido de seus próprios conceitos: por exemplo, sabem que os pecaris são animais suiformes, ou que seres humanos gemêos não equivalem a ser pássaro. Ademais, os antropólogos sabem que, em diversos contextos, o indício da diferença, entre seus conceitos e os conceitos nativos, é que suas traduções, no caso equivocações, aparecem como enunciados falsos (Holbraad, 2003; 2010; 2012). A proposta, assim, do autor, como já mencionado, é que as premissas dos conceitos antropológicos sejam alteradas, ao ponto de

que quando falarmos “os pecaris são humanos” essa afirmação soe verdadeira. O autor argumenta que, assim como os filósofos, podemos transformar os sentidos dos conceitos (Holbraad, 2003; 2010; 2012).

Para Holbraad, é importante observar, que este movimento não se trata de uma apropriação direta de conceitos nativos. Trata-se, nas palavras de M. Holbraad (2003), de uma espécie de simulação verofuncional: fazer com que os termos utilizados pelos antropólogos se comportem de maneira verofuncional, assim como os termos nativos parecem se comportar. Essa postura se justificaria frente à ideia de que o objetivo de uma antropologia ontológica é de se chegar a novos conceitos. O método ontográfico proposto seria um “meio de mapear as premissas ontológicas do discurso nativo” (Holbraad, 2003) – mapear um mapa movente daquilo que está além ou aquém das representações. Diante dessa exposição torna-se claro que a postura do autor é avessa, em certa medida, à postura de Viveiros de Castro, afinal os juízos de verdade do antropólogo não são completamente irrelevantes para a análise, seja em uma etnografia da verdade ou em qualquer outra. Para M. Holbraad (2003) não há como fazer uma avaliação das premissas dos enunciados nativos descartando completamente os nossos conceitos. A comparação, então, entre essas duas esferas deve ser conduzida por considerações verofuncionais (Holbraad, 2003).

Há, contudo, aqui, ao menos, duas pontuações necessárias. Uma delas diz respeito a uma confusão de interpretação. Primeiramente, a suspensão de juízos de verdade, proposta por Viveiros de Castro (2015) não tem a ver com a retirada da implicação do pesquisador na análise – como vimos na seção do autor sobre as novas roupagens da comparação. A suspensão dos juízos de verdade tem a ver com *levar a sério* o nativo, deslocando-se da postura usual da antropologia, que majoritariamente busca explicar, interpretar, representar, julgar, racionalizar as práticas e o pensamento do outro (Viveiros de Castro, 2015). Levar a sério implica buscar compreender a montagem discursiva, nesse caso, conceptual-ontológica que leva a afirmações como a dos “pecaris são humanos”. A suspensão dos juízos de verdade teria a ver com o deslocamento da verdade como proposições lógicas, crenças psicológicas e opiniões (Viveiros de Castro, 2015). Na verdade, Holbraad e Viveiros de Castro estão propondo coisas semelhantes de maneiras ligeiramente diferentes.

A segunda consideração que precisa ser feita diz respeito ao método ontográfico proposto como um “meio de mapear as premissas ontológicas do discurso nativo” (Holbraad, 2003). Esse mapeamento levaria a indexação do processo em um conjunto de enunciados, propostas como a de uma ontografia como mapa não se assemelham a uma experimentação da montagem conceitual desencadeada por efeito do campo no pesquisador – efeito por exemplo

do estranhamento causado por enunciações do tipo “os gêmeos são pássaros”. Mais tarde, Holbraad (2012; Holbraad e Pedersen, 2017) corrige⁷² (implicitamente) a expressão mapeamento, colocando a ontografia como uma experimentação recursiva, com o intuito de atingir o movimento de uma conceitualização como produção de diferenças – novos sentidos, novos sentires, novos conceitos metonímicos aos novos sentires (Holbraad e Pedersen, 2017).

No mesmo sentido, Viveiros de Castro se retira da posição de que o antropólogo nada sabe, afinal os ‘automatismos intelectuais’ estão por toda parte. O método comparativo como método ontográfico, empregado tanto por Holbraad e Viveiros de Castro em seu manifesto da virada ontológica é uma tecnologia de descrição etnográfica (Holbraad et al, 2014), que prevê a cada esforço analítico, um esforço recursivo (implicação do pesquisador) e uma produção de um novo sentido (em duplo sentido) que não poderia ser um espelho, ou um mapa, do conceito e da conceitualização nativa.

Contudo, quando o autor coloca que a conceitualização só pode ser extraída do contraste entre enunciados nativos e nossos usuais pressupostos (Holbraad, 2003), ele mais uma vez trai sua própria abordagem. Afinal, como ele saberia do que se tratam os enunciados nativos? Os enunciados nativos tomados em si revelam pouco, revelam uma representação, como diria o próprio autor. O trabalho de conceitualização deveria, de acordo com o próprio autor, buscar tatear o lado obscuro do ser e das coisas, ao além do imediato da consciência do pesquisador (Holbraad et al, 2014). Isso se aplicaria também ao nativo? Ou ele seria, por fim, tomado como auto-idêntico? O enunciado nativo não é da ordem do além, ele é apenas outro inter-subjetivamente, isto é, como representação. Onde estaria aqui o ser como ser-outro do nativo? Se a ontografia se apoia na diferença de modos de existência, ela precisaria mais do que contrastar enunciados. Ela precisaria, como coloca, Viveiros de Castro (2015) levar a sério o nativo, no sentido de retirar todas as consequências do enunciado, tomando como uma enunciação de um modo de existência, o que implicaria que o enunciado é um dito, que atualiza um modo de existência que o antecede e que ao mesmo tempo é consequência do enunciado, sem nunca a ele se reduzir⁷³.

⁷² O uso da palavra mapeamento desaparece; é criticado como mapeamento cognitivo (Holbraad e Pedersen, 2017)

⁷³ A antropologia perspectivista, interespecífica, multinaturalista, e assim por diante (são muitas as denominações que Viveiros de Castro dá a sua antropologia) é também uma antropologia do conceito, que tem como princípio uma ontologia da imanência semelhante a dos mitos. Isso implica que a conceitualização, como método, se dá nesse plano e por estes princípios de transformação. O enunciado pode ser colocado como anterior e posterior ao enunciante (modo de existência) porque, “o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde ...o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, “já era antes” o que “iria ser depois”, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado” (Viveiros de Castro, 2015)

Por vezes falta refinamento na abordagem de Holbraad, o que é compreensível, afinal ela está construção. Ainda, assim, fica difícil decidir o que do outro, de sua inscrição real outra aparece na obra do autor. Por vezes, a abordagem do autor se aproxima a ideia de tomar os enunciados nativos, diretamente, para resolver problemas que lhe são externos, questões metafísicas de *nossa sociedade*, como diria Strathern (1988;1999). Em nome de não reduzir a abordagem de Holbraad a essas escorregadelas de sua proposta, precisamos mostrar seu colossal esforço para escapar das concepções de *nossa civilização sobre a verdade*, quando do tratamento de uma verdade etnográfica, bem como sua tentativa de escapar a análise de enunciados.

A proposta do autor de fazer uma ontografia do conceito de verdade, tal como apresentado no oráculo de Ifá cubano, implica, desse modo, uma análise crítica dos conceitos ordinários de verdade. Assim como, uma comparação entre a verdade divinatória e os conceitos de verdade presentes nos aportes antropológicos, sejam eles ontográficos ou outros. Nesse caminho, M. Holbraad (2012) toma como um de seus pontos de apoio a comparação que é feita entre intelectuais e Babalaôs. Faz-se necessário, entretanto, pontuar que não se trata de conceder credenciais filosóficas aos praticantes de Ifá. As preocupações contínuas dos Babalaôs com a verdade não devem ser construídas como filosóficas. Aplicar preocupações filosóficas diretamente sobre o Ifá consistiria em uma distorção dos elementos etnográficos. Questões relativas ao campo da filosofia são relevantes apenas do ponto de vista do nível analítico antropológico. Trata-se de ferramentas heurísticas para libertar a análise, de dados etnográficos, de pressupostos enraizados nas diversas tradições filosóficas ocidentais (Holbraad, 2012).

Tudo se passa como se a análise conceitual, tipicamente filosófica, fosse voltada contra si mesma: um instrumento filosófico para implodir premissas filosóficas. Nesse ponto poderia ser argumentado que se trata de tentar apagar fogo com fogo. Todavia, a análise conceitual é feita em nome da manutenção de uma coerência entre o nível da análise antropológica e o nível etnográfico. Em outras palavras, é preciso preservar a integridade dos elementos etnográficos no nível da análise antropológica. Diga-se de passagem, essa coerência é a condição de validade, para não dizer de possibilidade, de uma análise antropológica, especialmente, no momento político que vive a disciplina. Desse modo, as preocupações do autor com a autodeterminação conceitual, envolvida nas práticas divinatórias, se voltam contra a legitimidade das credenciais dos antropólogos enquanto analistas (Holbraad, 2012). É por isso que se trata de conceitualização e não de uma tradução. Os novos conceitos produzidos no nível da análise antropológica, assim como os pressupostos

que lhes sustentam, passam a ser, se não nativos, ao menos híbridos ou nativo-orientados. A natureza do Ifá, descrito etnograficamente, permanece o que ela é: divinatória. A obra de M. Holbraad, assim, busca explicar, a partir de uma ontografia, o que isso implica, no sentido de como e qual verdade importa aos Babalaôs (Holbraad, 2012).

Dada a impossibilidade de se operar uma conceitualização de uma posição aporística (Holbraad, 2003), em outras palavras, dada a impossibilidade da suspensão dos juízos de verdade do antropólogo, a análise deve ser pautada pelo estabelecimento de uma alteridade intencional (Holbraad, 2012). Para tanto, a conceitualização da verdade no Ifá implica que se estabeleçam as características do papel da noção de verdade em antropologia (Holbraad, 2012). Essa patente recursividade, dada pela interação entre etnografia da verdade e o papel dos juízos de verdade, explicam, em certa medida, a maciça presença dos debates antropológicos no livro do autor. Longe de se tratar de uma preocupação com a epistemologia da disciplina, em um sentido tradicional, o mapeamento das premissas envolvidas no campo antropológico, faz parte da própria metodologia recursiva que sustenta o aporte ontológico proposto – algo semelhante com o que teria feito Strathern (1988; 2014) sobre o conceito de relação e sociedade.

Debater antropologia implica recorrer à ilustre problemática da distinção entre natureza e cultura. Tal debate, marca distintiva de toda a trajetória da disciplina, é trazido de volta no livro de Martin Holbraad. Embora tal temática tenha sido exaustivamente colocada em primeiro plano durante o último século, para o autor, algumas de suas raízes permaneceram intocadas (Holbraad, 2012). Dentre elas, está a problematização de uma noção de verdade que, na sugestão do autor, é ligada a esse par.

Assim, ainda que o advento de uma antropologia ontológica, seja nos moldes de Viveiros de Castro ou de Phillipe Descola, tenha ultrapassado a clássica distinção entre natureza e cultura, a omissão de discussões sobre a verdade em antropologia é sintoma de que essa discussão, não só não se encerrou, como precisa ser diretamente retomada (Holbraad, 2012). A revisão proposta por M. Holbraad (2012), entretanto, não tem como objetivo esclarecer sua postura teórica em relação ao assunto, tão pouco visa alegar reveladoras e originais leituras desse aclamado e exaurido debate. A finalidade parece ser uma só, colocar em primeiro plano o papel da noção de verdade em antropologia dentro dessa discussão. Ao apresentar os estágios de conceitualização da relação entre natureza e cultura – evolucionismo, difusionismo e construtivismo social – o autor ilustra as consequências de cada uma dessas posições teóricas para a conceitualização da verdade em antropologia (Holbraad, 2012).

A ênfase sobre o conceito de verdade faz a discussão culminar inevitavelmente na relação entre antropologia e ciência, especialmente, porque esta última alega ser aquela que representa as coisas como elas, de fato, são. Postura científica que prevê que a relação entre ciência e natureza é de caráter especular; a ciência é o espelho da natureza. Dado o caráter de verdade da explicação científica, uma explicação legítima sobre fenômenos culturais só poderia ser efetuada do ponto de vista de sua naturalidade (Holbraad, 2012). Em nome de um status científico, assim, a antropologia, que veio a ser conhecida como evolucionista, estabeleceu uma relação substantiva e positiva entre os fenômenos socioculturais e a natureza humana (Holbraad, 2012). Os difusionistas, por sua vez, esvaziaram essa relação, concedendo-lhe apenas um caráter formal: a natureza humana é a de variar culturalmente. Contudo, essa mera formalidade passa longe de ser despropositada. A antropologia continuou, no difusionismo, a alegar a cientificidade de seu método, justamente por manter a relação formal entre natureza humana e fenômenos sócio-culturais (Holbraad, 2012). A verdade, entendida como científica, continuou a habitar as elaborações da disciplina. Como colocado por Martin Holbraad, a antropologia, nessa fase, se assemelha à ideia de um Rotweiller transcultural a serviço da ciência.

Não obstante, os difusionistas, pelo culturalismo que instauraram, abriram caminho para abordagens construtivistas sociais, que deceparam de uma vez por todas a relação entre natureza humana e fenômenos sócio-culturais. Nesse momento, a antropologia adotou uma perspectiva contra as reivindicações universalistas da ciência, ao ilustrar que múltiplas e incommensuráveis reivindicações à verdade são possíveis (Holbraad, 2012). O surgimento dos argumentos de um relativismo epistemológico, sinônimo para o autor de construtivismo social ou cultural, seguem a crítica de que as ciências naturais fizeram ao seu próprio método, transformado a ideia de uma verdade científica em pura ingenuidade ou, mesmo, dogma (Holbraad, 2012).

O progressivo desvencilhamento da preocupação antropológica com seu estatuto de ciência, que se deu a partir da crise epistemológica (revolução científica), entre outras influências, concedeu papel de destaque, especialmente a partir dos anos 60, as abordagens relativistas do sócio-construtivismo (Holbraad, 2012). Algumas variantes dos argumentos presentes neste aporte teórico ganharam preeminência pelo próprio fim do colonialismo. Ao ganhar maior consciência do papel antropológico nos projetos colonizadores, os antropólogos começaram a orquestrar sua emancipação política, ao reconhecer que as empreitadas da ciência ocidental não tinham nenhum privilégio de reivindicação à verdade quando comparadas aos discursos nativos (Holbraad, 2012). Todavia, essa mudança de perspectivas,

por mais importante e revolucionária que ela tenha sido, trouxe consigo o fastidioso problema da representação. Como colocado acima, a crise epistemológica atesta a impossibilidade da obtenção de uma realidade, de uma verdade, que não seja representacional (Birman, 1991). Para o relativismo toda verdade é culturalmente construída, atestando a relatividade de todas as representações. Representação, cultura e verdade passam, assim, a fazer parte da mesma guilda.

A postura de Martin Holbraad (2012) é tão avessa ao relativismo cultural, quanto as posturas de uma abordagem clássica. Para o autor, o primeiro não passa de uma variante liberal da segunda. Assim como abordagens clássicas, o relativismo apresenta a ideia de que outros povos vêm, ou seja, representam o mundo de formas diferentes. Nesse aporte, a diferença é descrita em termos de distintas epistemologias. A marca da virada ontológica, por sua vez, está assentada na ideia de que povos diferentes vivem em mundos diferentes, a alteridade diz respeito a diferentes ontologias (Holbraad, 2003; Viveiros de Castro, 2002). Desse modo, uma ontografia da verdade precisa dar conta de formular um conceito de verdade que esteja para além da noção de representação. Desígnio, que por sua vez, é extremamente presente na filosofia do século XX, e que inspirou empréstimos diretos, por parte da antropologia, de conceitos filosóficos (Holbraad, 2012).

Dado os objetivos desse texto, não é preciso que apresentemos todo o enredo relacionado a obtenção de uma verdade para além da representação e que não porte as premissas de um realismo naturalista. Contudo, é importante apontar que a semelhança entre a preocupação filosófica com a verdade e a busca de M. Holbraad por um conceito de verdade, poderia caracterizar a abordagem desse autor como orientada por esse dilema, tipicamente, filosófico. Todavia, a justificativa da conceptualização de uma verdade não representacional se encontra na própria etnografia do autor – trata-se de levar o nativo a sério, tirar todas as consequências dos conceitos nativos, ou ainda, ‘preencher’ ao modo da TTT o conceito de verdade com as contingências do campo. O argumento, a partir do qual ele inicia sua análise recursiva, é, na verdade, simples: segundo os praticantes de Ifá, seu oráculo sempre fala a verdade e, portanto, seus vereditos não são relativos, eles são indubitáveis (Holbraad, 2012). Desse maneira, a verdade no Ifá cubano não poderia ser colocada sob a insígnia das funções representativas.

Essa impossibilidade é atestada pelo próprio conceito de representação, noção forjada a partir de sua diferença com o conceito de fato. A distinção fundamental entre esse par de conceitos se dá sobre a noção de dúvida (Holbraad, 2012). Fatos são o que eles são, as representações, por sua vez, podem ou não ser verdadeiras, em outras palavras, a

representação contém tanto a verdade quanto a falsidade. A possibilidade de algo ser falso só pode, assim, surgir representacionalmente, não há algo como um fato falso (Holbraad, 2012). Assim como a dúvida implica a representação, a representação implica a dúvida. Se os vereditos divinatórios são indubitáveis, para explicá-los é preciso construir um conceito de verdade que não seja função da representação (Holbraad, 2012). Do mesmo modo, a verdade não pode ser definida como cultural, uma vez que a própria noção de cultura é, muitas vezes, definida como um conjunto de representações. Para sustentar esse argumento e construir uma teoria da verdade divinatória, como algo que não soe contraditório e nem dogmático, Martin Holbraad é lançado em uma épica tarefa analítica, que é composta pela problematização de diversos conceitos atrelados a distinção entre representação e fato (Holbraad, 2012). Sempre orientado pela irreducibilidade explicativa dos elementos de seu campo — uma detalhada análise recursiva entre conceitos, noções, premissas, encadeamentos analíticos lógicos, etc.

Nesse ponto, em nome de não decepar ou reduzir a riqueza da análise de M. Holbraad, não nos arriscaremos a adentrarmos a fundo em suas elaborações conceituais, mesmo porque o objetivo de nossa leitura diz mais respeito a como o campo afeta e atravessa o antropólogo do que a verificabilidade de suas asserções. Ademais, tudo se passa como se para apreender a irreducibilidade, própria à verdade divinatória, o autor tenha escrito um livro quase irreducível. Entretanto, para efeitos de ilustração da extensão de sua análise, podemos citar algumas das distinções por ele problematizadas como, por exemplo, os pares: causal e conceitual, interno e externo, imanência e transcendência, intensivo e extensivo, conceito e objeto, indiscreto e discreto, necessário e contingente, figura e fundo, significativo e significado, abstrato e concreto, substantivo e verbo, entre outros. Para a problematização das relações entre esses tais termos, Holbraad se apoia na irreducibilidade de uma série de noções relacionadas ao processo de “falar a verdade” do Ifá, como a noção de Axé, que habita os dois lados dessa equação de oposição, se colocando por vezes como além ou aquém dessas categorias e conceitos — excesso ou falta de sentido. A tentativa de problematização dos conceitos implícitos e explícitos de verdade, presentes no discurso científico, é ambiciosa. O autor, para a desconstrução de tais premissas, prevê a necessidade de causar estranhamento em seu leitor — uma alteridade intencional, prevista pelo próprio método. Para tanto, seria preciso ir a fundo em sua análise, verdadeira tentativa de afastar a projeção de qualquer sombra conceitual não-nativa na explicitação de seus ‘dados’, um esvaziamento de juízos de verdade, sendo a sua etnografia a base e o combustível de sua ‘máquina de moer’ conceitos e premissas “ocidentais”.

No caso do axé, o autor o toma como um termo do tipo *mana* que os *babalaôs* usam em dois sentidos que inicialmente parecem bastante diferentes. Por um lado, eles usam *axé* para se referir ao poder (em espanhol, *poder* ou *facultad*) que eles têm como adivinhadores para fazer divindades aparecerem durante a adivinhação de Ifá. Por outro lado, eles usam o termo para se referir a um tipo particular de pó consagrado que é considerado um ingrediente ritual necessário para alcançar essas aparições divinas durante a cerimônia de adivinhação (Holbraad, 2012). No que diz respeito aos praticantes da adivinhação, a coincidência terminológica corresponde a uma conexão real. Os próprios proponentes explicam seus poderes divinatórios ("seu axé") parcialmente com referência a seu acesso privilegiado, como iniciados nos segredos da adivinhação, aos pós especiais consagrados que eles usam ('acheses' de Orula, como os chamam no plural, em referência à divindade padroeira da adivinhação Orula, a quem os pós consagrados são considerados pertencentes.) (Holbraad, 2012).

Inversamente, eles distinguem esse pó (axé) de outros pós, sua diferenciação se daria através dos procedimentos especiais de consagração que sofreram para ganhar os poderes divinatórios apropriados.

Poder-se-ia dizer, então, que a fórmula dupla para os adivinhos de Ifá é "sem pó sem poder" e "sem poder sem pó" (no power, no powder; no powder, no power). Seu poder (axé) consagra o pó enquanto, inversamente, o pó (axé) é poder – o poder dos *Babalaôs* se deve entre outras coisas à seu acesso ao pó de Orula. Chegamos, então, a uma noção contra-intuitiva, do ponto de vista antropológico, que compartilha a mesma ordem da clássica linha de debate antropológica dos "gêmeos são pássaros" ou dos "pecaris humanos" - o tipo de noção que, segundo Viveiros de Castro, os antropólogos são propensos a não "levar a sério". A questão do pó é semelhante ao exemplo da dádiva Maori, nós sabemos o que é pó, e portanto sabemos que o pó não é imediatamente poder, é apenas pó; no mesmo sentido não poderíamos aceitar que o poder também pode ser apenas pó. Portanto, aqui surge o tipo clássico de questão antropológica: por que os adivinhos cubanos "acreditam" em uma ideia tão estranha? De fato, como também vimos na discussão sobre a dádiva, a questão vai muito além de acreditar ou não – na verdade tal questão se colocada como etnográfica seria no mínimo contra-produtiva. Não obstante, Holbraad propõe que enquanto a análise do axé se mantiver nos termos de uma distinção axiomática entre coisas e conceitos, questões como

essas, que revolvem em torno do eixo da crença psicológica, julgamento lógico e opinião, continuarão a repercutir como ‘plausíveis’. Como pesquisadores do modernos, “Sabemos que o pó é apenas aquela coisa empoeirada que os adivinhos dispõem sobre uma tábua e marcam com os dedos. Então a questão é por que os cubanos podem “pensar” que isso também é uma forma de poder. Como explicamos isso? Como podemos interpretar isso?” (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 226, tradução minha).

A questão nos evoca o tratamento metodológico da distinção entre conceitos e coisas apenas como um dispositivo heurístico, conforme o primeiro passo da TTT discutido anteriormente. O primeiro passo é dado por Holbraad, em suas capitulações acerca das distinções binárias que circundam a noção de verdade em antropologia – Holbraad esvazia a concepção de coisa. Isso cria o espaço analítico para fazer perguntas sobre o pó, que antropólogos ‘intuitivamente’ e ‘analiticamente’ identificariam como uma "coisa", sem prejudicar a questão do que ele, o pó, *poderia* ser, incluindo-se aí a própria de noção do que a coisa poderia ser. As ‘respostas’ a tais questões levantadas são procuradas e encontradas na própria etnografia da adivinhação de Ifá (segundo passo da TTT), através do exame das aparentes “crenças” das pessoas sobre esse pó, incluindo a noção básica de que ele é uma forma de poder, Holbraad toma tais asserções antes como definições do que o pó é (conceito = coisa).

A questão é deslocada do eixo da crença; os adivinhos cubanos não “acreditam” que o pó é poder, mas sim o definem como tal. Na medida em que a suposição ‘padrão’, dos antropólogos de nossa civilização, é que o pó não pode ser definido como poder (“é apenas uma coisa empoeirada”), o desafio antropológico da ‘virada’ deve ser o de reconceitualizar as noções de "pó" e "poder", juntamente com seus muitos corolários etnográficos e analíticos (por exemplo, "coisa", "conceito", "divindade") de uma maneira que tornaria a definição etnográfica de ‘pó como poder’ passível de uma descrição antropológica que faça sentido (produção de sentido de Viveiros de Castro), isto é, para os antropólogos – essa definição já faz sentido para os babalaôs. A fim de dar sentido à implicação mútua de pó e poder, é preciso pensar nas divindades, que o pó tem o poder de revelar durante a adivinhação, como movimentos, e não como entidades, como veremos a seguir.

Ao final de tais problematizações e como seu resultado, a verdade divinatória passa a ser definida a partir de seu caráter próprio de movimento (Holbraad, 2003; 2012). “Note-se que essa concepção ‘movente’ do sentido está totalmente em desacordo com a idéia comum

de que os significados são ‘representações’ que poderiam ‘corresponder a’ [match] ou ‘refletir’ os fatos do mundo”(Holbraad, 2003). Para chegar a essa definição de verdade, que não é propriamente nativa, mas em atenção ao campo, ou nas palavras do autor “verofuncional” dentro da concepção de mundo Yoruba do Ifá e, possivelmente “verofuncional” dentro de um vocabulário antropológico, o autor se baseou em grande parte na noção de “*caminho*” presente na cosmologia do Ifá e essencial para sua prática divinatória, que é no limite interpretativa, mas uma interpretação que nada tem a ver com a noção de representação. Através de uma das falas de Javier, selecionadas por Holbraad, a questão da interpretação se esclarece:

[Para dar uma consulta] você precisa saber como falar — para ser um orador de Ifá — para operar a “metamorfose”, como dizemos. [...] Você poderia vir até mim e a partir de uma história eu lhe dizer três coisas. Mas se você for até outra pessoa, ela poderia lhe dizer dez coisas, porque sabe como tirar o máximo proveito do *oddu* (*sacarle provecho*). Havia um sujeito [...] famoso quando eu era jovem. Uma vez eu estava com ele em uma [sessão]; ele era arrogante, mas com razão, pois sabia mais que todo mundo [...]. Os outros *babalawos* estavam falando o *oddu* — eu também —, mas em certo ponto ele simplesmente se levantou e disse: “agora ouçam!”, e virando-se para o neófito [bruscamente]: “a geladeira da sua casa está quebrada!”. [O neófito], confuso, disse: “está mesmo”. O *babalawo* dirige-se para os outros: “Vocês ouviram isso?” Esse era seu modo de ensinar. Ficamos imaginando como o Ifá podia falar da geladeira do cara... Então o *babalawo* se explicou — acho que o *oddu* era Obara Meyi: “Ifá diz que havia uma ilha onde moravam os pescadores, mas todos os seus peixes apodreciam. Perto dali havia uma outra ilha onde sempre havia neve, e então os pescadores trouxeram neve de lá para pôr seus peixes dentro dela.” E é assim, através da metamorfose, que ele disse que na casa tinha que haver uma geladeira e, já que o neófito tinha se mostrado *osobbo*, que ela devia estar quebrada. Viu como funciona? (Holbraad, 2003, p. 54 e 55)

A verdade divina não se erige a partir de “ projeções interpretativas habilidosas” de boa ou má fé, por parte do Babalaô, que ao extrair informações do consulente “forjaria” uma interpretação que cumpriria as expectativas de seu “ cliente” . O que os praticantes de Ifá se esforçam por fazer em sua interpretação, que na verdade é metamorfose (transformação), seria fazer coincidir o caminho do *oddu*, do mito, das entidades, com o caminho do consulente. De uma “estória geral” (mito ou conjunto de mitos) sobre os orixás, deve ser feita uma transformação que “ *toque no ponto*”, que seja específica o suficiente na vida daquele que coloca as perguntas. As repostas não são, assim, dadas em termos de causa e efeito e sim a partir da coincidência dos caminhos.

Em outras palavras, a habilidade de se chegar pela interpretação a um veredito verdadeiro (“sua geladeira está quebrada”, ou seja o que for) pressupõe a capacidade que os elementos de significação, tais como os

mitos, têm de *se transformar* — digamos então, de *se mover*. Se isso soa metafórico e vago, é apenas porque o hábito arraigado do representacionismo nos predispõe a imaginar que, ao menos em seu estado puro, os significados devem corresponder a algo discreto e estável, isto é, ao que os filósofos analíticos chamam de “proposições”. Mas considerem o que acontece agora, enquanto vocês lêem este artigo. Um fluxo de dados significativos está jorrando deste texto — assim como uma corrente contínua de sons sairia de minha boca se eu o estivesse lendo em voz alta — e é apreendido por vocês como uma espécie de animal mutante que só pode ser domado ou imobilizado por meio de um certo esforço. Somente quando você ‘toca no ponto’ (e somente se houver um ponto em que tocar) é que o sentido começa a adquirir uma aparência de *stasis*. Na origem, portanto, o sentido se move — literalmente (Holbraad, 2012, p 153).

Na percepção de Holbraad, esse sentido de verdade seria completamente diferente das implicações representacionistas, não envolvendo uma comparação e uma correspondência entre representação e fato. Para o autor, a verdade da representação como coerência ao fato envolveria um argumento deveras circular. A comparação partiria do princípio arbitrário que tais dados são correspondentes e a, eventual, prova da correspondência estaria intrinsecamente ligada a própria premissa de que tais coisas são comparáveis — “profunda circularidade”.

Logicamente falando, a comparação pressupõe dados que já ‘lhe’ estão dados como *comparáveis*, pois a comparação não é algo que se pode atualizar de modo indeterminado:

comparar é sempre *escolher* comparar algo com algo. Portanto, no caso da atribuição de valor de verdade, a comparação entre a representação “*p*” e o fato *p* (isto é, o acordo verificativo) já pressupõe que *p* é selecionado como o dado *correto* com que se há de comparar “*p*” (certo que se pode descobrir que esse era o dado errado, mas a questão é precisamente que o emparelhamento verificativo sempre tem que começar de algum lugar). Ora, é claro que essa afirmação da comparabilidade é ela mesma implicitamente comparativa: ao supor que “*p*” e *p* são passíveis de comparação, já se os está comparando — de fato, já se está estabelecendo um emparelhamento inicial entre eles. Mas, da definição representacionista da verdade, segue-se que estabelecer esse emparelhamento entre uma representação e um fato (ainda que inicial) é assumir tacitamente uma posição em relação à *verdade* dessa representação. A circularidade da definição é evidente: uma correspondência verificativa pressupõe uma comparação que pressupõe uma correspondência verificativa que pressupõe uma comparação etc. (Holbraad, 2003)

Tal anomalia circular do argumento deriva da própria separação de domínios aos quais fatos e representações pertencem em uma concepção ‘moderna’. De acordo com Martin Holbraad, os fatos, como naturais, e as representações, como culturais, fariam, cada qual, parte não de epistemologias diversas, mas de mundos diversos, o reino da cultura versus o reino da natureza. Trata-se, então, de ontologias diversas em que se se pressupõem

correspondências. A verdade do Ifá, por sua vez, estaria liberta dessa dicotomia.“ Se a verdade resulta de ‘encontros’ entre trajetórias moventes de sentido, não há nenhuma anomalia ontológica a combater e, portanto, também não há nenhuma circularidade: diferentemente das ‘correspondências’, os encontros em questão são constituídos como relações entre exemplares de um *mesmo* tipo ontológico.” Tal abordagem implica, não só o apagamento da linha divisória da natureza (fato) e cultura (representação), como indica uma menor distância ontológica entre as divindades (orixás) da cosmologia do Ifá e os “homens” praticantes e consulentes, nas sessões de Ifá eles se colocam, se não sobre o mesmo plano, sobre planos coincidentes.

Especialmente, a partir de um ponto de vista estritamente antropológico, que parece sempre priorizar a etnografia, todo o percurso em busca da conceitualização da verdade como movimento, que envolveu as premissas presentes nos desenvolvimentos históricos da disciplina, desde seu surgimento até o presente estado da arte, pode parecer cansativa, ou mesmo despropositada. Ademais, o malabarismo analítico, efetuado entre os diversos pares supracitados, pode parecer excessivo e estranho às descrições etnográficas. Com um pouco de atenção, entretanto, é possível entrever que o objetivo do autor, ao contextualizar e conceitualizar a disciplina, é o de fazer jus ao seu campo etnográfico, introduzindo ao nível da análise antropológica a perspectiva dos atores e das coisas presentes nesse campo. De acordo com M. Holbraad, quando as tentativas mais cuidadosas em descrever etnograficamente não resolvem contradições, a tarefa de problematizar premissas, presentes nos instrumentos analíticos do antropólogo, faz-se absolutamente necessária (Holbraad, 2012). Neste ponto, é preciso, novamente, sublinhar que a metodologia do autor implica em fazer com que os termos da descrição e da análise, em antropologia, se comportem de maneira verofuncional, assim como os termos dos nativos parecem se comportar. Desse modo, face a termos ou afirmações que soem contraditórios, é preciso construir novos conceitos, ou seja é preciso conceitualizar – produzir um novo sentido como em Viveiros de Castro. Atividade forçada sobre os antropólogos dada a inaptidão de seus conceitos em fazer jus ao seu campo etnográfico.

O desígnio ontológico do autor, embora passível de uma conotação intelectualista, e até essencialista, tem, na verdade, o propósito de desvelar o papel ativo das etnografias. Esta deixa de ser relato inerte, etnografar é uma ação que produz efeitos, experimentações no pesquisador. A etnografia passa a ser ação transformadora, desconstrutora de premissas modernas precocemente universalizadas. Afinal, antes de ser relato, um campo etnográfico é a vida, com tudo que lhe é de direito, dos agentes envolvidos. Reconhecer esse tipo de valor-

ação da etnografia é de fato um ato político. A ontografia de Martin Holbraad parece se definir através de um *ethos* que tem como mote dar ao outro a possibilidade de se dizer (como ato) de acordo com seu próprio mundo. Correndo o risco de dar uma conotação heideggeriana, talvez indesejada, a etnografia de Martin Holbraad parece ser a etnografia do ser no mundo. A diferença seria de que o ser e o mundo devem ser imanentes a ser-outro. A essência do ser, assim, se encontra faltante, e a linguagem, de maneira semelhante à proposta de Žižek (2009), deve ser torturada para “falar” a verdade, se não pela poesia, pela potência subversiva do saber-fazer etnográfico.

Contudo, até aqui a análise de Holbraad é muito similar aos dois passos da TTT. Como exposto anteriormente, o problema da TTT diz respeito a elevação do status analítico da coisa apenas associando-a etnograficamente a um nativo conceitualmente emancipado; a análise de Holbraad do axé, e consequentemente da verdade divinatória, poderia se colocar apenas como mais um exemplo da emancipação da coisa por associação etnográfica. O problema que ele se dispõe a resolver – o que poderia ser um pó que também é poder? – poderia ser etnograficamente oposto a ideia de uma investigação “materialmente” dirigida a respeito das coisas, que toma a coisa em sua ‘coisidade’ (coisa = conceito).

Imediatamente poderíamos argumentar que não teria sido o pó que disse a Holbraad que ele é poder, teriam sido os divinatores (Holbraad e Pedersen, 2017). Em outras palavras, o autor teria se limitado ao segundo passo da TTT, “conceito = coisa”. Holbraad usa uma série de ‘dados’ etnográficos para enquadrar e desenvolver o problema, bem como partes de sua solução analítica. A formulação do problema bem como da análise envolveu fornecer um relato da cosmologia divinatória afro-cubana baseada nas respostas dos informantes, para mostrar que, para os adivinhos, o poder (axé) consiste, acima de tudo, na capacidade de fazer presente divindades que de outra forma estariam ausentes durante a cerimônia divinatória. Esse poder, como foi mostrado, manifesta-se, na divinação, como “sinais” que os babalaôs marcam com seus dedos sobre um pó (axé) espalhado sobre uma superfície (tabuleiro de divinação) – os sinais são chamados de *oddu* e são descritos (falados) como “sendo” divindades por direito (Holbraad, 2011; Holbraad e Pedersen, 2017).

Com base nessa informação etnográfica, Holbraad mostra que a noção de um pó, que ‘é’ poder, surge como solução para uma versão de um antigo enigma teológico, familiar na antropologia da religião: divindades aparentemente “transcendentes” são tornadas “imanentes” na superfície do tabuleiro de adivinhação, permitindo que aqueles presentes na adivinhação se relacionem diretamente com elas (Holbraad, 2012 ; Holbraad e Pedersen, 2017). Assim, o poder do pó em Ifá reside na maneira como efetivamente, e de maneira muito

prática, resolve-se “o que podemos pensar como um equivalente afro-cubano ao (talvez mais familiar) “problema da presença” cristã, a saber, a de permitir que divindades de outra forma ausentes se tornem presentes (neste caso, na superfície do tabuleiro de adivinhação)” (Holbraad e Pedersen, 2017).

A compreensão da noção de poder em Ifá, e particularmente de sua conexão com o pó, é construída levando-se a sério o que os praticantes têm a dizer sobre o assunto. Note, no entanto, que este relato etnográfico serve apenas para estabelecer o desafio analítico central colocado pela compreensão dos praticantes de Ifá sobre o axé, ou seja, que algo aparentemente prosaico como o pó é considerado como tendo o poder de tornar o divino presente. De fato, se isso nos lembra do notoriamente intratável problema da transcendência divina na teologia cristã, então a maneira prática em que o axé em pó resolve isso para os adivinhos parece ainda mais intrigante. É nesse ponto, então, que o “movimento” básico da virada ontológica torna-se pertinente. Como conceitualizar o problema da transcendência para entender o poder do pó, para resolvê-lo? Quais são as divindades que podem ser apresentadas desta forma? De que maneira, e em que sentido, o pó é capaz de fazer tudo isso acontecer? (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 223)

O primeiro passo da análise de Holbraad é tratado como uma consequência de ‘levar os adivinhos a sério’ – eles dizem que o Ifá fala a verdade e fazem o Ifá falar através das marcações no pó. Tomada do ponto de vista do argumento sobre as possibilidades conceituais das coisas, a insistência original de Holbraad de “levar as pessoas a sério”, como princípio primordial da virada ontológica, obscurece o outro lado dessa proposta, para levar a sério as variáveis etnográficas é preciso que se leve, também, a sério as coisas ‘como tal’, da mesma forma que se levam a sério as pessoas (Holbraad e Pedersen, 2017). Se para os Babalaôs o poder é pó, para entender o que é este poder e como ele funciona, deveríamos olhar para o pó e o que ele faz em virtude de suas características materiais – isto é, dentro da abordagem da virada ontológica sobre a materialidade. A análise de Holbraad precisaria se distanciar da etnografia do que os adivinhos *falam* acerca do pó, aproximando-se do pó “como tal” – é preciso se concentrar em suas propriedades materiais.

a noção de que o pó tem o poder de revelar divindades (levando as pessoas a sério) leva à possibilidade de que o pó também tenha uma potência diferente, a saber, o poder de revelar os conceitos que precisamos para entendê-lo (levando a coisa a sério). Desse modo, a etnografia do que os adivinhos dizem e fazem aponta para além de si mesma, para “às próprias coisas” (2007). Do poder cosmológico do pó chegamos ao poder analítico do pó. (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 224)

A análise de Holbraad exigiu a leitura da fórmula "conceito = coisa" também na direção oposta, "coisa = conceito", conforme formulada anteriormente. Se, levando a sério o que os adivinhos dizem, o poder do pó reside em revelar as divindades (oddu) na superfície da tábua de adivinhação sobre a qual ele está espalhado, então entender como melhor conceituar esse poder deve envolver levar a sério a maneira pela qual ele é promulgado como uma operação material prática e inteiramente concreta (heurísticamente falando) no painel de adivinhação. Enquanto o primeiro passo (esvaziamento do que se “conhece” sobre o pó) serve para estabelecer o enigma analítico, o segundo passo (coisa como conceito autotransformativo) efetivamente aponta para sua solução. O que, então, do pó permite que o Ifá sempre fale a verdade? Ou, antes o que do pó permite que o Ifá *fale*? Trata-se de sua motilidade.

O pó é “marcado” pelos Babalaôs através dos movimentos extensos de seus dedos na superfície empoeirada, e aparentemente homogênea e opaca da tábua de divinação, produzindo um deslocamento intensivo do pó, uma transformação do plano. A superfície é como “uma coleção de miríades de poeira - uma “multiplicidade pura” (Holbraad e Pedersen, 2017). Os oddu são “registrados”, como os próprios adivinhos dizem, como deslocamentos temporários do solo que o pó fornece. Do ponto de vista de suas propriedades materiais, concluiu Holbraad, o poder do pó reside em sua motilidade: sua capacidade de ser deslocado de modo a revelar as divindades como movimentos, tracejadas efemeramente (passos na areia) em uma superfície por meio de uma figura inteiramente concreta – “como uma inversão concreta de figura e fundo” (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017). Por fim, Holbraad acabou em sua análise extraíndo uma conceituação de poder divinatória e da verdade das características materiais mais prosaicas do próprio pó.

O argumento de Holbraad serve para ilustrar a maneira pela qual as coisas são capazes de evidenciar seus próprios efeitos conceituais na análise antropológica. Embora enquadrado em uma discussão etnográfica mais ampla sobre como as coisas são importantes para as pessoas (como o pó, neste caso, é importante para os adivinhos afro-cubanos), os elementos mais cruciais da tentativa de Holbraad de conceituar o pó e seu poder - os que tornam decisivos para produzir diferença para a conceituação - derivam das propriedades materiais do próprio pó. Se a etnografia carrega o peso do problema analítico, poderíamos dizer, são as propriedades materiais do pó que fornecem os elementos mais cruciais para sua solução: sua qualidade permeável como uma pura multiplicidade de partículas não estruturadas, passíveis de movimento intensivo ... em reação à pressão extensiva dos dedos do adivinho, e assim por diante. Cada uma dessas qualidades materiais é inerente ao próprio pó, e é em virtude dessa inerência material que elas podem engendrar efeitos conceituais, estabelecendo os parâmetros para a

análise antropológica, as qualidades materiais “oferecem” e “sustentam” (*afford*) o argumento (Holbraad e Pedersen, 2017, p.226).

A etnografia da verdade divinatória de Holbraad, o leva a análise do axé, noção incontornável tanto no processo de divinação, quanto no processo de tornar-se Babalaô. Nessa análise o pó (axé) é um elemento irreduzível, que evoca (*enact*, *afford*), por sua materialidade, conceitos como os de “multiplicidade, movimento, direção, potencial”. O pó tem um potencial autotransformativo, ele oferece “transformações conceituais de si mesmo, conforme a injunção metodológica ‘coisa = conceito’. “Nesse sentido, o pó tem o poder de contribuir para sua própria análise - analisar a si mesmo” (Holbraad e Pedersen, 2017).; ele é auto-analítico – como a veste dos xamãs da Mongólia que trabalharemos a seguir.

Levar as coisas e as pessoas a sério implicaria assim olhar e escutar o nativo para além do imediato, do enunciado, se ater a uma significância articulada em outra dimensão.

Não obstante, nesse texto específico de M. Holbraad, o movimento pendular da análise do autor, entre antropologias e sua etnografia do Ifá cubano, entre conceito e dado etnográfico, em busca de conceitos analíticos, que honrem o valor do discurso do Ifá, aumentou consideravelmente a complexidade das elaborações quando comparada com outros trabalhos feitos pela antropologia. Nada contra o reconhecimento de que o pensamento do nativo é complexo, mas apesar do intuito político libertário do autor, um excesso de conceitualização poderia levar a antropologia a desenvolver códigos muito peculiares e intrincados a sua atividade particular. Esse resultado seria bastante paradoxal, por se assemelhar ao que passou na psicanálise, campo criticado pela antropologia, dentre outras coisas, por seu caráter elitista.

Ainda nessa linha argumentativa, deve ser considerado que a busca por instrumentos de análise conceitual, poderia resultar em desenvolvimentos cognoscíveis apenas àqueles que detêm tais instrumentos. Em outras palavras, o conhecimento descolonizador, gerado pela análise conceitual, poderia vir a se tornar pouco acessível a outras esferas, incluindo-se áreas científicas, mesmo das ciências humanas, limitando a pretendida produção de diferença ao nível do discurso científico. Em potencial, o suposto caráter exclusivo e seletivo do conhecimento produzido, não portaria o efeito descolonizador pretendido, ele seria, antes, segregacionista. Não faria desse modo jus a sua própria prerrogativa emancipatória. Passemos agora a seu colega da TTT, M.A. Pedersen, para, então, discutirmos a noção de ontológico e

de um possível sujeito na proposta dos autores, que nesses pontos parecem ter abordagens semelhantes e consequências similares.

Morten Axel Pedersen

Pedersen, como mencionado, coloca sua abordagem ao lado das propostas de M. Holbraad e de Viveiros de Castro – trata-se aqui de levar tanto as pessoas quanto as coisas a sério. Ele faz o uso do termo ontológico como uma maneira de operar os instrumentos analíticos da antropologia, ou como ele coloca, em eco com os outros dois autores, a virada ontológica trata-se de uma tecnologia de descrição etnográfica – descrição que se desloca da ideia de registro do observado e enunciado e passa a se focar no “lado oculto” das coisas (Holbraad et al, 2014). A etnografia do autor se passa no norte da Mongólia e gira em torno de artefatos, mais precisamente, de talismãs onipresentes no xamanismo regional. Como colocado por Pedersen (2007; 2011), no norte da Mongólia, um grande número de pessoas e famílias possuem talismãs. Esses artefatos são chamados de *ongod* (ou ongon shüten). Juntamente com a noção de xamã (böö), *ongod* é o conceito mais importante e mais complexo do xamanismo mongol (Darhad) – presente sobretudo nas áreas rurais.

Os Darhads são descritos por Pedersen (2007) como um grupo de pastores e caçadores, que habitam em vilarejos no remoto canto noroeste da província de Hövsgöl, na Mongólia. Contrariamente ao que se passou em outras partes do território mongol, os praticantes do budismo não conseguiram eliminar por completo as práticas xamânicas na região; xamanismo e budismo coexistem, em um relacionamento tenso. O xamanismo Darhad também resistiu a forte repressão de suas práticas durante os setenta anos do socialismo de Estado. O xamanismo desempenha um papel crucial na vida social dos Darhad; atualmente há uma grande variedade de ‘especialistas’ religiosos não-budistas praticando xamanismo em toda a região. Tais praticantes não são considerados xamãs (böö), mas nem por isso deixam de praticarem xamanismo. Dentre esses praticantes, quasi-xamãs, encontram-se ferreiros (darhan), parteiras (eh barigch) e adivinhos (meregch), todos eles, como o xamã (böö) seriam imbuídos de poderes ou habilidades extraordinárias (hüch chadal) – poder derivado das linhas de ancestrais masculinos ou femininos (Pedersen, 2007).

Os xamãs genuínos (böö böölöh) também se dedicam as atividades dos quasi-xamãs, como sessões de divinação para consulentes individuais. A grande diferença entre os primeiros e os segundos é que apenas xamãs genuínos possuem trajes especiais; estes trajes

são o que permitem rituais que envolvem possessão. As atividades xamânicas de outros praticantes (ferreiros, advinhos, parteiras), que não os xamãs genuínos, não envolvem possessão e nem poderiam dada a falta de instrumentos para tanto (traje);

O traje não é apenas o que permite que o xamã dominar (master) os espíritos; é também a evidência material da aceitação do xamã por parte da comunidade. Com efeito, a consagração de novos xamãs costumava ser um assunto comunitário, tanto no sentido de que era considerado um evento importante na reprodução social do clã (omog, yas), quanto pelo fato de que o custo do ritual de iniciação - bem como o novo traje xamânico - era financiado coletivamente pelos membros do clã (ver, por exemplo, Sandschejew 1930: 33, 56-7; Badamhatan 1986: 185-6). (Pedersen, 2007, p.150, tradução minha)

Tanto a roupa do xamã, quanto seus outros instrumentos de poder e artefatos sagrados, são mantidos em sua casa, em um altar cerimonial no canto norte, permanecendo guardados em gavetas e armários, sempre escondidos dos olhares de todos - são apenas retirados nos momentos em que se faz uso deles, a saber, em cerimônias e rituais. Este é o caso dos receptáculos espirituais ou talismãs - chamados de ongon ou ongod.

Segundo Pedersen (Holbraad e Pedersen, 2017), a noção de ongod é semelhante a noção de axé no Ifá cubano - no sentido de uma dupla definição (espiritual e material). “O *ongod* na Mongólia refere-se tanto aos espíritos xamânicos em sua forma invisível, ‘transcendental’ quanto às suas múltiplas manifestações visíveis como talismãs e outras formas materiais” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.230). Nesse xamanismo, os espíritos podem tomar praticamente todas as formas, “desde ruínas abandonadas da infraestrutura comunista até o fluxo de fofocas em uma comunidade” (Pedersen, 2011, p. 204). A sua materialização mais frequente, entretanto, se dá na forma, ou melhor, nos corpos de animais selvagens das florestas; na forma de ‘donos’ (ezed) das montanhas, bem como de outros lugares sagrados (sepulturas de xamãs falecidos); por último, na forma de talismãs.

Um talismã típico consiste de tiras de algodão multicoloridas, lenços de seda cerimoniais (hadag), cordas de couro, partes de ferramentas, armas ou artefatos de metal, bem como pedaços de pele, dentes, ossos, garras e bicos de diferentes animais selvagens; todos reunidos para formar um conjunto complexo de materiais diversos. Alguns talismãs são mantidos dentro de casa, como no caso de “talismãs de linhagem” e “talismãs de família”; outros, como “talismãs de caça”, são mantidos do lado de fora. As pessoas interagem com seus talismãs de maneiras semelhantes e pelas mesmas

razões: oram e apresentam ofertas a eles quando eventos notáveis acontecem ou estão prestes a acontecer em suas vidas (por ex., se alguém adoecer, ou se um membro da família está prestes a partir em uma caçada ou uma longa jornada). Todos os talismãs devem ser projetados ou consagrados pelos xamãs, e podem ser comissionados tanto por famílias quanto por indivíduos (em qualquer um dos casos, eles serão eventualmente transmitidos através das gerações, por linhas masculinas ou femininas) (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 228, tradução minha)

Apesar dessa larga ‘distribuição’ dos talismãs, nem todos os talismãs são os mesmos em termo de sua potência. Os talismãs mantidos pelos xamãs são maiores e mais complexos do que aqueles que pertencem a indivíduos e famílias comuns. Em todo caso, como apontado por caçadores, estes artefatos são o que há de mais precioso na vida das pessoas (Pedersen, 2007). Trata-se de um recipiente de almas, com poderes que sempre estão a atrair as pessoas para o lugar em que se encontra; “Se você perder contato (holboo) com ele, você morrerá”, eles “constituem ferramentas indispensáveis, por isso os caçadores alimentam esses objetos com gordura e leite antes de caçar, assim como, de forma mais geral”, “os habitantes de uma casa adicionarão novos elementos (por exemplo, lenços de seda) aos seus recetáculos” em eventos de grande importância - como acima apontado (Pedersen, 2007, p.153).

Porém, como colocado, apenas os xamãs são dotados de um outro poderoso artefato, trata-se de seu traje – este é imbuído de uma complexidade que se poderia dizer de outra grandeza, quando comparado com os talismãs. O traje xamânico compreende botas, uma complexa veste, turbante, tambores e baquetas; costuma-se referir ao traje como a ‘armadura do xamã’ (Pedersen, 2007; Holbraad e Pedersen, 2017).

Acredita-se que o traje permita que o xamã viaje para os espíritos e, inversamente, que os espíritos viajem para o xamã (a direção desse movimento é totalmente incerta), uma jornada que é frequentemente imaginada como cavalgar (unah) um cavalo ou um cervo. As diferentes partes do figurino desempenham papéis distintos a esse respeito: o tambor é concebido como a montaria, a baqueta como chicote e assim por diante (ver Pürev, 1999; Dulam e Even, 1994; Dioszegi, 1961). (Pedersen, 2007, p.151, tradução minha)

O traje tem entre suas funções proteger os xamãs durante possessões, suas muitas camadas e texturas tem como propriedade absorver as almas dos espíritos, de modo que elas não penetrem muito profundamente em seu corpo (Pedersen, 2007; Holbraad e Pedersen, 2017. No entanto, a roupa que o protege é a mesma que o expõe, afinal ela faz parte das

condições de possibilidade de ‘interação’ do xamã como o mundo espiritual. A vestimenta assim o coloca em risco letal de se perder no mundo dos espíritos (Pedersen, 2007; 2011; Holbraad e Pedersen, 2017).

Dentre as particularidades da veste, ela se distingue das roupas dos ‘nômades comuns’ por suas ‘aberturas’. As roupas (vestidos) dos nômades funcionam como uma espécie de cápsula protetora, quase toda fechada e selada como um sash (faixa) (Holbraad e Pedersen, 2017). O objetivo desse tipo de roupa seria o de minimizar o contato dos indivíduos com o meio externo protegendo-os. A veste xamânica, por sua vez, é composta de nós em cordões, cordas e retalhos pendurados; tais elementos apontam para todas as direções e funcionariam como uma antena, maximizando o envolvimento com os arredores e potencializando a intervenção sobre o xamã do que lhe é externo. Como argumentado por Pedersen (2007; 2011) a veste xamânica é todo um mundo (cosmos), na verdade vários mundos, por direito próprio. A roupa constitui-se de variados materiais, texturas e substâncias que invocam uma infinidade de dimensões, “incluindo a floresta (taiga) e suas diferentes espécies selvagens, os noventa e nove céus xamânicos (*tenger*) e, crucialmente, as possessões espirituais e passadas” (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 229). Tais performances são materialmente marcadas na roupa do xamã.

Dentre os ofícios do xamã encontram-se rituais de cura; durante cada cura (*zasal*), os pacientes ou seus parentes acrescentam (amarram) fitas (streamers; *mogoi*) e echarpes (scarves) cerimoniais à roupa do xamã – as fitas e echarpes são amarradas por um nó, como borlas (franjas) de algodão laminadas (*manjig*) e as borlas são amarradas no vestido xamânico. O xamã acaba por se tornar o nó, o ponto de amarra, de todos os outros nós da comunidade – o xamã é o ‘nó de nós’. Segundo Pedersen (2007), a roupa xamânica oferece, então, uma espécie de testemunho material da totalidade dos infortúnios que levaram a comunidade a procurar sua cura – a amarrar nós em sua roupa. A roupa xamânica funciona como um mapa dos infortúnios e das performances do xamã ao longo do tempo (Holbraad e Pedersen, 2017).

No que diz respeito as cerimônias, elas são divididas em três momentos, início, meio e fim.

Durante a fase introdutória de uma cerimônia, o xamã canta uma variedade de preces (*magtaal*), orações (*daatgal*, *zalbiral*), e invocações (*duudlaga*, *tamlaga*), e também faz libações de leite e vodka para o altar, o receptáculo espiritual, o fogo, e nas direções dos noventa e nove céus. É importante ressaltar que o xamã não é considerado totalmente “sem consciência” (*uhaangüi*) neste momento. A consciência do xamã “se deteriora” (*muudah*),

se torna cada vez menos clara e mais nebulosa. Essa ideia de dissolução gradual da consciência mental se reflete na colocação do traje. O xamã começa purificando as botas xamânicas sobre a fumaça do zimbro em brasa (arts), depois dirige algumas orações silenciosas às botas, em seguida seu assistente as coloca no xamã. Após um momento, a veste está sujeita a um tratamento similar, mas desta vez o assistente realiza a purificação, pois a consciência do xamã aparentemente se "deteriorou" ainda mais. Finalmente, o arnês⁷⁴ é colocado e o xamã está agora pronto para ser possuído por seus espíritos. O xamã agora faz três saltos violentos, pega o tambor e um gole de vodca é oferecido pelo assistente, após o qual o verdadeiro "xamanizar" se inicia.

A fase intermediária se dá quando os xamãs fazem invocações e são possuídos por seus espíritos protetores O momento da posse é marcado pelo xamã que começa a tocar mais rapidamente e a vomitar (böölöh - "xamanizar" - também significa "vomitar") ... Seguem-se as "palavras proferidas" (heldeg üg) pelo espírito - também conhecido como "o que é cantado por ele" (duudag n '). Estes e outros termos cobrem a pletera de pedidos, "autobiografias espirituais", exclamações, veredictos, etc., que compõem a mensagem real do espírito para a audiência (cf. Even 1988-9: 366-7). Então, quando a sessão de cura termina (cada espírito chama apenas uma pessoa), o espírito "parte" (garah), um evento tipicamente marcado pelo xamã tocando uma única batida forte.

A fase final é marcada pelo xamã atirando violentamente a baqueta. O assistente deve agora apressar-se para despir o xamã (primeiro o arnês, seguido da veste e, finalmente, das botas), pois considera-se extremamente perigoso usar a roupa sem continuar a tocar o tambor. Então, à medida que o xamã lentamente se torna ela mesma, ela começa a fazer orações, oferendas e libações semelhantes às da fase introdutória. Por fim, o xamã se senta, acende um cigarro e recebe chá e lanches. Seus parentes distribuem as oferendas restantes entre o público e o chá fresco é servido. Ao nascer do sol, a reunião se dispersa (Pedersen, 2007, p.152, tradução minha)

Vê-se a questão da 'materialidade' despontar na etnografia de Pedersen. Em sua análise original para o volume da TTT, o autor examinou a questão dos talismãs em função dos atos das pessoas para com e diante desse artefatos (Pedersen, 2007), mais tarde, em conjunto com Martin Holbraad, o autor refaz sua análise a partir da coisa 'como tal' – esse tipo de 'manobra' analítica anos após o campo evoca a proposta de Strathern de que o campo não cessa de agir e a análise não se encerra no momento em que a etnografia foi escrita, o momento etnográfico, onde a experiência se revela em análise, se dá fora de uma linha temporal cronológica e de um espaço circunscrito. O efeito do campo no pesquisador não se dá imediatamente, o imediato é da ordem dos 'automatismos intelectuais' (Viveiros de Castro,

⁷⁴ Tradução do inglês "headgear". Trata-se uma peça complexa (composta de muitos materiais, chifres, ossos, tecidos) que envolve a parte superior e lateral da cabeça do xamã, que assim como a veste, funciona como uma armadura e ao mesmo tempo uma antena (conduit).

1986; 2015), o efeito do campo no pesquisador, como coloca Strathern (2014), por vezes se dá no gabinete, quando, eventualmente, o pesquisador experimenta seu experimento de campo – quando o pesquisador, enfim, experimenta (é afetado) pelo o que antes apenas observou sem efeito, o momento etnográfico está atrelado a atemporalidade do *efeito etnográfico*.

Nesse sentido, Pedersen desnuda (talvez se aperceba) anos mais tarde o papel significativo que as coisas ‘como tal’ (heurísticamente) tiveram em sua conceitualização analítica – indicando o que ele chama de estratégia ‘coisa = conceito’ (Holbraad e Pedersen, 2017). Tanto a sua primeira análise (TTT), quanto sua segunda análise (virada material) giram em torno da veste do xamã como um ‘nó de nós’.

Como apontado, a veste xamânica “fornece às pessoas que frequentam o ritual de cura uma espécie de “mapa” da distribuição local do infortúnio” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.230) A partir dessa caracterização, Pedersen (2007) propõe que a roupa e os receptáculos podem ser tomados como “talismãs do pensamento”. Essa formulação pretendia dar conta de sua pergunta original: como é que as pessoas pensam através das coisas?

Não há dúvida de que os espectadores desses objetos, no entanto, sentem-se compelidos a lembrar-se de seu design com muito cuidado, as consequências de se fazer o contrário podem se revelar muito perigosas. A esposa de um caçador de ursos proeminente, por exemplo, deve lembrar-se exatamente de qual elemento (único) do talismã de caça de sua casa se refere à caça atual do marido, ela precisa saber para atrair sua alma, caso ele encontre algum problema pelo caminho (cf. Chaussonnet 1988). Da mesma forma, as famílias pertencentes à comunidade ritual de um dado xamã têm um interesse óbvio em memorizar a complexa distribuição de nós de seu vestido, pois a posse dessa 'patente' indígena equipa as pessoas com um conhecimento imagético da distribuição total do infortúnio entre a clientela do xamã (informação útil em um contexto onde as acusações de feitiçaria são abundantes, cf. Lacaze 1996). Finalmente, em ambos os casos, nos deparamos com artefatos altamente tabus, cujo grau e modo de acessibilidade são sancionados de acordo com as hierarquias sociais e religiosas. Enquanto xamãs (e caçadores) são mais ou menos livres para acessar esses objetos de acordo com sua própria vontade, muitas pessoas comuns (e particularmente crianças) só podem ver esses artefatos sob circunstâncias particulares prescritas por outros. Em todos esses sentidos, a parafernália xamânica de Darhad constitui-se como tecnologias sociocognitivas poderosas, que permitem que certas pessoas se lembrem e conheçam certas coisas em maior grau do que outras (Pedersen, 2007, p.154, tradução minha).

Vê-se, assim, que durante as cerimônias e rituais em que as pessoas amarram seus nós na veste do xamã, a ‘plateia’ têm acesso a algo que normalmente lhes é invisível e inacessível. Os efeitos das intenções malignas dos feiticeiros – que resultam na necessidade de se amarrar nós no ritual de cura – se tornam momentaneamente visíveis para a comunidade na roupa do xamã. “Haveria uma inversão temporária do que é visível e invisível, interior e exterior, o xamã performador expõe as intenções (*sanaa*) ocultas ou as “camadas” internas (*davhar*) dos seres” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.230).

Ao amarrar em sua vestimenta os infortúnios de sua comunidade, ele literalmente veste tais adversidades e ao fazê-lo revela uma propensão que não se poderia ver apenas através da aparência das pessoas, a saber, propensões ocultas à ganância, inveja e violência. Esse movimento de interiorização e exteriorização é verificado também na possessão. O momento da possessão, por um *ongod*, é marcado pelo vômito, como se suas ‘entranhas’ tivessem que se externalizar, para o *ongod*, que lhe é exterior, adentrar (Pedersen, 2007; Holbraad e Pedersen, 2017). A diferença entre o xamã ‘performador’ e das pessoas comuns seria que o primeiro é uma pessoa comum virada do avesso, nesse sentido, ele teria dois corpos, um corpo humano ordinário e um corpo xamânico (*böö biye*) extraordinário – o xamã apenas veste-se como tal durante cerimônias e rituais, é preciso sempre lembrar que sua roupa lhe conecta com o cosmos, mas, por isso, mesmo, o coloca em risco (Pedersen, 2007).

A roupa do xamã, um artefato, colocaria, então, pessoas comuns em contato com um conhecimento xamânico a que de outra forma não teriam acesso, tanto a respeito dos infortúnios (feiticeiros), quando do mundo espiritual (*ongod*). Contudo essa questão aparentemente epistemológica é deslocada por Pedersen; junto com a questão epistemológica de como as pessoas vêm a *pensar* através das coisas, o autor sugere que “uma pergunta ontológica não menos profunda” seria quase que ‘automaticamente’ colocada. Trata-se de se perguntar sobre “como as pessoas passam a *existir*” através desses mesmos artefatos; abre-se a possibilidade de uma antropologia que “fundamentalmente desestabiliza "o sentido filosófico central do ‘eu’” (Pedersen, 2007, p. 155). Através da importação de concepções e ideias teóricas da antropologia da Melanésia (Strathern) e da Amazônia (Viveiros de Castro), o autor acredita ser possível se aproximar da explicação sobre “como um determinado sentido Darhad do eu, se dá (*its enacted*) através dessas coisas xamânicas”. Contudo, ele precisa situar a questão do como se fazem pessoas, espíritos e talismãs no próprio *cosmos* de Darhad, “em particular o estado fundamentalmente lábil e heterogêneo no qual se acredita que os espíritos xamânicos existam” (Pedersen, 2007).

Como apontado, estes últimos, existem em diversas formas; existem como “proprietários” de sítios da paisagem natural (montanhas, rios...), como animais selvagens, como ancestrais espirituais que adentram o corpo e a mente do xamã possuído e, também, como “céus” transcendentais – *tenger*, os noventa e nove céus xamânicos. De acordo com Pedersen (2007; 2011; Holbraad e Pedersen, 2017) o que mais chama a atenção nessas diferentes existências, são as particularidades dos *ongod*, eles “são dotados de biografias e personalidades espirituais únicas”, que derivam (mas não são idênticas a) da biografia e da ‘personalidade’ de um xamã morto (Pedersen, 2007).

Narrativas sobre os *ongon* - o que são e como vieram a ser – são abundantes na tradição popular de Darhad. Segundo Pedersen (2007), a maioria dessas narrativas compartilham de uma mesma estrutura narrativa básica. Estas normalmente se iniciam em um passado não localizado (tipo “era uma vez”), em que um evento trágico se passou – usualmente envolvendo uma ou mais pessoas com ancestralidade xamânica. O evento seria o que criou um *ongon* ‘distinto’. A partir desse momento de gênese, a vida de certas pessoas ou mesmo povos, se desdobra decisivamente de acordo com o “caminho” subsequente tomado ou empreendido por esse espírito xamânico – esse efeito notavelmente se dá nos casos de descendentes que herdaram a habilidade xamânica (*udha*), e, poderiam, portanto, vir a ser xamãs em toda potência (full-blown shamans). Além desse cenário, em que espíritos xamânicos primordiais vem a ser, “um número cada vez maior de *ongod* surge à medida que os xamãs morrem, pois a alma (*süns*) de cada xamã falecido é transformada em um *ongon* distinto (discreto) por direito”. Cada um desses *ongon* *süns*, após três anos da morte do enterro do xamã, também começará a interferir na vida das pessoas. “Cada *ongon* deve ser concebido como uma amálgama complexa de eventos, relações sociais e substâncias materiais, que, continuamente, ‘absorvem’ outros eventos, relações sociais e substâncias materiais de acordo com a trajetória espaço-temporal específica definida pelo evento original, a partir do qual o espírito foi criado (Pedersen, 2007). A ‘multiplicidade’ de um dado espírito xamânico, ‘repousa sobre a adjunção de espíritos auxiliares do *ongon*. Esses espíritos auxiliares consistem de diferentes formas que eles (*ongod*) podem adotar – freqüentemente conhecidos como “servos”, “ajudantes” ou, ainda, “metamorfoses”. Na verdade, o xamanismo distingue dois tipos de espíritos, os guardiões e os auxiliares (Pedersen, 2007), que ainda assim são de alguma forma os mesmos ainda que diversos. Ou melhor, são (meta)formas uns dos outros.

Um espírito guardião ou protetor pode ser dominado (mastered) por um ou mais xamãs. Cada xamã domina um número de espíritos protetores (até quinze). Esses protetores

são ou “espíritos do clã” (yazguurn ongod) do xamã; ou ongod de outros clãs, adquiridos, por exemplo através de professores (teachers) xamãs; e há ongod que não correspondem a nenhuma linhagem específica (Pedersen e Holbraad, 2017). Cada um desses espíritos guardiões se manifesta materialmente em um artefato, há sempre alguma coisa na parafernália do xamã que é a manifestação material de seus espíritos guardiões – essas manifestações materiais também são chamadas de ongod (ou ongon no singular). Além disso, cada um desses espíritos protetores são “sujeitos” da possessão xamânica. E, por fim, cada um desses espíritos é (está) absorvido no local de sepultamento do xamã original, agora morto, ao qual corresponde – evento que levou a sua gênese.

Os espíritos auxiliares, por sua vez, são diferentes metamorfoses (*huvilgaan*) de um dado *ongon*. Tipicamente, estes espíritos tomam a forma de animais silvestres, eles se apropriam de capacidades específicas dos animais para suas ‘viagens’, mas podem também tomar outras formas não zoomórficas – fenômenos como o arco-íris – bem como podem tomar forma de eventos aparentemente extremamente ordinários – como as fofocas. Estas formas, entretanto, não são arbitrárias, elas são tomadas para engendrar efeitos específicos (Pedersen, 2007).

Cada *ongon* deve ser concebido como uma “adjunção” de múltiplas formas. Isso é crucial para nossos propósitos atuais, porque nos permite postular um isomorfismo entre a ontologia complexa dos espíritos xamânicos e suas objetificações materiais igualmente heterogêneas. Como as esculturas de malanggan da Melanésia, podemos pensar em cada ongon como uma espécie de tempestade, na medida em que consiste em “muitos índices físicos [...] mas [não obstante] soma-se a uma única entidade temporal, como uma tempestade persistente que é composta de muitos flashes quasi-instantâneos” (Gell 1998: 236). O ongod atravessa o tempo e o espaço de acordo com a vetorização particular de forças que definem seus movimentos ocultos. Ao fazer isso, o ongod vem a “flash” em uma multiplicidade cada vez maior de formas, ou metamorfoses espirituais, cada uma das quais é incorporada em sua constituição múltipla como protetores espirituais distintos. Um dado ongon, então, é uma entidade inerentemente polimorfa e lábil, pois é irreduzível a qualquer forma singular, e está sempre se movendo ao longo de um incipiente caminho definido por sua propensão a transmutar de uma forma para outra (Pedersen, 2007, p.156, tradução minha).

Nesse sentido, um determinado espírito auxiliar compreende, ou mais precisamente “soma a”, um número cada vez maior e potencialmente infinito de metamorfoses do ongon ; a multiplicidade de ongon repousa sobre a adjunção dos espíritos auxiliares ancestrais dos xamãs, das diferentes formas que ele (ongon) pode adotar. Um dado ongon, então, é um plano múltiplo (manifold) irreduzível a uma forma singular, que se move ao longo de um ‘caminho’

imprevisível. “Isso permite, e mesmo compele, cada guardião espiritual a absorver mais formas em sua jornada de uma metamorfose para outra” (Holbraad e Pedersen, 2017).

Como visto pela passagem citada acima, Pedersen toma tais características para explicar a aparente relação paradoxal entre os ongod, como seres puramente efêmeros, e suas objetivações materiais na forma de talismãs – também conhecidos como ongod. Em vez de pensar nos espíritos xamânicos como entidades singulares e estáveis, deve-se pensar neles como conjuntos excêntricos, irredutivelmente heterogêneos e múltiplos. Nesse sentido, essas entidades ocultas precisam que as pessoas guardem e cuidem de suas efígies (artefatos), sempre a adicionar novos elementos; do contrário, os ongod simplesmente não seriam capazes de continuar *sendo*, “a saber, fenômenos que são definidos por um grau cada vez maior de complexidade e multiplicidade”. As ofertas das pessoas aos seus talismãs, bem como os nós que os consulentes acrescentam às vestes dos xamãs durante as sessões de cura, “podem ser entendidos como tentativas de descrever (definir), dentro da dimensão visível das coisas materiais, o movimento oculto dos espíritos xamânicos através do domínio invisível dos céus xamânicos (tenger) (Holbraad e Pedersen, 2017).

O desafio da iconografia xamânica ... é descrever algo intrinsecamente não representável, a saber, a totalidade agregada pelos movimentos de uma dada tempestade de ongon ao longo do tempo. O problema "representacional", na medida em que pode ser realmente descrito como tal, consiste no fato de que o status ontológico dos espíritos xamânicos de Darhad não é transcendental no sentido platônico, onde entidades divinas são mantidas em uma forma supra-estável (como idéias atemporais) das quais os humanos podem apenas acessar as 'sombras' que são menos estáveis. Pelo contrário, é exatamente o contrário: os espíritos xamânicos são percebidos como sendo lábeis, e o problema sobre suas instanciações materiais é que estas inevitavelmente seriam estáveis demais, também "ideais". Obviamente, o movimento oculto não pode, por si só, ser descrito, mas, eu sugiro, que é, por assim dizer, tornado negativamente visível, ou poderíamos dizer "virtualmente presente", ... as pessoas, como descrito acima, marcarão cada intervenção espiritual em suas vidas acrescentando um novo elemento aos seus feixes xamânicos. Pode-se dizer que a constituição extremamente heterodoxa dos receptáculos espirituais de Darhad representa a sombra visível lançada pelo movimento invisível do ongod de uma metamorfose para outra. Nesse sentido, esses artefatos constituem uma espécie de movimento objetivado, pois a adição contínua de novos elementos serve para percorrer todo e qualquer "flash" das tempestades ongod, manifestadas em casos particulares de desgraça e sorte humanas. (Pedersen, 2007, p. 157, tradução minha)

Como colocado pelo autor, o tipo de ‘conhecimento’ desencadeado (enacted) por esses dois artefatos xamânicos (a veste xamânica com seus nós e feixes de tecido e os ongod) é profundamente esotérico; o acesso das pessoas a esses “talismãs do pensamento”, cercados e constituídos de tabus, torna algo (negativo) visível que as pessoas normalmente não conseguiriam “ver” – o fluxo invisível das forças xamânicas. Contudo o ponto central de Pedersen não se aloca em observações epistemológicas – implicadas pelo verbo “ver”, pela noção de conhecimento, e, por fim, por uma concepção dos talismãs como uma ‘representação’. Para o antropólogo, os talismãs não são utilizados apenas para ‘encenar’ a ontologia fluida do mundo espiritual xamânico. Eles provocam “uma transformação igualmente fluida da pessoa de Darhad. Além de permitir que as pessoas *ensem* em seus espíritos xamânicos de uma certa maneira esotérica, os dois artefatos em questão também fazem as pessoas (e, em particular, os xamãs) chegarem a ser de certo modo extraordinário”.

Nesse ponto o autor convoca as leituras de Viveiros de Castro acerca do xamanismo e perspectivismo social amazônico:

é de particular relevância sua noção de “multinaturalismo”, isto é, a difundida concepção ameríndia de que o mundo é dividido em multiplicidade de corpos ontologicamente discretos (notavelmente os de humanos e animais de caça), todos compartilhando a mesma intencionalidade invisível, a capacidade de ter uma perspectiva (específica do corpo). Segue-se que um outro tipo de corpo é requisito para perceber o mundo de outra maneira, e é exatamente isso que muitos xamãs ameríndios afirmam ter. Essa noção intrigante, que também aparece entre muitos povos indígenas do norte da Ásia (Pedersen, 2001; Willerslev, 2004), tem ramificações importantes para nosso entendimento da agência oculta dos artefatos xamânicos de Darhad.

Considere, por exemplo, o caso dos “receptáculos de caça / animais selvagens” (angiin ongod), que, como descrito anteriormente, são usados por caçadores para garantir caçadas bem-sucedidas. Além de tornar as misteriosas trajetórias dos espíritos virtualmente presentes, esses artefatos também estão imbuídos da capacidade de transformar momentaneamente a aparência corporal da pessoa do caçador. Como um caçador me disse, este é “o mais profundo dos segredos xamânicos” (böögiin shashny hamgiin nuuts), porque é o que tem as implicações mais “perigosas” (ayultai) para sua própria profissão. “Vamos dizer”, ele continuou, “que eu quero ser um bom caçador de lobos. Então eu devo fazer um lobo ongon. Se eu fizer um ongon parecendo um lobo de lã de ovelha, então o lobo vai pensar (bodoh) que eu sou um lobo. O ponto é que eu me tornarei como um lobo (chon shig bolj baina). Uma pessoa que assim quase se tornou um lobo (barag chon bolchihson) não será conhecida (medehgüi) como um humano (hün) pelo lobo. Então eu posso matá-lo facilmente. Isso é o que é chamado de ongon de caça. Todos eles têm o mesmo propósito (Pedersen, 2007, p. 158, tradução minha).

O propósito explícito dos talismãs de caça é dar aos caçadores a capacidade de assumirem a aparência, o corpo e a perspectiva, de entidades não-humanas. Segundo Pedersen o traje xamânico serviria também a este propósito, mas sua potência de multiplicidade seria infinitamente maior. O traje teria a capacidade de fornecer ao xamã um corpo adicional – o xamã teria assim dois corpos, um corpo comum e um corpo xamânico. O traje xamânico, segundo Pedersen (2007) conferiria ao xamã ‘um’ corpo aperfeiçoado porque múltiplo – “uma espécie de andaime extra-corporal que, por meios de sua caixa de ferramentas de truques mágicos (feixes, camadas, ‘cobras’⁷⁵), permite ao xamã atravessar divisões ontológicas de outra forma insuperáveis”. Diferentemente do receptáculo de caça (talismã ongon de caça), o traje xamânico confere aquele que o veste não *uma* outra forma corporal mas muitas; ao envolver o xamã em toda uma série de materiais e texturas advindos de todos os domínios, o traje o envolve de vários corpos não-humanos. Assim como os espíritos auxiliares que podem tomar inúmeras e infinitas formas, o traje do xamã, seu corpo durante o xamanizar, é constituído como muitos (em teoria infinitos) corpos. É justamente por essa razão que ele pode ser possuído em uma única cerimônia pela maioria de seus espíritos guardiões, que na forma de auxiliares do Xamã podem assumir toda e qualquer forma. O traje acompanha a potencialidade infinita de ongod – tanto em sua forma espiritual, quanto em sua manifestação material. O ongod como talismã espiritual do xamã compreende - em suas várias camadas, extensões, adições e texturas - as objetivações de todos os espíritos protetores e auxiliares dos quais o xamã é ‘mestre’. Os dois artefatos, mas sobretudo o traje, permite que o xamã ‘performador’, venha a ser a “entidade multinatural definitiva”. O traje, segundo Pedersen (2007), seria uma ‘hiper-superfície’ que colocaria o xamã no plano imanente de multiplicidades – nota-se aqui o empréstimo do vocabulário de Deleuze e Guatarri, através da obra de Viveiros de Castro.

A partir dessa caracterização o autor coloca o traje e os talismãs, enfim todos os artefatos xamânicos, como constitutivos de um sentido de eu dos Darhad. Nesse sentido, a veste se destaca, por um lado, por ajudar a manter certas divisões sociológicas (diferenças entre xamãs, pessoas comuns, perpetradores e receptáculos dos infortúnios); por outro lado, a veste xamânica não se efetiva apenas por ser colocado em uso, a pessoa do xamã também só pode se efetivar ‘como tal’ através do traje.

⁷⁵ Tratam-se de fitas, mas a designação de fita em Darhad é homônima ao animal cobra (Pedersen, 2007).

Tendo em mente a prática de amarração de nós descrita anteriormente, que ocorre durante as cerimônias xamânicas, podemos conceber o xamã Darhad (em seu traje) como uma reversão de um proeminente ancião (na verdade de todas as pessoas comuns) ... a superfície visível do xamã performador parece corresponder ao que é percebido como o "interior" invisível de uma pessoa comum. Certamente, o fato de o momento da possessão ser marcado pelo xamã fazendo sons de vômito (böölöh) parece transmitir a ideia de uma espécie de inversão figura-fundo ocorrendo na composição de sua pessoa. Ou seja, pode-se dizer que o xamã personifica uma pessoa comum de Darhad de dentro para fora, por assim dizer, vestindo desgraças das pessoas (ex. nós) em sua pele xamânica. ... A cerimônia xamânica, nessa interpretação, separa a comunidade ritual em dois tipos sociológicos interdependentes (e reversíveis) de perpetradores e receptores do infortúnio. Enquanto o último estará necessariamente presente na cerimônia (como clientes que estão sendo curados), o primeiro pode não estar presente, mas sua agência "obscura" é, no entanto, visível pelos novos nós que são presos ao traje do xamã. Nesse sentido, esse artefato serve para prender os clientes em uma espécie de dupla perspectiva não diferente da oferecida pelo dom maussiano, pois ambos podem ser descritos como configurações materiais, que, ao exteriorizar a direção na qual as relações sociais fluem ... forçam cada pessoa "a ver" a si mesmas do ponto de vista do outro (Strathern 1999: 254) (Pedersen, 2007, p.159, tradução minha)

Os xamãs tem portanto a capacidade de *personificar*, se não todas, um grande número de relações assimétricas, ou díspares, internas e externas. As segundas dizem respeito ao acesso apenas do xamã às múltiplas perspectivas corporais de um mundo multinaturalmente constituído. No que diz respeito as relações díspares internas, por assim dizer, o xamã é capaz de tornar o interior "obscuro" das pessoas visível para si e para os outros. Há assim uma terceira relação que se coloca de duas dimensões 'negativas' – o invisível interno ao corpo (pessoa) e um externo inacessível (os caminhos, forças xamânicas, céus). Todas essas assimetrias só podem ser colocadas em relação na pessoa do xamã, isto é, em seu corpo extraordinário (traje). Os trajes dos xamãs não positivam o xamã como 'genuíno' apenas por distingui-lo socialmente – traje como evidência física de um reconhecimento social. Os xamãs são verdadeiros xamãs por conta das particularidades materiais de seu traje que o colocam ora em movimento junto com os caminhos do cosmos e, ora em estase – quando o xamã se despe ele volta ao *estado* das pessoas comuns. Como colocado por Viveiros de Castro (2015, p.61), "Os artefatos possuem esta ontologia interessante ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de "natureza" pode bem ser a "cultura" dos outros" – não se pode esquecer que a intencionalidade se efetiva através de sua

perspectiva. Parece ser esse o ponto que Holbraad e Pedersen (2017) tentam levar adiante no que toca o debate da materialidade. A proposta é de mostrar que os objetos são (heurísticamente) ‘como tal’ uma teoria própria e de direito, mas não uma teoria do conhecimento, sua intencionalidade não é cognitiva; ela se dá no ponto de articulação, ou melhor no fluxo contínuo, porém transformacional, do material e não-material de cada perspectiva com outra perspectiva.

Destarte, a partir dos trabalhos de Strathern e Viveiros de Castro, no tocante ao par pessoa-objeto, Pedersen (2007; 2011) procurou mostrar que os artefatos não seriam apenas tecnologias cognitivas distintas – porque pensamos através das coisas. A abordagem dos artefatos em Pedersen não é sinônimo de cognição expandida, de um conhecer o mundo através de algo externo ao sujeito. Os artefatos levantariam questões de ordem ontológica por precipitarem modos de concepção, e não de conhecimento, a respeito do(s) mundo(s) possível(eis). Nunca é demais lembrar que a busca da concepção, dos conceitos, das teorias, são colocados como *atividade* de conceitualização na virada ontológica; a concepção, como definições descritivas e analíticas, diz respeito a um modo de se relacionar, experimentar, ou, até mesmo sentir, o mundo, o cosmos, a existência, a subjetividade (personificação não representacional) – como trabalhado na sessão sobre Viveiros de Castro, os conceitos são metonímias, estão em continuação ontológica com o corpo (modo de existência). Nesse contexto, a atividade antropológica, em seu uso do ontológico, seria uma ação constante e incansável de colocar em relação, e, portanto, transformação, diferentes modos de existência (relações, torções, transformações), sendo que o do antropólogo é incontornavelmente um dos modos de existência contidos nesse fluxo – em função da implicação do pesquisador pela recursividade. Para que o ontológico como método se efetue a antropologia não por ser cerceada pelas fronteiras de um mundo essencialmente humano (Homem, cognição, mente, representação); com intuito de “abrir” a antropologia de modo que ela possa produzir mais que conhecimento epistemológico, Holbraad e Pedersen (2017) convidam os artefatos (coisas) para fazerem parte de sua própria análise. Nas palavras dos autores acerca dos “talismãs de pensamento”:

O ponto não é apenas que o conjunto, cada vez mais diverso de coisas que se somam a composição dos talismãs, é um banco material de dados das manifestações passadas de espíritos, que desempenha o papel de uma poderosa 'tecnologia mnemônica' (Küchler 1988) ou com efeito um 'andaime cognitivo' para a população local (Pedersen 2007; cf. Mithen 1996; Clark 2008) O ponto é que esses talismãs, à luz do que podem e não podem tornar visíveis, também oferecem uma visão teórica única sobre a natureza dos

espíritos e da cosmologia xamânica em geral. E para quem isso se aplica - esses artefatos são "talismãs de" "pensamentos" de quem? Claramente, a resposta deve, em primeiro lugar, incluir o próprio Pedersen, assim como outros antropólogos, inclusive os da Mongólia (por exemplo, Buyandelger 2013; Bumochir 2014). Assim como as distintas propriedades materiais do pó permitiram a Holbraad resolver seu enigma etnográfico de como o axé como pó também pode ser poder na adivinhação de Ifá, a forma caracteristicamente heterogênea dos artefatos xamânicos mongóis estimulou ou até compeliu Pedersen a interpretar sua etnografia sobre espíritos xamânicos de uma certa maneira. Esses talismãs providenciaram, em outras palavras, as *affordances*⁷⁶ para suas conceitualizações antropológicas. É difícil superestimar o quanto o relato acima do xamanismo mongol dependia das propriedades materiais dos artefatos em questão. Sem uma atenção detalhada ao desenho heterogêneo dos talismãs ... vários passos vitais da linha argumentativa ... simplesmente não poderiam ter sido feitos (Holbraad e Pedersen, 2017, p. 231, tradução minha)

É nesse sentido que os autores colocam o traje xamânico como uma “teoria que se mantém por si mesma”. Os talismãs contêm todos os elementos necessários à sua explicação e explicação de seu contexto, eles se ‘auto-descrevem’. Eles não revelariam apenas um conhecimento sobre o xamanismo, eles contribuem, por suas características materiais, para a constituição do xamanismo e para a constituição das conceitualizações etnográficas *do*⁷⁷ antropólogo – em certo sentido os artefatos estão *no* xamanismo, são xamânicos não como representação; são xamânicos porque estão em continuação ontológica com o cosmos xamânico. Segundo Holbraad e Pedersen (2017), o talismã⁷⁸ pode ser tomado como conceito pós-humano, no sentido de que não se trata de um conceito como constructo de *alguém particular*, bem como não podem ser definidos como produtos cerceados pelos limites da ‘mente’ e do pensamento – *pensamento próprio* os artefatos não têm, trata-se, antes, de uma existência. Nem por isso tais conceitos (talismãs) deixam de ser ‘imbuídos’ com uma potência que supera os conceitos apenas humanos (Holbraad e Pedersen, 2017) – entendidos como abstrações e representações de um sujeito do conhecimento.

A proposta de uma antropologia pós-humanista certamente aponta para a elaboração de um método que não fique preso a representação e nem aquiesça reducionismos das antropologias do ‘sobre’ - interpretação sobre (hermenêutica), explicação sobre (científica), representação sobre (construtivismo), assim por diante. Mas afinal o que é a *affordance*

⁷⁶ Affordance vem do inglês “to afford” e não possui ainda tradução para o português.

⁷⁷ Não fica claro se as conceitualizações são *no* ou *do* antropólogo. No primeiro caso encontraríamos uma continuação, ainda que transformativa, ontológica entre as conceitualizações antropológicas e as conceitualizações nativas. No segundo trataria-se apenas de mais uma antropologia do *sobre* mais refinada conceitualmente.

⁷⁸ A mesma descrição se aplicaria ao pó de Ifá (axé),

material? Como ela contribuiria para a conceitualização de si que não seja uma teoria *sobre* si? Como a matéria pode ser deslocada de uma *posição de objeto*? A exposição dos autores, por vezes, peca pela falta de clareza, como se eles sempre tentassem escapar pela via do ‘subentendido’ – o problema é que o subentendido não causa necessariamente efeitos de diferença, como os equívocos propostos por Viveiros de Castro (2015). Assim como um charuto as vezes é apenas um charuto, o equívoco as vezes é apenas equívoco, em seu sentido mais ordinário, como erro de interpretação, leitura, compreensão, etc. O subentendido induz por vezes um equívoco que não é aquele do desejo de produção de diferença, o subentendido se dá na suposição de que estamos no mesmo jogo de linguagem e, que, portanto, ‘meia palavra’ basta, como veremos a seguir.

A partir das considerações dos autores, parece-nos, que a “*affordance*”, da qual falam, diz respeito a uma ergonomia dos objetos materiais (sua textura, formato, tamanho, odor, etc) que levam as pessoas a ‘intuírem’ o que são e para o que servem. No caso, como os artefatos não são objetos ordinários do mundo do antropólogo, a sua materialidade não deve ser levada em consideração a partir dos usos e concepções do antropólogo, ou de uma certa concepção com pretensões universalistas (ex. definições modernas da coisa em si e da materialidade).

As *affordances*, assim, dizem respeito a outras possíveis intuições que poderiam se dar a partir dos princípios materiais dos objetos. No caso da virada ontológica material, essas intuições não são colocadas como automatismos, mas como *efeitos possíveis* das qualidades materiais da coisa *na* concepção do observador – qualidades que seriam tomadas como ‘não-nomeadas’ ou ‘des-nomeadas’, por assim dizer. É nesse sentido que os autores investigam o papel das ‘coisas’ *na* conceitualização; como não se trata de tomar impressões imediatas das coisas como automatismo intelectuais (representacionais e analíticos), trata-se de tomar impressões evocadas pelas *affordances* da coisa como uma re-experimentação (um sentir e conceber de novo e, por isso, outro). Como apresentado, a ideia da TTT, e da virada material que a segue, é a de um esvaziamento das concepções acerca das coisas. Nesse sentido, tomar a coisa ‘como tal’, não implica falar da ‘coisa em si’ da modernidade. Não obstante, como seria impossível suspender nossos juízos de verdade (Holbraad, 2003), tomar a coisa ‘como tal’ seria uma tentativa de se relacionar com a coisa, com sua materialidade, *como se* nada conhecêssemos a seu respeito.

Dada a impossibilidade de ignorar por completo nosso imaginário e estrutura de imaginação (simbólico), a proposta seria, então, como mencionado, de tomarmos a coisa heurísticamente ‘como tal’, é nessa direção que a ideia de uma antropologia ontológica como

experimentação seria proposta por Pedersen e Holbraad (2017), a recursividade do método implica, assim, que “experimentar” com as coisas é “re-experimentar” a coisa. A ontografia, o ontológico que adjetiva o método etnográfico da antropologia, marca a busca da antropologia por outros sentidos, outras experimentações evocadas pelo encontro com a diferença. Dito de outro modo, a produção ou invenção de sentidos, seria ‘efeito do efeito’ da diferença *no* pesquisador – o efeito etnográfico seria o encontro transformativo (relação, ponto de contato efêmero) de diferenças assimétricas, a saber, a diferença interna a cada modo de existência e diferença externa entre modos de existência. Virtualmente as diferenças (são) estão no mesmo plano múltiplo, mas sua assimetria é garantida pela distinção de suas posições na investigação antropológica, esta se dá em primeira pessoa, como apontado por Viveiros de Castro (2015), Holbraad e Pedersen (2017).

Como discutido na seção sobre Viveiros de Castro, o problema é que não há uma definição nessas antropologias do viria a ser essa primeira pessoa. Sabemos, através da leitura desses autores, que não se trata de um Eu ou de um ego, assim como não se trata de um sujeito do conhecimento ou da representação. Ainda assim, esse investigador que conduz o método, chamado aqui de primeira pessoa, quando não enunciado, coloca problemas. Retomaremos esse ponto em nossa discussão final. Antes, contudo, apresentaremos a abordagem de Eduardo Kohn, que se expõe ao risco da acusação de antropocentrismo em nome de melhor definir as instâncias em jogo na articulação do método. Sua abordagem ontológica é consideravelmente diferente das dos autores citados até agora.

Eduardo Kohn

Eduardo Kohn, autor do livro *How forests think* (Kohn, 2013), inscreve seus trabalhos no que chama de antropologia para além do humano. Assim como Tim Ingold, mas por caminhos diferentes, o autor pretende alcançar uma outra teoria ou ontologia que sirva como sustentação para uma outra investigação em antropologia, descentralizada da concepção de Homem. Para tanto, seu movimento crítico procura situar “mundos demasiadamente humanos dentro de uma série maior de processos e relacionamentos que excedem o humano” (Kohn, 2008, p.6) – outros autores definem sua proposta, de reconceitualização das noções de representação, linguagem e comunicação para além do humano, como a proposta de uma ontologia alternativa (Holbraad e Pedersen, 2017). Não obstante, seu aporte se articula com as

propostas de uma ‘ontografia’ devido a sua ênfase no “levar a sério e experimentar analiticamente conceitos derivados de questões de interesse das pessoas locais” (Holbraad e Pedersen, 2017, p.65).

Kohn define sua antropologia ontológica como “exploração etnográfica não-redutora de realidades, que não são necessariamente construídas socialmente de maneiras a nos permitirem fazer um trabalho conceitual com elas” (Kohn, 2015, p. 315). O projeto de Kohn é reflexivo (recursivo) e experimental (Holbraad e Pedersen, 2017), a ontologia alternativa proposta, se é que se trata de fato de uma Ontologia, não é essencialista, assim como a “virada ontológica” ela procura desfazer separações convencionais entre questões epistemológicas e ontológicas – mostrando que há outros tipos de conhecimento que não aquela da consciência de um Eu sobre o mundo.

Apesar das óbvias antecipações que podemos fazer diante de uma antropologia pós-humanista, o trabalho sobre o pensamento das florestas, como o próprio autor coloca, não se lança diretamente em uma profunda imersão conceitual sobre o par natureza-cultura. O antropólogo procura gentilmente e progressivamente submergir o leitor em uma outra maneira de pensar através, não só da apresentação de sua descrição etnográfica, mas, também, a partir do impacto direto do campo no autor. A obra é iniciada com questionamentos simples a noções, muitas vezes, ignoradas por serem tomadas como básicas demais para se configurarem como objetos de reflexão antropológica. A atenção e dúvida a noções tidas como elementares permite que conceitos como de complexidade e contexto, frequentemente tratados de uma perspectiva estabelecida, se transformem em objetos propriamente antropológicos. Os questionamentos colocados pelo autor se assemelham a perguntas que crianças poderiam fazer a seus pais, como “Porque uma cidade (no caso Quito) fica dentro da floresta?”. Essas perguntas não procuram por respostas históricas, são, antes, feitas em nome da desconstrução de uma concepção de mundo humano soberana, que, entre outras coisas, aloca a natureza como objeto sem sentido próprio, pronto a ser conquistado, modificado e, evidentemente, significado pela cultura (Kohn, 2013).

How forests think é o resultado de anos de pesquisa em um vilarejo no território amazônico quichua do Equador, chamado Ávila. A primeira visita de Kohn à região se deu em 1992, onde passou quatro anos seguidos. Após sua primeira partida retornou regularmente, o suficiente para ver uma geração de humanos se transformar: “As crianças a quem fui apresentado na minha primeira visita em 1992, quando os visitei pela última vez em 2010, já eram jovens pais; seus pais agora são avós, e alguns dos pais desses novos avós estão mortos” (Kohn, 2013, p.26). O insistente retorno do antropólogo deixa clara sua falta de

ambição em isolar e comparar diferentes configurações ontológicas específicas a lugares em determinado momentos de sua história — ao modo de Philippe Descola em *Par-lá de la nature et culture*. O autor procura, como colocado, começar sua entrada na discussão através de níveis básicos, sempre procurando ‘ver’ o que podemos aprender ao nos delongarmos nesses níveis. “Eu pergunto, que tipo de insights sobre a natureza do mundo se tornam aparentes quando nos concentramos a certos compromissos com partes desse mundo que revelam ... suas diferentes entidades, dinâmicas e propriedades?” (Kohn, 2013, p.25 tradução minha) – assim como em Strathern (2014), Kohn parece tomar a complexidade como inerente a todas as partes dos *cosmos*, para emprestar uma metáfora de Holbraad e Pedersen (2017), como se anjos dançassem na cabeça de um alfinete, tanto quanto nos ‘éteres’.

Assim, ainda que os antropólogos, como a própria etimologia do termo antropologia sugere, se preocupem com os significados implicados em ser humano, com toda a sua complexidade contingente, devem fazê-lo ao se atentar a contextos que vão além do que seria concebido como exclusivamente humano para, enfim, poderem compreender o que ser humano implica. O contexto em jogo aqui não seria a cultura, mas a vida, como mais do que corpos — vida que é transformada de acordo com a maneira que “ nós humanos a vivemos” (Kohn, 2013, p.26). Assim, *How forests think* se passa diante dos desafios envolvidos no conhecimento (talvez saber) e na interação com outras espécies e as implicações dessa relações para a antropologia — um conhecimento que deve deixar de ser sobre o Homem.

Evidentemente, tais questionamentos implicam a mobilização da etnografia como instrumento, na verdade, experiência para ‘pensar’ ontologicamente e ao fazê-lo, Eduardo Kohn se coloca ao lado, mas não coincidentemente, de antropólogos como Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro (Kohn, 2013, p.26). A obra desses dois autores é colocada em evidência por Kohn por sua aceitação de que múltiplas realidades (ontologias) são uma ideia concebível do ponto de vista antropológico — diferentes mundos em vez de diferentes visões ou representações de mundo (Candea, 2010). “*em suma, uma antropologia além do humano é necessariamente ontológica* ” (Kohn, 2013, p. 26, tradução minha). A partir dessa empreitada, esse tipo de antropologia nos conduzira a um posicionamento em que se coloca como necessário repensar os tipos de conceitos que usamos e desenvolvemos, abrindo espaços para novas maneiras de conceitualizar. Essa antropologia, “*Nas palavras de Marilyn Strathern, visa "criar as condições para novos pensamentos"*” (Kohn, 2013, p. 25, tradução minha). Novos modos de pensar ou novas conceitualizações são fruto, no livro do autor, de questões levantadas e fomentadas nos diferentes encontros “experenciais” (experiential) que

surgiram ao longo de sua vida em campo — uma abordagem nesse sentido mais empírica e menos intelectualista (Kohn, 2013).

O posicionamento de Kohn em campo foi a de uma verdadeira imersão no modo de vida dos Runa. O autor, sempre munido de seu gravador, passou boa parte de seu tempo tentando escutar como as pessoas, cotidianamente, relatam suas experiências com diferentes tipos de seres. Porém, seu engajamento, por levar extremamente a sério a concepção nativa, se deu, também, através de sua própria experiência e de seus encontros com os animais da floresta, que fazem parte de todas as interações dos Runa, inclusive em conversas frugais junto ao fogo no fim do dia: “o cuco (squireel cuckoo) que sobrevoou a casa, cujo chamado mudou radicalmente o curso da discussão..; os cães domésticos com quem as pessoas às vezes precisam se fazer entender; os macacos (wolly monkeys) e os poderosos espíritos que habitam a floresta ... Com tudo isso, as pessoas de Ávila lutam para encontrar canais de comunicação ” (Kohn, 2013, p. 26, tradução minha).

Dentre as atividades que permitiam que o antropólogo se engajasse com a floresta e seus diversos habitantes, talvez a mais importante tenha sido a caça, trata-se de um povo de exímios caçadores. Em seus passeios sozinho pela mata, o autor se engajou também na compilação de centenas de espécimens etno-biológicos, que foram analisados e catalogados por especialistas e alocados no herbário e no museu de história natural do Equador. Através dessa atividade coletora e classificatória, Kohn teve dimensão do quanto o próprio ato de coletar impõe sua própria estrutura às relações da floresta. Coletar para classificar aparece como uma espécie de vontade de “conhecimento” estável, desígnio que por si só impõe limites para o entendimento das relações que se passam na floresta (Kohn, 2013). Tais motivações são substancialmente diversas da maneira com que os Runa se engajam com os seres da floresta.

O antropólogo, assim, percebeu que seu método de coleta de dados etnográficos não poderia se dar como tal. A proposta do livro, então, seria a de desenrolar sua narrativa através da evocação de imagens: “Algumas delas vêm na forma de sonhos, mas também aparecem como exemplos, anedotas, enigmas, perguntas, justaposições misteriosas e até fotografias. Essas imagens podem funcionar em nós se as deixarmos. Meu objetivo aqui é criar as condições necessárias para tornar possível esse tipo de pensamento”(Kohn, 2013, p. 29). No que diz respeito aos sonhos, Kohn os toma como propriamente empíricos uma vez que seriam, de certa forma, reais.

De acordo com seus relatos, adormecer em Ávila se colocava como um processo diferente da quietude e do isolamento que são tidos, por nós, como condições mínimas para

uma boa noite de sono. Dormir cercado de pessoas, em uma casa próxima e exposta à floresta, implica uma série de interrupções da inatividade atribuída ao estar adormecido: pessoas que levantam para tomar chá ou se aquecer junto ao fogo, os barulhos longínquos das onças e dos pássaros, outros pessoas que se despertam apenas para comentar que estão ouvindo barulhos e vozes, acordando outros, que se colocam a fazer o mesmo comentário ou se levantam para partilhar um pouco de chá. “Graças a essas interrupções contínuas, os sonhos se derramam sobre vigília e vigília se derrama nos sonhos de uma forma ambos estão envolvidos. Os sonhos - os meus, os de meus colegas de casa, os estranhos sonhos que compartilhamos e até os sonhos de seus cachorros - passaram a ocupar grande parte da minha atenção etnográfica, especialmente porque envolviam tantas vezes as criaturas e espíritos que as pessoas da floresta ”(Kohn, forests, 2013, p. 28 tradução minha). Os sonhos refletem a percepção, bastante difundida entre os amazônicos, de uma continuidade entre socializabilidade humana e não-humana, de maneira a positivar um paralelismo entre os domínio doméstico humano e o domínio selvagem (Descola, 1999 apud Kohn, 2013). Assim como o dia a dia em Ávila é perpassado pela relação com outros seres, o cotidiano desperto se mistura com aquela “segunda vida”, a do sono e dos sonhos. Esses últimos, se desenvolvem a partir do mundo e se desenrolam nele. Aprender a estar atento à ‘lógica’ especial dos sonhos e suas formas frágeis de eficácia conteria o potencial, de acordo com Kohn, de revelar algo sobre o mundo para além do humano (Kohn, 2013).

Em sua etnografia, Eduardo Kohn aborda intensivamente a relação dos Runa com seus cães. Os cães são utilizados para caça e compartilham com o grupo de seus mestres a mesma herança colonial hispânica — foram os colonizadores (espanhóis, portugueses, ingleses, etc) que introduziram essa espécie nas Américas. Em uma antropologia sobre as diferentes maneiras como o povo Runa se relaciona com os outros tipos de seres, a temática da relação entre homens e cães, ganha privilégio pelo papel central que esses animais, que se encontram entre o selvagem e o doméstico, entre não-humano e humano, desempenham na relação que os Runa estabelecem com a floresta. Homens e cães vivem vidas de maneira bastante independente; os cachorros são frequentemente ignorados e nem sempre alimentados por seus mestres. Ainda assim, a vida desses dois grupos se encontra entrelaçada, não se reduzindo a circunscrição do contexto doméstico, essa relação seria, antes, produto de interações que os cachorros e as pessoas têm com o mundo biótico da floresta, bem como as relações sócio-políticas do mundo para além dos arredores de Ávila. Esses dois polos são fundamentais para entender o mundo em que vivem os Runa: “A estrutura hierárquica na qual essas relações se baseiam é simultaneamente (mas não igualmente) um fato biológico e colonial. Por exemplo,

relacionamentos entre predadores e presas caracterizam como os Runa e seus cães se relacionam com a floresta, bem com o mundo dos brancos”. (Kohn 2007, p.10). Através de um processo de “enculturação filogenética” (Brian Hare et al, 2002, apud Kohn 2007, p.9), os cães se inseriram no mundo social humano, de maneira que excede até mesmo a capacidade dos chimpanzés em entender a comunicação humana (Kohn 2007). Um vir-a ser humano é fundamental para a sobrevivência dos cachorros em uma contexto como Ávila.

Da mesma maneira que adultos guiam crianças, a respeito do viver corretamente de acordo com a forma de vida Runa, eles educam e conduzem os cachorros no mesmo caminho. Não se medem esforços para facilitar a erupção de um *ethos* humano no comportamento desses animais; são ministradas até mesmo substância alucinógenas e tóxicas, quando a ocasião pede um reforço na correção de comportamentos que poderiam conduzir esses animais para uma condição selvagem. É importante salientar que na perspectiva desse povo, esse *ethos* não é construído, ele é ‘co-partilhado’ entre pessoas e cães. O *ethos* seria apenas reforçado porque não haveria lugar para cachorros como animais entre os Runa.

Como os adultos de Runa, os cães não devem ser preguiçosos. Isso significa que, em vez de caçar galinhas e outros animais domésticos, os cães devem caçar presas da floresta. Além disso, cães, como pessoas, não devem ser violentos. Isso significa que os cães devem abster-se de morder pessoas ou latir fortemente para elas. Finalmente, os cães, como seus mestres, não devem gastar toda a sua energia em sexo. Observei pessoas administrando tsita a cães em várias ocasiões. O que aconteceu na casa de Ventura é típico desses episódios em muitos aspectos. De acordo com Ventura, antes de seu cachorro Puntero descobrir fêmeas, ele era um bom caçador. Uma vez que ele começou a ser sexualmente ativo, no entanto, ele perdeu a capacidade de estar ciente dos animais na floresta. Como a substância da alma é passada para o feto em desenvolvimento através do sêmen durante o sexo (ver também Uzendoski 2005: 133), ele se tornou “autista”. Então, certa manhã, Ventura e sua família capturaram Puntero, amarraram seu focinho ... e Ventura despejou tsita nas narinas de Puntero (Kohn 2007, p.10, tradução minha).

Durante essa administração “medicamentosa”, Ventura conversou com o cão, lhe dando instruções de como se comportar: caçar, não comer animais domésticos (galinhas), eliminar os roedores que assolam as casas, não ser agressivo, etc — diretrizes que em grande medida valem também para as pessoas (Kohn, 2007; 2013). Os cães, entretanto, não são apenas animais com um devir pessoa. Eles também podem adquirir características dos jaguares, a máxima essência do que se entende por predador. Assim como esses felinos, os cachorros são carnívoros, sua predisposição natural seria a de caçar animais na floresta. “Mesmo quando os cães são alimentados com alimentos vegetais, como os palmitos, os Runa

se referem a ele como carne em sua presença.” (Kohn, 2007, p. 11). Desse modo, as pessoas vêem os cães como potenciais predadores, percepção que tem inclusive fundamento histórico — os espanhóis utilizaram cães na época da conquista para atacar os Runa.

Assim como cachorros podem adquirir atributos dos jaguares, estes podem portar um vir a ser humano. Apesar de seus claros papéis de predadores, estes felinos são subservientes aos seres espirituais — mestres dos animais na floresta:

Os cães, então, podem adquirir atributos semelhantes aos da onça, mas as onças também podem se tornar caninos. Apesar do seu papel manifesto como predadores, as onças são também os cães subservientes dos seres espirituais que são os mestres dos animais na floresta. De acordo com Ventura, “o que nós pensamos como um jaguar é na verdade cão [do mestre dos animais espirituais]”. Como eu indiquei anteriormente, os Runa podem potencialmente se tornarem um jaguar-home (were-jaguar). Muitos Runa, especialmente aqueles que desenvolveram poderes xamanísticos, comem uma espécie de ‘substituição mortuária endocanibal’ como cadáver de um falecido. Pessoas em um desses banquetes que observei enfatizaram que sob nenhuma circunstância os cães devem comê-los. Os cães, que vêem o palmito como carne, são predadores por excelência, pois, como os jaguares e os humanos canibais, eles podem vir a tratar as pessoas como presas (ver Conklin 2001; Fausto no prelo) ”(Kohn, 2007, p12).. Como Ventura explicou para mim, com referência ao seu pai falecido recentemente, quando uma pessoa “com onça” (pumayu) morre, sua alma vai para a floresta para “se tornar um cachorro”... Os jaguares se tornam os cães dos mestres de animais espirituais. Ou seja, eles se tornam subservientes a eles da mesma maneira que os Runa, na vida cotidiana, entram em relações subservientes quando vão trabalhar como camponeses para os proprietários e padres que funcionam nesse mundo como modelos de espíritos (Kohn , 2007, p. 11, tradução minha).

As modalidades de comunicação entre seres é deveras mediada por questões hierárquicas. A comunicação pode se dar de maneira literal quando um ser consegue apreender o ponto de vista subjetivo do outro. Seres superiores conseguem prontamente estabelecer um “vis-à-vis” com seres inferiores. Esse tipo de comunicação é evidente no entendimento que mostram os Runa da fala de seus cachorros, bem como a interpretação de seus sonhos. Seres inferiores, no entanto, somente podem ver o mundo de uma perspectiva de seres superiores através de veículos de comunicação privilegiados, como as substâncias alucinógenas— “ alucinógenos, que podem permitir o contato entre almas de seres que habitam diferentes esferas ontológicas” . Sem tais facilitadores, seres inferiores apenas conseguem compreender seres superiores através de metáforas, através de um idioma que estabeleceria conexões ao mesmo tempo que as diferenciaria. Por conta de uma hierarquia ontológica, a comunicação entre diferentes domínios não seria recíproca:

Os Runa sentem que podem entender prontamente os significados das vocalizações caninas. Cães, no entanto, não podem, em circunstâncias normais, entender toda a extensão da fala humana. Como indiquei acima, se as pessoas quiserem que os cães as entendam, elas devem dar aos cães drogas alucinógenas. Isto é, os Runa devem transformar seus cães em xamãs para que possam atravessar as fronteiras ontológicas que os separam dos humanos (Kohn, 2007, p. 11).

Não obstante, conversar com cachorros, apesar de necessário, se coloca como perigoso, as pessoas não querem se tornar cães no processo. O processo de comunicação intersubjetiva, entre domínios ontológicos diversos, implica algum grau de vir-a-ser outro. A negociação trans-específica é um processo deveras delicado, envolvendo diferentes modos de negociar o devir, relacionados a ecologia e à sociabilidade trans-específica que dela emerge:

Como muitos amazonenes, eles o fazem por meio do que Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2004) chamou de “multinaturalismo perspectivo”. Essa maneira de entender as relações permite que as pessoas identifiquem qualidades distintivas que caracterizam diferentes tipos de seres e estabeleçam comunicação com eles, apesar dessas diferenças. Isto envolve duas suposições interligadas. Primeiro, todos os seres sentientes, sejam eles espíritos, animais ou humanos, vêem a si mesmos como pessoas. Isto é, a sua cosmovisão subjetiva é idêntica à maneira como os Runa se vêem. Em segundo lugar, embora todos os seres se vejam como pessoas, os modos pelos quais são vistos por outros seres dependem da constituição ontológica do observador e do observado. Por exemplo, as pessoas em Ávila dizem que o que os humanos percebem como o fedor de cadáver apodrecendo, um abutre experimenta como o vapor de cheiro doce que emana de uma panela fervente de tubérculos de mandioca. Abutres, por causa de suas disposições específicas da espécie, habitam um mundo diferente daquele dos Runa. No entanto, porque o seu ponto de vista subjetivo é o das pessoas, eles vêem esse mundo diferente da mesma forma que os Runa veem seu próprio mundo (Viveiros de Castro 1998: 478). Há muitas naturezas, cada uma associada ao mundo interpretativo - *umwelt* - de um tipo particular de ser; existe apenas uma cultura - a dos Runa. Nesse sentido, Viveiros de Castro (1998: 478) refere-se a esse modo de pensar como “multi-naturalismo” e o compara à lógica multicultural (ou seja, muitas culturas, uma natureza) típica do pensamento contemporâneo folk-acadêmico euroamericano, especialmente sob o disfarce do relativismo cultural. O resultado do multinaturalismo perspectivo é que ele permite a comensurabilidade entre seres díspares. Como todas as criaturas possuem uma subjetividade humana, a comunicação transespecífica é possível apesar da existência manifesta de descontinuidades físicas que separam tipos de seres. Uma das implicações de adotar os pontos de vista de outros tipos de seres é que conhecer os outros requer habitar seus diferentes seus *umwelts*. Quando alguém o faz, os atributos e disposições são desalojados dos corpos que os produzem e as fronteiras ontológicas se tornam borradas. Eu chamo este processo transformador de borrar um “devir” (Kohn, 2007, p. 7, tradução minha)

O risco de barreiras ontológicas nem sempre claras, leva os Runa a darem conselhos como: nunca dormir na floresta com o rosto para baixo. Caso um jaguar apareça, ao olhar-lhe

nos olhos em vez de identifica-lo como presa, ele o identificará como predador. A distinção entre seres não se daria mediante um mundo objetivo privado de intenções e significações. Os humanos, nessa perspectiva, não estão sozinho na empreitada de dar sentido ao mundo. A comunicação com os cachorros, entretanto, não se dá somente enquanto estes estão acordados. Os Runa se dizem capazes de geralmente interpretar os sonhos de seus cães. Os cachorros quando adormecidos próximo ao fogo, sonham e latem de diversas maneiras diferentes, que são lidas pelos Runa como diferentes presságios de caça para o dia seguinte. O sonho dos cães seria assim uma espécie de oráculo da caça. Kohn não só se debruça sobre o como os Runa leem os sonhos de seus cachorros mas com as pessoas sonham e, por último, como prova de sua implicação e imersão no campo etnográfico, apresenta seus sonhos de acordo com sua própria interpretação e com a interpretação dos Runa:

Certa noite, enquanto permanecia na casa de Ventura, sonhei que estava do lado de fora em um curral em uma grande fazenda de gado, como a que pertence a um corpulento colono, localizado logo depois do território de Ávila, a caminho de Loreto. Dentro, um queixada estava correndo. De repente, parou bem na minha frente. Nós dois apenas ficamos ali, olhando um para o outro.. Nossa intimidade me sobrecarregou com um sentimento estranho e inédito, uma sensação inesperada de ressonância com essa criatura distante. Eu tive uma epifania. Eu compreendi algo. Descobri, penso eu, uma espécie de amor para com esse porco. Mas eu também queria matá-lo. Depois de alguns manuseios desajeitados com uma arma quebrada que eu peguei emprestado de um dos aldeões, finalmente consegui atirar a queimadura. Eu embalei seu corpo flácido em meus braços e voltei para a casa de Ventura, orgulhoso por agora ter muita carne para compartilhar com sua família. O que eu sonhei naquela noite está entrelaçada com algo que tinha acontecido no dia anterior, quando Ventura e eu estávamos voltando de uma caminhada na floresta. Ventura percebeu alguma coisa e fez sinal para que eu esperasse em silêncio enquanto ele corria para a frente para investigar, arma engatilhada. Enquanto eu esperava um pecari se aproximou de mim.. Nós dois congelamos, nossos olhos fixos um no outro, antes dele fugir. Essa experiência e sua reverberação onírica captou algo sobre um momento de intimidade pessoal com um ser de floresta e algumas das contradições que caçar tais seres implica. As pessoas em Ávila, como muitos outros que vivem em contato próximo com seres não humanos, reconhecem muitos animais como pessoas potenciais com as quais, ocasionalmente, têm interações “pessoais” (ver Smuts 2001). Meu encontro na floresta com o queixada naquela tarde, por mais breve que fosse, foi uma indicação da possibilidade desse tipo de intimidade entre espécies. Isso serviu como um lembrete de que os animais, como nós, são eus (selves); eles representam o mundo de certas maneiras e agem com base nessas representações. No entanto, a caça requer tanto o reconhecimento disso quanto o tratamento desses eus singulares como objetos genéricos; Seu objetivo, afinal, é transformá-los em pedaços de carne para consumo e troca (ver capítulo 3).

O sonho de Ventura, no entanto, não enfatizou a tensão que senti entre reconhecer os eus e a subsequente dessubjetivação que a matança exige. Como um caçador experiente, Ventura já estava acostumado a negociar isso. Em vez disso, ele estava interessado no que esse sonho tinha a dizer sobre

minha relação com o mestre do animal - o espírito que possui o porco. Esses mestres dos seres da floresta são frequentemente considerados como padres europeus ou poderosos brancos proprietários de terras, como aquele colonizador, com sua arrogância desafiadora, picape e curral, que vive no caminho de Loreto. Estes mestres espirituais fazem parte do cotidiano de Ávila (Kohn, 2013, p.168, tradução minha).

Kohn atencipa que se poderia designar essa lógica especial, que aparece redobrada em seu sonho, como produto de intenso trabalho de campo — como se ele estivesse infectado pela lógica nativa. Porém como argumentado pelo autor, se endereçar a essas questões requer a compreensão de características peculiares, de regularidades presentes em hábitos ou padrões. O autor aponta que o que faz com que a ecologia da floresta amazônica se alinhe com as economias humanas, em seus sonhos e nos sonhos dos Runa, seria o padrão ou forma que tais sistemas compartilham. Porém, o antropólogo não cessa de enfatizar que essa articulação nada tem a ver com os esquemas cognitivos ou categorias culturais impostas a esses sistemas.

O problema da linguagem com suas propriedades simbólicas seria sua redução ao humano, o que deixa aberta a possibilidade de relegar um fenômeno formal às mentes humanas. No limite, essa concepção nos encorajaria a tomar uma posição nominalista, nos levando a pensar somente na forma imposta pelos humanos em um mundo privado, a priori, de categorias ou generalidades (Kohn, 2013). A posição de Kohn seria avessa a essa postura, uma desautorização da colonização da linguagem humana sobre o pensamento. Para o autor, a linguagem humana estaria alocada sobre um campo representacional muito mais amplo, feito de outros processos semióticos que emergem e circulam no mundo não-humano. Assim, projetar linguagem, como simbólico, sobre o mundo não- humano seria sinônimo de se auto-inflingir uma cegueira conceitual, estaríamos cegos em relação a outras modalidades de representação e suas características.

Seu objetivo maior seria o do desenvolvimento de uma “analítica” (analytic), que procura levar a antropologia para além do humano, mas sem perder de vista as maneiras imperativas que nos fazem excessivamente humanos e, por fim, compreender como essa nova analítica suporta ou conduz o “viver” (Kohn, 2013). Se o livro busca, através de imagens, repensar a linguagem humana, tal empreitada apenas poderia se dar através de uma noção de representação nada comum. A representação não seria propriedade exclusivamente humana e assim o processo de reflexão acerca da linguagem (e das imagens que evoca) se daria na relação com outras formas de representação que os humanos partilham com os não-humanos.

Essa afirmação traz uma série de consequências, como a reformulação da noção de cultura, usualmente tida como o reino das representações humanas.

Desde de E. B. Tylor (1871), a concepção de cultura foi freqüentemente a de um “todo complexo” (complex whole), conceito que invoca as maneiras com as quais as ideias culturais e os fatos sociais são mutuamente constituídos a partir do contexto sócio-cultural que os sustenta. Se a cultura é um todo complexo, esse todo só poderia, de acordo com Kohn, ser um todo aberto (open whole). O argumento seria na verdade simples: se a cultura e o social não são exclusivamente humanos, se dando a partir dos encontros entre diversos seres (humanos e não humanos), o sócio-cultural não pode ser fechado sobre si, ao modo de uma noção de linguagem como todo auto-referencial – definição que encontramos em Lévi-Strauss (Mendes, 2014). A cultura e o social colhem da vida o material de que são feitos. Dessa feita, para constituir uma etnografia de signos que se coloquem para além do humano, seria preciso “uma exploração etnográfica de como humanos e não-humanos usam sinais que não são necessariamente simbólicos - isto é, sinais que não são convencionais - e demonstra por que esses sinais não podem ser totalmente circunscritos pelo simbólico” (Kohn, 2013). A perspectiva defendida pelo autor coloca a ideia de simbólico como o mal a ser combatido. Se sua compreensão de simbólico como totalidade aparece permeada pela ideia de convencionalização de signos, a cultura somente seria totalidade a partir de convenções. A etnografia, paradoxalmente, se absteria de tudo simbolizar, procurando apenas se endereçar ao não-simbolizado, a abertura. Mas não seria esse um processo de significação que eventualmente “tamponaria” a abertura? Tudo depende da concepção de vida proposta por Eduardo Kohn. Por vezes, seu argumentos de representação para além do simbólico dão a impressão de que o todo “des-atribuído” a cultura, é transferido para a noção de mundo:

À medida que tentei cultivar ... perguntas cheguei a vê-las como articulações de problemas gerais que se amplificam e tornam visíveis, através de meus esforços para prestar atenção etnográfica ao modo como as pessoas em Ávila se relacionam com diferentes tipos de seres Mas o reconhecimento de múltiplas realidades apenas coloca de lado a questão: a antropologia pode fazer afirmações gerais sobre a maneira como o mundo é? Apesar dos muitos problemas que as alegações gerais levantam - problemas que nossas várias formas de relativismo lutam para manter à distância -, acho que a antropologia pode. E eu acho que a antropologia, para ser fiel ao mundo, deve encontrar maneiras de fazer tais alegações, em parte porque, como eu argumentarei, a generalidade em si é uma propriedade do mundo e não apenas algo que nós humanos lhe impomos. E, no entanto, dadas nossas suposições sobre representação, parece difícil fazer tais afirmações. Este livro procura ir além desse impasse (Kohn, 2013, p.30, tradução minha).

Essa vontade de generalização poderia ser facilmente confundida com realismo -como se autor estivesse a procura de uma versão naturalista de mundo para chamar de sua. Entretanto, Kohn não parece ter nenhum desígnio universalista. A maneira com a qual ele vê “articulações gerais” se distancia, na medida certa, das concepções de Lévi-Strauss acerca das estruturas do espírito humano. Com esse último, como apresentado, a passagem inteligível-sensível aparece deusas intelectualizada, através da dedução de leis físicas de transformação, simetria e oposição do universo — o sensível seria reduzido a percepção. Kohn, por sua vez, coloca a ênfase não na estrutura e muito menos nas leis de estrutura: “Uma antropologia além do humano é, em grande parte, aprender a apreciar como o humano é também o produto daquilo que está além dos contextos humanos” (Kohn, 2013, p.30, tradução minha). A palavras chave aqui são humano e “também” (also); o “alguém” como ser, sujeito ou mesmo indivíduo, noções ausentes das preocupações levistraussinas, aparecem no texto de Kohn com toda vitalidade. O ser (humano), para além do humano, é produto de um mundo para além da noção de cultura ou de contexto como todo simbólico, não obstante o “alguém” seria, também, produtor de mundos – um enunciante. O mundo e seus seres não seriam reféns mudos da linguagem. Essa é uma das leituras possíveis da obra do autor, reforçada pela ideia de que o método antropológico, em *mimesis* com seu objeto, deve ser aberto: "Se o nosso tema, o humano, é um todo aberto, nosso método também deve ser " (Kohn, 2013, p.81, tradução minha). Não haveria no método dedução lógica, porque o objeto se encontra para além do *logos*.

Explorar a existência de uma abertura apesar do fato de que o simbólico é fechado impõe a necessidade de repensar pressupostos básicos da antropologia, a fim de causar estranheza (defamiliarize) em relação às convenções dos signos, revelando que noções como a de ‘contexto’ seriam apenas uma dentre várias modalidades semióticas. A ideia seria a de explorar as propriedades não-simbólicas de outras formas semióticas normalmente reprimidas na análise simbólica em antropologia. Mas se o simbólico é aberto, ele seria aberto para o que?

Se, como eu argumento, o simbólico é "aberto", para o que exatamente ele se abre? Abrir o simbólico, através desta exploração de signos além do simbólico, nos força a ponderar o que poderíamos significar pelo “real”, dado que os fundamentos até então seguros para o real na antropologia - o “objetivo” e o contextualmente construído - são desestabilizados pelas estranhas e ocultas lógicas desses signos que emergem, crescem e circulam em um mundo além do humano. Isso considera as implicações da afirmação de que todos os seres, incluindo aqueles que não são humanos, são constitutivamente semióticos. Toda vida é semiótica e toda semiose está viva. Em aspectos importantes, então, a vida e o pensamento são um e o

mesmo: a vida pensa; os pensamentos estão vivos (Kohn, 2013, p.31, tradução minha).

Mas essa semiótica como propriedade geral não surge, na obra de Kohn, de maneira especulativa. O antropólogo coloca que os Quichua, por sua forma de vida, amplificariam certas propriedades gerais da linguagem e das relações que ela porta com o que se encontra para além dela; essas outras significâncias deixariam entrever, por seu efeito, o que poderia vir a ser esse real. A semiosis proposta, então, é inferida, aludida, a partir da escuta de outros modos, no caso etnográficos, existência que nos permitem vislumbrar, por seus efeitos, outros modos de saber-fazer com a linguagem, de saber-fazer com o signos e com as representações. Mas, de acordo com o antropólogo essa antropologia, como semiosis e vida, não implica a necessidade de nos lançarmos em campo a partir da alteridade (otherness) ou da constatação da incomensurabilidade entre modos de representação e existências; do mesmo modo, uma etnografia não se prenderia na *mesmidade* (likeness). Essa antropologia apenas começa com a *mesmidade* do pensamento-em-descanso (thought-at-rest), em estase (stasis), para então partir para processos de diferenciação. A partir dessa ideia o autor se endereça a seus leitores:

Peço-lhe que sinta por si mesmo, e isso é algo que não posso forçar em você. Mas esta, é também uma antropologia da secundidade⁷⁹, na medida em que espera registrar como ela se surpreende com os efeitos de tais espontaneidades à medida que eles fazem a diferença em um mundo confuso que é o produto emergente de todas as maneiras pelas quais seus habitantes heterogêneos se engajam na tentativa de fazer sentido uns do outros. Finalmente, trata-se de uma antropologia do geral, pois visa reconhecer aquelas oportunidades em que um *nós* que excede os limites de corpos individuais, espécies e até mesmo a existência concreta, podem vir a se estender além do presente. Este nós - e os mundos ... que nos atraem ...a imaginar e perceber - é um todo aberto. (Kohn, 2013 p.83, grifo do autor, minha tradução)

Esta passagem permite entrever uma possibilidade de sujeito enunciante da antropologia para além do humano, um sujeito simbólico, mas de um simbólico perfurado; um sujeito articulado pela linguagem mas nunca reduzido a ela. Um sujeito (nós) que teria como possibilidade outras inscrições no real, outros modos de representar e de conhecer o mundo que não aqueles da linguagem e da consciência auto-referenciais. Um 'nós' articulado a princípios gerais (todos os seres são constitutivamente semióticos), mas que nunca idexam representações e modos de simbolização (todo aberto), apresenta uma possibilidade de Sujeito como uma instância

⁷⁹ A secundidade é uma das categorias de Charles Peirce. Kohn é assumidamente influenciado pela semiótica desse autor. Aqui, a secundidade aparece na relação de investigação antropológica – um campo, vidas, que geram efeitos *no* pesquisador.

“que excede os limites de corpos individuais, espécies e, até mesmo a existência concreta”, bem como não se circunscreve por determinações ‘contextuais’, ele pode “vir a se estender além do presente”. Poderia-se dizer que em Kohn (2008; 2013; 2015) é definitivamente um enunciante, que sabe-faz com a diferença, que sustenta o método etnográfico.

Os outros modos de existência, no caso das entografias, produziram um efeito no antropólogo – efeitos que se dão pelas coisas aparentemente mais simples e, por isso, mais enigmáticas (por ex. cruzar o olhar com um animal na floresta, dormir em uma casa coletiva). A comunicação, a linguagem, a representação, o simbólico, e assim por diante, colocados como além do humano, não implicam que os sujeitos humanos e não humanos estariam todos no mesmo plano comunicativo porque seriam todos além do humano, há diferentes tentativas de fazer sentido, entre os humanos e os não-humanos – o autor não propõe uma homogeneização entre modos de existência e uma comunicação generalizada que seguraria como se todos estivéssemos no mesmo jogo de linguagem. Ao mesmo tempo, cada modo de sentir e fazer sentido, além de não ser fechado sobre si, não se coloca como intangenciável, não-endereçável – como se fossem inscrições reais, em que o real seria entendido como negatividade absoluta.

Como colocado pelo autor, humanos não são os únicos conhecedores (knowers) e nem os únicos que conhecem, não são os únicos providos de intencionalidade e representações, conhecer como *ato* existe no mundo em outras modalidades para além do humano, os fenômenos, os enunciados, como manifestações, desse outro conhecer como saber-fazer, produzem efeitos. Assim, ainda que outros modos de conhecer, e outros modos de saber-fazer não sejam diretamente disponíveis e completamente acessíveis, eles são tangíveis por seus efeitos (Kohn, 2008). A antropologia de Kohn se orienta pela lacuna, pelo não-simbolizado que pode ser inferido, suposto, nas articulações significantes. O ontológico dos modos de existência apareceria para o autor como manifestações que podem produzir um efeito; a estranheza de seu modo de conhecer, de enunciar, de comunicar, introduzem um desejo de fazer sentido, não apenas como posituação de significados, mas como um sentir (“Peço-lhe que sinta por si mesmo”), uma experimentação no pesquisador. O duplo sentido do sentido, que aparece timidamente em Viveiros de Castro (2015), se mostra explicitamente na proposta de Kohn. Mas o argumento ontológico por si só, na opinião do autor, não sustenta o método. Nas palavras do autor:

Nós, seres humanos, vivemos em um mundo que não é construído apenas de acordo com a forma como percebemos e pelas ações que essas percepções informam. Nosso mundo também é definido pela maneira como nos envolvemos nos mundos interpretativos, nas múltiplas naturezas. . . dos outros tipos de seres com quem nos relacionamos. . . Em vez de recorrer à ontologia como uma forma de contornar os problemas da representação, penso que é mais proveitoso criticar nossas suposições sobre representação (e, portanto, epistemologia) por meio de uma estrutura semiótica que vai além do simbólico. ... vemos a semiose não como desincorporada (como o signo saussuriano), ela, também, não é restrita ao humano e nem necessariamente circunscrita pelas propriedades auto-referenciais dos sistemas simbólicos (Kohn, 2015, tradução minha)

Não podemos dizer que o autor tem uma concepção de Sujeito da antropologia, mas ele se apercebe e tira as consequências de um enunciante, não idêntico a si mesmo, articulado, mas não fechado, que sustenta o método etnográfico e antropológico. Os princípios dessa antropologia são colocados a prova e refeitos a medida dos encontros e efeitos do campo no pesquisador, assim como *nós* somos um todo aberto, a antropologia também o é.

3.7 Discussão

O objetivo do presente estudo foi o de comparar o movimento psicanalítico e antropológico no seu uso do ontológico como operador para manejar a questão da investigação da alteridade – no fazer etnográfico. A justificativa se deu pela ideia, cunhada por George Devereux, de que antropologia e psicanálise, por sua não-redutibilidade uma a outra, aparelham a etnopsicanálise de maneira complementar. Entretanto, à diferença da proposta de Devereux, esse texto se guia não pelo desígnio de esgarinhamento de uma cientificidade para o método etnopsicanalítico. Tratou-se, antes, de mostrar como as duas disciplinas se endereçaram ao problema do realismo naturalista, sem recair na ‘crise da representação’ dos pós-modernos. A questão do realismo científico das ciências naturais apareceu, como mostramos, nas concepções de método e objeto da antropologia, bem como nas premissas que supostamente fundamentariam a justificativa de sua prática etnográfica e analítica. Dentre as concepções verificadas encontramos noções como as de fato social total, descrição exaustiva, inconsciente estrutural e a morte do sujeito. No que toca a crise da representação verificamos alguns dos problemas suscitados pelo fim da dicotomia sujeito-objeto, como a impossibilidade de se escapar ao regime da representação – estaríamos presos, ao escrever sobre o outro, à nossa representação das representações dos outros; a alteridade se

colocaria, no máximo, intersubjetivamente, a morte aqui seria a do inconsciente, seguida, da redução do sujeito ao ego. Ambas as questões são endereçadas por Lacan em sua obra e são manejadas através da premissa de um ser sujeito cindido – trabalhado na primeira parte do capítulo dois.

Ao nos guiarmos pela proposta da etnopsicanálise, como aquela que opera através da lacuna entre psicanálise e antropologia, se colocou como necessário mostrar como as duas últimas poderiam se relacionar com esse terceiro etnopsicanalítico, o qual aparelham. A ideia não seria a de tamponar a lacuna, ao modo das antropologias psicanalíticas; ensaios entre antropologia e psicanálise, como *Totem e Tabu*, “não podem oferecer a ambos os lados o que a cada um falta” (Freud, 1913). A psicanálise é tão lacunar quanto a etnopsicanálise. O prefixo ‘etno’ marca apenas o diálogo com a antropologia. Mas e a antropologia? Existiram modalidades antropológicas que as posicionariam como faltantes? Essa pergunta deriva do problema metodológico que impulsionou a escrita dessa tese.

Para que possa haver qualquer tipo de diálogo, seria preciso que as ontologias, que fundamentam o método psicanalítico e o método antropológico, se mostrem em conjunção, ainda que disjuntiva, no tocante a seu sujeito-objeto. Ainda que antropologia e psicanálise se enderecem a expressões diferentes desse sujeito-objeto – ser sujeito e o ser do outro – os fundamentos ontológicos de suas práxis, para o manejo desse peculiar objeto, deveriam estar em ressonância um com o outro. Isto é, não no absoluto, mas no contexto do encontro discursivo e prático entre as duas disciplinas, a saber em etnopsicanálise.

Por ressonância aqui entendemos algo como o confronto de referências, proposto por Strathern – relações e oposições que têm sempre o potencial de desnudar a possibilidade de um fazer diferente, de *outro* modo, um *etnografar* diferentemente. O *outro modo* só pode se dar através do pacto etnográfico, que ela erode e nomeia *momento* etnográfico, que só pode se dar ao tomarmos a lacuna como operador – na verdade seriam lacunas, no plural, entre campo e gabinete, entre nós e eles, entre *nós* e o gabinete, entre *eles* e o mundo *deles* e assim por diante.

O fundamento ontológico *fraco* da psicanálise lacaniana, investigada no segundo capítulo, seria o de uma ontologia, por assim dizer, prática (Bairrão, 1996). Nesse sentido, procuramos por indícios de que, em antropologia, a ontologia estaria não só ligada à sua prática etnográfica, mas que o ontológico apareceria como advérbio ou adjetivo, nunca como substantivo (Holbraad e Pedersen, 2017). Insistimos que isso não quer dizer que a ontologia em antropologia deve ser a mesma que a psicanalítica. A garantia da diferença entre

antropologia e psicanálise se daria pela relação (no sentido de Strathern, 1999) que cada disciplina estabelece com o sujeito-objeto. Esse sujeito-objeto, por não poder ser reduzido a qualquer representação, somente poderia ser tomado por suas extensões ou expressões; a expressão deste seria efeito da articulação do analista (psicanalista, antropólogo, pesquisador) com o outro (analisando, nativo) (Bairrão, 2004; Strathern, 2014). Como apontado em psicanálise e na antropologia da relação de Strathern, o outro, atravessado pela diferença de si mesmo, devolve a pergunta, como eco, para aquele que o questionou. Este, que interpela, também é atravessado pela diferença de si mesmo. Nessa articulação o efeito psicanalítico e o efeito etnográfico se dariam, não entre um e outro, mas seriam um produto concebido a, no mínimo, oito mãos (subjettividades). Produto que é ficção por nunca ser o espelho da coisa em si.

No método psicanalítico, assim como na etnografia, o movimento analítico não é unidirecional, no processo de análise, possibilitado pela transferência, não é só o psiquismo do paciente que está em ação, o que está em jogo é a interação de dois psiquismos, o do analista e do analisando; não é porque o analista suspende seus juízos de verdade e se coloca em posição de não determinação da fala do paciente, que ele seria neutro (Freud, 1990). Ele está implicado no processo de análise e é afetado por seus efeitos – os efeitos se dão no analista e através do analista. No campo, lugar que difere radicalmente do setting psicanalítico, esse movimento deve ser preservado, para que o etnopsicanalista, na posição de etnógrafo, possa ser afetado, tanto quanto afeta o seu interlocutor. Nunca é suficiente marcar que o processo analítico em campo não seria o de uma terapêutica, seria apenas o da produção de *efeitos* ou de *diferenças* – como gostaria de fazer Viveiros de Castro e sua comunidade de antropólogos ontológicos.

Em função da irreducibilidade entre prática clínica e a prática etnográfica, o etnopsicanalista precisa adotar diferentes posições enunciativas, a depender se está em campo a etnografar, ou na clínica a psicanalisar. Apesar de diferentes essas duas posições não estabelecem uma ruptura radical, como se o etnopsicanalista tivesse duas personas, uma que opera em campo e outra que opera na clínica. Essas duas posições se inter-afetam; assim como etnógrafos da antropologia, o etnopsicanalista leva o campo para o gabinete e para a clínica. Na clínica, o etnopsicanalista, seja como analista ou analisando, é afetada pela experiência etnográfica. No movimento inverso quando vai a campo leva consigo o seu desejo do analista, e sua escuta psicanalítica. É nesse sentido, que o Laboratório de Etnopsicologia da USP, propõe a escuta participante (Bairrão, 2015).

A comparação efetuada aqui, entre antropologia e psicanálise não poderia se distanciar do nível da prática, se prendendo a teorias. No que diz respeito à prática clínica, não coube discuti-la a partir de um material escrito (casos clínicos), porque nosso foco, no método, buscava responder à ‘como se faz um bom etnógrafo?’ Da clínica lacaniana, então, retiramos apenas o que parece ressoar para um fazer etnográfico – para o manejo do sujeito, com sua alteridade constituinte, fora do setting psicanalítico. Dentre as questões abordadas nos esforçamos por ilustrar como a escuta em campo seria possível. Entre as premissas que sustentariam a escuta fora da clínica, temos: o sujeito para além da noção de indivíduo empírico; sujeito inscrito no enunciante lugar do Outro; a ética que subjaz a prática analítica e o ser sujeito; o ontológico insubstantivo, como perfazer ético.

No que diz respeito ao trabalho prático do etnógrafo, uma vez que seria impossível ter acesso ao campo, à vida das pessoas etnografadas, contamos apenas com os efeitos do segundo campo etnográfico, como colocado por Strathern (2014): a escrita etnográfica. Mais precisamente, dado nosso objetivo de pesquisa, as etnografias ontológicas.

A partir desse ponto já é possível avançarmos a discussão da antropologia ontológica com as pontuações feitas acerca da escuta psicanalítica lacaniana como método etnopsicanalítico. Como mencionado, uma série de incongruências se anunciam quando da aproximação da noção de escuta em psicanálise com a observação etnográfica: Um dos pontos diz respeito à postura positivista da Antropologia clássica que resume sua análise a elementos observáveis, achatando a alteridade a intersubjetividade (Bairrão, 2015). Porém, na antropologia da virada ontológica, tais limites da técnica de observação parecem ao menos se expandiram consideravelmente. A adoção de uma postura “ontológica”, ontográfica (Holbraad, 2003), semiótica da vida (Kohn, 2013), perspectivista (Viveiros de Castro, 2002) ou desubstancializada seria o que permite que o método etnográfico desses autores se enderece para além das determinações positivas de uma cultura. Essa antropologia tem como premissa uma ontologia anti-essencialista. A preocupação não se volta ao que as coisas são e sim ao que elas poderiam ser (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedersen, 2014), incluindo no espaço do possível o impensável — pensamento não subjugado ao *logos*.

Contudo, uma ênfase, qualquer que ela seja, na atividade de conceitualizar poderia se mostrar incongruente com o aporte lacaniano, que rechaça a redução do sujeito a qualquer tipo de constructo empírico ou conceitual (Bairrão, 2015). Entretanto como mencionado o movimento de conceitualizar na obra na virada ontológicas seria baseado em um movimento ontológico, não só *de-substancializado*, mas, também, *de-substancializador*. O pensamento que sustenta as etnografias de inclinação ontológica propulsionaria a criação de conceitos que

tentam tornar visível a alteridade radical, produzindo, assim, diferença. Novos modos de pensar que se encontrariam para além da coerção da linguagem entendida como *logos*. Assim como a ética presente na escuta psicanalítica lacaniana procura desconstruir ontologias reificadas, a ontologia antropológica, por seu caráter peculiar diferenciador, desconstruiria, através da atividade de conceitualização (Holbraad, 2010), epistemologias modernas precocemente universalizadas (Descola, 2014; Latour 2014).

M. Holbraad, M. A. Pedersen, E. Viveiros de Castro, posicionariam a atividade conceitualizadora como propulsora da apreensão da diferença para além do ego do pesquisador, o que seria garantido por uma concepção de *antropologia como autodeterminação ontológica dos povos* (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedersen, 2014). A proposição é escorregadia. Se por um lado, ela indica que a auto-determinação dos povos deveria ser respeitada; por outro lado, a frase tomada fora do contexto das propostas dos autores poderia levar a conclusão de que a antropologia se colocaria como aquela que atuaria como uma espécie de proxy para que a autodeterminação acontecesse. Nada mais neocolonialista que se colocar como condição, ou instrumento necessário, para que o outro se diga – acusação frequentemente levantada contra a psicanálise.

Longe de ser a intenção dos autores, essa objeção ganha forças quando encontramos nessas antropologias a ideia de que a investigação se faz em primeira pessoa. Como apresentado, para garantir a possibilidade do fazer etnográfico, evitando os problemas da antropologia da representação e da antropologia clássica, a virada ontológica coloca as diferenças entre modos de existência como contínuas a um mesmo plano múltiplo virtual (Ver seção sobre Viveiros de Castro). A assimetria, entre antropólogos e nativos, seria garantida através da distinção de suas posições na investigação antropológica, que se dá em primeira pessoa, como apontado por Viveiros de Castro (2015), Holbraad e Pedersen (2017). Na tentativa de mostrar que se trata mais do que uma lógica intersubjetiva entre observadores e observados, Viveiros de Castro aponta que essas posições seriam elas próprias ontológicas (Holbraad e Pedersen, 2017). Em outras palavras, a posição na investigação marcaria diferentes modos de existência, cada qual seria constituído de diferenças diferentes em relação ao plano virtual.

Contudo, ainda que uma das posições, o modo de existência nativo, seja longamente discutido, a primeira pessoa, o antropólogo, que conduz a investigação fica subentendido. Teoricamente, o que interessa a essa antropologia não é o desnudamento do ego do pesquisador, ao modo de modalidades auto-etnográficas. Veríamos, assim, na etnografia,

apenas um ser-antropólogo como *efeito* do encontro com o campo e seu outro modo de existência. Holbraad e Pedersen seguem pelo mesmo caminho.

Do ponto de vista desse trabalho, dois problemas se enunciam diante dessa abstenção em relação a ‘primeira pessoa’. Em primeiro lugar, devido ao papel dado a primeira pessoa, a sua subjetividade, como condutora da investigação, a sua não-enunciação deixa espaço para que a compreendamos como ego ou consciência – consequência que não seria coerente com as propostas da virada ontológica. Em segundo lugar, dado o propósito desse trabalho – o da comparação de noções de alteridade e ontologia, entre psicanálise lacaniana e a antropologia da virada ontológica – a inexistência desse enunciante barraria o diálogo entre essas abordagens. Como vimos, a noção de sujeito cindido (não-egóico) é vital para o desenvolvimento do método de escuta, seja na clínica ou na etnografia.

Essa dificuldade não se coloca apenas em termos instrumentais para a comparação aqui exibida. É claro que tarefa a que se propõe esse trabalho seria facilitada se alguma noção equivalente ao sujeito, como proposto por Lacan, fosse claramente enunciada. Porém, a dificuldade da qual falamos aqui é outra. Trata-se de um problema fundamental do ponto de vista psicanalítico. Não há possibilidade de produção de diferença em psicanálise lacaniana, sem uma noção de sujeito e de inconsciente. Assim como não haveria possibilidade de um método de investigação ético e político sem as duas noções supracitadas. No que toca essa questão, não estivemos a procurar por esses termos e sim por possíveis concepções que fariam eco entre antropologia e psicanálise. Durante o exame das leituras feitas não se pode dizer que seja o caso.

Se esse Eu em primeira pessoa, que conduz a investigação antropológica, se tratar de uma consciência, toda a proposta da virada ontológica, de se retirar em relação as antropologias do *sobre*, que tomam os nativos como objetos (naturais, culturais ou representacionais), não se verificaria. A falta de um enunciante, que articularia o método como um processo que segue-se ao *efeito* do campo no pesquisador, poderia posicionar a auto-determinação do outro como resultado da tradução cognoscente do pesquisador a respeito do outro. O efeito, então, seria a de que auto-determinação se dá através da antropologia. Efeito contrário ao que desejam os autores envolvidos. É justamente nesse ponto que uma articulação com a obra lacaniana seria da ordem do improvável.

Para evitar esse problema, muito se discorre na virada ontológica, sobre a combinação método e ontologia (como adjetivo: ontológico), na tentativa de mostrar como a atividade etnográfica se dá, no caso, sem colocar algum enfoque sobre o enunciante da investigação – que paradoxalmente é o lugar a partir do qual a investigação se dá. Ao mesmo tempo, os

autores insistem em colocar sua abordagem metodológicas como além ou aquém de determinações metafísicas, sociológicas ou psicológicas (Holbraad, Viveiros de Castro, Pedersen, 2014; Holbraad e Pedersen, 2017). Se não há determinações que firmam princípios e se não há sujeito (enunciante), como é que este método se sustenta?

À título de conclusão retomemos a questão nas obras discutidas no terceiro e último capítulo dessa tese.

Em sua virada onto-material, Holbraad e Pedersen não cessam de reiterar que sua abordagem pós-humanista não é de inclinação *metafísica*, que sua injunção metodológica “conceito = coisa” e “coisa = conceito” não é uma teoria dos conceitos e nem das coisas, não se trata de uma ontologia profunda, ou ainda, de uma de ontologia alternativa.

Esse deslocamento em relação a pretensamente fechadas teorias fechadas sobre si opera, ao mesmo tempo, contra e a favor dos argumentos dos autores. Por um lado, a antropologia seria máquina de sentido – para emprestar um termo de Deleuze bem recebido na comunidade da antropologia ontográfica (Ver Viveiros de Castro 2002; 2008; 2015). Em outras palavras a antropologia, como apontado por Viveiros de Castro, deveria se subtrair de Um (n-1), no sentido de que ela não deveria se apoiar em *uma* Ontologia e sua Epistemologia ou epistemologias derivadas.

Essa proposta supõe, então, que a antropologia não se daria a partir do mal-afamado *sobre*, porque ela não se constituiria como um ponto de referência do conhecimento a partir do qual se lançam projeções, explicações, interpretações; a antropologia não se baseia em uma ontologia da identidade. Não se trataria tampouco de transformar a antropologia em ponto de convergência ou de encontro entre diferentes ontologias; a partir de Strathern (2014) a concepção de mundo que orienta a antropologia não é mais pluralista, não se trata de somar diferentes ontologias configurando uma antropologia como coleção de concepções de mundo, um museu de ideias e enunciados, organizados de acordo com uma taxonomia cultural.

Para respeitar toda e qualquer particularidade etnográfica (material, espiritual, estrutural, ôntica, relacional, etc), a antropologia seria perpetua e inerentemente uma exploração heurística e experimental (Holbraad e Pedersen, 2017).

A dificuldade, entretanto, se apresenta quando nos demoramos sobre o princípio de que a investigação é assimétrica por se se dar em primeira pessoa. Nada contra o reconhecimento da inevitável implicação do sujeito. A questão gira em torno do que viria a

ser a ‘primeira pessoa’. Não há uma teoria do sujeito *da e na* antropologia, ao menos não enunciada e, talvez, sequer como efeito. Há concepções digamos subentendidas.

A recusa a teorizar um sujeito pode ser retraçada por diferentes caminhos – a recusa ao sujeito cartesiano, kantiano, recusa ao narcisismo do eu da antropologia auto-etnográfica, recusa ao ego psicológico, acompanhadas da rejeição de uma *teoria* como teoria do sujeito do conhecimento (epistemologia). Mais uma vez, é preciso reiterar que tais recusas têm um papel importante, não estamos a propor o apagamento da renúncia e, portanto, da crítica. Não obstante o sujeito existe como implicação, ou ainda, como efeito de efeitos. Mas a antropologia não se endereça a ele, deixando completamente em aberto o que é esse sujeito e qual o seu papel. Aparentemente não se trata do ego (identidade) do pesquisador ou do Ego da antropologia, afinal a antropologia é capaz de recursivamente se diferenciar de si mesma – uma antropologia como máquina de sentido⁸⁰. Mas como esse processo se dá? O que coloca o antropólogo como capaz de um saber-fazer consigo?

Quando Pedersen (2007; 2011) propõe que as pessoas viriam a ser através da materialidade dos artefatos ele enuncia uma antropologia deslocada de concepções filosóficas do Eu. O problema é que esta etnoantropologia, como definira Viveiros de Castro, seria dos Darhad e não de seu método investigativo ontográfico. A antropologia quando fala da pessoa, tende a falar da pessoa do outro e não de si. Como viriam a ser os antropólogos? Viveiros de Castro (2015), bem ou mal, positiva a questão como um encontro sempre equívoco de equívocos, a antropologia se dá pelo encontro com outros modos de existência – tanto do passado e presente da disciplina, quanto do ‘presente-passado-futuro’ da etnografia; a etnografia⁸¹, portanto a antropologia, é como um mito, é uma versão, atemporal e não-circunscrita espacialmente, que pode se rescrever, se reinscrever infinitamente, por isso, o ‘presente-passado-futuro’.

A partir daí, Viveiros de Castro (2015), como vimos, se esforça por propor outras noções de conceito, teoria e, por fim, antropologia baseadas em uma noção de perspectivismo – a antropologia é perspectivista e daí se inferem as relações simétricas das questões ontológicas (todos temos conceitos), assim como as concepções assimétricas dos referentes

⁸⁰ Viveiros de Castro (2002;2008;2015) se utiliza desse termo em sua leitura das mitológicas de Lévi-Strauss, um mito da mitologia. Sua antropologia perspectivista é, por sua vez, o conceito de conceito, ela seria também máquina de sentido, porque sua definição de conceito é mitológica.

⁸¹ A etnografia não seria apenas aquela do campo, ela se daria também, no gabinete através de leituras (Viveiros 2015; Strathern; 2014). Não há uma divisão e nem sobreposição de campo e gabinete. Há um movimento dialógico intra e interpenetrativo, atravessamentos, efeitos transformativos e transformações estruturais. Se a escrita etnográfica é versão, como mito, a antropologia, como teoria, também o é. Mas, Viveiros de Castro trata a questão sob a égide do conceito e da conceitualização, por se diferenciar do estruturalismo de Lévi-Strauss ao trazer um suspiro de sujeito da enunciação, ainda que fracamente enunciado.

(vivemos em mundos diferentes) e posições assimétricas da investigação antropológica (sujeito, objeto, relação, transformação, produção de sentido); como colocado pelo autor o perspectivismo é um ‘candidato’ ao conceito de conceito, e sua antropologia, é uma antropologia do conceito, como mito.

O mesmo não pode ser dito de Holbraad e Pedersen, não há nenhum tipo de formalização; os autores tomam as reflexões de Strathern e Viveiros de Castro como alguém que empresta equipamentos de mergulho distintos de acordo com as contingências das águas etnográficas. A antropologia é um método que se sustenta, se constitui de que por fim? Subentendesse que o caminho dos autores é o da invenção de Wagner, do pós-pluralismo de Strathern e do perspectivismo de Viveiros de Castro, mas como colocado o uso é sempre instrumental, mas quem é que brande tais instrumentos e como o pode fazer? Ainda, assim, os autores que inspiram Holbraad e Pedersen, cada um a sua medida, ao discutirem questões e instâncias metodológicas (recursividade, momento etnográfico, equívoco) deixam apenas aberta a possibilidade de se pensar um Sujeito na antropologia (não empírico, não cognoscente, não identitário), mas eles jamais⁸² o endereçam. Como falar de um saber, para além ou aquém do conhecimento, que não se coloca como totalitário e nem como pluralista sem um sujeito da enunciação, da significância? O que sustenta esse saber-fazer se não o Sujeito (não individual, não empírico, não cognoscente)? Sem sujeito, as respostas antropológicas a essas questões de assemelham a um jogo de objetivações, ainda que nomeadas personificações ou subjetivações (inventivas, ficcionais, criativas).

A questão é ainda mais importante quando notamos que uma antropologia como perpétua e inerente exploração heurística e experimental (Holbraad e Pedersen, 2017), para sê-lo sem sujeito da antropologia, precisa recorrer a princípios ontológicos em um sentido forte – como a ontologia da diferença deleuziana. O problema não é tanto ter princípios ontológicos que sustentam um método, ainda mais porque tais princípios podem operar uma ontologia prática, a questão é colocá-los como auto-suficientes e implícitos. Nessa interpretação, o antropólogo, assim como o xamã de Darhad, seria uma entidade multinatural definitiva. Ele teria a capacidade de atravessar mundos e ser sujeito através das coisas e das pessoas. Por fim, isso implicaria que antropologia é constituída *nos* objetos (povos, culturas,

⁸² Strathern por levar a fundo sua investigação a respeito do que é etnografia (momento etnográfico) é a autora que mais se aproxima dos limites da implicação do campo no pesquisador apenas como recursividade, mas ainda assim, sua auto-objetivação, em certos momentos pende para uma objetivação que diminui o espaço para pensar um sujeito na antropologia que não seja apenas o da consciência, mas sua ideia de ‘forma’, ‘caixa preta’ e ‘momento’ não cronológico, como elucidado, permitem entrever um sujeito potencial.

pessoas, artefatos). Se há um sujeito, ele seria a amálgama das muitas pessoas que a antropologia estudou, como uma espécie de ongon múltiplo, que em função, entre outras coisas, das metamorfoses que se adicionam a sua constituição.

Parece ser justamente este tipo de argumento que os autores da virada gostariam de evitar, afinal o antropólogo, nessa leitura, não seria um ser como ser-outro, ele seria antes apenas plural – pois, ao contrário dos ongod que habitam vários mundos do mesmo *cosmos*, a antropologia da virada fala de vários *mundos* em vários *cosmos*, porque seus conceitos analíticos como colocam Holbraad e Pedersen (2007) são etnograficamente contingentes, resultando que seu acúmulo de saber não se dá como multiplicidade e sim como conhecimento plural.

Para evitar esse tipo de denominação da antropologia e dos antropólogos, não basta evitar discussões que evocariam um outro sujeito da antropologia; por fim, o efeito de deixar o sujeito subentendido parece ser o oposto do pretendido; para não positivar uma teoria do conhecimento, ignora-se o sujeito, para não positivar uma ontologia metafísica propõe-se um método que se faz a cada encontro. O que articula, se é que há articulação, a antropologia? Se não é a teoria é o método, mas o método não tem sustentação porque não tem ontologia e nem sujeito. Quem ou o que opera o método? O resultado de deixar subentendido os princípios de articulação do saber-fazer antropológico é de que a antropologia seria inelutavelmente uma antropologia pluralista – não haveria articulação transformativa entre sentidos, antropologia seria um plano que aloca infinitas individuações culturais distintas, que podem ou não ter relação umas com as outras. A antropologia aqui não seria a do n-1.

Esse mesmo problema aparece de outras formas nas subjetivações recursivas. Ao tomarem-se como implicados, os antropólogos se lançam em uma jornada sobre seus próprios conceitos a depender do enigma coloca pelo campo. Strathern (1988) se lançou em uma épica etnografia da relação usada em antropologia britânica e derivada do parentesco britânico; Viveiros de Castro (2002) retomou as concepções de natureza e cultura e sua divisão moderna; Holbraad (2012) quase a exaustão mostrou as implicações e ramificações do conceito de verdade em antropologia; Pedersen (2007) ilustra amiúde a questão da concepção do pensamento como cognição em antropologia. Toda essa retomada, *conscientização* de *nossos* conceitos serviria, em teoria, para minimizar as projeções sobre o outro, as interpretações, as traduções automáticas. Nota-se que a antropologia desses autores poderia se colocar como um terceiro, que coloca em relação o Mesmo (enunciados) da antropologia com

o Outro⁸³, de modo a produzir a diferença – re-experimentação. Mas e este terceiro, esta outra antropologia, o que permite que ela seja outra? Que ela seja mais que consciência e conscientização de si? Seria esse terceiro subjetivo, enquanto subjetividade capaz de se auto-diferenciar? Ou ele serviria apenas como pretensão de objetivação? Trataria-se de um deslocamento da triangulação comparativa dos antropólogos quando comparam outras duas culturas (um antropólogo que compara duas culturas externas a si)?

Em caso afirmativo a recolocação da antropologia como um dos termos do triângulo (um antropólogo, uma antropologia e outra cultura) não resolveria o problema da objetificação, ela continuaria a ser representação, interpretação, explicação *sobre*. A realocação da antropologia, encarnada na figura do antropólogo, como parte da atividade comparativa (Viveiros de Castro, 2015), visa justamente resolver essa questão – como coloca Viveiros de Castro (2015) precisamos aprender com os xamãs a personificar, subjetivar, em oposição a objetificação. Para tanto a antropologia precisa resolver a questão desse ‘terceiro’, por, assim dizer, que por ora se deixa entrever apenas como processos de conscientização; se a antropologia da virada não deseja se fundamentar a partir de uma teoria no sentido clássico, ela precisa alocar esse terceiro como *enunciante* e não como rearticulações de enunciados; o *enunciante* deve aparecer como um saber-fazer com a diferença. O efeito do campo (eliciado pelo enigma, pelo estranhamento, pelo equívoco) deve se dar *no* pesquisador e não apenas como reconfiguração de enunciados da antropologia por um terceiro – uma diferença como substituição de enunciados é incipiente, ela seria uma circularidade de representações, agora conscientes, e não recursividade como produção de um sentir.

Vemos a potencialidade da antropologia da virada ontológica de operar tanto com a primeira diferença (saber-fazer fazer *diferentemente*⁸⁴), quanto com a segunda – por deixar o sujeito subentendido a antropologia da virada por vezes parece indecisa quanto ao emprego desse terceiro, por assim dizer.

Convocando mais uma vez os exemplo dos *ongod mongóis*, pode-se entrever esse tipo de duplicidade não-enunciada. Nas formulações das questões sobre a materialidade, Holbraad

⁸³ O caso de Strathern (1988) é diferente, a sua terceira ficção não é a sua antropologia relacional. Sua antropologia relacional é uma outra ficção, um *resultante* sempre incompleto.

⁸⁴ Segundo Viveiros de Castro (2015, p.26) a antropologia precisa “Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de “*penser autrement*” (Foucault) o pensamento – de pensar “*outramente*”, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano”

e Pedersen (2017) apontam que gostariam de ilustrar o papel dos artefatos *na* conceitualização da investigação antropológica. Se a conceitualização, como produção de sentidos e sentires, se dá no antropólogo, no sentido de uma enunciação, como um outro dizer (conceber no caso), isso poderia implicar que as affordances dos objetos produzem um efeito *no* pesquisador. Por outro lado, os autores nos falam: “esses talismãs, à luz do que podem e não podem tornar visíveis ... oferecem uma visão teórica única *sobre* a natureza dos espíritos e da cosmologia xamânica em geral” (Holbraad e Pedersen, 2017, grifo meu). O *sobre* pode até ser um problema de tradução, no original em inglês, trata-se da preposição “into the”, que poderia conotar um *sobre* que é quase dentro, que se aproximaria da ‘imersão’, no caso uma imersão no *cosmos*, no modo de existência xamânico. Interpretação que se reitera porque essa ‘visão única’ é colocada como um *insight* – esse autores tomam “o ver” como oposto a representar, alocando-o como perspectiva no sentido de Viveiros de Castro; assim, as *affordances* da materialidade confeririam aos autores um “ver por dentro”, ou seja a partir da perspectiva do outro, eles se tornam assim nativos por associação aos artefatos?

Nessa leitura, as *affordances* até poderiam ter um efeito *no* pesquisador, mas esse efeito por fim serviria para ele “ter uma visão teórica única sobre”. Por fim a conceitualização a respeito do mundo espiritual e material dos *ongod*, nessa interpretação, se daria menos a partir de um efeito *no* pesquisador, e mais em função de um acesso, uma imersão no objeto da investigação (xamanismo), garantida pelas *affordances* do artefato. Nesse caso, trataria-se de uma antropologia como conceitualização *no* objeto – o que levanta todo tipo de problemas, os antropólogos seriam como um espírito que possui os xamãs e deles absorvem tudo. Sem cuidado analítico, uma antropologia como conceitualização a partir das *affordances* de artefatos poderia rapidamente prescrever uma simetria artificial entre os sujeitos (pessoas) envolvidos. Tudo se passaria, por exemplo, como se Holbraad e Pedersen, respectivamente tivessem acesso conceitual ao Ifá e aos céus xamânicos (*tenger*) da mesma forma que os nativos, porque teriam percorrido um caminho de conceitualizações semelhantes aos deles, em função da “ajuda” conceitual dos artefatos de poder – mesmos artefatos que teriam levado ou ao menos colaborado para a conceitualização dos praticantes de Ifá e do xamanismo a respeito de suas cosmo-práticas.

Aqui todo cuidado é pouco, uma simetrização entre antropólogo e nativo através dos artefatos traz enormes questões epistemológicas e políticas. Mas é preciso que sejamos justos com os autores, essa simetrização de existências não parece ser o seu propósito, afinal ser aqui é ser-outro. A proposta de levar a sério pessoas e artefatos diz respeito a não se contentar

com os enunciados, a procurar os caminhos conceituais que levam aos enunciados – uma atenção a montagem discursiva (ontológica). Não obstante, o que garante que este outro não seja por fim absorvido em ser (substantivo)? O que garante que uma vez percorrido o caminho conceitual os dizeres e atos continuem *sendo*, não sejam reduzidos a enunciados? O ‘lado obscuro’ ao qual se referem os autores em alguns momentos aparece demasiadamente ‘iluminado’. Se por um lado falta clareza analítica de noções como sujeito, por outro sobra explanação a respeito dos caminhos que em vez de tracejados, acabam indexados, um mapa conceitual que os autores tanto querem evitar. Nesses trabalhos, nem sempre se sabe qual caminho Holbraad e Pedersen trilham, o da diferença de enunciados ou da diferença inerente as enunciações, uma antropologia sobre, ou uma antropologia resultantes de efeitos no pesquisador.

Em Viveiros de Castro (2015), como vimos, a manutenção da diferença se daria pela noção de equívoco que anima o método comparativo. Nos termos do autor se trataria de fazer colidir a ‘tradução automática’ (consciência) e as representações que dela resultam, com seu próprio limite, com sua própria fronteira (um modo de existência outro interno a si mas evocado pelo externo a si), fazendo emergir um novo *sentido*, porque *sentiu-se*⁸⁵ diferentemente – a experimentação conceitual se dá no corpo (eixo de afetos), o novo sentido, é um sentir novo, um sentir outro e de, certa forma, um sentir de novo (recursividade), acionado pelo *efeito do equívoco no pesquisador*. Esse efeito, como vimos com Strathern não se dá imediatamente, assim como o campo não é imediato, circunscrito temporal e espacialmente, o efeito não é oriundo de uma percepção objetiva imediata da consciência, o efeito não se dá por um ‘imersão objetiva ou subjetiva no objeto’, o efeito do campo se dá *no* pesquisador, o que permite que ele se manifeste como significância anos mais tarde, em outro campo não relacionado, em um debate entre colegas, no gabinete, e assim por diante.

Como apontamos na seção sobre Strathern, em uma leitura psicanalítica, esse efeito, como uma experiência do que se viu em campo, mas não se experimentou se assemelha ao retorno ‘alucinatório’ de um passado não representado. Isso não significa que basta nos recordarmos de um evento, etnográfico ou pessoal, para que ele tenha efeito, assim como não basta nos darmos conta de um sintoma psicológico ou afetivo para que ele se dissipe, se torne algo de outro. Não basta ter consciência para que uma diferença se produza. Se assim as

⁸⁵ Viveiros de Castro não indica diretamente o uso do termo ‘sentido’ em seu duplo sentido. Contudo, sua conceitualizações a respeito do perspectivismo nos fazem escutar a duplicidade, as equivocidades do ‘sentido’. Ver de maneira diferente, não está ligado a representar diferentemente, ver diferentemente está ligado a ser outro, os modos de existência, sua particularidade se dão pelo corpo que é um eixo de afetos.

coisas se passassem continuaríamos na antropologia recursiva, relacional, assim como na antropologia da virada ontológica, a habitar o nível da cognição e de sua ilusão cognitiva do eu, em que o sujeito consciente de si é dono e senhor de sua própria casa. Nesse caso, o conhecimento produzido, nomeado ficção, invenção, produção de sentido, seria por fim o que ele sempre foi, a saber, epistemológico – ele não escaparia do Eu da antropologia, continuaríamos no âmbito do Sujeito do conhecimento. Não haveria efeito nenhum do uso do “ontológico” em substituição ao epistemológico. A conceitualização recursiva, nessa leitura, ofuscaria um método que se orienta obstinadamente por experimentações, sentires, efeitos no pesquisador.

O método ontológico, assim, se ele deseja (parece ser o caso) ser mais que produção de conhecimento-epistemológico ele precisaria se articular com a diferença ; em outras palavras, o método, no caso o sujeito do método, precisa se articular com a ‘lacuna, com a diferença interna ao *falado*, ao *observado*, ao *enunciado*, ao *simbolizado*, ao *recordado* – ele precisa se articular com o sujeito da *enunciação* em si mesmo (interno) , com o *sendo* do significante. Como nos ensina a psicanálise lacaniana, *saber*, como algo além ou aquém da epistemologia (conhecimento), se orienta pelos efeitos de uma instância subjetiva que não é determinada, simbolizada, ela é apenas significante – não símbolo e muito menos significado ou representação (Bairrão, 1996). Note que o sujeito não é *um* significante, o ser sujeito é significante, ele é articulações efêmeras, significâncias. O Sujeito psicanalítico nada tem de empírico – não é objeto, representação, conhecimento, símbolo, ele é uma concatenação significante (Bairrão, 1996). Não porque ele se identifica à materialidade da concatenação significante. O sujeito é efeito e suposto, inferido, da concatenação significante, sempre dividido entre agência e construção de si, por assim dizer, sempre tendo como “referência”, o intervalo, a diferença, de si para consigo mesmo (Bairrão, 1996) Como colocado metaforicamente por J.F.M.H. Bairrão, em suas orientações dessa tese, o Sujeito psicanalítico é como o *espírito africano*, um vento que não se percebe salvo pelo seu efeito nas folhas (significantes). Um saber orientado por essa instância, seja ele nomeado ontológico, inventivo, criativo, psicanalítico, precisa *saber-fazer* com a recordação, com o sintoma, com a experiência de campo.

A discussão a respeito do ‘sujeito subentendido’ da antropologia não tem por intenção sugerir que ela tome para si o sujeito psicanalítico. A depender de seus objetivos e caminhos talvez a antropologia não precise de uma concepção de sujeito para seu método ‘ontográfico’.

Ignorá-lo, entretanto, não é muito melhor do que positivá-lo como identidade ou sujeito da representação.

O objetivo da virada ontológica, de uma conceitualização como produção de diferença, para ser operante em toda sua potência precisa de algo que sustente a articulação das diferenças sem nunca as achatar. Nesse sentido os autores se esforçam por mostrar o plano (da multiplicidade, da imanência, topológico, pós-plural, ‘geológico’) em que os processos analíticos se colocam em jogo. Contudo, esse plano ontológico sem Sujeito articulado e articulador desses processos, não permitira que se tirem todas as consequências da implicação do pesquisador em campo e do campo *no* pesquisador – como ilustramos a alteridade interior ao sujeito, a diferença intensiva, acaba ofuscada pelo processo de conceitualização, pelas perguntas ontológicas, a respeito de um ser como ser-outro.

A atenção ao diferencial do antropólogo continua majoritariamente orientada pelo externo a ele, deixando pouco espaço para que se conceba um ser sujeito da antropologia como diferença interna. Tudo se passa como se os antropólogos da virada temessem recair nas introspeções do Eu, como identidade, da antropologia dos regimes de representação. Paradoxalmente por evitar a temática desse *enunciante da investigação* (seja ele nomeado pessoa ou sujeito) a antropologia da virada ontológica não consegue se distanciar o quanto gostaria da antropologia pós-moderna. A falta de clareza a respeito dessa instância cosmo-prática, inferida através do método, aproxima, a antropologia ontográfica das outras antropologias as quais ela quis transformar, além do construcionismo, podemos citar o estruturalismo sem sujeito (Viveiros de Castro) e do pluralismo cultural (Pedersen e Holbraad). Talvez, seja ainda muito cedo, para a antropologia começar a falar de um sujeito, ela acabou ‘de se livrar’ dos estigmas do estudo sobre o Homem. Para trazer um sujeito como enunciante ela precisa, primeiro, levar a sério a possibilidade de sujeito enunciante não-reduzível ao humano.

Não obstante, trazer o ontológico para o debate abriu a possibilidade de se pensar uma atividade reflexiva, como diria Clifford, ou recursiva, como colocado por Roy Wagner, para além dos regimes de representação. A representação estaria intrinsecamente ligada ao conhecimento, criticá-la a partir do ontológico, indicaria que a reflexividade poderia se encontrar em outras instâncias que resistem a simbolização imaginária da consciência: como o corpo e a inconsciência – que aparece com outras denominações (oculto, indeterminado). A crítica a representação seria algo com qual Lacan comunga, afinal seu sujeito não seria prisioneiro desse regime.

Respeitar a auto-determinação dos povos implicaria desenvolver uma linguagem analítica cuidadosa que se ateriasse a não projetar sobre os outros nossos juízos de verdade embutidos em nossos conceitos. Tanto Strathern (1988;1999), quanto Viveiros de Castro (1989; 2002) chamam atenção para esse ponto. Todavia, o fazem de maneiras diversas. Strathern (1988) reconhece que tudo que ela pode fazer é tornar visível os modos particulares de conhecimento e explanação que a determinam. Enquanto, Viveiros de Castro acredita ser capaz de suspender seus juízos de verdade (Holbraad, 2003). O último escorrega em seu próprio argumento; para ser capaz de suspensão de seus juízos de verdade seria preciso que o sujeito fosse o senhor supremo de sua própria casa. Para tanto, seria preciso ser um sujeito consciente, do conhecimento. É essa, justamente, a ilusão que ele critica com seu *Cogito canibal*, mas, acidentalmente, acaba deixando que a ilusão se aposses de sua proposta etnográfica – por não conceder a mesma atenção ao enunciante da antropologia que concede a conceitualização do multinaturalismo perspectivista.

Strathern (1988), por sua vez, propõe estabelecer o máximo de relações e oposições possíveis entre suas premissas e as obras de outros autores ocidentais e de movimentos sócio-políticos como o feminismo. Tudo se passa como se eles lhe servissem de espelho, para que, então, em posse de sua imagem, ainda que distorcida e incompleta, seja capaz de se diferenciar. As polêmicas que a autora ativamente convidaria para seu trabalho exerceriam esse papel.

Lacan (1998), com seus neologismos (por ex. *lalangue*), nos indicaria a sua preocupação com a linguagem empregada em seus *Escritos* e nos longos anos de seu *Seminário*. O autor parece buscar se distanciar de linguagens analíticas que reduziriam sua proposta de sujeito à positividade empírica ou, ainda pior, à imaterial metafísica fenomenológica. Como colocado pelo autor a palavra é obscurantista, o que aponta para sua repulsa em relação ao *conceito* (Bairrão, 1996).

Respeitar a autodeterminação dos povos implica mais ‘escutar’ o que os povos têm a dizer sobre si, do que conceitualizar para eles a sua verdade. Como colocado por Strathern (1988), não devemos atribuir conceitos como sociedade e indivíduo onde eles não se encontram, mas, tampouco, devemos procurar nos outros mundos soluções para nossos problemas. Diante de um conceito ocidental inadequado para descrever e analisar o mundo construído pelo outro, também, não seria suficiente substituir nossos conceitos com conceitos estrangeiros.

Para não recair nesse problema, e manter sua missão de levar o nativo a sério, Viveiros de Castro (2012) sugere tomar os enunciados nativos diretamente como conceitos. Mais uma

vez, a proposta é perigosa, conceitos tendem a ser fechados sobre si, o que faria com que o autor achatasse a alteridade do nativo. Contra esse argumento poderia ser levantando que a concepção de conceito de Viveiros de Castro estaria ligada a noção de mito ameríndio e de conceito de Deleuze (*O que é a Filosofia?*), em que o conceito não seria descontínuo e muito menos fechado sobre si. A atividade filosófica seria antes um movimento de conceitualizar – conceito e diferença andariam de mãos dadas. Porém, o conceitualizar, como diferença, não poderia ser exclusividade do antropólogo, como se apenas ele soubesse como diferenciar-se de si mesmo.

À meio caminho de Strathern e de Viveiros de Castro, a proposta de M. Holbraad toma delas o que há de menos produtivo. A obra do autor, sobretudo, a etnografia que analisamos peca pelo excesso dessa conceitualização que leva a um excesso de enunciados. A ideia do autor seria justamente oposta a essa consideração. Ele procura esvaziar o excesso de significados, inclusive deixando clara a sua oposição à noção de descrição densa de Clifford Geertz (Holbraad, 2012).

Entretanto, a obsessão por encontrar um novo conceito de verdade, por vezes, ofuscou as desconstruções conceituais pretendidas. O problema maior reside em tentar produzir um conceito de verdade que seja coextensivo e cointensivo à verdade do Ifá, ao mesmo tempo que seria verofuncional em antropologia. A ideia parece ter surgido de duas exigências: por um lado, seguindo os passos de Viveiros de Castro, haveria a necessidade de tomar as proposições nativas como conceitos e por outro lado, tomando as exigências de Strathern, não inserir esses conceitos diretamente no repertório conceitual antropológico.

Ao se esforçar para cumprir as duas exigências, o autor em sua análise produz como síntese algo que tamponaria a produção de diferença pretendida. O movimento analítico proposto acaba por se distanciar radicalmente, de ao menos uma de suas principais influências. Holbraad (2012) parece buscar no mundo do outro uma solução para o problema metafísico de nossa sociedade a respeito da noção de verdade. E ao fazê-lo constrói uma linguagem analítica que por sua complexidade se afasta da linguagem do mundo do outro. Strathern (1988) incessantemente aponta o problema com essas duas questões.

Não obstante, a proposta de sua ontografia tem potencial. Haveria nessa proposta um *ethos* que busca dar ao outro a possibilidade de se dizer (como ato) de acordo com seu próprio mundo, carregando algumas similaridades potenciais com a noção de letra em Lacan e sua articulação com o ser — *lettre* e *l'être*. A noção de ontografia se alinharia, também, ao horizonte de uma análise lacaniana, no que diz respeito ao “ser do sujeito”, ao ao “ser de

significância” e ao “ser da alteridade”. Todavia, Holbraad parece se autossabotar em sua empreitada, ao se prender à um tipo de análise lógica que não poderia ser mais ocidental e racionalista: trata-se da influência da lógica, combinada com a antropologia francesa pós-estrutural.

Viveiros de Castro e Holbraad fizeram esforços, inclusive conjuntos, para se deslocarem da acusação de que sua proposta de conceitualização seria exclusiva do mundo antropológico. Nas palavras dos dois (Holbraad, Viveiros de Castro e Pedersen, 2014): “ não se busca devolver os povos ao ontológico e sim o ontológico aos povos”. Tudo bem que o ontológico aqui se relaciona a ideia de autodeterminação, que julgo bem vinda, mas a proposta de ‘devolver’, implica que algum momento os povos perderam essa capacidade.

Há nessa afirmação algo muito próximo da ideia de restituição das identidades psíquicas e culturais presente nas abordagens clássicas da medicina e da sociologia, que foram trabalhadas na introdução. A ênfase na noção de autodeterminação dos povos continua, contudo, a ser de suma importância; seria justamente nesse ponto que a antropologia se emparelha com psicanálise, para pensarmos em uma relação etnopsicanalítica.

A autodeterminação em certa medida é análoga a auto-obetivação do sujeito em psicanálise. Ademais a suspensão dos juízos de verdade proposta por Viveiros de Castro não seria em si uma má ideia, ela é confluyente com a noção do desejo do analista, que direciona a escuta, seja na clínica ou no campo etnográfico, para a restituição da verdade única ao sujeito para ele próprio, verdade essa radicalmente diferente da do analista.

Tanto no caso da proposta da antropologia, quando no caso de uma psicanálise de inclinação lacaniana, não se busca delinear essencialismos étnicos ou essencialismos do sujeito social. O problema é que entre desejar e produzir há uma certa distância. Para suspensão dos juízos de verdade, não basta ignorá-los ou conscientizá-los. A conscientização continua a se dar no plano da objetificação. Eles têm de ser elaborados, seja via análise psicanalítica, ou via um saber-fazer com a diferença da proposta de Strathern. O caso da reflexividade de Strathern (1988) é diferente, porque seu terceiro no jogo recursivo, não é um si mesmo consciente, que coloca em relação uma antropologia e uma teoria nativa, a sua terceira ficção não é a sua antropologia relacional, é o feminismo – como vimos há um jogo recursivo entre a antropologia funcional-estruturalista britânica, o feminismo e as concepções de pessoa na Melanésia. Sua antropologia relacional é uma outra ficção, um *resultante* sempre incompleto. Como colocado pela antropóloga, há sempre um resto (remainder), uma ‘caixa preta’.

Do ponto de vista epistemológico, faltou ainda dizer que esse *tournant* ontológico da antropologia, recompõe sem implodir completamente as premissas do estruturalismo de Lévi-Strauss — o que de acordo com C. Dunker (2012) tornaria mais fácil a aproximação entre autores como Viveiros de Castro e Lacan. Mas essa aparente facilidade esbarra na dificuldade realocação do sujeito no estruturalismo, que não se efetua em toda sua potência. Ainda assim, a transformação de Viveiros de Castro da abordagem estruturalista ressoa com algumas colocações psicanalíticas.

O que parece restar da abordagem de Lévi-Strauss seria justamente a passagem contínua entre o sensível e o inteligível. A grande diferença, entretanto, seria a noção de sensível como mundo, como vida e não como percepção. Tal leitura se aproximaria da ideia lacaniana de *significante inscrito no corpo*, ou mesmo de *lalangue*. Ainda dentro dessa linha, o real apresentado nessa perspectiva parece ser avesso às noções do realismo naturalista, tornando, então, possível falar de diferentes inscrições no real, que operariam modos de existência outros e auto-diferentes, o que por fim implicaria que a linguagem, o simbólico poderiam ser tomados como abertos, perfurados.

Especialmente na obra de Kohn, a recusa de uma divisão radical entre humanos e não humanos, por sua crítica ao simbolismo e a noções de linguagem auto-referenciais, retira o simbólico de uma concepção de sistema fechado auto-referencial; o real, por sua vez, eliciaria, através da relação dos sujeitos com ele, princípios semióticos, um desejo de fazer sentido, que resultaria em diferentes modos de saber-fazer com a linguagem; as diferentes manifestações desses modos produziriam efeitos e a partir deles poderia-se inferir modos de relação com o real, este, pode até não ser simbolizável, mas seus efeitos perfazem sentidos, que podem ser endereçados.

De maneira semelhante, evitando representar ou predicar o real, Lacan associou a ele alguns termos que, em si, não deveriam conceituar ou significar nada, embora continuem a produzir sentido — como vida, repetição, impossível, objeto a. Entretanto Kohn é extremamente ambíguo em sua postura, por um lado coloca como possibilidade um sujeito para além do humano, mas por outro hierarquiza os níveis de simbolização, em que homem sairia como o melhor posicionado. Sua virada ontológica deixa um largo espaço para restituição do antropocentrismo, ao mesmo tempo que dá grandes passos para longe dele. Não obstante, seu enunciante para além do humano, como instância em que o método opera, é o que mais se aproxima das propostas psicanalíticas.

Antes de encerrarmos, um último apontamento acerca do movimento de conceitualização, no atinente à noção de ser, precisa ser reforçado. Um dos grandes

problemas da psicanálise para com a antropologia seria o da noção de ser reduzido ao empirismo da noção de pessoa.

Esse é um ponto que merece atenção na comparação das semelhanças e diferenças entre antropologia ontológica e psicanálise lacaniana. Kohn avança consideravelmente nesse ponto ao radicalizar sua abordagem acerca da linguagem para além do humano, para além do conceito de pessoa. Autores como Mortel Axel Pedenser e Martin Holbraad, trabalhado aqui, chegam a apontar para um caminho igualmente interessante, quando se dispõe a fazerem uma etnografia de artefatos. Suas etnografias indicariam a possibilidade de imaginar coisas do ponto de vista de outras coisas. Tal agência das “coisas”, seria muito interessante para pensar o sujeito da antropologia para além do humano e para além do além-do-humano como sujeito transespecífico – mas como vimos a análise não se efetiva em toda a sua potência, porque não há uma atenção ao enunciante.

De todo modo, as pontuações dos autores acerca da possibilidade do objeto-coisa de enunciar-se, a partir de um ponto de vista próprio (coisidade), nos evoca a passagem de Lacan acerca das abelhas e pássaros como enunciantes. “No voo de um pássaro que voa baixo – vocês chamam isto um vôo, mas, na realidade, é um grupo, num certo nível - vocês leem que vai haver tempestade. Mas será que, eles, lêem? Será que a abelha lê que ela serve a reprodução das plantas fanerógamas? Será que o pássaro lê o augúrio da fortuna, como diziam antigamente, quer dizer, da tempestade? Aí está toda questão. Antes de mais nada não está excluído que a andorinha leia a tempestade, mas também não se está certo disso” (Lacan, 1972- 3 p.52).

No que diz respeito a vontade de radicalização de uma noção de alteridade presente na virada, pela precipitação de uma postura anti-normativa, baseada no direito de autodeterminação, tem um caráter indubitavelmente político, que se aproxima das instâncias éticas lacanianas. Em antropologia ontológica, entretanto, falta e talvez sempre faltará, um enunciante para além do humano. Nesse sentido, todo cuidado é pouco em uma aproximação entre essa virada e a psicanálise, o que não significa que esse encontro não teria o potencial de produzir efeitos e sentidos.

Foi nessa direção, da escuta das enunciações da antropologia e da psicanálise, que propusemos a presente leitura, que tinha como objetivo desnudar o emprego do ontológico em estudos animados pela alteridade. Ou melhor, o desígnio seria o de elucidar as estratégias, os métodos empregados, bem como os procedimentos e peculiaridades, que caracterizam tais abordagens ético-políticas de produção de saber, procurando localizar o que permite que elas

se enderecem a um outro sem reduzir sua alteridade, em outras palavras o que permite que ela sejam ético-políticas. Entre outras coisas, encontramos a necessidade de implicação do pesquisador em sua pesquisa; uma atenção etnográfica para além do imediato da consciência (como cognição e como conhecimento) do pesquisador; uma atenção para além dos enunciados nativos, uma atenção a montagem desses discursos; uma elaboração de sentidos etnográficos que se dá como efeito do campo no pesquisador – produção de sentido como sentires, experimentações, evocações no corpo; a procura de ao máximo respeitar autodeterminação do outro. E, por último, a necessidade de um enunciante como instância em que o método se opera, embora ele esteja na maior parte dos casos, ausente, implícito ou subentendido.

A partir dessa elucidação, alguns emparelhamentos foram feitos, entre as duas disciplinas, mas eles apenas serviram para situar o lugar de enunciação (psicanalítico) da análise-leitura. Não obstante, não há síntese a ser proposta a partir dessas relações. Esse trabalho não procurou por respostas para o enigma da relação psicanálise antropologia que se opera em etnopsicanálise. Nesse sentido, a presente tese se configura como um *efeito* potencial da atenção dada a montagem discursiva do ontológico em antropologia e em psicanálise.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como apresentado na introdução, a inquietação que conduziu a feitura deste trabalho diz respeito a discussão acerca do método etnopsicanalítico e de como ele lança mão, ou não, de estratégias metodológicas e epistemológicas dos dois campos que supostamente o compõem. Como a etnopsicanálise, a partir de quais princípios e métodos (psicanalíticos, antropológicos, etc), dá conta de (d)escrever e analisar seu objeto sem recair na presunção de que ela conhece a verdade sobre o sujeito, os povos e culturas – estes sim completamente alheios a verdade sobre si?

Esta preocupação, que atua como pano de fundo nesta tese, se justifica pelo uso de abordagens empíricas e positivas no saber-fazer etnográfico (especialmente da antropologia clássica e pós-moderna) completamente incompatíveis com a instância ética do método psicanalítico de Jacques Lacan – cuja obra, como mostramos, serviu de gatilho para uma renovada abordagem etnopsicanalítica⁸⁶. No contexto da etnopsicanálise de orientação lacaniana, em seu fazer etnográfico, todo empréstimo ou inspiração advinda do campo antropológico deve passar antes por um olhar ético, uma escuta psicanalítica, para não recairmos nas armadilhas do estudo totalizante do Homem – o qual Lacan e essa nascente etnopsicanálise tanto se opõem.

Diante da leitura das propostas ontográficas, podemos dizer, por um lado, em certa medida, que há antropologias faltantes ou lacunares, que se até poderiam se alinhar com a abordagem lacaniana, quando do esclarecimento da questão do enunciante sublinhada repetidamente ao longo da discussão. A cautela deve ser, contudo, mantida. Em primeiro lugar, esse estudo se configurou como uma pequena e parcial exploração do tema, que situa algumas questões envolvidas nesse diálogo – como a noção de sujeito e inconsciente em sua articulação, ou falta de articulação, com a noção de ontologia e investigação da alteridade. Há ainda outras noções vitais para o método psicanalítico que não foram aqui exploradas, como a concepção central de transferência.

Diante dos limites e insuficiências desse trabalho, não há como concluirmos absolutamente nada, temos apenas indicações exploratórias, que podem vir a servir de base para investigações mais aprofundadas ou específicas, sobre os tópicos e autores explorados, ou ainda, como o início de uma investigação mais abrangente.

⁸⁶ Proposta pelo Laboratório de Etnopsicologia da USP.

Em segundo lugar, devido a limitada análise das questões pontuadas, não situamos os autores no contexto de seus debates com o campo da filosofia, do qual retiraram a maior parte de suas inspirações para a renovação do campo antropológico. Optamos por ler antropólogos discutindo com antropólogos; devido ao grande número de autores, se fossemos rastrear e discutir todas as obras que exerceram influência sobre tais escritos precisaríamos, ao menos, duplicar o tempo e os recursos que foram aqui empregados. Trata-se de uma investigação para a vida toda.

Não obstante, cabe considerarmos aqui alguns pontos sobre autores que não foram citados, cuja a leitura e exame das obras, poderiam alterar substancialmente a discussão proposta. Dentre eles se encontram alguns antropólogos, muitos outros filósofos e jovens etnopsicanalistas.

Do lado da antropologia, o exame da obra de Roy Wagner, especialmente da *Invenção da Cultura*, livro citado por todos os autores da virada ontológica, contribuiria enormemente para a compreensão desses aportes. Strathern, reconhecida por ter completamente revolucionado a compreensão do fazer etnográfico, buscou largamente inspiração na obra do autor. Ainda que tenhamos citado o uso de autores como Viveiros de Castro, Holbraad e Pedersen fazem da obra de Wagner, essas breves menções não fazem jus a importância e complexidade de sua obra. Ademais, uma outra obra de Wagner deve ser levada em consideração na discussão entre antropologia e psicanálise por conta da relevância da noção de sujeito e subjetividade, tanto enfatizada aqui. Trata-se de *An Anthropology of the Subject* (2001). Devido a dificuldade apresentada por esses dois volumes mencionados, um trabalho que busca relacioná-los (no sentido de Strathern de relação) com psicanálise lacaniana deve ser um trabalho que unicamente se dedica a essa ‘comparação’.

Ainda no meio antropológico, podemos citar antropólogos como Favret-Saada e Márcio Goldman. Apesar da primeira não se colocar como membro do grupo de antropólogos que reivindicou para si a virada ontológica, sua obra evidência pontos interessantes de diálogo com a psicanálise, assim como mantém um debate com Strathern e outros antropólogos aqui citados, de modo que a discussão poderia ser iluminada se suas considerações fizessem parte da leitura e análise propostas nesse trabalho.

No que diz respeito a Goldman, além de leitor de Wagner e Strathern e colega de Viveiros de Castro, sua abordagem etnográfica e discussão acerca da noção de ‘ontologia como política’ toca pontos importantes para psicanálise que se aventura pelos caminhos da etnografia: como a questão do sonhar (do antropólogo) e da escrita como algo que muda aquele que escreve. Ambas as questões são trabalhadas em textos como *Os tambores dos*

mortos e os tambores dos vivos. Vale ainda mencionar o trabalho de Bruce Albert e Davi Kopenawa, cuja leitura não fora aqui explorada. *A queda do céu* abre uma outra perspectiva a respeito do fazer etnografia como co-autoria entre ‘antropólogos’ e ‘nativos’.

No meio filosófico, autores como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Jacques Derrida e Charles Peirce definitivamente exerceram grande influência sobre os autores da virada ontológica. Se convidarmos a obra de Deleuze e Guattari para o debate entre a antropologia de Viveiros de Castro e a psicanálise de Lacan, a discussão mudaria completamente. Afinal, Deleuze e Guattari, como seu *Anti-édipo*, são ávidos críticos da psicanálise. Outras questões teriam de ser levadas em consideração em nossa discussão, como a diferença na compreensão do *desejo* e de noções como *falta*. É também nesse sentido que não podemos responder categoricamente sobre a questão da existência de uma antropologia faltante ou lacunar. A noção de falta em Lacan se enlaça com a noção de desejo, o que não é o caso na filosofia de Deleuze e Guattari.

Uma vez que Viveiros de Castro, nas obras trabalhadas, não se endereça a questão do desejo, ao deixarmos de fora a filosofia do anti-édipo, não podemos afirmar nada acerca de uma antropologia e sua relação com a falta. Tudo que podemos observar é uma proposta antropológica como não-totalitária, sem ambição de atingir o conhecimento completo ou total sobre o Homem e sua humanidade, sobre a Natureza e sua naturalidade e, assim por diante.

Seguindo essa mesma questão, ao menos uma outra observação deve ser feita; o horror de Viveiros de Castro a dialética certamente tem como um de seus pilares essa filosofia pós-estruturalista. Se o antropólogo se fiar da perspectiva de Deleuze e Guattari acerca da psicanálise lacaniana, ele certamente a compreenderá sobre a luz de uma dialética hegeliana – o que implica que o desejo, a falta e o sujeito serão interpretados dentro dessa perspectiva. Um Lacan hegeliano é compartilhado por uma parcela dos autores psicanalistas, mas outras interpretações abominam a ideia da psicanálise como sinônimo de procedimento dialético, seja ele hegeliano, adorniano, etc (psicanálise da escola de Frankfurt). Ademais, mesmo aqueles que consideram a dialética como parte do procedimento psicanalítico, concordariam que Lacan o faz à sua maneira, erode a dialética a partir de outras concepções externas a essas abordagens.

Desse modo, uma discussão entre psicanálise e antropologia de Viveiros de Castro, que faz recurso aos filósofos que largamente os influenciaram, deveria no mínimo endereçar essas questões. Nesse trabalho optamos por ler Viveiros de Castro e sua peculiar leitura dessa filosofia, como parte de sua antropologia, sem trazer para o debate a obra de Deleuze e Guattari. Assim como optamos por trazer a obra de Lacan sem fazer recurso a Alexandre

Kojève, filósofo que teria introduzido, segundo algumas perspectivas, a dialética hegeliana para a formação da psicanálise lacaniana. A escolha de abdicação da discussão dessas filosofias externas a psicanálise e a antropologia, diz respeito ao fato de que Viveiros de Castro e Lacan não podem ser reduzidos a essas influências. Viveiros certamente transformou, através de sua leitura e escrita, a obra de Deleuze e Guattari, assim como transformou a obra de Lévi-Strauss. No caso de Lacan, este, lê com muitas restrições a antropogênese de Kojève, assim como a biologia de Von Uexküll, a filosofia do *Dasein* de Heidegger, e as antropologias de Mauss, Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss. Não obstante, a leitura desses autores, filósofos ou não, pode trazer clareza contextual, histórica e epistemológica para a compreensão do antropólogo e do psicanalista. Embora tenhamos minimamente fornecido um contexto intelectual e histórico para as obras dos autores envolvidos nesse trabalho, não privilegiamos esse tipo de esclarecimento, típico de um ponto de vista histórico-crítico (debates ideológicos (o que é homem), campos intelectuais (ciências humanas) e contextos acadêmicos (comunidade intelectual em suas instituições)).

No que diz respeito a Derrida, sua confessa inspiração freudiana para elaboração de suas concepções de escrita, registro, inscrição, traço e linguagem, presentes em sua *Gramatologia*, bem como no volume *A Escrita e a Diferença*, poderia lançar luzes sobre como uma escrita psicanalítica poderia se efetuar para além dos casos clínicos.

Por último, precisamos ainda enunciar que trabalhos etnopsicanalíticos, que incluem uma escrita etnográfica sob orientação psicanalítica (Lacan, Freud, Bion), em temas típicos da etnologia e antropologia brasileiras, são parte do acervo de produções do Laboratório de Etnopsicologia da USP. Teses como as de Alice Macedo (*Encruzilhadas da interpretação na umbanda*), Daniela Godoy (*Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na umbanda*), Juliana Tiveron (*Aldeia dos Mortos no Sertão Paulista*), Raquel Rotta (*Olhares que narram: Perspectivas umbandistas de articulação do sentido*), entre outros trabalhos publicados e em elaboração (dissertações, artigos e livros), ilustram uma peculiar abordagem – com seu olhar, escuta, leitura, posição e escrita etnográfica – de pesquisadores inscritos nesse lugar chamado etnopsicanálise, no caso brasileira e de orientação lacaniana.

Tais trabalhos são fonte preciosa para a continuação da discussão proposta nessa tese; concedem a possibilidade de enunciação de um aporte original acerca do saber-fazer etnografia (com uma torção psicanalítica). Ainda que no presente trabalho tenhamos nos concentrado no que veio antes (como condição de possibilidade, por ex. Lacan) e no que é massivamente aceito como saber-fazer psicanalítico lacaniano e saber-fazer etnográfico, a inclusão dessas contribuições elevaria a discussão acerca do debate entre uma escrita

(inscrição, experiência) etnopsicanalítica lacaniana e a escrita onto-etnográfica. Afinal, teríamos a possibilidade de ‘ler’, em ‘ação’, os pressupostos que orientam um saber-fazer etnografia (escuta participante), dentro de um aporte psicanalítico.

Certamente há muitos outros autores, concepções e perspectivas que poderiam se apresentar como relevantes para este estudo e que não foram aqui mencionados. Não obstante, a incompletude é facilmente perdoável em um trabalho que não se orienta pelo alcance de nenhuma totalidade. Encerro, assim, ainda que temporariamente, minhas considerações.

BIBLIOGRAFIA

Albert, B. e Kopenawa, D. (2015). *A queda do céu*. São Paulo: Editora Schwarcz. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés.

Aparício, M. (2015). As duas velocidades na floresta de Kohn. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 7, n. 1, pp. 248-256.

Arantes, P. E. (1995). Hegel no espelho do Dr. Lacan. Um limite renso: Lacan entre a filosofia ea psicanálise, *Revista ide*, n. 21, pp. 72-79.

Bachelard, G. (1938). *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin.

Bancel, N. et al., org. (2004). *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*. Paris: La Découverte.

Bairrão, J. F. M. H (2001). A imaginação do outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. *Paidéia* 21 (11): 11-26.

Bairrão, J. F. M. H (2003). *O Impossível Sujeito: implicações do tratamento do inconsciente*. T. 1. São Paulo: Rosari.

Bairrão, J. F. M. H (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante *Estudos de Psicologia* 10 (3): 441-446.

Bairrão, J. F. M. H. (2011). A Propósito do Outro, Etnográfico e em Psicanálise. *Revista de Filosofia: Aurora* 23 (1): 345-358.

Bairrão, J. F. M. H., Barros, M. L. DE (2010). Etnopsicanálise: Embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*. 11 (1), 45-54.

Bairrão, J. F. M. H. (2015). Etnografar com Psicanálise. Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós – Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants* 5: 11-97.

Bairrão, J. F; M.H. e Coelho, M. T. A. D. (2015) *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. São Paulo: EDUFBA.

Bastide, R. (1972.) *Le rêve, la transe, et la folie*. Paris: Flammarion.

Bento, V. E. S. (2007). Existiria uma “semiologia psicanalítica” em Lacan?, *Aletheia* 25: 177-190.

Bento, V. E. S. (2006). Seria a semiologia de Saussure fundamento e justificativa para o método de pesquisa de revisão de literatura em Psicanálise?. *Estud. psicol.* 23 (4): 407-423.

Birman, J. (1991) Apresentação. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 1 (2): 7-22.

Bolognesi, L. (2018), *Ex-Pajé* [documentário], Brasil.

Boughali, Mohamed, *Sociologie des maladies mentales au Maroc*. Thèse d’Etat, Université d’Amiens.

Candea, M. (2010). Opposing the motion. In: S. Venkatesan et al., *Ontology is just another world for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in Anthropological Theory*, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30, v. 2, 34-76.

Cardoso de Oliveira, R. (1995). Antropologia e a crise dos modelos explicativos. *Estudos Avançados* 25 (9): 213-228.

Certeau, M., (1986). *Heterologies: discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Certeau, M. (2011) *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, .

Cifali, M. (1987), *Psychanalyse et écriture d’une histoire chez Michel de Certeau*. Adresse à Michel de Certeau. *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, n. 7, 269-28

Clifford, J (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Corrêa, C. P. (2008). Três tempos históricos: Lacan, pré e pós, *Estudos de Psicanálise*, 31, 29-35.

Deleuze, G. (1992). *Conversações*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Peter Pál Pelbart.

Descola, P. (2006). *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify.

Descola, P. (2014) Modes of being and forms of predication *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4: 259-69.

- Devereux, G. (1970) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion. Tradução de inglês de Tina Jolas e Henri Gobard.
- Devereux, G. (1974) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Devereux, G. (1998) *Psychotérapie d'un Indien des Plaines: réalité e rêve*. Paris: Fayard.
- Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed.
- Dunker, C. (2007). Ontologia negativa em psicanálise: Entre ética e epistemologia. *Discurso*, 36, 217-242.
- Dunker, C. I. L (2012). Entrevista com Christian Ingo Lenz (por Tássia Nogueira Eid Mendes e Maria Carolina Antônio), *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 3 (2), 121-146.
- Dunker, C. I. L. (2009) Notas sobre a importância de uma teoria do valor no pensamento social lacaniano. *A Peste. Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 1 (1), 21-47.
- Dunker, C. I. L. (2011). Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. 23 (1), 115-136.
- Dunker, C. I. L. (2015) *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Eribon, D., Lévi-Strauss, C. (1990). *De perto e de Longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge.
- Fausto, C. e Vienne, Ritual and prophetism in twenty-first-century indigenous Amazonia, *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), 161-191.
- Favret-Saada. (2009). *Désorceler*, Paris, L'Olivier.
- Ferni, P. (2008). *Géza Róheim ou la psychanalyse en voyage*. *L'Autre*, 9 (1), 57-66.

Foucault, M. (1966/2007). *As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução: Salma Tannus Muchail.

Freud, S. (1913/1990). *Totem e Tabu*. In: S. Freud, *Obras completas*, v. 13. Rio de Janeiro: Imago. 11-125.

Freud, S. (1919/1996). O estranho. In: S. Freud, *Obras completas*, v. 17. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud, S. (1927/1980). O futuro de uma ilusão. In: S. Freud, *Obras Completas*, vol. 21, Rio de Janeiro, Imago.

Freud, S. (1930/1980). O mal-estar na civilização. In: S. Freud, *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago, 1980.

Freud, S. (1937). Construções em análise. In: S. Freud, S. *Obras completas* v. 23, p. 289-304).

Freud, S. (1939 [1934-38]) Moisés e o monoteísmo. *Obras Completas*, Ed. Standard Brasileira, vol. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1980.

Freud, S. (1980). Análise terminável e interminável. In s. Freud S., Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 23, pp. 239-287). rio de Janeiro: Imago

Gay, P. (1995). *Freud: A Life for Our Time*. London: Papermac Geertz, C. (1973). *The interpretations of cultures*. New York :Basic Books

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. London: Basic Books.

Godoy, D. B. de O. A. e Bairrão, J. F. M. H. (2014) A psicanálise aplicada à pesquisa social : a estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, v. 26, n.1, p. 47- 68 Rio de Janeiro: Departamento de psicologia da Pontifícia Universidade católica do Rio de Janeiro.

Godoy, D. B. de O. A. (2012) Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na umbanda. Tese. FFCLRP-USP

Goldman, M. (1999). Lévi-Strauss e os sentidos da história. *Revista de Antropologia*, 42 (1/2): 223-223.

Hénaff, M. (1989). *Claude Lévi -Strauss et l'anthropologie structurale*. Paris: Belefond.

Holbraad, M. (2003). Estimando a Necessidade: Os Oráculos de Ifá e a Verdade em Havana. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 9 (2): 39-77.

Holbraad M. e M.A. Pedersen (2009). Planet M: The intense abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory* 9 (4): 371-394.

Holbraad M. e Pedersen M.A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holbraad, M. (2010). Opposing the motion, *Critique of Anthropology* n. 30, v. 2.

Holbraad, M. (2012) *Truth in motion: the recursive anthropology of cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press.

Holbraad, M., Pedersen, M. A., Viveiros de Castro, E. (2014). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, Disponível: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

Iannini, G. de P. M. (2009). *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem* / Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Keck, F. (2013). *Introdução a Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Contraponto. Tradução: Vera Ribeiro.

Kelly J.D. (2014). Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4: 259-69.

Klinger, D. I. (2012). *Escritas de Si, Escritas do Outro*. Rio de Janeiro: 7 letras.

Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of trans-species engagement. *American Ethnologist*, 34 (1): 3-24.

Kohn, E. (2009). A Conversation with Philippe Descola, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (2). Disponível em <<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss2/1>>.

Kohn, E. (2013). *How Forests Think*. California University of California Press.

Kohn, E, (2015) 2015. Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44: 311–27.

Kroeber (1920). Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis. *American Anthropologist* 22 (1): 48-55.

Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Lacan, J. (1972-73/1985). *O seminário, livro 20: mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução: M. O. Magno.

Lacan, J. (1932/1987) *Da Psicose Paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Tradução . Trad. Anonio Menezes et al.

Lacan, J. (1959/1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução Antonio Quinet.

Lacan, J. (1963-1964/1985). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução: M.D. Magno.

Lacan, J. (1966a/1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução: Vera Ribeiro

Lacan, J. (1966b/1998). *Ciencia e Verdade*. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução: Vera Ribeiro-

Lacan, J. (1972/1985). *O seminário. Livro 20*. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução: Tradução de M.D. Magno.

Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução: Antonio Quinet de Andrade.

Laplantine, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris: Beauchesne.

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34. Tradução: Carlos Irineu da Costa.

Latour, Bruno, (1998). Etnopsiquiatria e Freud. *Folha de São Paulo*, 13 de setembro.

Latour, B. (2014). Another way to compose the common world. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 301–307.

Lépine, C. (1979). *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo, Ática. Tradução Rosa Freire d'Aguiar.

Lévi-Strauss, C. (2012). *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Mariano Ferreira. Tradução Rosa Freire d'Aguiar.

Lévi-Strauss, C (1949c/2009). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2009. Tradução de Mariano Ferreira.

Lévi-Strauss, C. (1949a/2008). História e Etnologia. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, C. (1949b/2008). Eficácia Simbólica. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, C. (1950/2003). Introdução a obra de Marcel Mauss. In: Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, C. (1957/1996). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das letras. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar.

Lévi-Strauss, C. (1958/2008). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés.

Lévi-Strauss, C. (1962/1975), *O totemismo hoje*. Ed. Vozes. Tradução de Rosa Freire Aguiar.

Lévi-Strauss, C. (1964). *Le Cru et le cuit*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C. (1985). *A oleira Ciumenta*. São Paulo: Brasiliense. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés,

Lévi-Strauss, C (1983). *O olhar distanciado*. Lisboa: Editora 70. Tradução: Carmen de Carvalho.

Lévi-Strauss, C. (2006). *O cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução: Beatriz Perrone.

Lima, Tânia Stolze (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2 (2): 21-47.

Macedo, A. C. (2015). *Encruzilhadas da interpretação na umbanda*. Tese de Doutorado em Psicologia. Ribeirão Preto : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

Mandil, R. (2003). *Os efeitos da letra. Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro/ Belo Horizonte: Contra capa livraria / UFMG.

Maniglier, P. (2000). L'humanisme interminable de Lévi-Strauss. *Les temps modernes* 609 : 216-241.

Maniglier, P. (2005). Des us et des signes Lévi-Strauss: philosophie pratique. *Revue de métaphysique et de morale* 45 (1): 89-108.

Mauss, M. (1989). *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

Mauss, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução: Paulo Neves.

Mendes, T. N. E.. (2014). *Lévi-Strauss e a tríade da estrutura: a linguagem, o simbólico e o inconsciente*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de filosofia e metodologia da ciência.

Miller, J.A. (2008) *Choses de finesse en psychanalyse*. Paris: École de la cause freudienne.

Milner, J. C. (1995). *L'Œuvre claire : Lacan, la science et la philosophie*. Paris: Le Seuil.

Nathan T.(2011). *La Nouvelle interprétation des rêves*. Paris: Odile Jacob.

Ohara, J. R. M. (2013). *A história como heterologia: do conceito de história em Michel de Certeau*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Londrina: Londrina Programa de Pós-Graduação em História Social.

Paulme, D. (1989). Préface à la troisième édition. In M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

- Pedenser, M. A. (2012). The Task of Anthropology is to Invent Relations: For the Motion. *Critique of Anthropology*, 32, (1), 59–65.
- Pulman, B. 2002. *Anthropologie et psychanalyse. Malinowski contre Freud*, Paris, Puf.
- Quinet, A. (2009). *As 4+1 Condições da Análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Raffaelle, R. (2002). Vínculos entre Psicanálise e Fenomenologia. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 28, 1-30.
- Reis, O. (2012). *Profetismo entre os povos indígenas do rio Uaupés: escatologia e hierarquia*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Rocha, A. L. C. da, & Eckert, C. (1998). A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica, *Revista de Antropologia* 41 (2) : 107-136.
- Rotta, R. R. (2014). *Olhares que narram: Perspectivas umbandistas de articulação do sentido*. Tese. FFCLRP- USP, Ribeirão Preto
- Rohéim, Géza (2000). *Les portes du rêve*. Paris, Payot.
- Saflate, V. 2005. Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno. *Trans/Form/Ação* 28 (2): 21-45.
- Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. Curitiba: Editora Ufpr.
- Souza, M. R. (2012). Psicanálise, antropologia e alteridade: apontamentos para um debate. *Psicol. estud.* 17 (1): 131-140.
- Spiro, M. E., (1983). *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, M. (1988). *Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M (1999) No limite de uma certa linguagem. *Mana* 5(2), 157-175

Strathern, M. (2006). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006. Tradução: André Villalobos.

Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini.

Sztutman, R. (2005). O espírito na América. *Novos estudos CEBRAP*, 72

Sztutman, R. (2009), *Natureza & Cultura*, versão americanista. Um sobrevoo, *Ponto Urbe*, 4. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/1468>> .

Tiveron, J. D. P. (2018) *Aldeia dos Mortos no Sertão Paulista* Tese. FFCLRP- USP, Ribeirão Preto

Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Viveiros de Castro, E. (1998). Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo, *Mana* 4 (2): 119-126.

Viveiros de Castro, E. (2002), *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify

Viveiros de Castro, E. (2002b), O nativo relativo. *Mana*

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 2-19.

Viveiros de Castro, E. (2008). Xamanismo transversal. In: R. F. Nobre (org.), *Lévi-Strauss leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF, 2009.

Wagner, R. (1981). *Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Wittgenstein L. (2007). Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer, *Ad Verbum*, 2 (2), 186-227. Tradução: João José R. L. Almeida,

Žižek, S. (2009) Por que Lacan não é heideggeriano. *Revista estudos Lacanianos*, Belo Horizonte, UFMG 2 (3): 13-26. Tradução: Lucas Mello Carvalho Ribeiro.