

[LEVINDO PEREIRA]

[EXTRA-HUMANOS NA ANTROPOLOGIA.
ESTUDO SOBRE ALGUMAS FORMAS DE
DESATIVAÇÃO E REATIVAÇÃO DE AGÊNCIAS]

[Tese apresentada como exigência para obtenção do
Título de Doutor em Antropologia ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN) da
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)]

[orientador Prof. Dr. Eduardo Vargas]

[UFMG]

[2019]

306
P436e
2019

Pereira Júnior, Levindo da Costa

Extra-humanos na antropologia [manuscrito] : Estudo sobre algumas formas de desativação e reativação de agências / Levindo da Costa Pereira Júnior. - 2019.

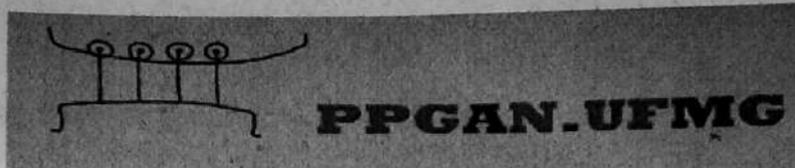
206 f. : il.

Orientador: Eduardo Viana Vargas.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

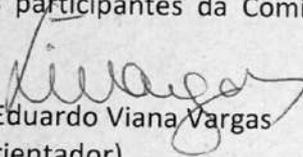
Inclui bibliografia

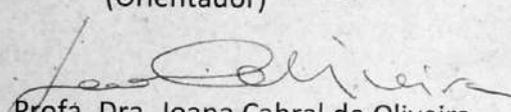
1. Antropologia - Teses. 2. Ciência e tecnologia - Teses. I. Vargas, Eduardo Viana. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

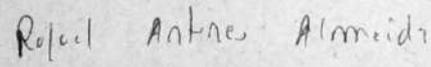


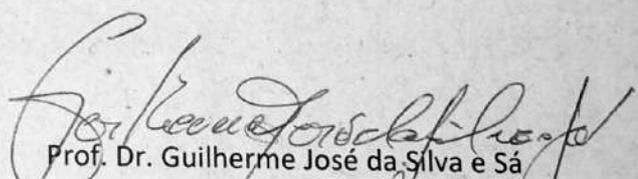
ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE LEVINDO DA COSTA PEREIRA JÚNIOR (MATRÍCULA Nr. 2014650777)

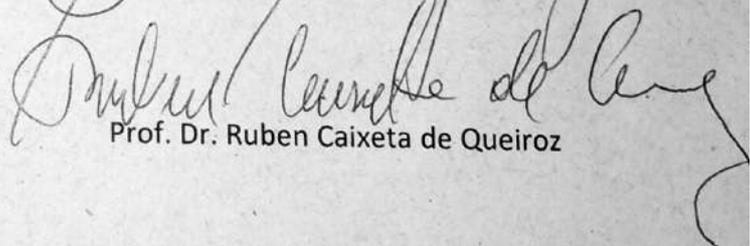
Aos 26 (vinte e seis) dias do mês de Fevereiro de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se na sala da Congregação no 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar em exame final, a Tese intitulada: **EXTRA-HUMANOS NA ANTROPOLOGIA - estudo sobre algumas formas de desativação e reativação de agências**, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Antropologia da arte, da ciência e da tecnologia. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Eduardo Viana Vargas (PPGAN/UFMG) – Orientador; Ruben Caixeta de Queiroz (PPGAN), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), Joana Cabral de Oliveira (UNICAMP) e Rafael Antunes Almeida (UNILAB)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Eduardo Viana Vargas após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao doutorando Levindo da Costa Pereira Júnior para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do doutorando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2019.


Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas
(Orientador)


Profª. Dra. Joana Cabral de Oliveira


Prof. Dr. Rafael Antunes Almeida


Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá


Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

[Banca Examinadora]

Presidente e Orientador _____

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas.

1º Examinador _____

Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira.

2º Examinador _____

Prof. Dr. Rafael Antunes Almeida.

3º Examinador _____

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá.

4º Examinador _____

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz.

Belo Horizonte, 26 de Fevereiro de 2019.

[Agradecimentos]

A realização desta tese de doutorado contou com importantes apoios e incentivos sem os quais não teria se materializado e aos quais sou especialmente grato.

Ao Eduardo Vargas, pela orientação, incentivo e paciência.

Ao corpo docente do departamento de antropologia da UFMG, em especial ao prof. Yuri Castelfranchi e ao prof. Ruben Caixeta de Queiroz, que acompanharam mais de perto o desenvolvimento deste estudo.

Aproveito para agradecer também os professores Pedro Peixoto Ferreira, Daniela Manica, Gabriel Pugliese e Stelio Marras, com quem conversei sobre minha pesquisa em congressos ou visitas. Ao professor Martin Holbraad, pela receptividade e estímulo que estabeleceram um canal além Mancha para visitas futuras.

À banca examinadora, por ter aceitado avaliar este trabalho – apesar de tudo, e do tempo.

Não posso deixar de agradecer, apesar de não conhecê-la pessoalmente, à Alexandra Elbakyan, que, por meio de seu sci-hub, permitiu que eu (para não falar dos milhares de acadêmicos das mais variadas áreas espalhados pelo mundo) tivesse acesso a diversos artigos usados nesta tese, já que não sonharia em consegui-los sem a sua corajosa iniciativa.

Aos colegas – amigos! – que não apenas me acompanharam, mas me incentivaram e ajudaram até o final, incluindo acréscimos, prorrogação e disputa de pênaltis – Brisa Catão, Camila Caux, Carolina Vaz, Chris Barra, Clarisse Raposo, Flora Gonçalves, Henrique Segall, Isabela Caixeta, Kleyton Rattes, Luísa Girardi, Marcia Bento, Mariana Vilas Boas, Patrick Arley e Pablo Cândido. À dra. Maristela um agradecimento especial pelo ‘pontapé na máquina’ que a fez pegar ‘tranco’. Agradeço igualmente aos alunos das disciplinas ‘Antropologia dos objetos’ e ‘Perspectivismos, animismos e agências extra-humanas’.

Um agradecimento especial para Ana Mercês, ou Aninha simplesmente, secretária do programa, nosso oráculo, pelo carinho que ultrapassa em muito sua missão burocrática.

Aos amigos de sempre Alexandre Reis, Cristiano Lara, Daniel Alves, José Cândido, Martin Ossowicki, Marcelo Sevaybricker e Helena Leão – apesar da minha ausência indevidamente constante para muitos de vocês.

À minha irmã Walkíria, pelo apoio, companhia e respeito.

E à Maria, sobretudo (com quem conversei sobre virtualmente tudo o que tive o desprante de tratar aqui e cuja importância nisso inteiro nem hai-kai capta).

Tudo se passa entre os nomes e suas sombras, entre
o nome próprio e as palavras impróprias.
(Leyla Perrone-Moisés)

[**Resumo**]

A tese sustenta que boa parte da discussão feita sobre o animismo e o totemismo – pontos de entrada etnográficos das agências extra-humanas na antropologia – ao invés de incluir e discutir tal questão, acabou por desativá-la.

Outras vertentes, no entanto, vêm oferecendo instrumentos e ideias capazes de conferir-lhes uma cidadania conceitual e modos de existência próprios.

A pergunta comum dirigida às obras dos variados autores tratados – que cumprem aqui também o papel de atores – busca captar o que elas teriam a dizer sobre a noção de agência extra-humana – fio condutor da presente estudo.

[**Abstract**]

The thesis argues that much of the discussion about animism and totemism (ethnographic entry points of extrahuman agencies in anthropology), rather than including and discussing such an issue, has eventually deactivated it.

Other strands, however, has been offering analytical tools and ideas capable of conferring on them both conceptual citizenships and proper modes of existence.

The common question addressed to the works and their authors (who also play here the role of actors) seeks to grasp what they would have to say about the notion of extrahuman agency – which is the guiding thread of this study.

[Lista de Figuras]

Frascos em forma de pescoço de cisne.....	91
Frontispício de <i>Leviathan</i> de Thomas Hobbes.....	100
Princípio de simetria generalizada	108
Processo amazônico do parentesco.....	145

[Sumário]

[INTRODUÇÃO]	11
[CAPÍTULO 1] DO ANIMISMO E TOTEMISMO PRIMITIVOS	23
O animismo tyloreano	23
<i>Mitologia</i>	26
<i>A doutrina das almas e espíritos</i>	33
O totemismo durkheimiano	45
<i>A crítica de Durkheim ao animismo</i>	46
<i>O totemismo como religião elementar</i>	55
[CAPÍTULO 2] ILUSÃO TOTÊMICA E AGÊNCIA HOJE	65
[CAPÍTULO 3] ESTUDOS DAS CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS MODERNAS	78
<i>Felix culpa e o pulo do Felis catus</i>	82
<i>Quase-Greimas, quase-Bourdieu</i>	86
Aliança entre Pasteur e os micróbios	88
Modernos mobiliam o mundo	94
<i>O laboratório animado e o Leviatã vesgo</i>	97
<i>Espíritos selvagens e sinos de mergulho; testemunhos não-humanos e bombas de vácuo</i>	102
<i>Como deixar de ser o que jamais se foi (Um parêntese ... moderno)</i>	109
[CAPÍTULO 4] A RESTAURAÇÃO ANIMISTA E O MULTINATURALISMO PERSPECTIVISTA.....	114
Restauração e balcanização: o arquipélago animista	114
<i>Da natureza doméstica</i>	116
<i>... à primeira hipótese animista</i>	117
<i>Crise</i>	119
<i>Questionamentos</i>	120
<i>Do corpo à fisicalidade</i>	124
<i>Excursão. O que os não-humanos veem?</i>	127
<i>Do sociocentrismo à 'deep ontology'</i>	130
Do outro lado da lua animista	135
<i>Visitados e visitantes</i>	136
<i>O animismo do ponto de vista do perspectivismo</i>	139
<i>O animismo como somatismo</i>	149
<i>Atribuições, ativações e comutações</i>	146
<i>– “E daí?”</i>	149
[CAPÍTULO 5] ANTROPOLOGIAS E SEUS TERCEIROS	160
Ciência e antropologia	165
Interferências	170
[Referências bibliográficas]	183

[INTRODUÇÃO]

It does not matter which ‘way’ we move, whether inward or outward, anthropology will always bring us elsewhere. (Eduardo Viveiros de Castro)

Uma teoria implica uma ontologia, por construção. Nela estão implicados um conjunto (ou plano) heterogêneo de entes. Podemos chamar esses entes de proposições. Entre eles, figuram autores (antropólogos, etnógrafos), conceitos nativos (contra-anropológicos) e antropológicos, agentes humanos e extra-humanos que povoam um mundo outro que o ‘nosso’. Tal conjunto de proposições, com toda a sua ‘mobília’ – seus conceitos, autores, atores – compõe, por sua vez, o mobiliário da própria teoria antropológica que busca dar conta desse mundo.

No que diz respeito particularmente à teoria antropológica atual, há uma questão que suscitou e ainda suscita debates mais e menos intensos (quando não extensos): trata-se da questão da agência. Seria ela um atributo exclusivo dos humanos? Em caso afirmativo, o que cairia sob o conceito de humano? Os membros da espécie *Homo sapiens sapiens* tal como a definem as ciências e a taxonomia modernas? Ou

então seria a agência uma qualidade partilhada também por ‘seres extra-humanos’ como animais, espíritos e máquinas que também compõem mundos em que os humanos con/vivem?



As agências extra-humanas seguem caminho na antropologia e se insinuem no coração da disciplina desde seus inícios. Povoam desde o bosque de Nemi, celebrizado por um de seus maiores best-sellers, *O ramo de ouro* que Frazer trouxe a seus contemporâneos¹, passando pela bruxaria viandante dos Azande e de Evans-Pritchard e seus respectivos ‘testes cruciais’, até as sessões de cura realizadas por Quesalid, xamã (quase) cético, espécie de duplo de Lévi-Strauss, um e outro com seus métodos que faziam “o mundo inteiro torna[r]-se mais razoável” (Deleuze e Guattari 1980, 289) cada qual deixando escapar a seu modo e com a discrição que lhes era esperada, as forças extra-humanas que os ultrapassavam.



Certa feita, o filósofo-historiador François Châtelet observava que a “referência ao passado nos permite pensar nossa atualidade (e quem sabe, imaginar nosso futuro) através do diferencial” (1976, 40), da sua ‘alteridade’. ² Parto dessa proposição porque ela me parece servir tanto para caracterizar o movimento retrospectivo traçado por essa Introdução, quanto para antecipar uma certa leitura que farei em

¹ "Ramo dourado" que, uma vez nas mãos de seus sucessores modernos malinowskianos, desencadeou consequências, como no mito de Frazer, semelhantemente trágicas para este autor. (Uma vez que o mito descreve o destino fatal infligido ao antigo detentor deste ramo, pelas mãos do novo sacerdote).

² “A apreensão da diferença [que a antropologia faz exemplarmente] inaugura uma relação com o passado que preserva sua originalidade e lhe confere uma importância pelo menos igual àquela que atribuímos ao presente no qual existem sociedades ordenadas desprovidas de poder” (Châtelet 1976, 40, fazendo menção explícita aos trabalhos de Clastres).

outros capítulos sobre os autores, cujas obras se inscrevem tanto no que denomino (para os propósitos deste trabalho, e com Viveiros de Castro 2004, 483) de fase formativa da antropologia quanto na fase clássica³, e, aqui me afasto da proposta original por uma questão adaptativa, da fase = (x) da antropologia⁴.

Antecipando um pouco a abordagem, posso dizer no momento que as leituras feitas desses atores estarão orientadas conforme duas posturas fundamentais: i) realizar, tanto quanto possível, uma leitura ‘positiva’ das teorias abordadas que busca mantê-las ou torná-las interessantes, valorizando seus pontos fortes ao mesmo tempo em que procura explorar potenciais virtudes que passaram via de regra despercebidas por perspectivas situadas em posições nas quais esses aspectos positivos se localizavam justamente no ponto-cego criados por elas – essa orientação corresponde, portanto, à tarefa constante de conjuração da tentação crítica; ii)

³ Trata-se da distinção (entre as fases formativa, clássica, pós-positivista da antropologia) sugerida por esse autor (2004, 483 n.36): “In its *formative phase*...anthropology’s main task was to explain how and why the primitive or traditional other was wrong: savages mistook ideal connections for real ones and animistically projected social relations onto nature. In the discipline’s *classical phase*...the other is Western society/culture. Somewhere along the line...the West got everything wrong, positing substances, individuals, separations, and oppositions wherever all other societies/cultures rightly see relations, totalities, connections, and embeddings. Because it is both anthropologically anomalous and ontologically mistaken, it is the West...that requires explanation. In the *post-positivist phase* of anthropology, first Orientalism, then Occidentalism, is shunned ... In brief: formerly, savages mistook (their) representations for (our) reality; now, we mistake (our) representations for (other peoples’) reality. Rumor has it we have even been mistaking (our) representations for (our) reality when we ‘Occidentalize.’”.

Já Latour (1996a) propõe um traçado quadripartite. Em relação ao risco de ver nessas pequenas distinções heurísticas um divisões estanques ou evolutivas, v. especialmente Goldman (2014, 20): existem “imagens da antropologia que, ao longo da história da disciplina, tentam definir o que significa praticá-la. Elas não são sucessivas, mas coexistentes”. (Imagem do pensamento: “é a imagem que ele [o pensamento em questão] se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (Deleuze e Guattari 1991, 39-40).

⁴ Como implicado na noção de antropologia pós-social: trata-se de uma antropologia pré-(x), onde (x) é incógnito. Evoca portanto “an imagination of something still to come and we do not know what it is, nor can we” (Viveiros de Castro e Goldman 2012, 422).

escapar sempre que possível de uma narrativa evolucionista e teleológica sobre a ‘história da antropologia’, o que equivale a realizar aquilo que Châtelet (ibidem) chama de geografia de ideias, uma abordagem que reconhece a atualidade potencial de qualquer pensamento, e que mesmo as ideias mais longínquas e tidas como ultrapassadas podem ser *reativadas* no presente.⁵

Para tanto, iremos seguir ao longo desta tese principalmente duas linhas de debates acerca dessa questão. Uma delas provem do domínio que podemos chamar de antropologia das ciências (rótulo que encontra equivalência nos chamados ‘science and technology studies’ – STS), a outra, daquela tradição antropológica voltada para o estudo de sociedades indígenas, a que chamaremos de modo econômico de etnologia – o estudo de povos que possuem pressupostos ontológicos diferentes daqueles que mal ou bem vêm sustentando a chamada constituição moderna nos últimos duzentos anos, os grupos que compõem “as ‘pequenas tradições’, os *ethnói* e demais coletivos extramodernos ou terranos que insistem em existir – que ‘reexistem’ – sem se considerar absolutamente representados pelos Estados nacionais territoriais que os submeteram a uma heteronomia político-cultural e a uma ‘racionalização’ econômica e ideológica impostas, quase invariavelmente, a ferro e a fogo”; povos menores (Viveiros de Castro 2014, 2) – aqueles povos que “escaparam, como se por uma precária tangente, ao Grande Atrator da Razão e do Estado”, povos “cujo silenciamento foi uma condição de possibilidade (prática e

⁵ Postura que não deixa de guardar semelhanças surpreendentes com o que Lévi-Strauss aludia ao se preocupar com o totemismo *hoje*. Não sendo mais atual para seus contemporâneos, um livro sobre o totemismo não podia mais versar sobre ‘o problema atual do problema’ (v. Van Gennep 1919) e, portanto, seu objetivo não podia ser o de proceder a uma revisão dos debates antropológicos sobre o tema, nem tampouco verificar as sobrevivências do fenômeno totêmico em sociedades contemporâneas.

teórica) da civilização que gerou a antropologia” (Viveiros de Castro 2011a, 303).⁶ A intenção é, por essa via, manter aberta as possibilidades de pensar outramente as cosmologias de povos ‘marginais’⁷, aqueles que não compartilham ‘conosco’ das mesmas premissas – o que também não deixa de ser um experimento com ‘nossa’ própria cosmologia.



⁶ Trata-se, portanto, de minorias em sua acepção deleuzo-guattariana: “[m]inoria e maioria não se opõe de uma maneira apenas quantitativa. Maioria implica uma constante, algo como um metro-padrão que lhe serve de instrumento avaliador. ... [A] maioria, na medida em que é analiticamente compreendida pelo metro-padrão, nunca é alguém, ela é sempre Ninguém, ‘ao passo que a minoria é o devir [a *variação*, diferente de uma variável] de todo mundo’, sua trajetória potencial, na medida em que todo mundo desvia de um modo ou outro do modelo-padrão. Por isso os autores [Deleuze e Guattari] distinguem entre o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas variáveis (incluídas e dominadas pelo sistema majoritário), e o *minoritário* como devir ou trajetória potencial, como variação contínua, figura universal da consciência minoritária.” (Viveiros de Castro s/d, 7)

⁷ Como diz o escritor Paulo Brabo, “marginal, naturalmente, é uma invenção e uma ideologia, um discurso útil na criminalização de quem ousa querer ser deixado em paz” pelos ‘avanços da modernidade, vamos chamá-lo assim por conveniência, mas se pode com igual imprecisão chamar de ocidente, de progresso, de desenvolvimento, e outros termos conexos de nossa teologia política nativa. Ainda que, em contrapartida, seja possível designar com maior precisão aqueles que conjugam o verbo intransitivo do ‘preferir não’ – “índios, sertanejos, ribeirinhos, caiçaras, quilombolas, caipiras, beiraqueras, preguiçosos, saltimbancos, subsistentes, maloqueiros, encantados, maltrapilhos, desalinhados [...]”, hackers, renunciadores, insurgentes – e, acrescentemos sobretudo, suas tecnologias próprias e ‘detours techniques’, agenciamentos sociotécnicos e invenções coletivas, antigas e recentes, que “vão dos sistemas de parentesco e dos mapas totêmicos dos aborígenes australianos à organização horizontal e à tática defensiva ‘Black Bloc’ dos movimentos de protesto altermundialistas, das novas formas de produção, circulação, mobilização e comunicação criadas pela internet [...], à arboricultura diferencial dos indígenas amazônicos, à navegação estelar polinésia [...], a psicopolítica do tecnoxamanismo ou as economias descentralizadas das moedas comunitárias” (Danowski e Viveiros de Castro 2014, 131) – além, é claro, da multidão de agentes não-humanos que estão reciprocamente implicados em tudo isso (v. Brabo 2016 <<http://www.baciadasalmas.com/a-ponte-para-o-futuro-menor-possivel/>>).

O propósito dos capítulos é acompanhar as teorias mais eminentes dos períodos acima mencionados que perpassam a disciplina. Trata-se, aqui, de avaliar menos o que a noção de agência extra-humana teria a dizer sobre os cerca de sete conjuntos teóricos aqui acompanhados, e mais descrever de uma maneira como que ‘etnográfica’ o entendimento de cada autor a respeito dos esquemas conceituais e das macro-noções que eles elaboraram. Isso me permite, em um momento posterior, analisar, inversamente, o que essas grandes teorias podem ter a dizer a respeito da agência daqueles extra-humanos que de uma forma ou de outra participam de seus textos – espíritos apaches, entes mitológicos maoris, ritos aborígenes, instrumentos e animais totêmicos (para mencionar apenas alguns) que inevitavelmente proliferam nas ‘linguagens estranhas’ que, de acordo com Pierre Clastres (1968, 35), são enunciadas por populações selvagens e demais seres às margens do ocidente; mas não esquecendo das leveduras, dos micróbios, dos recintos de laboratórios e de uma miríade de objetos técnicos que compõem o suntuoso e frágil mobiliário moderno.

Nesse sentido, espero indicar ao longo desta tese o que as obras dos autores – que cumprem aqui o papel de atores também – teriam a dizer, *hoje*, para um antropólogo, sobre a noção de agência extra-humana – fio condutor da presente tese, ainda que nos capítulos iniciais sua presença estará, via de regra, mais implícita do que ostensiva.

Isso quer dizer, entre outras coisas, que o papel heurístico que a noção de agência extra-humana irá cumprir nesta tese em geral deve ser compreendido no sentido de ‘função’, e não de um ‘nome’⁸, pois é por meio dela que pretendo abordar, por exemplo, teorias pretensamente obsoletas e relegadas à uma fase da antropologia

⁸ v. Foucault ([1969] 2006). Ainda que, nos termos de Derrida, os autores não são sujeitos (como quer a filosofia da consciência) mas *nomes de problemas* (v. Dullely 2012, 34-5).

que deveria ser ou esquecida sumariamente ou criticada e abjurada como um espectro que obsidiou praticamente todos⁹ os antropólogos do século 19 e do começo do século 20 – espectro¹⁰ que vez ou outra paira ameaçadoramente ‘até mesmo’ sobre as cabeças mais desconstruídas, ou desconstrutoras – ‘posterológicas’, como provoca Sahlins.¹¹

Assim, a intervenção da ‘função’ *f* agência extra-humana tenciona, de um lado, precipitar um campo de problemas no qual figuras conceituais como a do ‘animismo’ ou a do ‘totemismo’, por exemplo, representam dois dos personagens conceituais passíveis de serem extraídos desse campo.¹² De outro, sua interferência nos textos que acompanho pode, em determinados momentos – e sobretudo a partir de uma leitura retrospectiva informada pela análise de processos de reativação que irá compor os capítulos finais deste estudo –, elicitar certos papéis actanciais inscritos em conceitos-atores particulares¹³ construídos por grandes teorias antropológicas,¹⁴

⁹ v. Goldman 1994, 179, sobre o evolucionismo mascarado na escola sociológica francesa.

¹⁰ Algo que, por definição, não pode ser ‘morto’ definitivamente.

¹¹ Neologismo que aparece neste aforismo de *Esperando Foucault, ainda*: “Pós-estruturalismo, pós-modernismo e outros ‘estudos *posterológicos*’ ... desembocam por vezes em um sentimento de coerção cultural, em uma narrativa de hegemonia tão totalizadora, que somos retransportados à teoria super-orgânica da cultura promovida por Leslie White nos anos 1940 e 1950” (Sahlins [1993] 2004, 81, ênfase minha).

¹² v. Foucault (ibidem); além de Deleuze e Guattari (1991).

Outro método presente nesta tese se inspira no que Latour (2014, 258-60), denomina de *leitura semiótica* (em contraposição a uma leitura conceitual – 2014, 260) de textos, ideia presente em vários outros trabalhos do autor.

¹³ Pois, do ponto de vista de uma leitura semiótica (v., entre outros, Latour 2012), mesmo a noção de força impessoal, por exemplo, é figurada por determinados atores conceituais elaborados pelo antropólogo e que ‘agem’ em suas teorias.

¹⁴ E, correlativamente, alguns efeitos desativadores de agências nativas que estes últimos acarretaram.

e presentes seja nos estudos da fase formativa da disciplina (para usar o critério mencionado nas páginas 12-13 supra) em torno da noção de animismo e de totemismo; seja em teorias posteriores (abordadas, sobretudo, no segundo e no quarto capítulos deste trabalho).



Costuma-se dizer que a antropologia constitui um ramo do conhecimento moderno que se volta a temas que as demais ciências tendem a exorcizar ou a relegar a um passado primitivo ou a lugares distantes e desconectados da nossa civilização. De algum modo, seus praticantes, desde sua emergência e consolidação, a conceberam como uma espécie de ‘ciência da não-ciência’, como um estudo de ‘crenças aparentemente irracionais’ – ou, naturalmente razoáveis, o que não melhora muito o quadro. Apesar do estatuto algo negativo de seu objeto, deve-se conceder à antropologia o grande mérito de trazer à superfície as asperezas e as recalcitrâncias dessas entidades – ainda que ao mesmo tempo se esforçasse em purificá-las, atenuando essa face atualizada.¹⁵ Compleição paradoxal da antropologia muito bem sintetizada por Clastres:

O paradoxo da etnologia é que ela é, a um só tempo, ciência e ciência dos primitivos; que, absolutamente desinteressada, ela realize, melhor do que qualquer outra atividade, a ideia ocidental de ciência, mas escolhendo como objeto aquilo que se encontra mais distante do Ocidente: o surpreendente é, finalmente, que a etnologia seja possível ([1968] 1979, 36).

¹⁵ Pois esta presença não se deu sem que se tomasse algumas precauções epistemológicas, como veremos – a saúde epistemológica de uns implicando às vezes o ‘epistemocídio’ dos outros –, derivadas em grande medida de premissas cosmológicas que fundaram a arquitetura mesma do que Bruno Latour (1991 [1994]) chamou de ‘constituição moderna’.

Ao recusar inicialmente a aliança com aquelas “línguas estranhas” dos selvagens e outros seres das ‘margens’, mostrava-se como um saber *sobre* aquilo que se preferiria não ter que se haver. Mas se é verdade que ela se estabelecia como o discurso *sobre* os primitivos, plena daquela arrogância própria daquilo que o século 19 “produziu de mais bobo, o cientificismo” (Clastres 1974, 167), por outro, esse mesmo paradoxo a corrompe por dentro, fazendo dela uma “ponte lançada entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas” por ocasião da grande partilha. Constituindo-se, a partir dessa ocasião, também como diálogo, a antropologia abria-se à possibilidade de ser uma ponte – de mão dupla, que, no dizer de Gustavo Barbosa (2004, 533), deve ser feita “junto, com, ao lado de”.

Porém, a posição de Clastres não foi seguida, na prática, por grande parte de seus contemporâneos e antecessores (mesmo ele implantou uma ‘Sociedade’ onde, do ponto de vista daqueles com quem ele dialogava, não havia uma). Aliás, virtualmente, ninguém está a salvo, se entendermos a prática da antropologia tal como viemos apresentando, como constitutivamente implicada em um *double-bind*. Ou seja, em um duplo vínculo representado pela “grande partilha entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas”, algo que pode ser purificador e neutralizador de várias formas de alteridade, mas que é ao mesmo tempo uma ocasião para a criação, para a abertura (Goldman 2014). É nesta dobra que podemos entrever aquele caminho parcialmente “not taken”¹⁶, ou “less traveled by” – paralelo àquele

¹⁶ Sabe-se, no entanto, que o poema de Robert Frost que evocamos (“The road not taken”), não é um elogio dessa escolha, uma vez que tanto uma quanto a outra vereda seriam basicamente as mesmas. Aquela escolhida só parece auspiciosa pelo olhar retrospectivo e autocomplacente daquele que a escolheu: “[T]he speaker of the 1916 poem looks at one road, then another, which he calls ‘just as fair.’ This second road, he thinks, has ‘perhaps the better claim,’ because it appears less trodden. But he quickly corrects himself, noting that the ‘passing’ of people to and fro ‘had worn them really about the same.’ [...] In the final stanza, this speaker looks ahead to the future, and imagines how he will tell people about this day ‘ages and ages hence.’ But this is only what he’ll say. Those who have read the first three stanzas know that the roads were basically the same, and that this is merely an after-the-fact attempt to make sense out of his life.”

que se supunha levar à ‘realidade mais real’ – por onde passam entidades e agências, humanas e extra-humanas, que compõem aquelas ‘linguagens estranhas’. Agentes e linguagens que insistiam em acompanhar, mesmo que ‘espectralizados’, o pensamento antropológico moderno, mas que, em diversas ocasiões, escaparam de seus contornos (e, wagnerianamente, controles) epistemológicos, espaciais e temporais



Portanto, no capítulo primeiro, tratarei, em sua parte inicial, da noção de animismo tal como fora proposta por Edward Tylor em sua célebre *Primitive culture*, publicada em 1871 em dois volumes. Logo em seguida, abordarei a teoria do totemismo australiano tal como elaborada por Émile Durkheim em *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, lançada em 1912. A questão subjacente ao capítulo diz respeito às possíveis relações entre noção tyloreana de animismo, de um lado, e a teoria durkheimiana do totemismo, de outro, e a mobilização de agências de entes extra-humanos.

Em um segundo capítulo, passarei brevemente em revista não apenas o texto do livro homônimo mas a ideia contida sob o título “totemismo *hoje*” (em oposição a “o estado atual” do problema – v. Van Gennep 1919), além de abordar o tema da ‘ilusão totêmica’, buscando conectá-lo com (as formas com que os modernos concebem) a relação entre os povos ditos ‘primitivos’ e a natureza – evidenciada(s) particularmente pelas antigas querelas teóricas sobre a noção de totemismo, para logo em seguida passar pelo tema da agência (humana e extra-humana) e sua relação com o estruturalismo e o antropocentrismo dos modernos.

http://www.slate.com/blogs/browbeat/2013/08/15/orange_is_the_new_black_on_road_less_traveled_show_gets_robert_frost_poem.html

Reflexões sobre a agência de não-humanos feitas a partir da perspectiva de uma antropologia das ciências e as técnicas são tema do capítulo seguinte, onde acompanho a noção de agência e de não-humano em diferentes momentos da obra de Bruno Latour.

O quarto capítulo aborda as reflexões antropológicas sobre as agências extra-humanas, tema (quase) homônimo – e por isso não isento de implicações – ao tratado no capítulo que o antecede, porém dessa feita a partir de um ponto de vista informado pelas teorias a respeito da relação entre humano e extra-humano, corpo e alma, natureza e cultura elaboradas pelos etnólogos Phillippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro.

O quinto e último capítulo é uma tentativa de olhar retrospectivamente para temas, concepções e conceitos, autores, atores e agências que compõem os quatro capítulos iniciais a partir das noções de desativação e, especialmente, de reativação, tendo como ‘instrumento’ a figura mediadora do ‘terceiro’.

Trata-se, enfim, de pensar o que a noção de agência extra-humana diz da antropologia e diz para a antropologia.

[CAPÍTULO 1]

DO ANIMISMO E TOTEMISMO PRIMITIVOS

Entre 'eu sonhei' e 'um sonho me aconteceu' inscrevem-se todas as idades do mundo. Mas o que é mais verdadeiro? Assim como os espíritos não enviam o sonho, tampouco é o eu que sonha. (Theodor Adorno)

O animismo tyloreano

Tomemos inicialmente a noção de animismo tal como fora proposta por Edward Tylor em sua célebre *Primitive culture*, publicada em 1871 em dois volumes. Convido o leitor a ter mente ao longo do presente capítulo os modos pelos quais os movimentos conceituais facultados pela noção tyloreana de animismo podem implicar e mobilizar as agências de entes extra-humanos, porquanto irei tratar deste aspecto em outros momentos da tese.

Assim, ainda que não sejam tratadas em detalhe no capítulo, indico a seguir algumas questões que me orientaram durante a descrição das teorias tyloreanas e

dos materiais etnográficos que mobilizam. Haveria um dispositivo teórico propenso a desativar sua realidade e a impedir que ganhem uma cidadania conceitual positiva no interior do arcabouço desenhado por *Primitive culture*? Ou, ao contrário do que habitualmente se espera de uma conceitualidade tida como tão obsoleta, poderíamos observar momentos em que essas agências ganham força e deixam de ser sobrecodificadas pelo peso dos pressupostos ontológicos que onerariam a ‘démarche’ tyloreana? (Seria até mesmo possível falar de pressupostos ontológicos que estariam, por definição, vigentes permanentemente em sua teoria do animismo?). Em outras palavras, podem haver ‘espaços’ ainda não determinados completamente pelo estabelecimento do edifício analítico tyloreano e, particularmente, de sua própria teoria do animismo? Em que medida a noção de animismo compromete as agências extra-humanas que perpassam toda a obra?¹⁷ Ou ainda, qual seria o papel da outra grande teoria elaborada nessa obra – a das sobrevivências? Através da teoria das sobrevivências teria sido possível às agências extra-humanas elas mesmas sobreviverem sob (ou ao lado) do grande esquema explicativo tyloreano? Questões como estas estarão subentendidas nos desenvolvimentos deste capítulo; por ora, tratemos de acompanhar os argumentos que perpassam o próprio texto de Tylor.

Começemos, então, pela teoria do animismo proposta ao longo de *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*¹⁸ e pela noção de alma que ela implica e da qual ela depende. A primeira menção ao

¹⁷ No entanto, boa parte da discussão (no plano molar, ao menos) feita pela antropologia formativa sobre o animismo (ponto de entrada etnográfico das agências extra-humanas na antropologia), ao codificá-las teoricamente com os meios então disponíveis, acabou por desativá-las.

¹⁸ À exceção de menção em contrário, as citações seguem o texto e a paginação estabelecidos na 1ª edição da obra.

termoanimismo ocorre, salvo engano, no final do primeiro capítulo, dedicado à “Ciência da cultura” (onde se lê já em sua página inicial a célebre definição tylorena de cultura¹⁹). Ao falar dos estudos da religião de sua época, Tylor se dirigia àqueles poucos que irão se dedicar seriamente ao estudo dos “princípios gerais da religião selvagem”. Estes, ao meditareem sobre *Primitive culture*, jamais irão pensar que as crenças e as práticas dos selvagens são ridículas ou que seus conhecimentos são supérfluos para o resto da espécie humana. Nesse sentido,

[f]ar from its beliefs and practices being a rubbish-heap of miscellaneous folly, they are consistent and logical in so high a degree as to begin ... to display the principles of their formation and development; and these principles prove to be essentially rational, though working in a mental condition of intense and inveterate ignorance. (1871 I, 20-1).

Observando o caráter racional desses princípios e distinguindo-os de estados mentais marcados por uma reiterada ignorância, o autor revela então seu objetivo ao estudar esse tópico: trata-se, diz ele, de “examinar sistematicamente, entre as raças inferiores, o desenvolvimento [development] do Animismo, isto é, a doutrina das almas e de outros seres espirituais [spiritual beings] em geral” (21). Eis aí a primeira ‘definição’, escrita ‘en passant’, enquanto elencava o trajeto dos dois volumes de sua obra.

Em uma passagem posterior, já na altura do terço final do capítulo 4 (“Sobrevivência na cultura”), o termo reaparece para qualificar os ensinamentos do escritor e místico Emanuel Swedenborg, que viveu na Escandinávia no século 18 (1871 I, 130). O pensamento deste “visionário”, nos termos do próprio Tylor, contribuíra para o revivescência [revival] da doutrina espiritualista na

¹⁹ “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” (Tylor 1871 I, 1)

modernidade. Associado intimamente com a bruxaria por milênios, o espiritualismo havia aparentemente ‘desaparecido’ desde pelo menos o século 13 (juntamente com a bruxaria), quando a Inquisição e as caças às bruxas tomaram conta da Europa medieval. A revivescência do espiritualismo a partir do século 18 seria, do ponto de vista da teoria das sobrevivências de Tylor, uma forma suavizada de bruxaria, mas que deita suas raízes no mais profundo estrato da filosofia selvagem (aquela que Tylor chamará de animista) – o mesmo em que a bruxaria apareceu pela primeira vez (1871 I, 128). Tida por muitos de seus predecessores como uma doutrina morta, o espiritualismo passara a contar no século 19 com dezenas de milhares de adeptos nos Estados Unidos e na Inglaterra. A grande quantidade de evidências etnográficas atestando a vitalidade do espiritualismo moderno apontaria, segundo o antropólogo vitoriano, para uma revivescência direta da filosofia selvagem e do folclore camponês. As crenças e práticas espiritualistas que defendiam a existência da capacidade de certas entidades espirituais em interferir na (ou de agir sobre a) matéria indicariam, portanto, que “uma grande doutrina filosófico-religiosa, ainda viva nas culturas inferiores mas que estava definhando nas superiores, havia se reestabelecido vigorosamente” nas sociedades modernas:

the world is again *swarming* with intelligent and powerful disembodied spiritual beings, whose direct *action* on thought and matter is again confidently asserted as in those times and countries where physical science had not as yet so far succeeded in extruding these spirits and their influences from the system of nature. (1871 I, 129, minhas ênfases).

Mitologia

Após servir para caracterizar um movimento religioso ou para-religioso que reemergia na Europa vitoriana, o termo animismo reaparecerá apenas quatro capítulos adiante, naquele sobre “Mitologia”. Associando a mitologia dos

povos selvagens existentes em sua época à infância da humanidade²⁰, Tylor asseverava ali que a “mitologia selvagem” estaria fundamentalmente interconectada com a doutrina animista, pois, segundo ele, a “crença na animação de toda a natureza” está entre as causas primárias da transfiguração dos fatos da experiência ordinária em mito, e seu auge seria a personificação dos seres naturais, processo que caracteriza aqueles mitos chamados pelo autor de “nature-myths” (1871 I, 258). Tal crença teria suas raízes em um estado mental primitivo que reconhece em qualquer detalhe do ambiente a operação de uma força e uma vontade personificadas, na medida em que, para as “tribos inferiores”, como ele as chamava, “o sol e as estrelas, as árvores e os rios, os ventos e as nuvens se tornam criaturas personificadas e animadas, levando uma vida segundo analogias humanas ou animais, cumprindo suas funções específicas no universo por meio de animais auxiliares ou de instrumentos artificiais como o próprio homem” (1871 I, 258). O que os olhos humanos contemplam na natureza são apenas instrumentos a serem usados ou materiais a serem transformados, pois por trás desses seres se encontram criaturas semi-humanas, porém prodigiosas, que manuseiam os entes ou os insuflam com seu sopro. Tylor, no entanto, se apressa em observar que o fundamento de tais ideias não pode ser atribuído estritamente a fantasias poéticas ou a metáforas, pois elas se assentam sobre uma vasta filosofia da natureza, primeva e áspera, porém cuidadosa, reflexiva, consistente, objeto de considerações reais e sérias. Para Tylor, não se trata de uma ficção filosófica construída por observadores modernos, nem de um simples modo de dizer poético por parte dos selvagens, pois estas noções podem ser encontradas mesmo em nações civilizadas, por exemplo nas teorias sobre o mundo externo elaboradas por crianças, nas quais pessoas humanas são os

²⁰ Ele incorre aqui em uma ilusão do arcaísmo ao confundir, digamos, a filogênese e a ontogênese do humano.

primeiros seres reconhecidos, entre os quais figura o próprio 'eu' da criança. Assim, a primeira explicação sobre atos e acontecimentos será uma explicação baseada em sua humanidade virtual, por assim dizer, na medida em que tudo se passa como se seus brinquedos de madeira ou os móveis em volta portassem a mesma espécie de força personificada reconhecida igualmente em suas babás, em seus coleguinhas ou em seus animais de estimação (1871 I, 258).

É por meio de raciocínios como este que Tylor poderá afirmar, algumas páginas adiante, que os processos de personificação em jogo na doutrina animista de povos selvagens “can give consistent individual life to phenomena that our utmost stretch of fancy only avails to personify in conscious metaphor” (1871 I, 260). Em outras palavras, aquilo que para os modernos seria resultado de um grande esforço imaginativo que poderia ser expresso somente sob a forma de metáforas, para os “filósofos selvagens” constituem o próprio estofado da realidade. A conclusão a que o autor chega é a de que esses mitos da natureza têm uma origem animista²¹:

An idea of pervading life and will in nature far outside modern limits, a belief in personal souls animating even what we call inanimate bodies, a theory of transmigration of souls as well in life as after death, a sense of crowds of spiritual beings sometimes flitting through the air, but sometimes also inhabiting trees and rocks and waterfalls, and so lending their own personality to such material objects – all these thoughts work in mythology with such manifold coincidence, as to make it hard indeed to unravel their separate action. (1871 I, 260)

Em outro trecho, subsequente, o autor evoca a “grande doutrina da analogia” e a associa aos processos mentais envolvidos nas narrativas míticas animistas, contrastando a contribuição das ciências austeras modernas para o descrédito da

²¹ Nos termos de Tylor: “the actual experience of nature and life, which is the ultimate source of human fancy” (1871 I, 248).

analogia (que acabou por limitar seu campo de ação às fantasias associativas ou a processos cognitivos de segunda ordem) aos fundamentos analógicos da própria *realidade* dos homens primevos: “analogies which are but fancy to us were to men of past ages *reality*.” (1871 I, 269). A matéria-prima dessas analogias seria a natureza, os seres que a habitam e os fenômenos que nela acontecem – como diz o adágio evocado por Tylor, “there is always something actual and physical to ground an Indian fancy on”. Nesse sentido, não há nada na natureza que não possa servir de ‘objeto’ de (ou para) analogias – ou talvez fosse mais adequado dizer, diante desse reino do animismo, que não há nada que não seja virtualmente sujeito a (ou das) analogias. No entanto, a hipótese sustentada pelo autor é a de que, em seu estrato mais profundo e originário, tais analogias não supõem ou dependem da linguagem verbal, antes, é esta que deriva daquelas: no tempo em que os mitos se originaram, as ideias coincidiam imediatamente com o real: “the mythology of the lower races rests especially on a basis of *real and sensible analogy*, and that the great expansion of verbal metaphor into myth belongs to more advanced periods of civilization” (1871 I, 271). E mesmo quando noções como as de inverno e verão, calor e frio, guerra e paz, vício e virtude²² finalmente se individualizaram em palavras, as ideias das quais estas derivam continuam sendo, para o pensador selvagem, seres personificados. Constitui-se, assim, um verdadeiro hábito: o de ‘realizar’ as palavras, de personificar aquilo que elas designam. Para Tylor, nesse processo “descriptive names become personal, the notion of personality stretches to take in even the most abstract notions to which a name may be applied. (271). Em auxílio a seu argumento Tylor

²² Esses problemas são retomados por Lévi-Strauss. Remetem à discussão que abre o *Pensamento selvagem*. Compreende-se melhor o que Lévi-Strauss dizia ali quando se lê Tylor, Frazer, Max Muller, Cassirer. Problemas esses que os autores funcionalistas praticamente abandonarão.

mobiliza, ainda, uma plêiade de agências extra-humanas que subitamente como que invadem o parágrafo até então marcado por seu idioma analítico:

they [os homens das eras passadas] could see the flame licking its yet undevoured prey with tongues of fire ..., they could feel a live creature gnawing within their bodies in the pangs of hunger [roncos do estômago]; they heard the voices of the hill-dwarfs answering in the echo, and the chariot of the Heaven-god rattling in thunder over the solid firmament (269). ...

Others have described their early thoughts of the heavenly bodies as analogous to things within their reach, one fancying the moon made like a dumpling and rolled over the tree-tops like a marble across a table, and the stars cut out with great scissors and stuck against the sky, while another supposed the moon a furnace and the stars fire-grates, which the people above the firmament light up as we kindle fires (270).

Imagens como essa, que para um observador moderno não passariam de metáforas e símiles²³, constituem a vida real e o pensamento vivo dos bardos selvagens.

Esse tipo de intromissão etnográfica de entes sobrenaturais participa de um procedimento característico que irá se repetir frequentemente ao longo de *Primitive culture*. Tal procedimento parte, muitas vezes, de um pequeno desenvolvimento analítico de um tópico imediatamente anterior, buscando um grau um pouco maior de generalização, caracterizando-se normalmente pelo uso de uma linguagem analítica e por um raciocínio de natureza mais abstrata. Tal argumentação pode se apoiar em fatos modernos (mencionados apenas brevemente), e que servem como ‘equivalências’ atenuadas (parcialmente domesticadas) de casos selvagens que já haviam sido descritos – dos quais participavam atores e eventos de origem extra-moderna de uma ordem semelhante àqueles citados mais acima – e

²³ Conforme Tylor, “a masquerade of gods and heroes, shepherds and shepherdesses, stage heroines and philosophic savages in paint and feathers” (269)

que constituíam o material empírico que mal tinha sido objeto de explicação no tópico antecedente. E tal como estes casos recém-mobilizados, intervêm agora outros casos, eles também povoados de entes extra-humanos, e que servem igualmente para o ‘fechamento’ dessa nova demonstração, ela mesmo um desenvolvimento parcial da anterior.²⁴

Tylor via nos ensinamentos oriundos de uma filosofia primeva relativos à atribuição de vida pessoal à natureza e na tirania da linguagem verbal sobre a mente humana os principais agentes do desenvolvimento da *mitologia*. Segundo ele, para se chegar a entender de forma mais completa tais processos de formação de mitos é preciso um senso vívido do funcionamento da mente humana primitiva – tarefa árdua para um europeu erudito como ele: “the civilized European may contrast his own stiff orderly prosaic thought with the wild shifting poetry and legend of the old myth-maker, and [they] may say of him that everything he saw gave birth to fancy” (1871 I, 276).

Assim, se aos olhos engessados dos europeus virtualmente todas as coisas parecem oferecer aos mitopoetas selvagens ocasiões para fabular, como é possível acompanhá-los de modo a compreender a profundidade e a intensidade de sua imaginação mítica sem transformá-la, na tentativa de vertê-la para a linguagem analítica da ciência da cultura, em uma ficção esdrúxula? Seria possível ao mitólogo ter acesso a dons equivalentes àqueles dos poetas, capazes de lançar seus

²⁴ Ver Stringer (1999, 550): “Tylor builds up, through a logical progression from simple ideas to issues that are increasingly complex, the structure of animism. Tylor’s argument looks to be an evolutionary process: each chapter, or each argument within a chapter, begins with simple instances of a phenomenon, illustrated primarily by examples from ‘savage societies’. (1999, 549). E ainda: Tylor then shows how the same principle develops through different layers to more complex forms, with illustrations of the higher or more complex phenomena taken primarily from civilized societies. The whole structure is developmental and is mapped onto a pre-conceived evolutionary model.”

pensamentos a antiquíssimas eras como se fossem aqueles atores que se confundem tão intensamente com seu personagem a ponto de esquecer-se de si mesmos e de se transformarem naqueles que pouco antes eles apenas ‘fingiam’ ser? Para tanto, seria preciso que uma “profunda sensibilidade poética” viesse se adicionar aos materiais etnográficos e à capacidade argumentativa do analista. Poucos entre nós possuem uma mínima fração desses dons, diz Tylor. O mitólogo só pode então recorrer aos fatos disponíveis.

Porém, a esta resignação positivista, o autor irá acrescentar dois modos de aproximação metodológica. De um lado, o recurso à observação dos modos de percepção e cognição das crianças de sua própria época, ao lançar a hipótese de que “we may see that ideal conceptions once shaped in the mind must have assumed some such reality to grown-up men and women as they still do to children”,²⁵ o que não deixa de ser mais uma instanciação do célebre paralelo entre pensamento selvagem e mentalidade infantil, comum entre os antropólogos da fase formativa da disciplina. De outro, Tylor avança a ideia de que o estudioso pode tornar mais familiar a intensidade própria à fabulação mítica [mythic fancy] ao compará-la aos estados de morbidez e de doença, na medida em que experimentamos, ao passar por estes estados, a dissolução das fronteiras entre percepção e imaginação (v. 1871 I, 277). Afirmando que um acoplamento de mesma natureza está presente em visões, êxtases e fabulações selvagens (capazes de ‘realizar’ os pensamentos ocorridos nelas por meio de uma “conspiração dos sentidos” favorecendo a comprovação de seu caráter real), e baseando este seu argumento em extensos registros etnográficos, Tylor infere daí uma existência de uma regra segundo a qual “any *idea* shaped and

²⁵ Tylor escreve: “[In] this our best guide may be the memory of our own childish days. He who recollects when there was still personality to him in posts and sticks, chairs and toys, may well understand how the infant philosophy of mankind could extend the notion of vitality to what modern science only recognises as lifeless things.” (1871 I, 431)

made current by mythic fancy, may at once acquire all the definiteness of *fact*” (277, ênfase minha). Uma instância em que se conjugam imaginação mórbida e mito seria a crença bem disseminada e de longa duração – e que sobrevive até na era moderna – em lobisomens, isto é, na capacidade de certos homens se transformarem por um tempo, seja por meio de dons inatos ou de artifícios mágicos, em um animal selvagem e voraz. Concepção consistente, segundo o autor, com a teoria animista segundo a qual a alma pode sair do corpo de um humano e entrar em corpos de animais, bem como com a crença de que homens podem se transformar em animais (279).

A doutrina das almas e espíritos

A esta altura, já acompanhamos o trajeto das menções à noção de animismo nos oito primeiros capítulos de *Primitive culture*. Como pudemos notar, Tylor faz referências aqui e ali à doutrina do animismo, associando-a aos tópicos principais do capítulo em que ela aparece. Assim, no capítulo em que desenvolve sua teoria das sobrevivências, o termo animismo aparece para qualificar o pensamento de um místico ocidental tido como precursor da revivescência do espiritualismo na passagem dos séculos 18 e 19; e no capítulo sobre mitologia, a noção é mobilizada para caracterizar o estado mental dos mitopoetas selvagens, que viam os seres e as forças naturais como dotados de uma animação sobrenatural, como veículos ou corporificações de vontades e agências outras, isto é, outras que humanas – terreno a partir do qual Tylor articula toda uma teoria da preeminência da analogia sensível sobre a linguagem verbal, entre outras coisas. No entanto, essas passagens ainda não oferecem, a não ser muito ‘en passant’, uma definição positiva do termo (v. 1871 I, 21).

Será, portanto, no último capítulo do volume primeiro de *Primitive culture*²⁶, cujo título é, justamente, “Animismo” (1871 I, 377-453), que o antropólogo vitoriano, buscando responder a questão sobre a possibilidade de existirem “tribos de homens” cujas culturas seriam tão inferiores a ponto de não observar quaisquer noções religiosas (o que é uma outra forma de expressar o problema da universalidade ou não da religião), se demorará na elaboração de uma resposta em que a ideia de animismo terá um papel central – na medida em que o animismo é não apenas a religião primitiva por excelência, mas também uma das duas grandes doutrinas filosóficas em que se divide a humanidade, o materialismo sendo a outra.

O processo de conceitualização desta noção envolvia afastar, inicialmente, o que Tylor chamava de uma definição estreita de religião em favor de uma definição mínima. Tal definição mínima teria como vantagem abarcar os motivos mais profundos subjacentes a certos desenvolvimentos particulares. Assim, se os critérios definidores da religião levassem em conta apenas a crença em uma divindade suprema²⁷, ou a crença no julgamento póstumo, ou a adoração de ídolos²⁸, ou a prática do sacrifício – que são para Tylor derivações pontuais da doutrina animista –, muitas tribos primitivas escapariam à categoria do religioso. Daí a razão de propor uma definição mínima de religião, de toda religião, não apenas do animismo: a crença em Seres Espirituais (1871 I, 383). Em seguida, porém, o termo animismo, marcado pela grafia em maiúscula, parece funcionar em um outro plano, enquanto sinédoque da religião *tout court*, cujo oposto seria o materialismo:

²⁶ Virtualmente todo o tomo segundo da obra versará sobre essa noção e, mais particularmente, a de espírito.

²⁷ Andrew Lang, por exemplo, defendia a tese de um monoteísmo primitivo.

²⁸ Alusão ao fetichismo de Comte.

I purpose here, under the name of Animism²⁹, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic³⁰ as opposed to Materialistic philosophy (1871 I, 384).

O autor irá frisar, em contraponto, que esta definição de religião, base de sua investigação, não foi fruto de especulação, mas da atenção dirigida a uma grande massa de dados etnográficos disponíveis. Em que pese a advertência correlativa a esta posição metodológica – a de que não se trata de afirmar que todas as tribos da história estão necessariamente abrangidas por tal definição mínima de religião – Tylor mantém a posição de que seu objeto é a condição religiosa mais fundamental da humanidade, “the groundwork of the Philosophy of Religion” (1871 I, 384), cuja linha se estende ininterruptamente (ainda que profundamente modificada) até a idade moderna (cf. nota 24 supra).

Seu próximo passo é avançar as ‘especificações básicas’ do animismo, seus dogmas, apresentar uma definição tão geral quanto possível de alma, propor a teoria do sonho e das aparições, e lançar as bases para a distinção entre almas e espíritos – sustentando que a crença nas primeiras levava ao culto ritual (marcado pela reverência e propiciação) dos segundos. Quanto aos dogmas, Tylor distingue dois: o dogma da crença em almas de entes individuais, capazes de continuarem a existir após a morte ou o desaparecimento do corpo. O segundo dogma diz respeito aos outros espíritos, cujo desenvolvimento leva às divindades. A conjunção destes dois dogmas leva ao “completo desenvolvimento do animismo”, na medida em que a crença de que as almas controlam ou afetam tanto os acontecimentos do mundo material quanto as experiências humanas em vida e após a morte e de que as ações

²⁹ Sobre o uso moderno do termo: “the Animism of Stahl is a revival and development in modern scientific shape of the classic theory identifying vital principle and soul” (1871 I, 384-5).

³⁰ “The sense of Spiritualism in its wider acceptance, the general belief in spiritual beings, is here given to Animism.” (1871 I, 384)

humanas podem suscitar nelas contentamento ou decepção, levaria “naturalmente” e de modo praticamente “inevitável” a uma atitude de reverência e de propiciação: “[t]hus Animism ... includes the belief in souls and in a future state, in controlling deities and subordinate spirits – these doctrines practically resulting in some kind of active worship” (1871 I, 386), ou, em outras palavras, o animismo não seria outra coisa senão “an ancient and world-wide philosophy, of which belief is the theory and worship is the practice” (ibidem).

O primeiro dogma, caracterizado por sua doutrina da alma (humana e não-humana), se fundamenta em “dois grupos de questões biológicas”³¹ que “impressionaram profundamente” o homem selvagem, a saber: “what is it that makes the difference between a living body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death?” e, em segundo lugar, “what are those human shapes which appear in dreams and visions?” (1871 I, 387). A hipótese tyloreana supõe que os antigos filósofos selvagens, ao observarem esses dois grupos de fenômenos, teriam feito uma inferência óbvia – a de que são dotados de *vida* e de *fantasma* [phantom], ambos conectados intimamente ao corpo: “the *life* as enabling it [ao corpo] to feel and think and act, the *phantom* as being its image [do corpo] or second self”. Ao mesmo tempo e inversamente, tanto a vida quanto o fantasma seriam percebidos como elementos destacados do corpo: “the *life* as able to go away and leave it insensible or dead, the *phantom* as appearing to people at a distance from it”.

A segunda e importante inferência que o selvagem teria feito (e que o civilizado se esforça tanto para se desvencilhar) foi combinar vida e fantasma, isto é, partindo da constatação de que ambos pertencem ao corpo, inferir que ambos “se pertencem”

³¹ v. “The early animistic theory of vitality, regarding the functions of life as caused by the soul, offers to the savage mind an explanation of several bodily and mental conditions, as being effects of a departure of the soul or some of its constituent spirits. This theory holds a wide and strong position in savage biology” (1871 I, 393).

[belong one to another]³² e são manifestações de *uma* mesma alma.³³ Para descrever esta união (ou unificação), Tylor evoca os termos “apparitional-soul” ou “ghost-soul”. Aparece, então, nesse momento, sua definição de alma:

It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present; capable of leaving the body far behind, to flash swiftly from place to place; mostly impalpable and invisible, yet also manifesting physical power, and especially appearing to men waking or asleep as a phantasm separate from the body of which it bears the likeness; continuing to exist and appear to men after the death of that body; able to enter into, possess, and act in the bodies of other men, of animals, and even of things. (1871 I, 387)

Tal definição, tão extensa quanto vaga, leva a uma breve reflexão sobre a linguagem apropriada para se referir àquilo que seria, desde um ponto de vista nativo, o modo de existência dos objetos aos quais a linguagem do antropólogo busca encontrar alguma equivalência. Para Tylor, a maior dificuldade encontrada por um antropólogo estaria na grande divergência entre as concepções modernas correntes da relação entre corpo e alma e a teoria selvagem da unidade substancial subjacente às concepções nativas (virtualmente equivalentes às nossas noções de “vida, mente, alma, espírito, fantasma”) que “are not thought of as describing really separate

³² A primeira edição anota uma formulação um tanto diferente: “the ancient savage philosophers practically *made each to help to account for the other, by combining both in a conception* which we may call an apparitional-soul, a ghost soul” (1871 I, 387 – 1ª ed.; ênfase minha)

³³ Pode-se entrever aqui algo do princípio de parcimônia: um único conceito (alma) servindo pra explicar os dois tipos de fenômenos.

entities, so much as [nem mesmo como] the several forms and functions of one individual being” (1871 I, 393).³⁴

Diante desse imbróglio, o movimento seguinte do autor parece, no entanto, apontar para uma alternativa capaz de respeitar a singularidade das concepções nativas e, justamente por isso, potencialmente abrir espaço para que as agências extra-humanas implicadas nestas concepções possam ser seguidas e admitidas pelo analista sem necessariamente serem reduzidas aos termos da metalinguagem teórica que paira como um espectro sempre propenso a entrar em ação. Creio valer a pena acompanhar o passo de Tylor por extenso:

the confusion which here prevails in our own thought and language, *in a manner typical* of the thought and language of mankind in general ... will be found to interfere little with the present enquiry, for the *details* given of the nature and action of spirits, souls, phantoms, will *themselves define* the exact *sense* such *words are to be taken in*. (1871 I, 393 – grifos meus)

A definição compósita do próprio Tylor citada mais acima parece, assim, se esforçar em acompanhar as noções nativas de alma, elas mesmas “composite and confused”, pois trazem consigo “a list of manifestations of life and thought even more multifarious than this” (1871 I, 391), i.e., que aquela trazida pela definição de alma proposta por Tylor.³⁵

Outro aspecto que me parece dever ser ressaltado por seu valor e utilidade do ponto de vista da antropologia contemporânea (e que está relacionado à extensão

³⁴ Trecho que torna um pouco mais difícil a sustentação do argumento contrário à noção tyloreana de animismo elaborado por Lévy-Bruhl (1931, 79-80), por exemplo; cf. nota 141, página 121 infra.

³⁵ Esse aspecto foi retomado recentemente por Morten Pedersen e Rane Willerslev: “In many animist societies, *people do not operate with a single concept of the soul*, though this is not to say that these concepts belong to that domain of “counterintuitive ideas” that cognitivist anthropologists, like Boyer and Bloch, suggest are the basis of all religion. Rather, *the animist soul is an inherently relative or deictic phenomenon, whose form depends on who perceives it and from where*. (2012, 467, ênfase minha).

coberta pela noção heteróclita de alma segundo Tylor), vem a ser justamente a capacidade deste autor de ter colocado em relevo as características materiais ou corpóreas que informam as concepções de alma entre povos animistas.³⁶ Acompanhemos isso mais de perto através do texto tyloriano. Na filosofia animista, diz Tylor, as almas que se desprendem do corpo terreno continuam a se assemelhar a este corpo encarnado – constituindo até mesmo um princípio implicitamente aceito por todos aqueles que, em sonhos ou visões, reconhecem sua existência real e objetiva. As almas seriam, então, para os animistas selvagens, “ethereal³⁷ images of bodies” que, associadas aos fenômenos da sombra [shadow] e da respiração [breath], são percebidas como seres materiais substanciais [substantial material beings] (1871 I, 409). Os corolários dessa concepção da alma como entidade etéreo-material semelhante ao corpo vivo podem ser observados ou em crenças como a de que, ao se mutilar um corpo, a alma correspondente também será mutilada³⁸, ou a de que as almas dos mortos são suscetíveis a ferimentos tal como as criaturas vivas (409-10), ou em práticas como a da perfuração de certos objetos sólidos para que as almas possam atravessá-los, ou a da dispersão de cinzas ao chão para que as pegadas de fantasmas apareçam, etc. Finalmente, o autor conclui que

³⁶ E recebendo comentários positivos de Pedersen e Willerslev (2012, 465-9; 485-6).

³⁷ Note-se o sentido do adjetivo ‘ethereal’ na economia semântica de *Primitive culture*. ‘Ethereal’ contrasta com ‘imaterial’, como atesta o subtítulo da última seção do capítulo 11: “Historical development of Doctrine of Souls, from the *Ethereal* Soul of primitive Biology to the *Immaterial* Soul of modern Theology” (1871 I, 377; ênfase minha). Assim, para usar um exemplo ocidental, o que é aparentemente vazio, o ar, o céu, é composto de matéria, como testemunham as tentativas de evitar o atrito aerodinâmico em aeronaves feitas pela engenharia aeroespacial. Dito de outro modo, a invisibilidade não é necessariamente acompanhada de imaterialidade.

³⁸ Ver Tylor (1871 I, 407): “... it was recorded of the Indians of Brazil by one of the early European visitors, that they ‘believe that the dead arrive in the other world wounded or hacked to pieces, in fact just as they left this’”.

among rude races, the original conception of the human soul seems to have been that of ethereality, or *vaporous materiality*... . In fact, the *later metaphysical* notion of *immateriality* could *scarcely have conveyed any meaning* to a *savage* (1871 I, 412 ênfases minhas).

Ao trazer para a cena a metafísica ocidental, Tylor faz, ainda, um outro comentário comparativo, apontando certas vantagens da economia do raciocínio da filosofia animista sobre a da teologia e metafísica judaico-cristãs, pois, por um lado, ao considerar que “the thin ethereal body of the soul to be itself sufficient and suitable for visibility, movement, and speech, the primitive animists had no need of additional hypotheses to account for these manifestations”; ao passo que as “teorias teológicas” da era cristã, a fim de dar conta do mesmo problema, precisam mobilizar uma série de argumentos *ad hoc*, apelando, sobretudo, para a intervenção de instâncias transcendentescas³⁹, que precisariam providenciar corpos sutis para que as almas (que são vistas como entidades imateriais) enfim se manifestem visivelmente como espectros. Em vista de tais imbróglios, Tylor não deixa de concluir que “it appears to have been within systematic schools of civilized philosophy that the *transcendental definitions of the immaterial soul* were obtained, by abstraction from the primitive conception of the ethereal-material soul, so as to *reduce* it from a *physical* to a *metaphysical* entity. (1871 I, 413 – ênfases minhas)

Diversas passagens do livro assinalam uma tensão entre a teoria do desenvolvimento de Tylor (que ‘explica’ a passagem do animismo ao materialismo, por exemplo) e a teoria das sobrevivências (que aponta a ação vertiginosa do tempo na atualidade, na superfície presente de uma cultura,⁴⁰ exprimindo as marcas de

³⁹ Ou então necessitam atribuir às almas imateriais um poder de ‘materialização’, como o de condensar o ar ambiente de modo a formar corpos-fantasmas nos quais entrariam em seguida, ou o de constituirlos por meios vocais (v. 1871 I, 412-3).

⁴⁰ O conceito de sobrevivência emerge enquanto o diferencial (a diferença de potencial) entre estes dois estatutos temporais contraditórios. (v. Didi-Huberman [2002] 2013, 44)

tempos imemoriais nas próprias formas da vida atual)⁴¹, o que não deixa de expressar, também, uma tensão entre as próprias sobrevivências animistas e os desenvolvimentos materialistas tal como podiam ser observadas pelo olhar treinado do antropólogo-arqueólogo. O cruzamento entre estes dois estatutos temporais, ou mesmo sua coexistência, se manifesta na letra tyloreana ora como uma oscilação, onde um parágrafo tematizando o tempo a montante das sobrevivências vem se intercalar a outro, que ia a jusante, buscando o contemporâneo, ora como uma intrusão mais ou menos repentina de traços/marcas sobreviventes no seio de uma discussão sobre o aperfeiçoamento de algum aspecto técnico ou cultural.

Tentarei registrar esses movimentos transplantando agora trechos do final do volume primeiro por meio dos quais é possível acompanhá-los. Uma das teses conclusivas de Tylor é a de que o animismo primitivo (‘primitivo’ também no sentido de ‘elementar’) se distingue do animismo como sobrevivência (ou até mesmo como revivescência, como no caso das seitas espiritualistas modernas) porque enquanto o segundo somente pode ser explicado como um resultado de um sistema mais antigo e elementar, o primeiro é capaz de explicar suas próprias origens – “the animism of savages stands for and by itself”⁴², em contraste com o “animismo dos homens civilizados”, cujas doutrinas e ritos “show survival of the old in the midst of the new, modification of the old to bring it into conformity with the new,

⁴¹ v. Tylor 1871 I, 16: “Transformed, shifted, or mutilated, such elements of art still carry their history plainly stamped upon them.”

De acordo com Didi-Huberman ([2002] 2013, 45), se o presente traz o traço (a marca) de múltiplos passados, estamos falando da indestrutibilidade de uma marca do tempo – ou dos tempos – nas próprias formas de nossa vida atual.

Ideia retomada e transformada na discussão feita no Capítulo 5 em torno da noção de *reativação*.

⁴² v. “At the lowest levels of culture ..., the notion of a ghost-soul animating man while in the body, and appearing in dream and vision out of the body, is found deeply ingrained.” (1871 I, 451)

abandonment of the old because it is no longer compatible with the new” (1871 I, 452).

Como uma relação dessa natureza entre esses ‘dois’ animismos corria subjacente ao longo do livro e, sobretudo, do capítulo sobre o animismo, era de se esperar que o autor tentasse delinear uma hipótese que desse conta da relação entre um determinado aspecto da “teoria dos espíritos e das almas” – a saber, a extensão de animação a objetos materiais e a existência de seus duplos espectrais correspondentes – e “as mais influentes doutrinas filosóficas” do mundo civilizado. Considerando que a “filosofia metafísica das ideias” teve como uma de suas fundações a psicologia especulativa do pré-socrático Demócrito, e sua questão a respeito de como é possível perceber as coisas externas, Tylor irá propor que a resposta oferecida por Demócrito – as coisas projetam imagens (‘eidola’) de si mesmas que, ao se impactar com a alma receptora, são percebidas pelos sentidos – é uma versão posterior da doutrina selvagem dos objetos-espectros – ou mesmo da concepção etéreo-material de alma comentada acima – ajustada para servir como um método de explicação sobre a natureza das ideias, e a solução encontrada por Demócrito nada mais é do que uma decantação para os termos de sua metafísica atomista da “doutrina sobrevivente do animismo selvagem”, particularmente de sua noção de fantasma ou alma das coisas, modificada sob a forma de uma teoria filosófica da percepção, mais tarde transmutada em uma doutrina das Ideias (v. 1871 I, 448-9).

Contudo, tal doutrina das ideias não se manteve infensa ao desenvolvimento de outras metafísicas, ainda que devedoras de sua ancestralidade pré-socrática, e passou por uma transição de natureza similar àquela sofrida antes dela pela própria doutrina primitiva da alma. A partir daqui, o movimento de oscilação das ideias do próprio Tylor começa a se fazer perceber com maior nitidez, na medida em que Tylor passa de uma discussão sobre a persistência da ‘paleo-noção’ da ideia como imagem real [ideas as being real images] – tanto nas definições filosóficas modernas

de conceito abstrato quanto no senso-comum que associa ideia à imagem sensível – para o diagnóstico sobre o retraimento decadente da crença na animação de entes extra-humanos (animais, objetos etc.) característica do animismo primevo. Assim, a constatação inicial do autor de que as ideias “fined down to the *abstract forms or species of material objects*, and applied to other than visible qualities, have at last come merely to *denote subjects of thought*”, é imediatamente contrastada com um complemento adversativo: “[y]et to this day the old theory has not utterly died out, and the retention of the significant term ‘idea’ (visible form) is accompanied by a similar retention of original meaning” (1871 I, 449 – ênfases minhas). Nesse sentido, por um lado, caberia então aos desenvolvimentos modernos da ideia-como-imagem-real passar por testes de força para que essa persistência ‘semifóssil’ fosse finalmente substituída por concepções mais abstratas elaboradas por filósofos modernos⁴³; aos quais se acrescenta, por outro lado, a evidência de que, no plano do senso-comum, “few will deny that it [o acoplamento animista ideia/imagem real] linger much in modern minds, that people who talk of *ideas* do often, in some hazy metaphorical way, think of *sensible images*” e de que mesmo avançando cada vez mais no caminho da civilização, “men still act as though in some half-meant way they believed in souls or ghosts of objects, while nevertheless their knowledge of physical science is beyond so crude a philosophy”. Entretanto, outro diagnóstico emerge a partir dessa discussão, levando Tylor a declarar que a arquidoutrina do animismo está retraindo, fechando seus postos avançados [drawing in its outposts] e se enquistando em torno apenas de sua doutrina principal, a da alma humana, na

⁴³ Ainda que presente ao menos no debate filosófico britânico do século 18: “one of the shrewdest things ever said about either ideas or ghosts was Bishop Berkeley’s retort upon Halley, who bantered him about his idealism [Uma das coisas mais astutas já ditas sobre idéias ou fantasmas foi a resposta do bispo Berkeley a Halley, que o provocou sobre seu idealismo]. The bishop claimed the mathematician as an idealist also, his ‘ultimate ratios’ being ghosts of departed quantities, appearing when the terms that produced them vanished.” (1871 I, 45)

medida em que os desenvolvimentos pós-iluministas implicaram “the *almost* total loss of one *great argument* attached to it [à doutrina animista fundacional] – *the objective reality of apparitional souls or ghosts seen in dreams and visions*” (1871 I, 452-3). Tal perda quase total de seu eixo vertical (eixo religioso/propiciatório, o do culto aos espíritos, à diferença da noção de alma individual) atingiu a noção de alma que a compunha, levando-a a abandonar sua “substância etérea” e a se transmutar em “entidade imaterial” – “the shadow of a shade”, em suma. Os domínios epistemológicos da *biologia* e da *ciência cognitiva* modernas passam, então, a abrigar os “fenômenos da vida e do pensamento, os sentidos e o intelecto, as emoções e vontade”, submetendo-os aos protocolos da ciência experimental. O lugar da alma no pensamento moderno passa a ser, conseqüentemente, a “metafísica da religião” e seu papel se resume a “fornecer o aspecto intelectual à doutrina religiosa da vida póstuma” (1871 I, 453).

Contudo, mesmo submetida a esses processos de redução e de purificação, a alma animista prototípica ainda sobrevive, circunscrita a seu modo de existência mais elementar, sob a forma de uma “animating, separable, surviving entity, the vehicle of individual personal existence” – alma humana, restritivamente humana. Tal estatuto, no entanto, é suficiente para manter unidos, “in an unbroken line of mental connexion, the savage fetish-worshipper and the civilized Christian”. Em outras palavras, apesar de tudo, no que diz respeito à definição tyloreana de religião, todas as grandes religiões, e inclusive seus cismas internos, foram tecidas a partir de um fio Animista primevo, o qual ainda as perpassa, embora não transponha a grande solução de continuidade (ou a grande muralha, talvez) – “the deepest of all religious schisms” (1871 I, 453) – que o separa da trama de aparência inconsútil cerzida pela doutrina Materialista.

O totemismo durkheimiano

“ Propomo-nos estudar neste livro a religião mais primitiva e mais simples atualmente conhecida”. É assim que Émile Durkheim abre sua célebre *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, publicada pela primeira vez em 1912. Uma tal religião, assim tão primitiva e simples, é, justamente, o totemismo, como aliás indica o subtítulo.

O objetivo principal desta mobilização é semelhante às minhas pretensões mencionadas no começo deste capítulo, na medida em que o propósito é o de abrir terreno para que um olhar informado pelas discussões feitas nos próximos capítulos possa minimamente elicitare, retrospectivamente, alguns dos modos pelos quais o tipo durkheimiano de totemismo mobilizou agências extra-humanas e como estas estavam nele implicadas. Haveria um procedimento analítico propenso a neutralizá-las, conjurá-las ou, melhor, a desativá-las? – e que viria a bloquear seu acesso a uma cidadania conceitual, plano fundamental para se levar realmente a sério o que pensam e o que fazem os povos totemistas australianos que são o objeto dessa obra? Ou, para formular a questão de um modo mais indireto e menos voluntarista, qual o papel dos ‘pontos cegos’ dessa teoria no eventual eclipsamento conceitual das agências não-humanas nativas?

Por outro lado, e ao contrário, quais seriam os momentos (na medida em que existam) em que tais agências, abundantes nos relatos etnográficos que perpassam o livro, passariam ao primeiro plano a ponto de – em uma notável recursividade – potencialmente “transformarem as coordenadas conceituais” do modelo analítico erguido pelo antropólogo lorenó? (v. Holbraad e Pedersen 2012, 168; cf. página 81 infra). É possível rastrear alguma linha de fuga que escape do rebatimento redutor na metalinguagem acionada pelo regime significativo do antropólogo? Enfim, trata-se de acompanhar o texto durkheimiano a fim de compreender melhor a natureza

da relação entre a noção de totemismo e os elementos extra-humanos que compõem a ‘móbil’ sociocósmica das ecúmenas indígenas.

A fim de não solucionarmos repentinamente a continuidade com a discussão anterior sobre o animismo tyloreano, tomo como ponto de partida a crítica de Durkheim às teses sobre o animismo formuladas pelo antropólogo inglês, que servirão, assim, como uma oportuna intercessão entre a temática anterior e o que virá a ser o objeto principal de minha análise nesta parte do capítulo (isto é, a versão durkheimiana de religião elementar).

A crítica de Durkheim ao animismo

Apoiando-se em sua fé cartesiana de que o primeiro elo da cadeia das explicações progressivas desempenha um papel preponderante, Durkheim irá buscar a gênese lógica da religião a partir da observação histórica e etnográfica de realidades concretas. Por isso é tão importante para o “método genético” durkheimiano (Selma Sena 1984, 145) construir e localizar analiticamente o ponto de origem da evolução dos fatos religiosos. É, então, sob a influência deste imperativo metodológico que devemos entender a contestação inicial da hipótese animista (ao lado da naturista, da qual nos ocuparemos apenas subsidiariamente). “Não se pode evitar tomar um partido sobre esse problema inicial”, no duplo sentido, imagino, “uma vez que a solução que lhe for dada” afeta a compreensão mesma do que deve ser uma ciência do social (Durkheim [1912] 1996, ix / 5⁴⁴).

Assim, em sua prospecção inicial do terreno dos estudos históricos e antropológicos sobre a origem da religião visando enfim propor sua própria teoria, o autor vai examinando o que chama de “ideias preconcebidas”, transparências

⁴⁴ A primeira referência à paginação remete à edição brasileira da Martins Fontes (1996), enquanto que a segunda corresponde a paginação do original francês editado pela PUF (1960/ 1990).

ilusórias, amalgamadas pelo senso comum – ainda que possam reverberar nas teses de eruditos – a fim de descartá-las como elementos apropriados para a construção de um tipo – nesse caso, o tipo da religião elementar que atende pelo termo totemismo. Desvencilha-se assim de antigas teses, como a de Max Müller, segundo a qual “toda religião [é] um esforço para conceber o inconcebível, para exprimir o inexprimível”. Este tipo de compreensão da religião se associa, segundo Durkheim, à noção de “sobrenatural”, “mundo do mistério, do incognoscível” ([1912] 1996, 5 / 33). Pois o primitivo, do ponto de vista do autor, apreende imediatamente a razão subjacente à animação de objetos materiais e à capacidade humana de controlar as forças naturais pois, para “quem crê nelas, elas não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje” ou mais absurdas do que a proposição leibniziana de que o mundo exterior é constituído por uma sociedade de espíritos relacionados entre si por relações igualmente espirituais que, analogamente ao que ocorre com a filosofia do primitivo, não via nesse “animismo universal nada capaz de ofender o entendimento” ([1912] 1996, 7 / 36).

Assim, depois de afastar a ideia de mistério, o sociólogo dispensa também a ideia de divindade como característica elementar a toda religião, substituindo-as por dois critérios, estes sim necessários para uma definição positiva de religião: a distinção entre coisas sagradas e profanas, por um lado, e a organização social em torno de uma igreja, entendida como uma instituição capaz de ligar seus adeptos uns aos outros e de uni-los em uma mesma comunidade moral (critério este que também distingue a religião da magia). Após o reconhecimento dos caracteres sensíveis do fenômeno religioso, chega-se, então, a uma primeira *definição* de religião – procedimento que permite agrupar em “categorias um conjunto de dados que possuam características exteriores comuns” (Selma Sena 1984, 140) e que corresponde à conversão de fenômenos empíricos em objeto científico: “uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto

é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem em uma mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” ([1912] 1996, 32 / 65).

Munido desta definição extraída através de artifícios metodológicos cujo propósito seria afastar ao máximo o sujeito de seu objeto (um dispositivo contraplacebo – v. Marras 2008), Durkheim irá enfrentar as principais concepções da religião elementar, a fim de eliminá-las como eventuais candidatas à forma mais elementar de vida religiosa.

O autor estabelece que existem dois elementos comuns a todas as religiões observáveis, sejam elas arcaicas ou contemporâneas: uma se dirigindo às coisas da natureza, às grandes forças cósmicas, aos objetos de todo tipo que povoam a superfície terrestre – a qual tem sido chamada de “naturismo” –; e uma outra orientação voltada para os seres espirituais, as almas, gênios, demônios, “divindades propriamente ditas, agentes tão animados e conscientes quanto os humanos mas que se distinguem deles pela natureza dos poderes que lhes são atribuídos” e, sobretudo, pela característica peculiar de, em condições ‘normais’, serem imperceptíveis ao sentidos humanos ([1912] 1996, 34 / 68). Essa religião dos espíritos, em contraposição à da natureza, tem sido chamada de *animismo*. Essas duas teses evolutivas mutuamente contraditórias seriam aquelas que, para os estudiosos da época, deveriam explicar a origem da religião a partir da análise dos *variados* elementos e propriedades exibidos pelo conjunto de religiões passíveis de serem *observadas*. Diante de um campo como este, as “ciências da religião”, segundo o autor, teriam se ocupado seja em saber se devem tomar partido de uma em detrimento da outra, seja em decidir que a melhor alternativa seria a de combiná-las – e, nesse caso, toda a questão seria a de lhes definir seus respectivos papéis.

Contudo, um tal ‘estado da arte’ não é, do ponto de vista de uma ciência positiva como a sociologia da ‘École’, satisfatória, pois o campo desses estudos está perpassado de noções acabadas [‘toutes faites’] e de aparentes evidências – não

muito distantes do plano do senso comum –, às quais precisam, a juízo do autor, ser submetidas à crítica.

Chegamos aqui às considerações críticas à tese animista elaborada por Edward Tylor. De acordo com Durkheim, tal tese dependeria de três subteses fundamentais: a primeira sobre a gênese da ideia de alma; a segunda a respeito da formação da ideia de espírito e, finalmente, uma terceira, que deveria explicar a transformação do culto dos espíritos em culto da natureza.

Uma vez separadas de tal modo pelo escalpo analítico do cientista, tais subteses animistas teriam que cumprir satisfatoriamente um “triplo desiderato” para que possam ser consideradas como explicações válidas da origem da forma mais primitiva da vida religiosa: para que a ideia de alma seja a noção cardinal da religião animista, a primeira subtese precisaria mostrar como a ideia de alma foi formada “sem tomar nenhum de seus elementos de uma religião anterior” ([1912] 1996, 35 / 69-70); a segunda teria que dar conta de como as almas haviam se tornado objeto de um culto, transformando-se em espíritos; e, uma vez que o culto dos espíritos não pode corresponder à totalidade de uma religião, à terceira subtese restaria explicar, enfim, como o culto da natureza teria derivado do culto dos espíritos.

Quanto ao primeiro problema, os advogados do animismo (Tylor, sobretudo, mas também Herbert Spencer) entenderam, na leitura que Durkheim faz deles, como evidência que a alma é algo inteiramente distinto do corpo – seu duplo, mais especificamente – e que tal alma desfruta “normalmente de uma vida própria e autônoma” ([1912] 1996, 43 / 78). Ora, assevera Durkheim, uma concepção como esta “não é a do primitivo”, pois ela exprimiria apenas um só aspecto da ideia que ele tem de alma. “Para ele”, continua o autor, “a alma – embora independente, sob

certos aspectos, do organismo que anima – confunde-se⁴⁵ em parte com este, a ponto de não poder ser separada radicalmente dele” ([1912] 1996, 43 / 78-9). Além de não corresponder ao ponto de vista nativo, parece a Durkheim que as experiências vividas mobilizadas por Tylor (o sonho, a morte, as condições extáticas ou patológicas, etc.) a fim de explicar o surgimento da alma “não são suficientes” para tal fim, pois não conseguiriam dar conta de como tal duplo, em vez de rejeitar, implica uma unidade profunda e uma interpenetração de dois seres diferenciados, o corpo e seu duplo (43 / 79). Uma tal tentativa de explicação não seria, portanto, a mais econômica (segundo o princípio da parcimônia), na medida que haveriam hipóteses mais simples que dariam conta de emergência da alma/duplo.

Ademais, ao exigir do primitivo que ele objetive todas as suas sensações – na medida em que, para os teóricos da animismo, o indígena confundiria⁴⁶ sonho e realidade, vendo no primeiro um desdobramento de seu ser – a subtese em questão seria demasiadamente simplista ao atribuir complacientemente uma “credulidade cega” ao primitivo (45 / 80). E, mesmo que essa explicação sobre o duplo fosse correta, restaria ainda perguntarmos *por que*, afinal, o homem primitivo se colocaria semelhante questão, não sendo nem a mais econômica, nem a que poderia ser melhor concebida à luz de casos observáveis pela experiência direta. A existência de relatos etnográficos contemporâneos testemunhando que o próprio primitivo

⁴⁵ v. “Swain [o primeiro tradutor de *Formes elementaires* para o inglês] almost always chose ‘confuse’ for *confondre* and its French cognates. That choice often connotes a rational incapacity that enables ... [the] horde of ‘Blackfellows’ to say, ‘I am a Kangaroo’, and intend an empirical equation. But since one meaning of *confondre* is ‘to amalgamate’ or ‘to meld’, ‘fusion’ is often better than ‘confusion’, unless the context itself clarifies. ... [F]or example, Lévi-Strauss ... says that ‘[e]very sacrifice implies a solidarity of nature between officiant, god, and the thing sacrificed . . . Thus the idea of sacrifice also bears within it the germ of a *confusion* with the animal . . .’ [cit. ed. ingl. *Pensée sauvage*]. The confusion at issue not an empirical one” (Fields 2005, 163).

⁴⁶ No sentido empírico aludido por Karen Fields (2005) na nota anterior.

relaciona alguns de seus sonhos a deslocamentos de seu duplo por si mesma não torna verdadeira a explicação fornecida por Tylor, por exemplo, segundo a qual o sonho teria fornecido o material de onde emergiu a ideia de alma ou de duplo. Ao contrário, Durkheim tende a ver a ideia de duplo como um elemento aplicado *posteriormente* aos fenômenos do sonho e de outras condições atípicas como o êxtase ou a doença – ostentando, por essa via, um caráter meramente *derivado*, e não constitutivo (47 / 82). Assim, conclui a autor, a noção de duplo, de alma do morto, de espírito, longe de ter “fornecido à religião a noção fundamental” sobre a qual repousaria, supõe ela mesma um sistema religioso *já* constituído, do qual, aliás, depende. ([1912] 1996, 48 / 84)

Tendo eliminado a hipótese de que a noção de alma constituiria o fundamento primitivo (isto é, não derivado de outra noção ou sistema anterior) da vida religiosa e ao mesmo tempo descartando o papel do sonho e da morte no processo de sua suposta emergência, Durkheim passa à crítica da segunda subtese, que explicaria como as almas teriam se transformado em espíritos a partir da experiência da morte – que marcaria a separação duradoura entre o duplo e seu corpo terreno. A primeira objeção do autor é a de que a morte teria por efeito debilitar, e não intensificar, a força vital, cuja expressão seria a alma – e as ideias nativas de que a alma envelhece com/o o corpo testemunhariam esse enfraquecimento. E, para além dessa concepção tradicional do envelhecimento da alma, os propositores da teoria do animismo haveriam de responder à questão: se a alma é o duplo do corpo, como ela poderia sobreviver à morte desse corpo? Há, portanto, para Durkheim, um hiato, um vazio lógico, entre a ideia de duplo deambulante, desencarnado, profano, e a ideia de espírito como objeto de culto, sagrado. Não há no duplo algo que explique a heterogeneidade absoluta própria aos espíritos ou coisas sagradas: entre a noção de duplo e a de espírito não há uma medida comum. Simples almas de homens não são necessariamente investidas de caráter sagrado pelo simples fato de terem

desencarnado. Essa sacralidade é anterior à morte do portador terreno, na medida em que certos homens são, eles mesmos, em vida, investidos pelo sagrado, portadores de *mana*, de prestígio, cuja posição social privilegiada exprime e atesta sua condição singular. Nesse sentido, a morte, ainda que possa reforçar o caráter sagrado de uma alma, por si mesma não é capaz de criá-lo. À luz deste argumento, a suposição animista de que os primeiros seres sagrados foram as almas dos mortos e que o primeiro culto foi o dos antepassados passa a não fazer sentido. Assim, se tal hipótese animista sustenta que o culto dos espíritos dos mortos deve ser preponderante nas sociedades mais elementares, é o contrário, entretanto, que se verifica segundo Durkheim: o culto dos antepassados está ausente no totemismo australiano ([1912] 1996, 53 / 91). Praticando outro culto – o culto totêmico – em nada derivado do culto de ancestrais, as sociedades australianas indicam, inversamente, que as almas dos homens, longe de terem sido o modelo do qual resultaram as divindades, foram concebidas desde a origem como emanções da divindade, do sagrado (53-4 / 91).

Eliminada essa hipótese, ao mostrar que a morte não explica por si só a transformação da alma em espírito e que o culto das almas dos mortos não pode ser o culto elementar, Durkheim passa à crítica da terceira subtese. Segundo o sociólogo, ela teria que se mostrar capaz de explicar como o culto dos espíritos (alma dos mortos) teria levado ao surgimento do culto da natureza. A explicação oferecida pelos teóricos da animismo, de acordo com Durkheim, seria a de que, como o homem tenderia a representar todas as coisas segundo sua própria imagem (ou seja, como seres animados e pensantes)⁴⁷, o culto dos espíritos (advindo ele

⁴⁷ Daí as constantes analogias de Tylor e outros evolucionistas entre o homem selvagem e as experiências do homem contemporâneo ocorridas em sua infância. Ver Durkheim ([1912] 1996, 55-6 / 93).

próprio da noção de alma dos mortos) se estendeu, sob a regência de tal princípio antropomórfico, desde esta espécie de culto ao culto de toda a natureza (54 / 92). Ora, para que os espíritos e as divindades fossem realmente feitos à imagem da alma humana, seria preciso que eles carregassem a marca de sua origem e remetessem aos traços essenciais de seu modelo – isto é, seria necessário ver neles os atributos da alma, do princípio interior que anima o corpo, que o faz se movimentar, que o mantém vivo, ou que, quando abandonado por ela, morre ou fica inerte. Para o autor, entretanto, não é isso o que ocorre com os espíritos atribuídos às diferentes coisas da natureza: “o deus do Sol não se encontra necessariamente no Sol, nem o espírito dessa pedra na pedra que lhe serve de habitat principal” ([1912] 1996, 57 / 94-5). Isto é, se o homem tendesse necessariamente a projetar sua imagem nas coisas, os primeiros entes sagrados deveriam assemelhar-se a ele. Todavia, e este é o ponto de Durkheim, o antropomorfismo não é uma atitude primitiva, mas sim algo característico das formas religiosas mais avançadas – “para encontrar um deus construído inteiramente com elementos humanos, é preciso esperar praticamente pelo surgimento do cristianismo. Nele, o Deus é um homem, não apenas pelo aspecto físico sob o qual manifestou-se temporariamente, mas também pelas ideias e os sentimentos que exprime” (58 / 96). Portanto, em sua origem os entes sagrados foram concebidos não sob uma forma humana, mas sob a forma animal ou vegetal – da qual foi sendo destacada aos poucos a forma humana: “animais e plantas situam-se no primeiro plano das coisas sagradas ... [A]s grandes divindades cósmicas... são frequentemente representadas por espécies animais” ([1912] 1996, 57 / 95). A *forma animal* é a *forma fundamental*, pois o próprio homem começou se concebendo como participando intimamente da natureza animal. Esta, aliás, é a crença característica do totemismo: “os antepassados dos homens foram animais ou plantas, ou ... os primeiros humanos possuíam, total ou parcialmente, características distintivas de certas espécies animais ou vegetais (58 / 98). Ao contrário do que

dispõe as teses animistas, o homem em sua aurora se pensava a partir da imagem de seres de espécies diferentes da dele.

Todas essas objeções desaguam na constatação de que, se existir realmente um sistema religioso animista, teríamos que admitir que suas crenças fundamentais – nas quais os seres sagrados seriam concebidos pelos homens como produtos reais de um processo imaginário, a morte real seria entendida como um sono prolongado, os seres brutos seriam tomados por seres vivos e sencientes, etc. – são, ‘a fortiori’, representações alucinadas, sem nenhum lastro objetivo. Em outras palavras, “a religião seria apenas um sonho sistematizado e vivido, mas sem qualquer fundamento na realidade” ([1912] 1996, 59 / 97). Para Durkheim, contudo, é inadmissível conceber que as religiões foram tecidas por fios ilusórios, pois uma tal fantasmagoria não poderia modelar indelevelmente a consciência humana, uma vez que o erro não tem como sobreviver à grande duração da história. Desse modo, se as teses sobre o animismo fossem reconhecidas como verdadeiras por todos os homens, estes imediatamente reconheceriam os erros contidos em suas crenças e práticas religiosas, cuja natureza e origem essas próprias teorias teriam, ‘a outrance’, revelado. A conclusão vitoriosa do autor é de que, então, a teoria animista carrega em si sua própria refutação, já que sua grande descoberta teria como resultado o desaparecimento de seu próprio objeto.⁴⁸

⁴⁸ “If an institution is not based on ‘the nature of things’, Durkheim insisted, it encounters a resistance in nature which destroys it; the very existence of primitive religions, therefore, assures us that they ‘hold to reality and express it.’” (Alun Jones 1986, s/p). Para Jones, a própria sociedade participa da natureza, sendo “impossível que a natureza, no que tem de mais essencial, seja radicalmente diferente de si mesma ... As relações fundamentais que existem entre as coisas – justamente aquelas que as categorias têm por função exprimir – não poderiam, portanto, ser essencialmente dessemelhantes conforme os reinos” (Durkheim [1912] 1996, xxv-xxvi / 25-6, também citado por Jones).

Uma vez que o animismo (ou mesmo o naturismo) não pode ser, para Durkheim, a religião mais primitiva, o autor irá identificar, entre as religiões observáveis, aquela que atenderia às exigências metodológicas elencadas por ele. A primeira delas: faz-se necessário encontrar os elementos fundamentais, comuns a todas as religiões registradas, e divisar neste conjunto aquele componente a partir do qual todas os demais sistemas religiosos derivaram (seriam ‘espécies’ de um mesmo gênero {[1912] 1996, x / 6}), de modo a finalmente delinear a forma mais elementar de religião (33 / 67). Uma segunda exigência é a de que essa religião represente o “primeiro elo da cadeia”, dado que não se pode compreender as formas mais avançadas da religião sem antes analisar como elas se constituíram progressivamente ao longo da história, de modo a remeter cada elemento das religiões modernas ao contexto original, em outras palavras, à sua causa. Durkheim, porém, não concebe esse contexto primitivo como uma possibilidade ideacional, e sim como uma realidade concreta, registrada por meio de observações históricas e etnográficas. Uma terceira exigência é de que a religião a ser eleita como a mais elementar deve ser realmente ‘primitiva’, isto é, não possui ainda camadas de crenças superpostas a seus elementos fundamentais, seja pelo contato com teólogos, profetas ou padres de outras religiões, seja pelo folclore popular, cujo caráter derivado poderia ser confundido pelo analista mais atento. Nas sociedades correspondentes, portanto, “o acessório, o secundário, os desenvolvimentos de luxo não vieram ainda ocultar o principal. Tudo reduzido ao indispensável, aquilo sem o qual não poderia haver religião. Mas o indispensável é também o essencial, ou seja, o que acima de tudo nos importa conhecer” ([1912] 1996, xi-xii / 8).

Trata-se, em suma, de casos privilegiados que permitirão a Durkheim propor a sua resposta ao grande problema filosófico de determinar qual seria a natureza essencial da religião. Os meios mobilizados, porém, não seriam especulativos, mas sociológicos, e a matéria-prima sobre o qual incidem, materiais etnográficos disponíveis sobre sociedades primitivas. Como diz o estudioso da obra durkheimiana Robert Alun Jones (1986), “the study of primitive religion is a new way of taking up the old problem of the origin of religion itself – not in the sense of some specific point in time and space when religion began to exist (no such point exists), but in the sense of discovering ‘the ever-present causes upon which the most essential forms of religious thought and practice depend.’”⁴⁹ Nesse sentido, continua Jones, a questão parece ser menos a de descrever e de explicar um sistema de crenças e práticas observável que a de buscar uma origem hipotética da qual as religiões tardias teriam derivado. Ainda assim, seria preciso partir, de acordo com as exigências metodológicas mencionadas acima, de um caso concreto. Este caso corresponde ao sistema religioso característico de sociedades aborígenes da Austrália central – o totemismo.

° *Formas elementares da religião ...*

Durkheim, destarte, parte do aspecto positivo de suas conclusões a respeito da inadequação das teorias rivais representadas pelo animismo e pelo naturismo, que pode ser resumido na ideia de que deve haver uma outra fonte para a constituição do sagrado, uma vez que este não se encontra nem no humano (no indivíduo humano, sobretudo), nem na natureza. Haveria uma outra realidade, capaz de dar sentido e objetividade àquelas fórmulas, crenças e práticas desconcertantes que, à primeira vista, não expressam qualquer racionalidade (v. [1912] 1996, vii / 3) – a

⁴⁹ Ver Durkheim ([1912] 1996, xiv / 11): “Gostaríamos de encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa.”

sociedade. E, para além do que é chamado de animismo e naturismo existe outro tipo de culto, mais fundamental, mais primitivo, do qual o animismo e seu oposto são apenas formas derivadas ou aspectos particulares – o totemismo.

O termo, presente nos debates sobre as religiões primitivas desde pelo menos a publicação de “The Worship of Animals and Plants” (datada de 1870-71) por John McLennan, designava agora uma forma de organização social ao qual Durkheim denominou, em seu *A divisão do trabalho social*, de clã, um tipo próprio a sociedades segmentares.⁵⁰ Embora o culto totêmico pudesse ser encontrado em povos da América do norte, foi entre os aborígenes australianos que se pôde observá-lo em seu estado mais elementar. Isso se deveu, em primeiro lugar, à publicação da célebre etnografia de Baldwin Spencer e Francis Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (1899), fundamental para Durkheim orientar sua abordagem à religião mais elementar, já que permitiu pela primeira vez o acesso a descrições virtualmente

⁵⁰ Ver resumo de Kéck (2008, 1778-9): “Le débat sur le totémisme a été central pour l’anthropologie sociale entre 1870 et 1910. Le juriste britannique John F. McLennan a introduit ce terme dans la discipline, en suivant les observations de James Long en 1791 chez les Algonkin des Grands Lacs américains et en reprenant l’expression de George Grey au cours de ses expéditions en Australie en 1841. Il désignait ainsi un culte des plantes et des animaux supposé correspondre à un Stade primitif de l’évolution humaine, auquel s’ajoutent une organisation sociale à base de clans et des prohibitions alimentaires concernant l’espèce totémique. Les réflexions de William Robertson Smith sur le sacrifice chez les peuples sémites y firent voir un élément essentiel et universel de la religion, et un ferment d’unité de la société. La fascination des anthropologues pour le totémisme fut relancée par les observations de William Spencer et de Francis Gillen en 1904 chez les aborigènes d’Australie sur la complexité et la diversité des formes d’organisation sociale et des pratiques rituelles attachées à ce culte. Le débat sur le totémisme en 1910 se déroule entre la Grande-Bretagne et la France : à l’explication psychologique de James Frazer dans *Totemism and Exogamy ...*, selon laquelle la croyance totémique dérive des fantasmes des femmes enceintes associant à l’idée de l’enfant à venir la perception d’un animal ou d’une plante, représentés comme véritables géniteurs en l’absence de connaissance des mécanismes de la conception, il oppose l’explication sociologique d’Émile Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), qui fait du totem l’emblème de la société lui permettant de se représenter à elle-même dans ses moments d’effervescence collective.”

completas do fenômeno totêmico.⁵¹ (Outro fator foi o aparecimento, em 1910, dos quatro volumes de *Totemism and Exogamy*, de James Frazer).

Segundo Alun Jones (1986), a contribuição inicial de Durkheim a essa bibliografia foi a metodologia empregada em *As formas elementares da vida religiosa*. Desta perspectiva, a então chamada, curiosamente, de ‘escola *antropológica*’ (de Tylor e de Frazer, por exemplo) não teria se preocupado em colocar as diversas religiões e os variados fatos religiosos em seu devido contexto social e histórico, pois pressupunha – “como o nome da escola indica”, diz Jones – que o ‘homem’ possui uma natureza religiosa como que inata, ou em todo caso subdeterminada em relação às condições sociais nas quais vive. As comparações que os membros dessa escola faziam baseavam-se assim nas similaridades superficiais exibidas por diferentes crenças e rituais. A sociologia durkheimiana – fundamento da ‘escola *sociológica* francesa’ – considerava, ao contrário, que os fatos sociais ou religiosos compõem um sistema, e não podem ser propriamente entendidos caso fossem analisados isoladamente. É por isso que dois fatos, provenientes de sociedades diferentes, não podem ser comparados sociologicamente apenas porque são semelhantes entre si. Por sua vez, duas sociedades semelhantes podem ser comparadas, desde que se comprove que são variedades de um mesmo ‘tipo social’.

Durkheim então passa a caracterizar as crenças totêmicas antes dos ritos – objeto do livro terceiro –, uma vez que seria preciso ter inicialmente uma firme compreensão das ideias religiosas para uma melhor consideração de seus aspectos práticos.⁵² De acordo com o autor, a crença totêmica mais fundamental é a de que

⁵¹ Alun Jones (1986, s/p): “the ethnographic reports of their totemic institutions were easily the most complete”.

⁵² Durkheim [1912] 1996, 95 / 141: “como é impossível entender uma religião quando se ignoram as ideias sobre as quais repousam, é em primeiro lugar essas últimas que devemos buscar conhecer”.

há um parentesco especial entre os membros de um clã baseado não numa descendência de sangue, mas no fato de que todos ali compartilham um mesmo nome. Tal nome, por sua vez, é derivado de uma espécie natural ou de um objeto material – o totem – com o qual esses membros compartilhariam as mesmas relações de parentesco que entretêm entre si.⁵³ Mais que um nome, portanto, o totem é um emblema – muitas vezes impresso materialmente sobre os objetos pertencentes ao clã ou mesmo sobre o próprio corpo de seus membros –, e seu sentido é tornar sagrados esses seres (sacralidade que impõe tabus, entre os quais, os alimentares). Portanto, é por pertencerem à espécie totêmica que os membros (humanos) do clã são sagrados, cabendo então aos mitos explicar como os humanos descenderam de ancestrais animais ou vegetais. Nesse sentido, o totemismo não pode ser bem caracterizado como um culto a seres naturais como animais e plantas na medida em que os homens do clã e a espécie totêmica são membros de uma mesma família, e portanto o elemento humano é também sagrado. Desse modo, são três as classes de seres sagrados – os emblemas totêmicos, as espécies totêmicas e os membros do clã totêmico (v. Durkheim [1912] 1996, 123-35 / 181-199).

° *Formas elementares da religião... e da sociedade*

Além disso, o totemismo constitui também uma cosmologia. Nela, todos os entes conhecidos são distribuídos em vários clãs e fratrias, concebidos como extensões de um mesmo totem, e classificados de acordo com a organização social da tribo. Provém daí a proposição de Durkheim segundo a qual as classificações cosmológicas são organizadas de acordo com organização social dos membros da tribo – isto é, são as diferenças sociais, por assim dizer, que constituem o modelo a

⁵³ Um modo mais adequado de expressar esse argumento de Durkheim seria o de que esses membros são parentes entre si *porque* têm como parentes as espécies totêmicas.

Essa menção feita por Durkheim antecipa, ao menos nominalmente, o tema do parentesco interespecífico; cf. nota 58, página 65.

partir do qual o humano classifica homologamente os demais componentes do cosmo.⁵⁴ Assim, como resume Alun Jones (1986), uma vez que todas essas crenças implicam uma divisão entre seres sagrados e profanos, são crenças *religiosas*; e dado que elas estão implicadas intrinsecamente nas formas mais simples de organização social, Durkheim concluirá que o totemismo consiste na forma mais elementar da vida religiosa... e social.

Mas como todos os entes totêmicos, humanos e não-humanos, são sagrados (ainda que diferencialmente), não se pode atribuir seu caráter religioso a alguma propriedade especial que cada um deles portaria. Para dar conta dessa sacralidade deve haver, então, um princípio comum capaz de se investir em todos eles. Tal princípio comum corresponde a uma força *impessoal*⁵⁵, infusa e inerente ao mundo, que investe os componentes do cosmo e do *socius*, cuja potência e eficácia acarretam realmente efeitos físicos e provocam de fato o sentimento de união entre os membros de um clã – o que faz com que o comportamento de tal força impessoal não seja meramente metafórico para Durkheim. Conhecemos bem os nomes nativos para essas forças – ‘mana’, ‘wakan’, ‘orenda’, ‘axé’ ... – e o fato de terem sido registradas de modo independente em diversas sociedades por vários pesquisadores contribui, segundo o sociólogo francês, para atestar sua existência objetiva (v. [1912] 1996, 194-8 / 274-9). A presença desse princípio (ou *mana*) totêmico demonstraria a inadequação de toda tentativa de definir a religião em termos de personalidades míticas, divindades ou espíritos, os quais são apenas versões individuadas deste princípio impessoal e infuso – ele mesmo a forma original da moderna ideia de força.

Porém, como explicar o surgimento da crença nesse princípio impessoal? Ora, para Durkheim, as espécies totêmicas – o canguru, o casuar, a lagarta, etc. –

⁵⁴ Note-se que Lévi-Strauss, em *Totemismo hoje* e em *Pensamento selvagem*, inverte essa (co-) relação.

⁵⁵ Ver Latour (2014) e cf. página 16, notas 12 e 13 supra.

difícilmente inspiram emoções e sentimentos religiosos. Tais totens devem ser, portanto, *símbolos* ou expressões materiais de *uma outra coisa*. Inicialmente, a resposta do autor é esta: “por um lado, [o totem] é a forma exterior e sensível daquilo que chamamos de princípio ou deus totêmico. Mas, por outro lado, ele é também o símbolo dessa sociedade determinada que é o clã. O totem é ... o sinal pelo qual cada clã se distingue dos demais, a marca visível de sua personalidade ... Portanto, se ele, ao mesmo tempo, símbolo do deus e da sociedade, isso não quer dizer que deus e sociedade não são uma só coisa? ... Por conseguinte, o deus do clã, o princípio totêmico, só pode ser o próprio clã, mas hipostasiado e representado às imaginações sob as aparências sensíveis do vegetal ou do animal que serve de totem” (210-1 / 294-5). O que o membro do clã vê em seu estado de elevação sagrada são portanto os símbolos – o totem e os objetos totêmicos (claros e distintos em meio à confusão de sensações) – dessa outra coisa que é o grupo social, o próprio clã, essa “sociedade determinada que é o clã” cuja autoridade moral os símbolos totêmicos expressam – e que é a verdadeira causa de seu estado sagrado. Como aponta Jones (1986), tal como o soldado que, ao morrer pela sua bandeira, morre pelo o que ela simboliza – ou seja, a sua nação –, o membro do clã que cultua seu totem está cultuando o que tal totem simboliza – a saber, seu próprio clã (v. Durkheim [1912] 1996, 227 et seq / 315 et seq).

Mas os símbolos, para Durkheim, ‘representam’ algo mais: eles são capazes de criar e manter os sentimentos eles mesmos – sob a forma de representações coletivas – a partir da interação ou fricção recíproca das mentes individuais. Por conseguinte, conclui o autor, “a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo.” (242 / 331). Tal concepção de símbolo traduz – à maneira durkheimiana, entenda-se – a ideia de participação proposta por Lévy-Bruhl. Dessa perspectiva, a participação – essa notável capacidade primitiva de fundir o que nos parece tão manifestamente

distinto, de atribuir uma única e mesma essência aos elementos heterogêneos que compõem as forças do universo – passa a ser uma consequência de representações simbólicas, ou seja, são o “produto de causas sociais determinadas” ([1912] 1996, 247 / 338).

No entanto, se por um lado tais ideias heteróclitas e sentimentos coletivos só podem tomar consciência de si mesmos enquanto representações sociais quando se fixam em um objeto material (a espécie totêmica e suas inscrições), por outro lado, tal representação simbólica do clã por meio de uma espécie natural é inseparável da percepção nativa de que ambos *participam* de uma mesma natureza, na medida em que existe uma relação íntima de parentesco entre o clã e ‘seu’ totem – e vice-versa, entre o totem e ‘seu’ clã (v. [1912] 1996, 247-8 / 338-9). Porém, “por mais grosseira que possa nos parecer”, essa lógica da participação que perpassa a religião totêmica foi, assim como a noção de mana (precursora da ideia moderna de força), “o grande serviço que as religiões prestaram ao pensamento”, uma contribuição muito relevante para a “evolução intelectual da humanidade”. Isso porque a lógica subjacente à concepção nativa segundo a qual elementos heterogêneos participam de uma mesma natureza, ao despertar “o sentimento de que existem conexões internas entre as coisas”, evitou que o pensamento se deixasse subjugar pelas aparências sensíveis, “ensinando-lhe a dominá-las e a aproximar aquilo que os sentidos separam”, possibilitando, enfim, “uma primeira explicação do mundo” (248-9 / 339-40). Procedimentos característicos das formas elementares do pensamento religioso que tornaram possíveis, afinal, a filosofia e a ciência, franqueando-lhes o caminho de sua emergência futura. Como bem resume Alun Jones (1986), para Durkheim, “this religion could do this only because it is a *mode of collective thought*, which imposes a new way of representing reality for the old manipulation of purely individual sensations” e, portanto, não há, entre religião e ciência qualquer abismo – “for, while religion applies its logical mechanisms to

nature more awkwardly than science, both are made up of the same collective representations.”

[CAPÍTULO 2]

ILUSÃO TOTÊMICA E AGÊNCIA HOJE

A história não produz acontecimentos inúteis.
(Claude Lévi-Strauss)⁵⁶

Um dos propósitos do capítulo anterior foi pontuar a importância do estudo de povos ditos primitivos, bem como do papel desempenhado pelas religiões a eles associadas – então agregadas principalmente sob os rótulos de animismo e totemismo – não apenas para a fase formativa da antropologia, mas também para o campo mais geral das ciências sociais, então em pleno processo de institucionalização. O deslocamento do foco das sociedades industriais para as sociedades primitivas, na escola sociológica francesa particularmente, teria permitido, entre outras coisas, trazer para a pauta das ciências sociais da época o ambiente natural no qual a sociedade estaria

⁵⁶ Declaração de Arkel, rei da Alemanha, personagem de Tristão e Isolda, ao acolher Melisande, cunhada de seu neto Péleas. Trata-se da ópera de Debussy *Pelléas et Mélisande* de 1902.

necessariamente inscrita. Nesse sentido, a intenção de compreender a/s diferença/s entre as sociedades modernas e as tradicionais passava agora não apenas pela avaliação da ‘organização social’ dos povos primitivos, mas também pelo entendimento de seus modos de se relacionar com o mundo – com a natureza – que os cerca (v., especialmente, Charbonnier 2011, ‘Introduction’).⁵⁷

Tal interesse esteve sem dúvida ligado à emergência de questões relativas tanto à série de questões em torno da chamada religião animista quanto à da religião totêmica. Visto retrospectivamente, esse movimento em particular, tão marcante na virada do século 19 para o 20, testemunha o que se poderia chamar de fascinação das ciências sociais – e da antropologia, em especial – por “sistemas de pensamento aparentemente indiferentes à partilha entre o natural e o social” (Charbonnier 2011, 9).

Fascínio que não deixava de fazer deles “catalisadores da razão antropológica” (ibidem), ainda que possam ter sido vistos quer como equívocos do raciocínio nativo quer como soluções precárias à exigência universal de organizar o mundo – e que, expressando-se principalmente nos estudos do animismo e do totemismo, contribuía para trazer à tona a percepção de que as teorias antropológicas precisavam ter como objeto tanto os modos sociais de organização ‘inter-humana’ quanto as formas do pensamento humano que incidem sobre tudo aquilo que *escapa* a esse plano – ou seja, sobre o que equivaleria à *natureza* e a seus componentes extra-humanos.⁵⁸

⁵⁷ Sobre a importância da atenção voltada para as sociedades não-ocidentais no contexto da emergência das ciências sociais, q.v., além da tese de Charbonnier supracitada, Kéck (2008, 1778-9) e Alun Jones (1986).

⁵⁸ Outro fundamental macro-objeto da antropologia desde seus começos é o parentesco. No entanto, foi somente nas últimas décadas que as relações de parentesco com entes extra-humano ganhou um tratamento conceitual – embora estivessem já presente em outro plano – à altura da importância que muitos grupos indígenas atribuem a esses modos de relação; cf. página 58, nota 53 supra

Publicado meio século depois de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*,⁵⁹ o pequeno livro crítico *Le totémisme aujourd'hui* ([1962a] 2008) conservava, por um lado, o interesse pela relação entre formas de organização social e sistemas de pensamento (que incidiam não só sobre o mundo social ‘primitivo’, mas sobretudo sobre a ‘natureza’), ao mesmo tempo em que, por outro lado, se distinguia significativamente dessas abordagens anteriores, uma vez que, em Lévi-Strauss, são as *relações* entre essas duas ordens provisórias que constituirão o objeto mesmo da análise estrutural.



Este segundo capítulo, portanto, é uma ocasião para acompanhar de que modo esse momento da obra de Lévi-Strauss – ápice de sua fase ‘propriamente’ estruturalista –, ao recolocar os termos do problema, se afasta das linhagens teóricas que estiveram, muitas décadas antes, fascinadas pelo problema do totemismo, e que teriam contribuído decisivamente para a formação do que esse autor denomina de ilusão totêmica. O totemismo, a partir de *então*, passou a estar relacionado não apenas a outras coisas (no sentido da extensão do conceito) mas também a outras formas de pensá-las, situadas entre o pensamento propriamente estruturalista de Lévi-Strauss e o pensamento selvagem, plano basal do qual este se decalca constituindo um caso particular daquele. Nesse movimento, o totemismo deixava de ser um mero atributo de uma substância (v. Viveiros de Castro 2002, 165-7), seja ela de natureza social e coletiva (a Sociedade durkheimiana), ou de teor mental e individual (a ‘coisa raciocinante’ que o filósofo selvagem tyloriano atribuiria às coisas extensas).⁶⁰

⁵⁹ Sobre as diferenças entre Durkheim e Lévi-Strauss, v. Kéck (2011, 27-35, 122-3, 128-9).

O percurso feito por Lévi-Strauss nessa fase intermediária – que representava, segundo o próprio autor (v. [1964] 2004, 28), uma “espécie de pausa” necessária para “recuperar o fôlego” entre dois momentos de sua obra, aquele iniciado pela análise dos sistemas de parentesco e sua imersão na mitologia ameríndia –, começa com uma análise crítica das diferentes teorias do totemismo propostas pela antropologia. Nessa análise, o autor dissolve o antigo problema totêmico desvelando a ilusão correlativa, ao mesmo tempo em que delineia, em negativo, os contornos do que chamará de pensamento selvagem em uma obra de mesmo nome, o avesso sobre o qual se apoiam os sistemas ditos totêmicos.

Trata-se, portanto, de uma *análise* (posto que visa à dissolução do problema antigo) – *estrutural* (posto que pretende reconstituir a totalidade dos sistemas de classificação por meio dos quais uma sociedade pensa sua relação com o mundo tanto natural⁶¹ quanto cultural) do problema do totemismo tal como havia sido proposto pelos antropólogos da fase formativa da disciplina.

De acordo com Lévi-Strauss, os termos anteriores do problema se viam onerados seja por uma preocupação substancialista com os conteúdos dos fenômenos agrupados sob o termo totemismo, heteróclitos a tal ponto que os esforços em direção a uma forma sintética eram imediatamente desmentidos pela menção a antigos fatos etnográficos não considerados ou a fatos inéditos trazidos pelas novas etnografias; seja, enfim, pela redução das instituições sociais àqueles fenômeno, o que levava à conceber correlativamente o totemismo como instituição social.

⁶⁰ Ver Charbonnier (2011, 89, n. 141) e, especialmente, seu comentário à crítica de Lévi-Strauss ao ‘modelo referencial’ cuja expressão maior seria Durkheim (2011, 173-181). Sobre Tylor, v. Kéck (2004, 15).

⁶¹ Sobre a relação particular existente entre os grupos sociais e as espécies totêmicas, v. Kéck (2011, 124).

Tais modos de formular o problema mobilizavam ao menos três elementos: uma organização social dividida em clãs cujas denominações respectivas advinham dos nomes de espécies naturais (totemismo como sistema de designação de grupos); a crença de que os membros de um mesmo clã descendem de um ancestral comum, representado pela espécie totêmica (totemismo como panteão hierarquizado); um certo número de práticas rituais, seja positivas, como a celebração coletiva do totem, seja negativas, como a interdição de consumir a espécie totêmica do clã e de casar com membros do próprio clã (totemismo como sistema de relações entre diferentes níveis da vida social, estimulando tanto a troca exogâmica de cônjuges quanto a troca de alimentos entre clãs). No entanto, a coexistência de todos esses elementos em uma mesma sociedade era apenas observada em raros casos (o ‘totemismo’ tikopia não associava as espécies naturais a ancestrais, o ‘totemismo’ kariëra não incluía interdições alimentares nem celebrações rituais, etc.).

Ora, a ilusão produzida pelas teorias anteriores do totemismo consistia justamente em ignorar, em grande medida, essa diversidade empírica e, ao mesmo tempo, em isolar e inflar um traço particular, mais afeito a ‘comprovar’ o que a teoria postulava, em detrimento dos demais, fazendo com que a parte respondesse pelo todo. Assim, para Durkheim, o totemismo decorria de uma organização social particular: os símbolos totêmicos, que ‘significavam’ as espécies, se diferenciavam em função das divisões sociais entre clãs, expressões morfológicas de um referente maior, a Sociedade, entidade tão natural para Durkheim quanto a própria natureza; para Malinowski, o fator determinante era o grau de utilidade das espécies totêmicas; para Freud, o totem simbolizava o Pai primordial; e assim por diante.

Pode-se ver, creio, a pertinência da relação entre a construção progressiva de uma ‘solução’,⁶² ou “dissolução construtiva” (Viveiros de Castro 2015a, 167), desse “grande problema clássico” (Lévi-Strauss 1984, 37) que afligiu toda uma geração de antropólogos entre o último quarto do século 19 e as primeiras décadas do século 20, e as questões e autores analisados no primeiro capítulo. Pois ao elaborar progressivamente as condições para uma *análise estrutural do totemismo* (v. Simonis 1968, 186 e Lévi-Strauss [1962a] 2008, 534-5), diagnosticando quais eram os problemas das abordagens passadas, Lévi-Strauss atacava frontalmente duas grandes tradições antropológicas sobre a religião dos povos ditos primitivos, dois modos ou posturas epistemológicas exemplares do campo antropológico: o intelectualismo ‘antropológico’ britânico⁶³ e o simbolismo sociologista francês (v. Skorupski 1976). Como nota Kéck (2011, 122-3), as abordagens do problema totêmico associadas a essas tradições ajudavam a mostrar a Lévi-Strauss que o

⁶² Em um sentido quase químico, uma que vez que o resultado final não deixou de ser a dissolução (a dessubstancialização) do totemismo.

⁶³ Apesar de Lévi-Strauss ter em excelente conta a obra de Tylor em *O totemismo hoje* – preferindo como presas o empirismo utilitário de Malinowski e o intelectualismo ‘evo-especulativo’ de Frazer (o que seria o mais próximo que chegaríamos de Tylor, a depender de Lévi-Strauss). Contudo, veja-se a observação de Charbonnier: “Quand Lévi-Strauss voit chez Tylor une ressource pour ‘poser le problème de la puissance logique des systèmes dénnotatifs empruntés aux règnes naturels’, le moins que l’on puisse dire est qu’il force sa lecture. On peut certes relever le fait qu’il ait demandé de ‘tenir compte de la tendance de l’esprit humain à épuiser l’univers au moyen d’une classification’, mais cela n’enlève rien à la priorité du problème de l’identification psychique” (2011, 47 n. 65).

Pouco antes, o autor esclarecia essa referência ao problema da identificação psíquica: “Si la notion d’animisme est le terme clé de l’entreprise que constitue *Primitive Culture*, c’est donc que les cultures sont en dernier lieu de systèmes d’identification et de distinction au sein desquels l’homme se donne une place et un rôle. La matrice conceptuelle à partir de laquelle [Tylor] pense l’altérité culturelle trouve dans le rapport à la nature son élément crucial, sa pierre de touche fondamentale : être primitif, c’est d’abord opérer dans l’expérience des découpages catégoriels différents des nôtres, différents parce que *ignorant la potentialité intégrative et distinctive du concept de nature*” (2011, 46-7 – itálicos acrescentados).

problema estava mal colocado, e a realidade mal recortada pelas lâminas do empirismo britânico de Frazer e Malinowski e do idealismo sociológico durkheimiano. No primeiro caso, porque considerava o totemismo uma instituição natural, no sentido de corresponder a tendências naturais do homem, privilegiando ora a associação feita pela mulher grávida entre o bebê e uma espécie natural (Frazer⁶⁴), ora tomando como fator decisivo a necessidade de se alimentar que leva os estômagos ‘primitivos’ a identificar as melhores espécies (Malinowski). No segundo, por considerar o totemismo como a primeira instituição cultural, a forma mais elementar da manifestação da sociedade como uma totalidade. Todavia, a ilusão totêmica não se restringia aos autores mencionados, possuindo, por assim dizer, um cromatismo próprio, na medida em que não seria descabido afirmar que ela se distribuía diferencialmente em cada um dos antropólogos do “período áureo do totemismo” (v. Garcia Rosa 1998).

Mesmo a frente cética norte-americana (“é um fato histórico que a desintegração do problema totêmico tenha começado nos Estados Unidos”⁶⁵), composta por Robert Lowie, Alfred Kroeber e Ralph Murdock, entre outros, não foi suficiente para matar definitivamente a “hidra” – chamada assim por Lévi-Strauss ([1962a] 2008, 492) –, ainda que afirmassem a inconsistência da noção de totemismo e preconizassem uma revisão atenta dos fatos.

Tudo se passa como se, para Lévi-Strauss, apenas o termo ‘totemismo’ estivesse já fora da pauta antropológica no momento em que escrevia, pois a *ilusão* ela mesma persistia. Assim, como observa Charbonnier (2011, 173), “aquilo que, para Lévi-

⁶⁴ Alfred Adler, em comentário ao texto de Lévi-Strauss, aludindo a Frazer, observa: “certos antropólogos consideram como fato estabelecido ... que [os primitivos] ignoram a relação entre o intercuro sexual e a procriação, atribuindo aos espíritos o poder de fecundação recusado aos progenitores” humanos (2004, 200).

⁶⁵ ... “apesar de algumas páginas proféticas de Tylor” (Lévi-Strauss [1962a] 2008, 456).

Strauss, definia o totemismo como uma ilusão era, antes de tudo, o *projeto conjunto que esta categoria estaria sustentando*, e que consistia em uma investigação sobre as formas de *representação da natureza*, sobre as razões últimas que explicariam a maior *proximidade entre esta e os primitivos*, ou mesmo o *estado de indistinção total* reinante no *pensamento selvagem*” (ênfases adicionadas).⁶⁶ Um caso desse porte – em que o caráter contínuo e difuso da ilusão totêmica aparece como um efeito do funcionamento de um compósito de grandes categorias modernas, ou então como uma figuração fantasmática emanada desde os “quadros mentais últimos’ da disciplina”⁶⁷ – parece pedir, para usarmos a metáfora tauromáquica de Adler (2004, 200), pela figura do ‘matador’, a fim de dar cabo da tarefa iniciada antes pelos ‘picadores’ norte-americanos.



O grão toureiro, de fato (spoiler alert), entrou em cena, dissolvendo o que era antes uma instituição (uma besta substantiva, digamos) em “um método de classificação e um sistema de significação, cuja referência à série das espécies naturais é contingente” (Viveiros de Castro 2015a, 167).⁶⁸

⁶⁶ Tradução minha; q.v.: “[c]e qui, pour Lévi-Strauss, définit le totémisme comme une illusion, c’est avant tout *le projet d’ensemble que cette catégorie était censée soutenir*, et qui consistait en une enquête sur les formes de *représentation* de la *nature*, sur les raisons dernières expliquant la *proximité* plus grande des *primitifs* avec elle, voire *l’état d’indistinction totale* régnant dans la pensée sauvage”.

⁶⁷ Quadros cuja natureza é necessariamente verdadeira e indestrutível, uma vez que só se pode pensar por causa e por meio deles. Além disso, suas quatro grossas traves são compostas por dois dualismos fundacionais do pensamento antropológico, e conformam a cela epistemológica em que a antropologia se acha encerrada desde sua inepção: Natureza e Cultura, de um lado, Indivíduo e Sociedade, do outro (v. Viveiros de Castro 2105a, 114).

⁶⁸ “Ou parcialmente contingente”, complementa o autor, pois “a espécie é uma espécie de ícone natural da descontinuidade” para Lévi-Strauss (ibidem).

Dissolver o problema desse modo significa, nos termos usados nesse estudo, *desativá-lo*. No entanto, como desativar não é sinônimo de aniquilar (v. Capítulo 5 infra), o problema até aquele momento associado ao ‘totemismo’ – isto é, o chamado ‘problema totêmico’ – apenas se deslocou ou, mais precisamente, tendeu assintoticamente ao que Gabriel Tarde ([1895] 2007) chamava de “infinitesimal natal”, mas não sem simultaneamente ter seu ‘lugar’ ocupado por outro problema ou campo de problemas.⁶⁹

Isso porque, se o efeito mais imediato de *Le totémisme aujourd’hui* consistiu em projetar como que ‘em negativo’ a face propositiva do projeto ao passar pela hidra totêmica e neutralizá-la, não foram menos significativas as repercussões deixadas na esteira da apresentação do aspecto propriamente ‘positivo’ dessa inflexão específica do programa estruturalista lévi-straussiano. Pois, ao fazer com que o ‘dorso’ do totemismo passasse ao primeiro plano, *La pensée sauvage* ([1962b] 2008) deslindava uma teoria geral do espírito humano a partir de seus modos de existência concretos, explorando assim outros modos de funcionamento e descrevendo outras operações do pensamento selvagem, do qual os fenômenos outrora agrupados sob o termo totemismo não formariam senão um caso particular. Como sintetiza Viveiros de Castro (2015a, 238), esse momento do pensamento estruturalista consolidou a imagem do pensamento selvagem como “uma gigantesca e sistemática empresa de ordenamento do mundo” ao mesmo tempo em que “promove o totemismo, antigo emblema da irracionalidade primitiva, a modelo mesmo de toda atividade racional.”⁷⁰ A partir de então, comentam maliciosamente Deleuze e Guattari (1980, 289) “o mundo inteiro se torna mais razoável”.

⁶⁹ De modo análogo, anteriormente a isso, outras ilusões emergiram no lugar daquela cujos efeitos foram celebrenemente induzidos por Lévi-Strauss no livro que ora comentamos.

⁷⁰ Note-se a aparente inconsistência entre essa imagem do totemismo e a caracterização imediatamente anterior do totemismo como um caso particular do funcionamento do pensamento

Por mais provocativa que seja essa constatação, ela nem por isso deixa de assinalar a dimensão que a teoria estruturalista à Lévi-Strauss atingia àquela altura, disseminando-se por “departamentos franceses de ultramar” (muito embora a recepção brasileira desse francês em particular tenha sido marcada naquela época como em outras por uma “quase indiferença, senão por uma aberta hostilidade” manifestada por boa parte da alta intelectualidade cebrapina e/ou uspiana – v. Viveiros de Castro 2012b, 68).

Nesse sentido, levando-se em conta a magnitude desse cenário, não me parece descabido sugerir que o programa estruturalista, ao se opor ao conjunto de esforços mobilizados em torno da categoria do totemismo com o propósito de consolidar uma imagem da sociedade primitiva como indistinta do estado de natureza (v. a citação de Charbonnier 2011 acima), tenha ele mesmo se tornado um ‘animal’ certamente distinto mas de proporções similares.

Ao menos, essa parece ter sido a percepção de diversos movimentos críticos ao aparelho conceitual estruturalista – especialmente à noção de estrutura⁷¹ – que protagonizava os debates antropológicos à época da publicação das duas obras de Lévi-Strauss discutidas neste capítulo. Mas se, por um lado, tais críticas, vindas de tradições hermenêuticas, fenomenológicas e pragmatistas, visavam de modo pertinente o excessivo peso teórico concedido pela antropologia de viés

selvagem. A ambiguidade do termo talvez seja o custo de “aceitar como tema de discussão uma categoria que se crê falsa” (Lévi-Strauss, [1962a] 2008, 463), apesar da advertência subsequente de que deve se entender seu emprego como uma citação inspirada em seu uso pelos autores discutidos. Mas “como dizia o velho Arkel”...

⁷¹ Concebida, desse ponto de vista, muito mais como “princípio transcendental de unificação, lei formal de invariância” do que “operador de divergência, modulador de variação contínua” (v. Viveiros de Castro 2015a, 246).

estruturalista a conceitos como estrutura, totalidade, regra e outros de natureza similar (os quais, por sua vez, não deixavam de guardar afinidades eletivas com o auge do Estado-nação e da intervenção estatal na economia), por outro, não deixa de ser igualmente pertinente sugerir que a ênfase contrária sobre “a flexibilidade das condutas, a opcionalidade dos engagements, a negociabilidade das essências, a historicidade, a *agência* individual” entretinha afinidades análogas com a ascensão de políticas econômicas e ideologias políticas de extração neoliberal (v. Viveiros de Castro 2003, 32).

Por essa linha de raciocínio, não teria sido por acaso a crescente importância e popularidade da ênfase teórica na prática que se disseminou na disciplina a partir sobretudo de meados da década de 1970, tornando-se uma das vertentes dominantes – se não a dominante – durante os anos de 1980⁷², com a consagração definitiva da sociologia da prática de Pierre Bourdieu, por exemplo.

O conhecido ensaio de Sherry Ortner (1984) traçando a trajetória da teoria em geral na antropologia desde a década de 1960, captava as motivações que levaram à adoção de teorias da prática de matizes variados, ao mesmo tempo em que já apontava alguns problemas no conceito de prática – entre os quais sua proximidade a ideários individualistas de cunho variavelmente neoliberal. No entanto, não importa quão variados possam ser os tipos e versões da teorias da prática, ou quão diversos possam ser os entes que as compõem, quem predica o verbo agir é um sujeito humano, na medida em que a agência específica de que se ocupa tal teoria é o predicado de um sujeito necessariamente humano – entenda-se, humano tal como as teorias da ação social costumam concebê-lo.

⁷² A atribuição ou a reivindicação de agência tornava-se uma fórmula quase retórica (o que não quer dizer que não o seja ainda hoje).

O propósito desses comentários é mais o de qualificar a crítica que incide sobre a noção de sujeito na teoria estruturalista. É comum ouvir, em cursos introdutórios de sociologia ou de antropologia, que uma teoria qualificada de estruturalista concebe o sujeito – ou a ação desse sujeito – como “um mero epifenômeno” da estrutura. Tal afirmação parece supor de antemão o que pode um sujeito e quem pode ser esse sujeito que pode. No caso do artigo de Ortner, todas as teorias qualificadas ali como teorias da prática têm como objeto a agência social de um sujeito humano, na medida em que todas compartilham o pressuposto de que toda agência social tem como sujeito um humano: “[a] dificuldade que vemos aqui diz respeito à teoria da ação, pois tudo se passa como se não houvesse agência senão ali onde a práxis humana é reconhecida como condição, em si e para si” da ação ou da transformação social (Viveiros de Castro 2003, 32).

Nesse sentido, entendo não ser despropositado sugerir que tais abordagens estejam informadas por uma noção antropocêntrica de ação, bem como de uma concepção estritamente historicista de transformação, radicada na disjunção ancestral entre mito e história, restringindo-a ao mundo histórico – em oposição ao mundo mítico povoado de agências outras que humanas – onde “os seres humanos *qua* humanos” detêm exclusivamente a “capacidade de produzir mudanças no mundo convencional dos ‘ordenamentos sociais’” (ibidem).

Daí a importância, para os propósitos dessa tese, de saber *o que* a noção de agência está referindo em um mundo onde “a ação transformadora não se reduz à práxis humana” (Viveiros de Castro 2003, 37) e a práxis humana, complementemos, não redundaria necessariamente em transformação. Ato contínuo, a mesma questão deve ser feita quando os antropólogos das ciências atribuem a noção a entes não-humanos que compõem, em rede com outras agências, os coletivos modernos – o que nos leva ao próximo capítulo.

[CAPÍTULO 3]

ESTUDOS DAS CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS MODERNAS

Méfiez-vous de la pureté, c'est le vitriol de l'âme (Michel Tournier)

Ao comentar sobre os efeitos gerados pela estabilização de uma ideia de grande alcance – a proclamação de um dogma ou a declaração de um programa político, por exemplo – sobre o espírito dos membros de uma sociedade, Gabriel Tarde afirmava que, diante de acontecimentos como esses, os homens se dividem em duas categorias – a dos favoráveis e a dos contrários a tal ideia. Dito de outro modo, haveria, de um lado, espíritos medianos e ‘bovinos’ [moutonniers] dispostos a aderir a ela e propagá-la e, de outro, cérebros rebeldes (mas não necessariamente inventivos) que irão negá-la com uma força equivalente mas diametralmente contrária à dos primeiros.

Por essa via, somos levados à conclusão de que toda afirmação implica sua negação, por exemplo. Ou então a formulações mais contemporâneas, como a que dispõe que um signo tem sentido somente se contrastado com outro, ou aquela em que se afirma (só que por meio de uma dupla negação) que ‘eu sou aquilo que o que eu não sou [i.e., o outro] não é’. (v. Carneiro da Cunha 1978, 145). Estas são ideias que representam alguns casos entre muitos de um universo de pressuposições recíprocas.

Assim, tanto os espíritos conformados quanto os rebeldes se associam, apesar – ou por causa – da oposição simétrica entre eles, e vão se assimilando e ‘fazendo sociedade’, pois partilham entre si semelhanças produzidas tanto pela imitação (o

caso dos que aderem) quanto pela contra-imitação (a exemplo dos que são imediatamente contrários).

Mas tudo se esgotaria no fato de que ambos os grupos agem como se não houvesse outra questão senão aquela que disputam e partilham – que os unelsepara? Deve haver pois outra coisa que não apenas ondas redundantes de imitação e contra-imitação, uma vez que a propensão mesma das diferenças é se diferenciar umas das outras. Há, de fato, uma terceira posição, um *tertium*, ‘ente’ liminar que não é nem uma coisa, nem a negação dessa coisa.

É assim que, em uma bela passagem d’*As leis da imitação*, Tarde nos chama a atenção para “alguns espíritos selvagens”. Tais espíritos – estranhos àquele turbulento oceano social, embora também imersos nele –, acoplados a seus “sinos de mergulho”, transitam entre as colunas de imitadores e os exércitos de contra-imitadores, enquanto “ruminam problemas insólitos” e intempestivos para ambos: prefigurações de invenções por vir.

Um caso também envolvendo sinos de mergulho e outras disposições de espírito será colocado em cena a certa altura deste Capítulo (cf. o item ‘Espíritos selvagens e sinos de mergulho, testemunhos não-humanos e bombas de vácuo’, páginas #102-103 infra). Por ora, vejamos como outra ideia foi se irradiando nas últimas décadas – a de que a antropologia não apenas pode mas como deve tomar como objeto as ciências e as técnicas dos coletivos⁷³ modernos.

...

Muitos pesquisadores, de adesão variável à antropologia enquanto uma disciplina acadêmica específica, mas que gravitam em torno das problemáticas geralmente associadas aos chamados ‘estudos da ciência e da tecnologia’ (STS), têm se esforçado particularmente em investigar etnograficamente as práticas de cientistas, especialmente em laboratórios, hospitais, ou mesmo em ambientes menos controlados, como parques naturais e expedições. Nesse sentido, parecem não ter

⁷³ ‘Coletivos’ porque funcionam como coletores de agentes humanos e não-humanos. O termo, proposto por Latour (v. especialmente [1999] 2004), busca se opor ao modelo derivado da grande separação entre Natureza e Cultura, e se refere a um procedimento “for *collecting* associations of humans and nonhumans”, e não a uma unidade preestabelecida (Latour [1999] 2004, 238).

que se haver diretamente com alguma instanciação do ‘pensamento selvagem’, uma vez interessados, a princípio, no ‘pensamento domesticado’, para evocarmos uma distinção (não uma divisão, sugerimos) lévi-straussiana.

Nomes variados podem ser mencionados aqui, ainda que, neste momento, nos limitemos a trazer alguns argumentos de Bruno Latour sobre as transformações que vêm acontecendo na cosmologia ocidental e seus efeitos nos dispositivos conceituais que mobilizamos para descrevê-las. Sua abordagem, ainda que reivindique como ‘tema’ as ‘instituições centrais da modernidade’, incide particularmente sobre determinados aspectos ‘sublunares’ implicados nesse ‘núcleo’, muitas vezes apenas subentendidos (no duplo sentido) por trabalhos sociológicos, epistemológicos e historiográficos de persuasão mais convencional, seja porque são tidos como intermediações necessárias mas não suficientes (o ‘contexto da descoberta’, por exemplo) para a compreensão do ‘produto final’ (um ‘ganho epistêmico’, por exemplo), seja porque se situam, relativamente às perspectivas mencionadas, em ‘pontos cegos’ deixados pela ‘tempestade do progresso’⁷⁴, resultantes da unidirecionalidade dos movimentos purificadores que alimentam uma reiterada ‘fuite en avant’ do ‘sistema’.⁷⁵

As contribuições desse autor, ainda que reivindicadas (em graus variados e não sem contestação⁷⁶) por vários como decisivas para a renovação da ‘teoria social’

⁷⁴ “Essa tempestade é o que chamamos progresso”, segundo a nona das dezoito “Teses sobre o conceito de história” de Walter Benjamin.

⁷⁵ Ontologia de geometria (ao menos oficialmente) invariável, que parece lembrar a ‘planolândia’ de E. Abbot ([1884] 2004). Em um trecho sobre esse mundo de duas dimensões, fala-se da perspectiva dos marinheiros da ‘planolândia’ quando avistam de longe uma costa ou uma ilha: “a terra distante pode ter baías, cabos, reentrâncias e protuberâncias de todos os tamanhos; no entanto, à distância, você não vê nada disso (a menos que o sol esteja brilhando bem sobre eles, revelando[-as] [...] por meio de luz e sombra), mas apenas uma ininterrupta linha cinzenta sobre a água” ([1884] 2004, 20).

⁷⁶ Justo o contrário, pode-se dizer. Operando no limite entre os estudos sociais das ciências/historiografia das ciências e as chamadas ‘hards sciences’, o movimento de Latour parece se

contemporânea, serão mobilizadas aqui com o objetivo mais modesto de descrever situações em que as próprias transformações do mundo moderno oferecem ocasiões para o desencadeamento de outras transformações – na própria perspectiva do analista sobre seu universo e nos conceitos mobilizados para estudá-lo –, suscitadas como que através de um ‘detour par *un autre*’ relativamente interno⁷⁷ a tal cosmologia. Tal alteridade está, de uma maneira ou outra, presente, qualquer que seja a ‘cultura’ de partida de seu interlocutor.⁷⁸

Assim, “the very contingency of any given body of data (its ‘alterity’)” pode ensejar a transformação das coordenadas conceituais dos modelos teóricos por meio de uma operação recursiva em que as formações conceituais nativas (da modernidade ou não) interferem decisivamente nos modelos teóricos correntes “so

assemelhar ao daquele funâmbulo francês (Phillipe Petit) que na década de 1970 estendera uma ‘ponte’ tão fina e frágil quanto uma corda bamba entre as duas Torres (diferencialmente Gêmeas) das ciências da cultura e do humano e das ciências da natureza e do não-humano. E se por um lado o borgonhês pode contar com alguma ‘rede’, ele sente, entretanto, o desequilíbrio permanente causado tanto pelas marteladas dos críticos des/contrutivistas situados em um polo, quanto pelos murros nas mesas dos realistas, repercutindo desde a outra ponta. Recentemente, o filme *The walk* (2015), de Robert Zemeckis, contou a história (entenda-se, a de Petit).

⁷⁷ Disse ‘relativamente’ interno pois entendo não haver uma cesura molar separando as cosmologias modernas daquelas que não se consideram modernas, mas que se trata, antes, de uma relação que liga o lado único de uma banda de Möbius a si mesmo, onde se circula sem no entanto cruzar nenhuma fronteira (v. Danowski e Viveiros de Castro 2014, 147). O que não quer dizer que não existam ‘relações que separam’ (Strathern 1988; 1995, 165), nódulos, capturas, assimetrias, singularidades, trocas de perspectivas, ‘terminações’, agências que se pretendem fora e acima dela, etc. – lembremos que ‘contínuo’ não quer dizer ‘indiferenciado’ (Viveiros de Castro 2015a, 111). Acredito convergir aqui com Deleuze ([1986] 1988, 127) – “se o lado de dentro se constitui pela dobra do de fora, há entre eles uma relação topológica: ... os dois estão em contato, intermediado pelos estratos, que são meios relativamente exteriores (portanto, relativamente interiores)”.

⁷⁸ Entendimento já presente nas ideias de Wagner, Viveiros de Castro e Holbraad *et alii*. Eis uma de suas formulações, que tem a vantagem de ser sintética: “a antropologia do antropólogo está em relação de dupla torção transformativa com a contra-antropologia de seu interlocutor. Uma obvia a outra, diria Roy Wagner: o que é o único modo de compreender o que quer que seja” (Viveiros de Castro 2015a, 158), uma vez que “pensar sempre é sair fora de si. Para qualquer lugar”.

as to transform them into something new”, redirecionando os vetores da relação entre os ‘dados’ e a ‘análise’, na medida em que se propõe a inverter a tendência comum em imaginar que os ‘dados empíricos’ devem prover ‘evidências’ (ou contra-evidências) que “may ‘support’ (or may not) theoretical models, which in that sense may (not) ‘apply’ to them” (Holbraad e Pedersen 2012, 168; cf. página 44 supra).

Felix culpa e o pulo do Felis catus

Caso fosse chamado a dizer em poucas palavras em que consiste o argumento de Latour sobre a relação entre a Ciência e suas práticas e sobre a relação entre teorias sociais e os estudos das ciências (STS), diria que o recurso à teoria social convencional (avatarizada sobremaneira pelo ‘construtivismo social’) para a compreensão ou explicação das produções das ciências se revelou como uma prova *a contrario* da inadequação e insuficiência destas teorias para dar conta do que fazem cientistas, engenheiros e (suplemento importante) ‘objetos’, ‘fatos’ e outros entes tidos como não-sociais constantemente mobilizados por (e mobilizadores de) aqueles agentes. Ou seja, o que parece estar em jogo, para Latour, é tirar todas as consequências possíveis desse ‘choque’ entre um dos canários da mina da vitalidade e da potência realizadora da cosmologia moderna – a saber, as ciências – e as teorias que buscavam explicá-la ‘socialmente’.

Latour diz que os usos ‘bem sucedidos’ da teoria social por estudos de diversas outras dimensões da sociedade – comunidades religiosas, subgrupos urbanos, manifestações de cultura popular, etc. – dava a impressão de que o modo de explicar socialmente tais dimensões podia obter resultados semelhantes se se investigasse ‘até mesmo’ a ‘marca registrada’ da modernidade – as ciências e as tecnologias. Porém, diz Latour, deste ‘choque’ decorre o naufrágio do aparato conceitual convencional disponibilizado por essas mesmas ‘teorias sociais’:

it is necessary to transform the failure of providing a convincing social explanation of scientific hard facts into a proof. It is not that sociology of science was doomed to fail, but that social theory instead had to be redone. (2005, 96)

Desta constatação – “no social explanation of science is possible” – surge outro corolário: “the social has never explained anything; the social has to be explained instead.”

Felix culpa – abençoado seja o estigma fundacional das ciências da sociedade, pois desencadeou sua própria redenção. Como diz Latour, “the failure of a social explanation on science has been the great chance for social theory” (2005, 97). Pois, mesmo que os cientistas e técnicos estivessem se tornando ‘objetos’ de escrutínio por parte das disciplinas sociológicas nesses esforços incoativos dos sociólogos convencionais – e isso o autor considera positivo –, certos valores supremos da modernidade como objetividade, eficiência e lucratividade, racionalidade e todos os seus sucessos, ainda eram “simply taken for granted”. Nesse sentido, “no real test had ever been proposed to see whether a social explanation of anything actually held up or not, since rationality itself was never questioned” (2005, 97).

Portanto, não são só a ‘irracionalidade’ ou os ‘desvios’ que devem merecer análises sociológicas – já que os acertos, a linha reta da razão era suposta não investigar –, mas sobretudo aquelas práticas e ideias que conduziam ao produto final eficaz e veraz (primeiro princípio de simetria de David Bloor). Mas seria preciso ainda que estes estudos não se limitassem ao ‘contexto social’ da ciência, mas abarcassem também os “conteúdos técnicos e cognitivos” que compõem os ‘hard facts’. Mas isso não significa, para Latour, que as transformações do mundo conceitual do cientista social tenham que se restringir aos campos da ciência e da tecnologia, podendo abranger “‘softer’ topics as well”. Entretanto, as meninas dos olhos seriam certamente estas áreas. Ao extrair, então, mais uma virtude da antiga

queda, o autor aponta para mais uma consequência do “auspicioso naufrágio” do estudo social das ciências:

it was the first time that social scientists were really *studying up* [...] since the power of science remained on their side and was not itself scrutinized. Religion, popular culture, mythical cosmologies, markets, corporations — even works of art — were never as strong as the science of the social, which was replacing all those softer things by the harder stuff of some hidden social aggregates as well as their powers, structure, and inertia (97-8)

Latour, no entanto e não sem certa ‘magnanimidade’, reconhece que, “naturalmente”, muitos ramos das ciências sociais, “especially feminist studies, queer studies, some cultural studies and most of anthropology” (2005, 99)⁷⁹, empreenderam esforços semelhantes para ‘repensar’ diversos problemas que esta ‘sociologia do social’ traz consigo. Mas conclui ceticamente que as inovações e transformações obtidas por estas áreas permaneceriam ‘marginais’, ‘exóticas’, ‘periféricas’ quando contrastadas com aquelas advindas dos estudos da “objetividade da ciência”:

The service provided by science studies and similar branches of social science was to remove the standard that made them by comparison marginal or simply ‘special’.

After science studies, every social science can *study ‘up’*. (99)

Certamente estas últimas considerações de Latour trazem consigo não poucos problemas. Seja como for, não trataremos no momento de apresentar algumas críticas cabíveis. O que nos interessa por agora é destacar a capacidade transformativa que uma das dimensões ‘centrais’⁸⁰ da cosmologia moderna pode

⁷⁹ Em relação à antropologia em particular, ele comenta que “anthropologists, who had to deal with premoderns and were not requested as much to imitate natural sciences, were more fortunate and allowed their actors to deploy a much richer world. In many ways, ANT is simply an attempt to allow the members of contemporary society to have as much leeway in defining themselves as that offered by ethnographers.” (Latour 2005, 41)

⁸⁰ Ou melhor, e até mais latourianamente: um dos pontos de passagem obrigatória para um vasto coletivo de agentes. Pois uma rede não tem exatamente um *centro*, mas constitui um *meio* (milieu)

suscitar em nossas disposições perceptuais, afectuais e conceituais quando abordadas levando-se rigorosamente em consideração o descentramento e o auto-estranhamento de ‘nós’ mesmos, para os quais as transformações próprias a essa cosmologia contribuiu.

Felix pulo de um afeto triste como a culpa para um território de encontros catalizadores de potências de agir. É neste espírito que extraímos uma passagem do mesmo Latour, composta, de modo (quase literalmente) ‘concreto’, por agências que tentamos até o momento evocar:

the great advantage of visiting construction sites is that they offer an ideal vantage point to witness the *connections between humans and non-humans*. Once visitors have their feet deep in the mud, they are easily struck by the spectacle of all the participants working hard at the time of their most radical *metamorphosis*. [...] The ‘*making of*’ any enterprise *offers a view that is sufficiently different from the official one*. Not only does it lead you backstage and introduce you to the skills and knacks of practitioners, it also *provides a rare glimpse of what it is for a thing to emerge* out of inexistence by adding to any existing entity its time dimension. Even more important, when you are guided to any construction site you are experiencing the troubling and exhilarating feeling that *things could be different*, or at least that they could still fail—a feeling never so deep when faced with the final product, no matter how beautiful or impressive it may be. (2005, 88-9, ênfases minhas)

onde certas áreas podem se mostrar mais estriadas ou menos estriadas, mais enodadas ou menos enodadas.

Já a noção de “*desvio etnográfico*” como alternativa ao que Latour considera ser central nas sociedades modernas parece, em sua formulação mesma, supor a *centralidade* de algo de que seria necessário se desviar.

Em meados da década de 1970, Bruno Latour iniciava suas pesquisas propriamente empíricas⁸¹ estudando artigos científicos resultantes das práticas de profissionais de ciências naturais transcorridas nos ambientes fechados e controlados de laboratórios (Latour e Fabbri 1975).⁸² Tal ensaio consistia, por um lado, em uma análise semiológica da retórica mobilizada por esses textos, sugerindo até mesmo que as formas narrativas próprias à ‘literatura científica’ possui um estilo. Por outro lado, os autores as associavam a estratégias de acumulação de ‘créditos’ (capitais) e de credibilidade, revelando então o *contexto* – o substrato sociológico composto por interesses conflitantes e disputas de poder – subjacente ao *texto*. Nesse momento da obra de Latour, Nietzsche/Lyotard e Bourdieu talvez ficassem à vontade no gabinete do filósofo-residente do Instituto Salk.

⁸¹ Ainda que sua publicação de estreia tenha sido um estudo de sociologia do desenvolvimento conduzido na cidade de Abidjan (Costa do Marfim) baseado no registro e na análise de diversos discursos sobre a questão da competência e da incompetência da força de trabalho industrial local. ‘Les idéologies de la compétence en milieu industriel à Abidjan’. *Sciences Humaines, Série études industrielles* 9. Abidjan: ORSTOM, 1974.

Antes disso, Latour já havia contribuído com um ensaio teofilosófico apresentado no colóquio em homenagem aos cem anos de nascimento do escritor Charles Péguy – um dos interlocutores principais da sua tese de doutorado em filosofia/teologia, *Exegèse et ontologie à propos de la resurrection*, defendida em 1975 e que permanece não publicada até os dias de hoje. Sua contribuição nesse colóquio, porém, só viria à luz em 1977, sob o título “Pourquoi Péguy se répète-t-il? Pourquoi est-il illisible?” com a coletânea *Péguy écrivain. Colloque du centenaire*, Orléans (Septembre 1973), publicada em 1977.

Nesse período entre 1972 e 1975 Latour se dividia, portanto, entre duas tarefas aparentemente bastante heteróclitas – a redação de sua tese de doutorado (um esforço de exegese que tinha como objeto os Evangelhos – em especial o de Marcos) e suas pesquisas ‘de campo’ em sociologia em Abidjan. Para uma aproximação entre abordagens e materiais tão díspares à primeira vista, v. Schmidgen (2015, 17-24).

⁸² Trata-se do primeiro artigo publicado por Latour (em parceria com o semiólogo italiano Paolo Fabbri, discípulo de Algirdas Greimas) no campo mais ‘geral’ de estudos voltados para as ciências. Creio que melhor se compreende essa caracterização mais frouxa nos comentários subsequentes e na nota abaixo.

Assim, não se pode dizer que o artigo de 1977, “La rhétorique de la science: pouvoir et devoir dans un article de science exacte” – publicado então na revista recém-inaugurada pelo grupo de Bourdieu, *Actes de la recherche en sciences sociales* – seja propriamente um estudo alinhado à ‘sociologia do conhecimento científico’ (SSK) ou aos ‘estudos das ciências e das técnicas’ (science and technology studies – STS).⁸³ Essa orientação – demasiado próxima daquela sociologia crítica praticante de rupturas epistemológicas que seria mais tarde esconjurada por Latour –, se encontra um tanto amenizada em *Laboratory Life*⁸⁴, passando a figurar como um aspecto entre outros dessa obra mais multifacetada, na qual diferentes pontos de vista parecem se revezar – o antropológico, o historiográfico, o filosófico, além do socio-semiológico.

Entre a publicação de *Laboratory Life* (1979) e seu livro seguinte, *Les microbes: guerre et paix – suivi de Irréductions*⁸⁵, que veio a lume em 1984, Latour já havia se

⁸³ E muito menos ao campo conhecido como ‘ciência, tecnologia e sociedade’ (Science, technology and society) – cujo acrônimo também é STS, ainda que consista em uma abordagem bastante diferente: “the two STSs differed considerably in their approaches and subject matters: Science and Technology Studies was a philosophically radical project of understanding science and technology as discursive, social, and material activities; Science, Technology, and Society was a project of understanding social issues linked to developments in science and technology, and how those developments could be harnessed to democratic and egalitarian ideals” (Sismondo 2010, viii). “... ‘Science, Technology and Society’ became, starting in the 1970s, the label for a diverse group united by progressive goals and an interest in science and technology as problematic social institutions. For researchers on Science, Technology and Society the project of understanding the social nature of science has generally been seen as continuous with the project of promoting a socially responsible Science. ... The key issues for Science, Technology and Society are about reform, about promoting disinterested science, and about technologies that benefit the widest populations” (2010, 10).

⁸⁴ Publicado poucos anos depois, em 1979, em parceria com o sociólogo britânico Steve Woolgar – formado por Mike Mulkey, um dos precursores do que viria a se consolidar como o ‘programa forte em sociologia da ciência’, avatarizado sobretudo por David Bloor.

⁸⁵ A segunda edição francesa teve o título alterado para *Pasteur: guerre et paix des microbes – suivi de Irréductions* ([1984] 2001). Em 1994, quando se celebrava o centenário de Pasteur, o autor publicou algo mais voltado ao grande público: *Pasteur - une science, un style, un siècle*.

firmado no Centro de Sociologia da Inovação (CSI) da École des Mines ⁸⁶, base do coletivo de pesquisadores (tanto franceses quanto ingleses e americanos) organizado em torno do chamado projeto Pandora ⁸⁷ Assim, além de contribuir para a publicação de um boletim (*Pandore*) ligado ao CSI – para o qual escrevia regularmente resenhas de produções recentes em estudos das ciências –, o caminho de Latour até seu segundo livro passou por algumas contribuições para coletâneas de sociologia das ciências – algumas de cunho mais metodológico (Latour 1981a; Latour e Callon 1981), outras mais centradas no estudo de um caso (peptídeos cerebrais [1981b]; Pasteur e o antraz [1983b]) –, e também por publicações em periódicos (Latour 1983a, um dos textos que mais mobiliza trabalhos e noções de antropologia e que apresentou alguns casos que seriam mais tarde retrabalhados em 1987 em *Science in action*; Latour 1984b, onde se retomam noções como as de crédito e credibilidade, já presentes em *Laboratory life* (1979), para analisar a trajetória de um certo bioquímico).

Aliança entre Pasteur e os micróbios

A exceção do artigo sobre Pasteur e o antraz (1983b), nada parecia indicar que Latour – àquela altura um dos estudiosos das ciências mais familiarizado com

⁸⁶ Latour exerceu ali suas atividades docentes e de pesquisa entre 1982 e 2006, quando se transferiu para o Institut d'Études Politiques – Sciences Po – também em Paris.

⁸⁷ Naquele momento, inícios da década de 1980, pesquisadores como Michel Callon, Madeleine Akrich, Françoise Bastide, o britânico John Law, o holandês Arie Rip, o próprio Latour (e muitos outros que vieram com o tempo) colaboravam regularmente, publicando uma variedade de artigos e algumas coletâneas (muitas vezes em parceria), além de interagirem intensamente com outras abordagens em sociologia e história das ciências, sobretudo anglo-saxãs – seja as desenvolvidas pela 'Escola de Edimburgo', liderada por David Bloor, seja aquelas elaboradas por estudiosos influenciados pela escola interacionista e pela etnometodologia norte-americanas, como Steve Woolgar.

o funcionamento e o ‘mobiliário’ dos laboratórios contemporâneos – iria mobilizar fontes escritas da história das ciências como o principal material para a composição de seu novo livro – ou pelo menos de sua primeira parte, a respeito da “pasteurização da França”⁸⁸ que teria ocorrido a partir do último terço do século 19. Uma escolha que talvez possa ser compreendida em parte como um posicionamento em relação à epistemologia histórica canguilheniana – e também à nova arquivística foucaultiana⁸⁹ – ainda dominantes nos estudos das ciências francesas na década de 1980 – hegemonia que vinha desde a década de 1950, quando Canguilhem sucedeu Bachelard como o grande nome da epistemologia francesa. Aliás, Pasteur e sua bacteriologia já haviam sido objeto de um estudo clássico do próprio Canguilhem ([1977] 1988); e François Dagognet (1967) – outra referência nos estudos epistemológicos franceses – havia analisado, ainda na década de 1960, a metodologia e a teoria química de Pasteur. Além disso, quase concomitantemente às pesquisas de Latour, uma aluna de Canguilhem, Claire Salomon-Bayet, trabalhava em um projeto sobre Pasteur que visava integrar à tradicional história epistemológica de conceitos à Canguilhem tanto uma perspectiva ‘arqueológica’ foucaultiana dos dispositivos relacionados à ciência pasteuriana, quanto uma detalhada contextualização histórica e social de práticas e instituições científicas – o que pode ser entendido como uma resposta francesa às críticas de historiadores das ciências, sobretudo norte-americanos, insatisfeitos com o que consideravam como o papel secundário dos ditos ‘contextos sociais e culturais’ nos estudos de extração canguilheniana.⁹⁰

⁸⁸ O título da versão em inglês de *Les Microbes: guerre et paix* é, justamente, *The Pasteurization of France* ([1984] 1988).

⁸⁹ Ver as duras críticas feitas por Latour a Foucault em Crawford (1993).

⁹⁰ Alguns estudos sobre o debate entre Pasteur e Pouchet – como o de John Farley, *The Spontaneous Generation: controversy from Descartes to Oparin* e o verbete dedicado a Louis Pasteur publicado por

Em relação a um território demarcado como esse, o trabalho de Latour sobre as forças humanas e não-humanas mobilizadas pelos estudos pasteurianos na França pós-napoleônica pode ser visto como uma transversal capaz de driblar tanto aquelas *démarches* antitéticas (internalista vs. externalista) quanto a solução sintética oferecida por Salomon-Bayet ([1986] 1988). Isso porque *Les Microbes* (ou *Pasteur – guerre et paix des microbes*, como atualmente se intitula) tratava de narrar o que talvez possa ser denominado de uma história reticular, ela própria traçada pelos atores ‘nativos’: os cientistas pasteurianos e seus artigos nas revistas científicas que serviram de base historiográfica para o livro, os micróbios invisíveis a olho nu, os objetos técnicos de um laboratório – como o recipiente com ‘pescoço de cisne’⁹¹, ator decisivo na refutação da tese da geração espontânea na medida em que ‘tornava visível’ a agência daqueles micro-organismos antes localizados em um ponto do gradiente de sua geometria variável no qual a invisibilidade é um atributo de sua ‘existência’ (v. Latour 1991, 84-7 e a figura abaixo); o ministério da agricultura; os pecuaristas e os animais ovinos e bovinos (depois transformados em personagens de um ‘teatro da prova’⁹² extramuros⁹³); a Académie de Médecine; os próprios

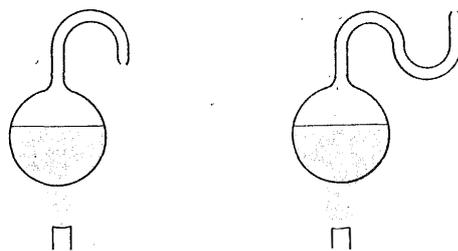
Gerald Geison no *Dictionary of Scientific Biography* (ambos de 1974) – tendiam já a tomar a dimensão política e as ‘relações de poder’ como fatores decisivos para a compreensão da vitória de Pasteur sobre seu rival. Latour (1995) reexaminou essas análises em artigo sobre o mesmo debate.

⁹¹ Como disse Marras (2009, 30), “também Louis Pasteur, muito depois de Boyle, se [serviu] decisivamente de experiências com recintos ... Os recintos participar[am] dos momentos fundadores das ciências tanto quanto do trabalho cotidiano e mesmo banal de talvez qualquer laboratório de ciências. Como protagonistas ou coadjuvantes dos experimentos científicos, os recintos ensinar[am] os procedimentos de ontogênese característicos da modernidade.”

⁹² Sobre os “teatros da prova”, v. Latour ([1991] 1993, 18 et seq; [1984] 2001, 85 et seq.

⁹³ Trata-se do experimento público da aplicação in loco da vacina contra o antraz em ovelhas e vacas realizado em 1881 em Pouilly-le-Fort (v. Latour [1984] 1988, 87-90; [1984] 2001, 142-7).

aparatos colonialistas franceses e suas frentes militares e sanitárias, além de muitos outros atores.



Frascos com pescoço de cisne. No recipiente à esquerda, existe ainda uma probabilidade de contaminação pelo ar. No frasco à direita, é virtualmente impossível, segundo Pasteur, a entrada de micro-organismos. (A partir de Latour 1995, 530) ⁹⁴

Assim, à diferença das abordagens mencionadas acima, temos que o próprio tempo histórico provém das ações – e não tanto dos relatos mediados por um suporte linguageiro – dessa pluralidade de atores (ou seja, é feito progressivamente pelos próprios atores aos quais atribuímos retrospectivamente a pertença a esse período e contexto histórico); e, por essa via, é possível inferir dessa abordagem reticular-histórica latouriana a existência de uma historicidade própria aos atores não-humanos, uma vez que Latour pretendeu narrar nesse estudo de 1984 não apenas a história das pessoas, mas também, e sobretudo, mostrar, por um lado, que os atores não-humanos também têm uma história; por outro, que estes não-humanos, aliados ou contrários a outros agentes figurativamente humanos, ou mesmo a não-figurativos (uma expectativa de cura, um destino fatal, um ambiente insalubre, um Conselho de cientistas, a moralidade anti-ateísta, etc.), fabricam o tempo ele mesmo. O que é mais do que dizer que eles estão na história, ou que agem em um palco espaço-temporal pré-estabilizado, concebidos seja como uma mobília inerte que

⁹⁴ “When the swan's neck is too long and too curved the air gets through but the dust doesn't, and the liquid remains clear; when the neck is straight or short or has been shaken, the air and the particles it carries come into contact with the nutritive liquid which then goes off.” (Latour 1995, 533).

compõe o pano de fundo a partir do qual decorre a história humana⁹⁵, seja como coadjuvantes dependentes do agente antropológico por excelência, o homem (cuja imagem prototípica é a do macho da espécie *homo sapiens*, espécie considerada excepcional em relação a todas as demais – sem falar dos entes não-vivos⁹⁶, estes ‘sem mundo’⁹⁷); trata-se, enfim, fazer deles outra/s coisa/s que intermediários, veículos, signos, representações, produtos de percepções falsas ou cognições limitadas e outras negatividades expressas nas variadas categorias que os subsumiram ao longo da história do pensamento social.

A história das ciências, nesse sentido, passa a ser uma história das coisas, isto é, da lista de testes de resistência pelos quais passou uma entidade que a capacita gozar de um grau de estabilização suficiente para se prender a um nome e a uma substância – situação virtualmente temporária e dependente de um constante esforço de manutenção.⁹⁸ ‘Coisas’ dessa natureza funcionam, portanto, como uma espécie de ‘terceiro’ termo, que, se por um lado, torna possível associações entre

⁹⁵ Ou, como escreve Chakrabarty (2009, 204) de modo irretocável: “it was clear that he [Braudel] rebelled mainly against historians who treated the environment simply as a silent and passive backdrop to their historical narratives, something dealt with in the introductory chapter but forgotten thereafter, as if, as Braudel put it, ‘the flowers did not come back every spring, the flocks of sheep migrate every year, or the ships sail on a real sea that changes with the seasons.’”

⁹⁶ A dificuldade de conceber a agencialidade de entes como estes se mostra, como apontou La Cadeña (2014), até mesmo estudos de grande importância para a reconsideração do estatuto da agência não-humana na antropologia ‘and beyond’, como o *How forests think*, de Eduardo Kohn.

⁹⁷ E assim, como intermediários, veículos, signos, representações, produtos de percepções falsas ou cognições limitadas, uma lista relativamente extensa de categorias que os subsumem vai sendo composta ao longo da história da disciplina.

⁹⁸ Em outras palavras, “a história de uma entidade é a lista de testes e de provas pelos quais passou.” Schmidgen 2015, 82

uma multiplicidade de agentes, por outro, simultaneamente depende destes para se manter e prolongar seu estatuto de substância suficientemente estável.⁹⁹

Assim, um dos corolários dessa pesquisa é a compreensão de que as traduções, transformações e distribuições propiciadas pelo laboratório pasteuriano (das quais, por sua vez, este dependia) eram consubstanciais a transformações nas formas de associação coletiva relativas àquele período, mudanças que afetavam virtualmente todas as dimensões da vida coletiva na França do final do século 19. Naquele momento e naquele lugar, o laboratório de Pasteur e de seus aliados humanos e não-humanos funcionava à maneira do ponto de apoio arquimediano, capaz de ‘alavancar’-transformar tanto as ciências biomédicas da época, quanto o que chamaríamos convencionalmente de ‘sociedade francesa’ de então. Como sintetizou convenientemente um abalizado comentador, em *Les microbes*, “seja no caso dos processos de embalagem, transporte ou comercialização de alimentos perecíveis, seja nos procedimentos cotidianos de higienização de escolas, hospitais e albergues, a esfera social já não compreendia o mundo dos trabalhadores e das fábricas apenas, incluía igualmente os domínios dos micróbios, bactérias e vírus.” (Schmidgen 2015, 65). Latour pretendeu, então, mostrar que o plano das relações não se limita às ‘relações sociais’, ou às relações intra-humanas, pois na composição do que chamamos ‘sociedade’ encontramos atores não-humanos sem os quais instituições como as ciências e a vida urbana, por exemplo, não teriam como durar (v. Latour [1984] 1988, 35).

⁹⁹ É possível visualizar o papel desse *terceiro* em duas imagens evocadas por Michel Serres: a do ruído nas comunicações, que age não como um obstáculo aos fluxos de mensagens entre emissores e receptores, mas figura como sua possibilidade mesma; e a da bola em um jogo envolvendo times adversários: é em torno dela que o jogo transcorre, e não o inverso (como sabe bem todo boleiro). Os jogadores, desse ponto de vista (i.e., o da bola enquanto substância), funcionam como seus atributos.

Modernos mobiliam o mundo

Se projetarmos esse movimento particular de ‘contágio’ descrito em *Les microbes*¹⁰⁰ sobre o plano conceitual mais amplo traçado anos depois em *Jamais fomos modernos*, nota-se a extensão dos efeitos derivados do exercício das ciências experimentais na constituição dos Modernos¹⁰¹ (efeitos que remetem, no mínimo, à conformação do laboratório de Boyle, ocorrida séculos antes dos agentes pasteurianos humanos e não-humanos transformarem uma vez mais o que se entendia por ‘ciência’ e ‘sociedade’). É nesta chave que Schmidgen localiza *Les Microbes* de Latour: além de ter funcionado, conforme apontamos, como uma alternativa não-dialética – e portanto inventiva – às abordagens epistemológicas e histórico-sociológicas convencionais (e inclusive às tentativas conciliacionistas

¹⁰⁰ Digo ‘contágio’ à maneira de Gabriel Tarde, autor desconhecido por Latour na época. Schmidgen (2015, 75), por sua vez, preferiu caracterizar o movimento nos termos de um modelo epidemiológico de difusão do conhecimento científico, no qual o laboratório pasteuriano desempenha o papel de um agente infeccioso, disseminado sobretudo através dos teatros da prova ao ‘ar livre’ e da própria ‘mídia’ de então. Tratava-se, por assim dizer, de um vetor de propagação que ia desde os meios ‘de cultura’ científicos de Paris aos órgãos nacionais franceses.

E, como veremos, se essa metáfora for ‘transmitida’ até *Jamais fomos modernos*, poderíamos dizer que a onda epidêmica se alastra até uma escala própria ao ‘ecossistema’ moderno (ou ‘euroamericano’, para manter a analogia, desta vez geográfica) – sobretudo se considerarmos o lugar apical ocupado pelo século 19 no quadro mais geral do ‘parêntese’ moderno e a posição privilegiada da Ciência nesse século especialmente positivista.

¹⁰¹ Se seguirmos a grafia usada por Latour especialmente em *Enquête sur les modes d’existence: une anthropologie des Modernes* (2012), o termo passa a ser marcado (também no sentido linguístico, quero crer) pela inicial maiúscula – teríamos então os ‘Modernos’, da mesma maneira como temos os Tikopia, os Bororo, etc. Observe-se que não se trata simplesmente de uma transgressão ‘irônica’ da convenção ortográfica, pois, conforme enfatiza Viveiros de Castro, o uso da inicial maiúscula indica que os Modernos estão sendo tratados “como um ‘povo’ ou ‘tribo’, isto é, como uma forma de vida singular antes que como uma condição histórica universal”, cujo o propósito é “reinsere o Ocidente (os ‘Modernos tradicionais’, por oposição aos neo-Modernos da Ásia e, quem sabe, da América do Sul) dentro do quadro etnográfico mundial” (2014, 6).

entre as duas)¹⁰², o comentador alemão acrescenta – expressando-se talvez de um modo excessivamente respaldado pela própria (meta)linguagem moderna e, por essa via, pela autoimagem oficial na qual modernos mais empedernidos desejariam se ver – que aquilo que mais importava a *Les Microbes*, antes que a figura de um Pasteur precursor de Jonas Salk (algo provavelmente tentador em um livro publicado na sequência de *Laboratory life*), era “o fato de que Pasteur desempenhara um papel essencial na formação ... da ‘sociedade moderna’ – uma estrutura altamente complexa, moldada tanto pela indústria, tecnologia e ciência quanto por uma ‘biopolítica’ caracterizada sobretudo por suas práticas, parte públicas, parte privadas, de higienização” (2015, 59).

Seja como for, parece inegável a linha de continuidade (para mencionarmos um tropo caro ao pensamento latouriano, via de regra avesso à tópica da ruptura¹⁰³) entre *Les microbes / Pasteur – guerre et paix des microbes* e *Nous n’avons jamais été modernes*, publicado originalmente em 1991.¹⁰⁴ Como mencionei rapidamente acima, a figura actancial de Louis Pasteur (tal como descrita de modo nada convencional em *Les*

¹⁰² “This is of course the solution of Bourdieu, ... which allows him to criticize both types of social theory by using *habitus* as the dialectical operator in the middle” (Latour 1996b, 242). Essa é a resposta que Latour dá à pergunta: “should we pose that there is between the two extremes a set of intermediaries which permit the transportation into action of the social ‘field’ through the vehicle of the ‘habitus’; and thus render to structure, by way of individual action, what had been taken from it?” (ibidem).

¹⁰³ Noto, por enquanto, que Latour irá tratar dessas questões de outra forma em sua *Enquête sur les modes d’existence* (2012) – ao elaborar o (meta)modo de existência da preposição [PRE].

¹⁰⁴ Uma nota sobre as edições usadas: as remissões e as citações desta obra derivam tanto da edição em língua inglesa – referida como ([1991] 1993) –, quanto da edição brasileira – ([1991] 1994). Há pelo menos duas razões para a utilização da edição em língua inglesa: trata-se de uma versão supervisionada pelo próprio autor, à qual fez diversas modificações: “[i]n many places the English text differs from the French. I have modified the figures, added section 3.2 and qualified or clarified the argument without modifying its main structure” (Latour [1991] 1993, ix). Em segundo lugar, a tradução brasileira deixa a desejar em trechos importantes do livro.

microbes – isto é, enquanto um nome que exprime uma multidão de agências, ou como se diz em francês, de ‘puissances d’agir’¹⁰⁵) poderia fazer as vezes de um ‘narrador’ a nos dizer o que é moderno ou porque já não o somos mais, etc.



No entanto, o foco narrativo, digamos, se situava alhures em *Jamais fomos modernos* – uma vez que, como propôs Latour, o “etnólogo de nosso mundo deve colocar-se no *ponto comum* onde se dividem os papéis, as ações, as competências que irão enfim permitir definir uma entidade como animal ou material e uma outra como um agente emancipado; mais uma como consciente e outra ainda como maquinal ... Ela deve ainda comparar os modos sempre diversos de definir se há – ou não – matéria, leis, consciência, alma em animais, sem se valer da metafísica moderna como ponto de apoio” ([1991] 1993, 15 – tradução e ênfase minhas). Trata-se de se deslocar – lembremos que o móbil¹⁰⁶ que permite o analista ir e vir é a “noção de rede ou de tradução” ([1991] 1994, 9)¹⁰⁷ – até o limiar do evento da partilha moderna. Como

¹⁰⁵ Ver, por exemplo, Latour (2014, 258 passim); Debaise (2012, 588 passim).

¹⁰⁶ O original francês grafia “navette”. Já que para Latour a ideia de rede está mais próxima da analogia têxtil (reséau) do que da informacional (network), a tradução mais conveniente não é, a meu ver, “meio de transporte”, opção do tradutor da edição brasileira ([1991] 1994, 9), mas ‘lançadeira’, isto é, um “instrumento em forma de naveta com um pequeno cilindro ao meio (canela) em que o tecelão enleia o fio da trama e o passa consecutivamente pelos fios do urdume | Pequeno instrumento de aço da forma de um barquinho colocado na parte inferior do prato de algumas máquinas de costura, dentro do qual se introduz a canela (espécie de carrinho) onde se enrola o fio com que se há de coser.” (Aulete online <http://www.aulete.com.br/lan%C3%A7adeira>)

¹⁰⁷ Ver Latour ([1990] 1996, 3), onde o autor atribui a Diderot o sentido de sua noção de ‘rede’: “The use of the word comes from Diderot. The word ‘réseau’ was used from the beginning by Diderot to describe matter and bodies in order to avoid the Cartesian divide between matter and spirit, etc.. Finally, the origin of the word ... has from the beginning a strong ontological component. ... Put too simply [actor-network] is a change of metaphors to describe essences: instead of surfaces one gets filaments (or rhyzomes in Deleuze’s parlance). More precisely it is a change of topology. Instead of thinking in terms of surfaces – two dimensions – or spheres – three dimension – one is asked to think in terms of nodes that have as many dimensions as they have connections. ... [The actor-

não se trata, sem dúvida, de encontrar um ponto de origem ‘substantivo’ ou empiricamente localizável em uma coordenada espaço-temporal da História, Latour estabelece, nesse início de *Jamais fomos modernos*, como uma espécie de ‘baliza’ relativamente a qual sua ‘lançadeira’ se move, uma “situação exemplar” ocorrida durante o momento em que a ‘Constituição’ moderna ainda estava sendo ‘escrita’.

O laboratório animado e o Leviatã vesgo

Encontramo-nos, então, no quarto final do século 17, período em que “Robert Boyle, o filósofo natural, e Thomas Hobbes, o filósofo político, debatiam entre si a respeito da distribuição do poder científico e do poder político” (Latour [1991] 1993, 15). Ora, uma tal situação exemplar – ou como Marcel Mauss talvez dissesse, um caso privilegiado como esse – foi objeto de um estudo (segundo Latour, igualmente exemplar) realizado por dois historiadores da ciência, Simon Schaffer e

network] claims that modern societies cannot be described without recognizing them as having a *fibrous, thread-like, wiry, stringy, ropy*, capillary character that is never captured by the notions of levels, layers, territories, spheres, categories, structure, systems. ... To remain at this very intuitive level, [a teoria ator-rede] is a simple material resistance argument” (ênfases minhas).

Tim Ingold ([2009] 2011) reconhece esse sentido na noção latouriana – o que, aliás, a meu ver, torna virtualmente sem sentido a luta entre sua aranha ‘fenomenológica’ e a formiga ‘tecnológica’ latouriana encenada pelo autor em outra ocasião (v. Ingold [2008] 2011, 89-94): “The term ‘actor-network’ first entered the Anglophone literature as a translation from the French *acteur réseau*. And as one of its leading proponents – Bruno Latour – has observed in hindsight, the translation gave it a significance that was never intended. In popular usage, inflected by innovations in information and communications technology, the defining attribute of the network is connectivity: ‘transport without deformation, an instantaneous, unmediated access to every piece of information’ (Latour 1999, 15). But *réseau* can refer just as well to *netting* as to network – to *woven fabric, the tracery of lace*, the plexus of the nervous system or the web of the spider. The lines of the spider’s web, quite unlike those of the communications network, *do not connect points* or join things up. Secreted from the body of the spider as it moves, they are the lines along which it acts and perceives. ... Thus the thread-lines of the web lay down the conditions of possibility for the spider to interact with the fly. But *they are not themselves lines of interaction*. If these lines are relations, then they are relations *not between* but *along*.” (Ingold [2009] 2011, 85 – ênfases adicionais).

Steven Shapin – *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle and the experimental life* (1985). Trata-se, ainda de acordo com Latour (1990, 147), de um trabalho inovador que – sob a aparência de um estudo convencional sobre a história social da Inglaterra revolucionária do século 17 cujo objetivo seria “verificar se o contexto social ... explicaria o desenvolvimento da física de Boyle e o fracasso da matemática de Hobbes”¹⁰⁸ – implicou, na verdade, em uma “teoria da *coprodução* da ciência e de seu contexto social” (ênfase minha), ao explorar como Boyle e Hobbes inventaram “uma ciência e um contexto e a separação entre ambos” (ibidem – ênfases originais). Uma situação como essa não permitiria ao analista explicar o *conteúdo* dos saberes pelo *contexto*, vez que *nenhum* dos dois existiam *antes* dos esforços de Boyle e de Hobbes e da resolução das suas disputas. Essa conjunção de fatores, somada ao fato de que os dois homens concordavam praticamente sobre tudo, exceto sobre a bomba de vácuo, estrela da companhia, faria de ambos as ‘drosófilas’, isto é, o material de laboratório ideal, de uma nova antropologia – e desse estudo de Schaffer e Shapin, o marco inicial de uma “antropologia comparada que leva as ciências a sério” ([1991] 1993, 15).

Vimos que, em termos analíticos, o trabalho da dupla inglesa pode ser visto como precursor. Mas em relação ao seu objeto mesmo de estudo – sobremaneira a bomba de vácuo boyleana e corpo político hobbesiano –, o que teria contribuído para fazer do que se passou (exemplarmente captado e narrado pelos autores) um acontecimento¹⁰⁹ tão importante para o entendimento da emergência do ‘parêntese moderno’? Ora, a resposta parece remeter à ‘navette’ própria a essa tese – àquilo

¹⁰⁸ E, nessa medida, nada mais faria do que realizar o slogan da Escola de Edimburgo de estudos da ciência e também de um grande número de pesquisas em história social da ciência e em sociologia do conhecimento: “questões epistemológicas são também questões de ordem social” (Latour [1991] 1993, 15-6)

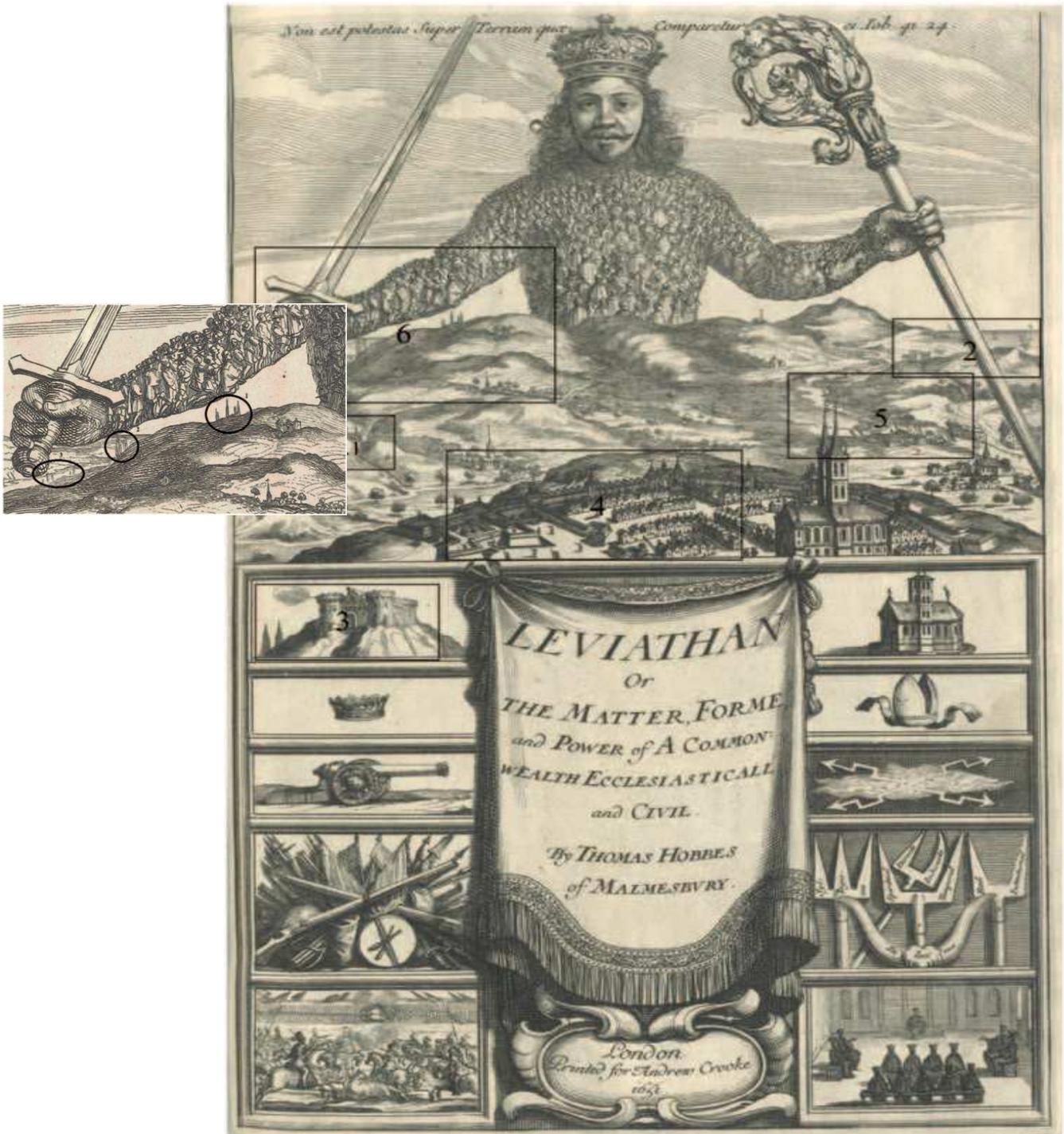
¹⁰⁹ *Sensu* Deleuze; entretanto, v. Latour 1989, 119.

que me serve de fôrma extra-histórica e extra-teórica, cujos movimentos a tese pretende acompanhar, mesmo que aos repelões, até o ‘fim’, a saber: a agência de extra-humanos. Isso porque o caso analisado por Schaffer e Shapin – e traduzido por Latour tendo em vista os propósitos de seu próprio programa e de *Jamais fomos modernos* em particular¹¹⁰ – descreve as lutas que, levadas a termo, possibilitaram a emergência/invenção de *novas entidades* antes ausentes do cenário, apesar da forte resistência de teo-filósofos neoplatônicos como Henry More e, sobretudo, do filósofo – qualificado de filósofo ‘político’ apenas retrospectivamente¹¹¹ – Thomas Hobbes. Esses novos entes são certos atores *não-humanos*. Se o que se considerava como ‘corpos imateriais’ – espíritos, fantasmas, almas e outros entes ‘sobrenaturais’ – estava sendo devidamente conjurado do espaço público e político pelo ator¹¹²

¹¹⁰ Tradução considerada em grande medida como uma ‘traição’ pelos próprios autores, v. Schaffer (1991).

¹¹¹ Essa classificação mesma é tributária dos resultados dessas lutas, pois tanto Boyle quanto Hobbes eram considerados na época como praticantes da filosofia mecanicista. Assim, outro mérito do trabalho de Schaffer e Shapin foi o de mostrar o lado ‘político’ de Boyle e o lado matemático - ‘científico’ de Hobbes – ambos esquecidos devido ao sucesso mesmo das contribuições que tornaram ambos os autores conhecidos até hoje – Hobbes reconhecido como o fundador “of most of the arguments on the social contract, inventor in many ways of the modern state under which we still live today, the commonwealth, res publica” (Latour [1991] 1993, 11); e Boyle como um dos maiores cientistas naturais da história da ciência moderna – “c’est bien plus tard, et seulement en prenant les définitions du 19e siècle, que l’on pourra oublier la politique de Boyle et la science de Hobbes et les traiter séparément, en faisant de l’un la figure tutélaire de la physique ou de la chimie expérimentales et de l’autre le symbole même de la science politique” (Latour 2008, 658)

¹¹² Note-se as imagens do frontispício do livro *Leviathan*: um ator virtualmente sobre-humano feito de uma miríade de atores humanos. Como disse Hobbes, “pelo artifício é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (Hobbes em *The Leviathan*). Lebrun reforça comentando: “um homem artificial, um genial e gigantesco autômato, criado para a defesa e proteção dos homens naturais” (Lebrun 2007, 33). Em outro texto, Schaffer faz esta observação pertinente: “He devised artificial persons, constructs that could stand for others’ actions. In particular, he sought to embody an artificial person which could make many into one. ... This new artificial person was to be Leviathan, through which the multitude could be made one person and idolatry destroyed. ... the great marine beast He’d made beyond the mastery of



Frontispício de *Leviathan*, 1651. Extraído de Kristiansson e Tralau “Hobbes’s hidden monster. A new interpretation of the frontispiece of *Leviathan*” (2014, 301; 308).

mere men, a visible version of created power. Hobbes’ task was to construct a similarly compelling icon in which many could be personated, thus well ruled” (Schaffer 2002, 506).

Soberano (cuja figuração maior é o Leviatã hobbesiano) em nome da manutenção da paz civil, o mesmo não acontecia com os corpos (materiais) ‘inertes’ mobilizados pelo espaço privado do laboratório (e seus instrumentos) de Boyle.¹¹³

Mobilizando os repertórios disponíveis da exegese bíblica e do direito penal e aplicando-os à descrição e à justificação das experiências realizadas em seu laboratório, Boyle (e o conjunto de técnicos e fabricantes que propiciaram e mantiveram operante a bomba de vácuo e os demais instrumentos do laboratório¹¹⁴) tornou, digamos, ‘constitucionais’ a agência e os atributos específicos das entidades não-humanas que compõem as cenas do teatro da prova – eles agem como testemunhas confiáveis, mais confiáveis que as testemunhas humanas, pois são dotados de atributos valorizados justamente por não serem predicados humanos: os corpos inertes submetidos aos experimentos que testam sua resistência e revelam sua *objetividade* são entes não-intencionais, desprovidos de inclinações, de ideias preconcebidas e de faculdades sensórias – desprovidos, em suma, daquilo que filósofos empiristas irão chamar posteriormente de ‘qualidades segundas’ – mas que ainda assim (e por isso mesmo) *agem* ao testemunhar, ao inscrever, ao assinalar, enfim, nos instrumentos do laboratório de Boyle, por meio de seus estados e

¹¹³ Note-se que aqui Latour reserva o termo não-humano aos corpos materiais e não considera entes sobrenaturais como não-humanos. Indicativo do que Latour considerava como não humano em *Jamais fomos modernos*. Ver também Sayes (2014, 136): “[w]hat is excluded from the circumference of the term [i.e. nonhuman] are humans, entities that are entirely symbolic in nature ..., entities that are supernatural ..., and entities that exist at such a scale that they are literally composed of humans and nonhumans”.

¹¹⁴ Segundo Schaffer e Shapin, isso equivale ao que chamamos contemporaneamente de ‘Big Science’: “Boyle's and Hooke's air-pump was, in the former's terminology, an ‘elaborate’ device. It was also temperamental (difficult to operate properly) and very expensive: the air-pump was seventeenth-century ‘Big Science’” (1985, 38).

comportamentos, o que ocorre em tal ou qual experimento realizado em uma bomba de vácuo, por exemplo.

*Espíritos selvagens e sinos de mergulho,
testemunhos não-humanos e bombas de vácuo*

Um caso envolvendo testemunhos de mergulhadores que afirmavam não ‘sentir’ os efeitos da pressão atmosférica em seus sinos de mergulho quando submergiam pôde servir a Boyle como mais uma ocasião para mostrar a força de suas entidades não-humana (cf. a abertura a este Capítulo). Vejamos: tais testemunhos humanos foram contrastados ao resultado do experimento feito em sua bomba de vácuo com corpos inertes submetidos à pressão. Observando o resultado obtido experimentalmente – manifestamente contrário às afirmações dos mergulhadores – Boyle sustentava que mesmo o testemunho *ex post facto* do mais honrado de seus compatriotas possui um grau inferior de confiabilidade se comparado ao dos não-humanos de seu laboratório: pois os efeitos visíveis da pressão da água sobre corpos inanimados, incapazes de preconceitos ou de “fornecer informações enviesadas, observados na ‘experiência do sino de mergulho’ realizada diante de uma ‘comunidade de sábios’¹¹⁵, terão, junto às pessoas sem preconceitos, mais peso que as declarações suspeitas, e por vezes divergentes, de mergulhadores ... cujas opiniões (passíveis de oscilações) e sensações (influenciáveis por inclinações e por outras tantas circunstâncias) são facilmente capazes de induzir a equívocos”. (Boyle [1672] 1772, 647¹¹⁶ *apud* Schaffer e Shapin 1985, 218 – tradução minha)

¹¹⁵ Boyle foi um dos fundadores da Royal Society of London.

¹¹⁶ “New experiments about differing pressure of heavy solids and fluids”. Compilado por Thomas Birch em *The Works of the Honourable Robert Boyle* (vol. III).

E aqui reencontramos a figura do sino de mergulho¹¹⁷ aludido na abertura deste capítulo quando evocamos uma passagem escrita por Gabriel Tarde. Que relação conceitual poderia haver entre os espíritos¹¹⁸ tardeanos, acoplados a “sinos de mergulho” capazes de torná-los ‘alheios’¹¹⁹ a um turbulento oceano social em que estão, entretanto, ao mesmo tempo imersos, prefiguradores de outras invenções e outros espíritos que irão povoar, a partir de Boyle, diversos laboratórios ainda por vir?

Trata-se, nos dois casos, de associar à posição singular das agências não-humanas entre os modernos – simultaneamente ‘encorporadas’ às agências humanas e encapsuladas em recintos isolantes situados no mesmo meio em que estas vicejam – uma potência inventiva tributária justamente da singularidade dessa configuração?

¹¹⁷ Também evocado por Viveiros de Castro (1996, 133), agora no campo da etnologia americanista, onde fornece uma analogia entre a concepção do corpo na Amazônia e os envelopes tecnológicos que embalam certos corpos modernos: “As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos *equipamentos de mergulho* ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um *escafandro* é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do mesmo modo, as ‘roupas’ que, nos animais, recobrem uma ‘essência’ interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal” (ênfases minhas). Sobre o papel do corpo (e da alma) na Amazônia, v. Capítulo 4 infra.

¹¹⁸ Adendo necessário: o termo *esprit* em Tarde não me parece remeter automaticamente a entidades sobrenaturais no sentido trivial, funcionando mais como uma espécie de sinônimo de ‘mente’, ‘ideia’ ou mesmo ‘cérebro’ (‘cerveau’). Contudo, e essa ressalva é importante, ideias, mentes e cérebros tardeanos quando não são eles mesmos agentes que compõem o mundo, são propriedades de agentes que uma ‘mente’ convencional moderna habitualmente não consideraria exatamente como humanos ... – já que, para Tarde ([1895] 2007, 65), “matéria é [– *tem* –] espírito, nada mais.” Ver também Vargas 2007, 17.

¹¹⁹ Pois o texto de Tarde nos informa que eles não são nem imitadores, nem contra-imitadores – circulando entre ambos (•), na medida em que são capazes de ruminar “*çà et là* des problèmes bizarres ...” (Tarde 1890, 17) –, mas toda uma *terceira* coisa.
(•) Tal é, pelo menos, a minha leitura da passagem, que agora transcrevo verbatim: “Seuls, quelques sauvages esprits, étrangers, sous leur cloche à plongeur, au tumulte de l’océan social où ils sont plongés, ruminent *çà et là* des problèmes bizarres, absolument dépourvus d’actualité. Et ce sont les inventeurs de demain.” (ibidem – grifo de Tarde)

O excerto de Boyle citado mais acima é um exemplo do novo estilo textual que emergiu concomitantemente a esses acontecimentos situados no limiar entre o ‘antigo regime’ vigente até o século 15 – o universo analógico transicional em que os sábios decifravam a prosa do mundo¹²⁰ – e os primeiros esboços do que Latour denomina Constituição moderna. Um estilo que se prolonga até os dias de hoje sob o formato do artigo científico de ciências naturais. Além dessa característica modelar, há uma outra instância que reforça sua novidade: não-humanos que atuam como testemunhas fiáveis para as seletas plateias de pares que assistem ao teatro da prova – dramatização em que Boyle (ou outro cientista) funciona como uma espécie de *maestro*¹²¹ testando (e sendo testado *por*¹²²) sua orquestra de aliados heterogêneos

¹²⁰ Descrito, como se sabe, magistralmente por Michel Foucault em seu *As palavras e as coisas*. Ver também Latour (2011).

¹²¹ No sentido mobilizado por Latour (2009a, 2-3): “Il y a donc bien un chef d’orchestre ou un metteur en scène ... qui attribue à chacun un rôle dans des transactions”. “[L]es violons, les tambours ou le gambiste”, cada um deles, continua Latour, “possède tous les autres, mais la répartition des secteurs flottants et des secteurs engagés de l’attention varie en fonction de chacun.” Além disso, note-se que “le chef d’orchestre ne possède en rien la totalité puisqu’il serait ... bien en peine de jouer de tous les instruments à la fois comme l’exige la partition. Sa propriété à lui, ce qu’il possède en propre, c’est de porter son attention sur les passages, les transitions et de n’être jamais ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors”.

¹²² Refiro-me ao título do artigo de Latour citado acima: “La société comme possession – la preuve par l’orchestre” (2009a) e ao filme quase homônimo de Fellini *Prova d’orchestra* (em francês *Répétition d’orchestre*). Entendo que a modificação feita por Latour, ao trocar o ambíguo genitivo ‘de’ pelo pronome mais transitivo ‘par’ indica sutilmente mas de modo preciso a existência de uma relação de reciprocidade – trata-se uma posseção recíproca de todos por cada um – e não de propriedade intransitiva (como a vulgata capitalista tenderia a interpretar os respectivos papéis actanciais do maestro e da orquestra): o sintagma “o maestro da orquestra” significaria que a orquestra é do maestro, ou mais tardeamente, que o maestro ‘tem’ a orquestra, ainda que a ambiguidade da partícula ‘de’ aceite também a inferência de que o maestro é da orquestra, pertence a ela.

– estão também presentes nos textos como um ator que desempenha o papel da testemunha infalível.¹²³

E quanto ao papel de Thomas Hobbes nessa cenografia povoada de novas agências? Hobbes desejava a manutenção da paz civil em um século particularmente marcado por guerras religiosas e ‘revoluções’ políticas. Para isso, ele precisava de um Corpo Político capaz de unificar uma Inglaterra disparatada e de separar o domínio político dos demais – daí seu combate, por exemplo, à invasão de corpos *imateriais* no Corpo Uno (mas ao mesmo tempo composto pela assembleia de seus representados) do Soberano. Pois essas entidades fantasmáticas, sobrenaturais, ameaçam sua Unidade quando os aflitos recorrem a elas pedindo-lhes uma proteção que deveria ser garantida exclusivamente pelo poder civil. Como resume Latour (1991 [1993], 19), Hobbes “desejava fazer tábula rasa de todos os apelos a entidades tidas como superiores à autoridade civil”, combatendo também aqueles opositores que invocam os *poderes ativos da matéria* e a livre interpretação da bíblia e com isso afrontam a legitimidade *exceptiva* do estado de direito. Nesse sentido, a paz civil dependia também da luta para que a matéria continuasse inerte e mecânica, mas nunca *imaterial*. Ora, Hobbes considerava o vácuo produzido pela bomba projetada por Boyle e seus associados uma entidade imaterial. Assim, se antes os espectros invasores advinham da *sobrenatureza*, agora não se trata mais de uma horda de sectários e de heréticos, mas de uma comunidade de ‘filósofos mecanicistas’ (categoria que incluía os praticantes do que chamaríamos hoje ciências experimentais) a manipular, em nome do estudo da *natureza*, entidades *nem*

¹²³ Se Martin Holbraad et al (2008) propuseram que devemos tratar as coisas como agentes, e também, sobretudo, como conceitos, talvez possamos seguir raciocínio análogo e sugerir que entendamos também alguns conceitos fundamentais da antropologia clássica como agentes, uma vez que a existência dessa bruxaria própria (v. Goldman 2014) seria talvez uma pista de como funciona alguma antropologia, e a alocação do “poder explanatório – a agência da análise” mobilizada por suas teorias (Abramson e Holbraad 2012, 39)

humanas, nem sobrenaturais, as quais se não manifestavam intencionalidade pareciam não obstante ser dotadas de agência.¹²⁴

O Leviatã hobbesiano sentia a sua Unidade ciclópica ameaçada pelos efeitos ‘estrábicos’¹²⁵ da “multiplicação prodigiosa dos agentes integralmente espirituais do mundo” (Tarde [1895] 2007, 53). Nesse caso, creio ser possível dizer que Hobbes houvera acusado Boyle e seus seguidores da mesma “heresia” que (ironicamente) um dos autores de *Leviathan and the air pump*, Simon Schaffer, atribuirá a Latour devido a sua aliança com seus respectivos não-humanos: a “heresia do hilozoísmo”, ou seja, “the attribution of purpose, will and life to inanimate matter, and of human interests to the nonhuman” (Schaffer 1991, 182). Essa acusação marca uma solução de continuidade entre a perspectiva de Schaffer e Shapin (e de Harry Collins¹²⁶, e

¹²⁴ E os imbróglis prosseguem, emergindo disputas sobre o caráter imaterial ou material do vácuo boyleano. A posição de Boyle, se compreendi corretamente, é a de que o vácuo não é uma ameaça a paz civil porquanto é ‘produzido’ sob as condições controladas de laboratório e mantido em isolamento pelos recintos próprios ao laboratório.

¹²⁵ “If you leave experimenters to produce their matters of fact, Hobbes tells the King, and if they let vacuum sneak into the air pump, then you will have again divided authority; ghostly spirits will again prompt every one to revolt. Knowledge and Power will be divided again. You will be ‘*seeing double*’. ... The dualist ontology deployed by priests spoke of existents which were not matter: this made men *see double* and resulted in the fragmentation of authority which led inexorably to chaos and civil war” (Schaffer e Shapin 1985, 108 *apud* Latour 1990, 151 – itálicos meus).

¹²⁶ Em peça crítica escrita em conjunto com Steve Yearley (1992), os autores sugerem mesmo que os não-humanos não possuem uma vida social que valha pena ser analisada: “it is clear that the interpretative method [used for intentional humans] is unusable, since doors have no social life in which we could participate” (*apud* Latour e Callon 1992, 359).

Porém, entendo que foi a abertura da noção de social a não-humanos um dos movimentos fundamentais para a reconceituação radical do que pode ser social – e do que o social pode ser. Diria ainda que o fato de portas e de outros objetos técnicos ‘participarem’ da ‘vida social’ é justamente algo que nos oferece um bom motivo para pensar que o problema não se encontra exatamente do lado dos não-humanos, mas sim no “método interpretativo” convencional defendido pelo crítico (e que aparentemente dispensa quaisquer alterações), justamente porque seu uso se mostra inviável para uma devida apreensão do papel ‘social’ do elemento não-humano. Caso acompanharmos o que está implicado nessa perspectiva, os não-humanos só poderiam ter ‘vida social’ nos termos apontados por Yearley e Collins (e outros edinburghueanos) caso sejam antropomorfizados de tal forma que já não

de David Bloor¹²⁷...) e a de Latour, na medida em que constitui um caso exemplar da discussão sobre produtividade ou não (e sobre a consistência própria do argumento) do princípio de simetria generalizada – segundo a qual, para dizê-lo sumariamente, o pesquisador deve acompanhar ao mesmo tempo e ‘em pé de igualdade’ os entes humanos e não-humanos que compõem seu objeto de estudo.¹²⁸

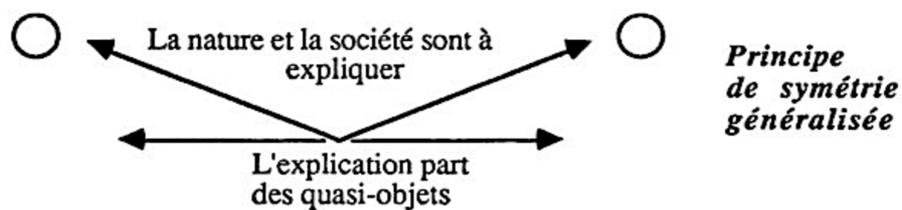
seriam mais não-humanos. Portanto, é somente desse ponto de vista que a célebre questão da ‘atribuição de agência a não-humanos’ pode/pôde ser vista (e prontamente denunciada) como um infame caso de hilozoísmo. E, nesse sentido, tais críticos não fazem/faziam senão reiterar o repto ancestral de Hobbes a Boyle – em plena era da robótica, da inteligência das máquinas (“os deuses passaram a habitar os microprocessadores Intel”) e da “atribuição da condição jurídica de ‘pessoa’ a outros animais”; ou seja, em uma época em que parte das ciências ‘de ponta’ consideram seriamente que certos animais possam ter algo equivalente a alma, consciência, ou mesmo cultura; num contexto em que se levanta a questão de que certos artefatos técnicos não-autopoiéticos (máquinas não dotadas de corpo orgânico, como computadores) possam ser capazes de demonstrar intencionalidade. (v. Viveiros de Castro 2015a, 37)

Mas passemos à resposta de Latour, que comenta, em dupla com Callon, que “[t]he matter-of-fact tone of this extraordinary claim could not be more clearly at odds with the social theory we have developed over the years. ... There is no thinkable social life without the participation – in all the meanings of the word – of nonhumans, and especially machines and artifacts. Without them we would live like baboons (Strum 1987)” (Latour e Callon 1992, 359)

¹²⁷ A crítica de Bloor admite, no entanto, que os não-humanos exercem uma agência causal limitada (v. Sayes 2014, 135). Esse seria o caso de certas entidades da física moderna que resistem às tentativas de registrá-las fielmente (v. Schmidgen 2015, 110).

¹²⁸ Latour ([1991] 1994, 95) acrescenta, de acordo com o princípio de simetria generalizada, “não lhe é permitido usar a realidade externa para explicar a sociedade, nem tampouco usar os jogos de poder [ou fatores sociais] para dar conta daquilo que conforma a realidade exterior. Também não lhe é permitido alternar realismo sociológico e realismo natural usando o artifício do ‘não apenas’ a natureza ‘mas também’ a sociedade.”

Chamei mais cedo essa última posição de ‘conciliacionista’ – presente de modo particular em alguns trabalhos nacionais de inspiração fenomenológica, e ‘não apenas’, a meu ver, como recurso meramente retórico (a cansativa repetição de agregar ao texto essa ressalva salvadora toda vez que aparece um dualismo ocidental malévolos), pois pode ser sintoma de um modo de pensar no fundo substancialista, lutando, contudo, para se adequar aos tranquilizadores ‘preceitos relacionistas’ (essa repetição, tornada assim retórica, para ficarmos nela, onera o texto da tese de Sautchuk 2007, por exemplo.)



Princípio de simetria generalizada | Latour ([1991] 1994, 94)

Assim, enquanto que a leitura feita por Latour do estudo de Schaffer e Shapin compreende a bomba de vácuo como um agente não-humano, para os autores de *Leviathan and the air pump* ela é um instrumento de laboratório feito e operado por humanos, um componente material que participa do processo do conhecimento científico, ele mesmo um “produto de ações humanas” (1985, 344; v. Schmidgen 2015, 101)

Como deixar de ser o que jamais se foi (Um parêntese ... moderno)

As ‘conquistas’ do projeto moderno são revisitadas, retomadas por uma linha argumentativa que busca levar o leitor, onde quer que ele abra o livro, à inevitável conclusão de que chegamos em um ponto em que é possível dizer que ‘nosso mundo sempre foi apenas, digamos, ‘quase’ ou ‘semi’ ‘moderno’, dado que jamais funcionou completamente “de acordo com as regras de sua constituição” (Latour [1991] 1994, 44).¹²⁹ Porquanto realizava na prática misturas e mediações que escapavam do quadro constitucional que simultanea e paradoxalmente o torna possível e o nega, de um lado. E, de outro, porque purificava todos esses ‘monstros’ que o alimentavam, em um trabalho de separação e triagem igualmente fundamental para liberar (‘plus ultra’!) suas frentes de exploração e expansão. Segundo o autor, a produção destas misturas se dava ao preço da impossibilidade de serem pensadas pelos modernos, e da consequente des-responsabilização por todos os efeitos trazidos pelas práticas conjuntas de mediação e de purificação, ‘salvo-conduto’ referendado pelos arranjos constitucionais. É como se os

¹²⁹ Este parágrafo de Descola pode dar alguma medida das ‘associações’ que permitiram tais ‘conquistas’: “The emergence of modern cosmology results from a complex process in which many factors are inextricably intermingled: the evolution of an aesthetic sensibility and pictorial techniques, the expanding limits of the world, the progress of mechanical skills and the greater mastery over certain environments that this made possible, the progression from knowledge based on an interpretation of similarities to a universal science of order and measure— all these are factors that have rendered possible the construction not only of mathematical physics but also of a natural history and a general grammar. Changes in geometry, optics, taxonomy, and semiology have all emerged out of a reorganization of humanity's relationship with the world and the analytical tools that made this possible, rather than from an accumulation of discoveries and a perfecting of skills. In short, to quote Merleau-Ponty, ‘It is not scientific discoveries that brought about a change in the idea of Nature. Rather, it is the change in the idea of Nature that has made those discoveries possible.’” ([2005] 2013, 68 – da tradução para o inglês)

modernos pensassem: ‘se a constituição e seus grandes divisores existem, então tudo é permitido’.

Mas algo deve ter acontecido, pois se a eficácia desta constituição dependia justamente do ‘ponto cego’ que tornava ‘impensáveis’ as agências subterrâneas dessas misturas, por que então é possível que alguém (como o autor) aponte para sua existência? É necessário, diz ele, que “a conexão entre os dois conjuntos de práticas tenha mudado muito para que eu possa seguir ao mesmo tempo as práticas de purificação e as de tradução” ([1991] 1994, 53). Tudo se passa, então, como se os dois grandes coletores (e divisores) dos modernos não fossem mais capazes de ordenar, purificar, repartir¹⁵⁰ a multidão de quase-objetos-quase-sujeitos que sua separação mesma permitiu proliferar. Quando “embriões congelados, sistemas especialistas, máquinas digitais, robôs munidos de sensores”, sementes de milho híbridas, baleias equipadas com rádio-sondas, sintetizadores de genes” (ibidem) coexistem numa mesma edição de um simples jornal; ou ainda, quando não conseguimos reconhecer com alguma precisão a que tempo pertencem os primeiros arranha-céus pós-modernos e os eventos que desencadeados pela revolução islâmica de Khomeini¹⁵¹; quando, enfim, muitos não sabem mais se os aerossóis, a revolução verde, o buraco da camada de ozônio, a vacina antivaríola, o programa guerra nas estrelas, a revolução francesa, a fusão a frio, o bolchevismo, o nacionalismo esloveno estão fora de moda, em dia, são futuristas, intemporais, inexistentes ou permanentes ([1991] 1994, 72-3) – quando, em suma, o cenário parece ser esse, estamos diante, segundo Latour, de uma situação em que o quadro

¹⁵⁰ Que vão de par com a concepção do pensamento como uma atividade de reconhecer, classificar e julgar.

¹⁵¹ Lembramos que Latour aceita a sintomatologia da época apresentada pelos pós-modernos, ainda que rejeite, digamos, a ‘psicopatologia’ destes últimos (v. [1991] 1994, 73; 130; 132).

constitucional colapsou sobre si mesmo, mostrando-se insuficiente para definir ou explicar o que se passa a nossa volta.

Enumerações de entes e eventos como esta são relativamente recorrentes nos textos do autor¹³², mas talvez seja mais relevante notar que ele reagrega estes elementos sob o signo de uma “falência dupla”, a do socialismo e a do naturalismo; e também que as ciências e as tecnologias desempenham uma espécie de protagonismo em relação àquela multiplicação de híbridos de que falávamos:

Se tivéssemos tido apenas as economias mundiais dos mercadores venezianos, genoveses ou americanos, se tivéssemos apenas ferrovias e esgotos, a dominação dos ocidentais não teria sido outra coisa que não uma extensão provisória e frágil de algumas redes frouxas e tênues. Mas há a ciência, sempre renovando e totalizando e preenchendo os buracos vazios deixados pelas redes ([1991] 1994, 116).

Nesse sentido, o estudo das ciências e das técnicas teria facultado a Latour estudar de perto “o trabalho de produção de híbridos e o trabalho de eliminação destes mesmo híbridos” ([1991] 1994, 51). A constituição moderna, já fora de seus gonzos, entremostrava as práticas de mediação antes envelopadas em seus recintos centrais, o que os tornam suficientemente vulneráveis às investidas de pesquisadores cada vez mais interessados em estudar as práticas e o funcionamento das ciências e das técnicas – mas que ainda assim ofereciam uma superfície de arpeiragem à arcada moderna, vacilante sobre seus dois distantes alicerces – natureza e cultura. Por entre essas transformações correlatas

¹³² Ian Bogost, estudioso de Latour e do que chama de OOO (object-oriented ontology), conhecido na blogosfera de filósofos de um modo ou outro associados ao realismo especulativo, cunhou o termo “Latour Litany” (segundo ele, “for the lists of things in writing – whether in Bruno Latour's or anyone else's”), criando até mesmo um ‘gerador-de-lero-lero’, o “Latour Litanizer: generate your own Latour litanies”: http://bogost.com/writing/blog/latour_litanizer/

começavam então a emergir uma outra imagem do mundo moderno, e uma outra imagem do pensamento. “Lures for feelings, food for thought”.

Entretanto, o que nos interessa mais no momento são os desenvolvimentos ulteriores dessa abordagem, as transformações suscitadas nos conceitos por ocasião das mudanças cosmológicas e ‘constitucionais’ como aquelas que glosamos brevemente a partir da narrativa latouriana. Nesse sentido, um exemplo dos efeitos dessa reflexividade e recursividade pode ser encontrado em um aparentemente pequeno deslocamento que o antropólogo Casper Jensen e o próprio Latour (2005, 116) infletiram na noção de rede, quando propõem que toda rede é uma perspectiva, um “movimento registrado de uma coisa na medida em que ela vai se associando a muitos outros elementos” (Jensen 2003, 227), isto é, um modo de inscrição e de descrição. Sendo a rede|perspectiva ela mesma uma multiplicidade, múltiplas também são as ‘coisas’ que, ao se articularem umas às outras, vão compondo o mundo – povoado, entre outras tantas coisas, pelas inovações tecnocientíficas estudadas ‘de perto’ por Latour.¹³³

¹³³ A aproximação dos conceitos de rede e de multiplicidade (v. também Viveiros de Castro 2015a, cap. 6) me permite especificar um pouco mais a proposta de elaborar uma abordagem antropológica irreductora das multiplicidades implicadas na noção de agências extra-humanas. Abordagem ‘antropológica’ porque se faz a partir e através das invenções conceituais dos outros, e ‘irreductora’ porque não se trata de abolir fronteiras, ou de alimentar propósitos fusionais – ‘pas de phenomenologie’, eis aí uma saudável disposição ‘metodologicamente’ pagã –, mas justamente de imprecisar, não-reduzir, cromatizar, difratar, equivocar, transduzir, interferir, fazer variar, etc. (v. Viveiros de Castro 2015a, 28).

Sobre transdução, v. Stengers: “the concept of ‘transduction’ [...] associates the question of creation (of a being or knowledge) with the problematic communication between two heterogeneous ‘realities.’” ([1997] 2011, 451)

[CAPÍTULO 4]
A RESTAURAÇÃO ANIMISTA E
O MULTINATURALISMO PERSPECTIVISTA

Spirits, old denizens of the world that have never gone away, notwithstanding all the witch-hunts ... promoted by modernity, are back in business then. (Eduardo Viveiros de Castro)

Passamos agora a toda uma outra tradição disciplinar – aquela que de uma forma ou outra prolonga, não sem a transformar, a orientação fundacional da antropologia, caracterizada como aquele campo particular do conhecimento ocidental voltado para o estudo dos assim chamados, sob camadas de aspas, ‘povos primitivos’ – ou melhor, dos povos outros que o povo Moderno – aquele que cultivou e que em grande medida foi cultivado pelo antropólogo nativo. Almejando uma consistência terminológica possível, e em continuidade com as tradições francesa e, por essa via, brasileira, irei me referir a essa linhagem antropológica como etnologia.¹³⁴

De modo similar a como venho procedendo desde o capítulo inicial, meu propósito aqui é tomar como baliza, sobretudo, duas contribuições teóricas e

¹³⁴ Contudo, não no sentido lévi-straussiano, segundo o qual equivaleria a uma etapa intermediária entre a etnografia e a antropologia propriamente dita.

etnográficas sobretudo influentes na etnologia contemporânea, especialmente derivadas do estudo extensivo (bem como intensivo) de povos localizados na macrorregião etnográfica ameríndia – ainda que o solo particularmente etnográfico em que, justamente, se baseiam tais contribuições se estenda mais propriamente pelo gigantesco platô em que habitam centenas de povos das terras baixas amazônicas. Tais balizas, nesse caso, correspondem aos trabalhos de Phillippe Descola e de Eduardo Viveiros de Castro.

Tendo traçado minimamente esses contornos – eles próprios variáveis – a tarefa à frente é a de apresentar, particularmente, aqueles aspectos dessas abordagens voltados ao tratamento das dimensões concebidas por elas próprias como não-humanas ou extra-humanas. A intenção é captar sinteticamente a imagem de extra-humano suscitada por cada uma delas por meio de seus próprios e respectivos termos. Esse desenho, mesmo (ou por isso) esquemático, fornecerá um dos materiais para os esforços comparativos que irão caracterizar o próximo e último capítulo – ao lado, sobretudo, das imagens de agência e de não-humano captadas ao longo do capítulo anterior.

Restauração e balcanização: o arquipélago animista

‘As coisas nos olham’ ... [E]ncontramos nessa linguagem dos poetas ... [o] ponto de vista do mundo, muito antigo e muito familiar. ... Pouco importa que o nome dado a essa ‘visibilidade recíproca’ seja ‘animismo’ ou ‘antropomorfismo’. ... A ideia de que o homem que *se sente olhado pelo mundo* seja um ‘excêntrico’ [é muito] infundada. ... [Deve-se], ao contrário, fazer um esforço violento para *não* se sentir olhado pelo mundo. (Günther Anders)¹³⁵

Da natureza doméstica ...

O antropólogo americanista francês Philippe Descola foi um dos responsáveis, juntamente com Tim Ingold, pela retomada do termo “animismo” na antropologia, já na década de 1990, um pouco mais de 30 anos depois da publicação do celebre ensaio “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View”, de Irving Hallowell.

Em sua monografia *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*, um povo Jivaro da Amazônia equatoriana, publicada em 1986, Descola já esboça os contornos do que ele viria a batizar, cerca de sete anos mais tarde, de animismo.¹³⁶ Esse trabalho se caracteriza, de um lado, por um ‘acerto de contas’ com o chamado paradigma da ecologia cultural e, de outro, por uma tentativa de teorização alternativa, fortemente baseada em uma etnografia detalhada, da separação entre Natureza e Cultura, que ocupava um lugar de destaque na obra de

¹³⁵ Trata-se de um esforço de tradução de um excerto de Anders a partir do cotejamento da edição em espanhol (não muito confiável) com a versão original de seu livro – *Die Antiquiertheit des Menschen I* [*La obsolescencia del hombre*]. O autor acrescenta na sequência esse trecho de Valéry: “... no sonho há equação. *As coisas que vejo me veem tanto quanto as vejo*”. No original (e na íntegra), lê-se em Valéry: “Lorsque je dis: je vois telle chose, ce n’est pas une équation entre je et la chose, que je note ainsi; c’est une égalité. / Mais dans le rêve il y a équation. *Les choses que je vois me voient autant que je les vois*. Ce que je vois alors m’explique en quelque manière, m’exprime — cela est organisé par moi, au lieu que je sois organisé par lui comme dans la veille.” • “C’est que le JE et ce qu’il voit sont de même espèce dans les rêves.” in *Tel Quel II* “Analecta”, LXVII, *apud* Anders (2011, 92 [1956, 333; 80] – grifos meus).

¹³⁶ Ver infra Descola (1992). Mas o Congresso do qual a coletânea foi o resultado deu-se em 1990.

seu orientador, Claude Lévi-Strauss. Reformulação de sua tese de doutorado, *La nature domestique* foi assim sintetizada de modo irretocável por Mauro Almeida: “o livro [...] mostra a competência técnica e cognitiva que arma a prática Achuar como indissociavelmente ligada a uma visão do mundo. Para os Achuar, roçados não são apenas fonte de comida ou de prestígio (variáveis quantificáveis e que podem ser maximizadas). São parte de um cosmo; são povoados de entidades com as quais suas mulheres se relacionam de forma especial; essas entidades são consanguíneas do grupo doméstico. Natureza e cultura distinguem-se aqui em grau e não em espécie e assim os animais da floresta que fica para além dos roçados, e com os quais lidam os homens, são ora inimigos, ora aliados. Em resumo, se os Achuar resolvem um problema material que é reproduzir uma população de maneira estável, eles o fazem simultaneamente ao uso de uma capacidade para pensar, aplicada tanto à sua prática quanto ao que está além das exigências imediatas desta.” (1988, 218)

... à primeira hipótese animista

Mas, salvo engano, a primeira formulação que mobiliza a noção de animismo foi apresentada em 1992, em um ensaio da coletânea organizada por Adam Kuper, que reagia aos ataques dos pós-modernos em torno do conceito de sociedade. Ladeado por ensaios escritos por antropólogos tão distintos quanto Fredrik Barth, Ulf Hannerz, Daniel de Coppet, Maurice Bloch ou mesmo Marilyn Strathern, o texto de Descola, nas palavras de Kuper, que assinou o Prefácio, “shows how some Amazonian peoples have created a sociology which unites human beings and animals in a single social field. The folk sociologies of many peoples are, apparently, ecologically informed” (1992, 11). Descola, assim, ainda segundo Kuper, “refers back to two of the classic objects of comparison which have been created by social anthropology, namely, ‘animism’ and ‘totemism’ [...]. He introduces a third variant

of nature-society thinking which he identifies among Amazonian peoples and terms ‘animic systems’” (1992, 12).¹³⁷

Descola, nesse ensaio, avança, portanto, uma primeira definição do que viria a ser o animismo como modo de identificação – embora, como veremos, esta tenha sofrido modificações importantes entre essa data e a da publicação do que é considerado por muitos como sua ‘opus magnum’, a catedral *Par-delà nature et culture*, de 2005.¹³⁸ Nessa versão de 1992, o animismo “é a crença que seres naturais possuem seus próprios princípios espirituais, e que é, portanto, possível aos humanos estabelecer relações pessoais de certo tipo com essas entidades – relações de proteção, sedução, hostilidade, aliança ou troca de serviços” (1992, 114). Ao que acrescenta Descola: “o animismo também pode ser pensado como um tipo [kind] de objetificação social da natureza. Ele dota os seres naturais não apenas de disposições humanas – *atribuindo-lhes* o estatuto de pessoas com emoções humanas e, muitas vezes, com capacidade de fala – mas também com atributos sociais – uma

¹³⁷ Note-se que Kuper, notório conhecedor das linhagens antropológicas, elegeu a contribuição de Marc Bloch a essa coletânea, pesquisador que consabidamente faz uso de teorias cognitivas em antropologia, como ponto de comparação (ênfatisando suas semelhanças) com a de Descola: “[Para Bloch] [i]nanimate objects do not function as metaphors for social processes, because social relations are not imagined to be of a different order from natural processes. Social relations are experienced as natural in part because they are learnt, picked up, together with the associated knowledge about the natural world. ... The idea is that folk sociologies may be decoded if their underlying principles of construction are appreciated. They may then also turn out to have a great deal in common at the level of content — perhaps, as both Descola and Bloch suggest, because they build upon cognitive universals and, in particular, upon universal ways of thinking about nature” (Kuper 1992, 11).

¹³⁸ O filósofo francês Patrice Maniglier, autor de uma releitura fundamental da semiótica de Saussure (2006) e também de Lévi-Strauss, bastante alinhado com o pensamento de Eduardo Viveiros de Castro, caracterizou Descola, durante um conhecido debate entre os dois etnólogos, realizado em Paris em 2006, como o bispo de uma catedral erigida com as pedras coletadas pela etnologia brasileira ... (v. Skafish 2016, 87, n. 5). Uma resenha do debate foi feita por Latour (2009b) que a intitulou “Perspectivism: type or bomb?”. (O perspectivismo enquanto tipo correspondendo a um subtipo do tipo(ideal) de animismo de Descola).

hierarquia de posições, comportamentos baseados no parentesco, respeito por certas normas de conduta.” O autor denomina essa configuração de “sistemas anímicos”, os quais “não tratam plantas e animais como meros *signos*, ou como operadores privilegiados do pensamento *taxonômico* [classificações]; eles os tratam como *verdadeiras* [‘proper’] pessoas, como *categorias irreductíveis*.” (1992, 114, grifos meus).

A versão de 1996, citada a seguir, talvez a mais conhecida, coincide quase inteiramente com esta, que também já contrapunha o animismo ao totemismo: “[w]hile totemic classifications make use of empirically observable discontinuities between natural species to organize, conceptually, a segmentar order delimiting social units, animism endows natural beings with human dispositions and social attributes” (1996, 87). Ambas as versões compartilham ‘ipsis litteris’ este trecho: “[a]nimic systems are thus a symmetrical inversion of totemic classifications: they do not exploit the differential relations between natural species to confer a conceptual order on society, but rather use the elementary categories structuring social life to organize, in conceptual terms, the relations between human beings and natural species.”¹³⁹ (1992, 114; 1996, 87-8)

Crise

Essa maneira de (re)formular o problema pareceu ter sido relativamente bem recebida na etnografia americanista, ao menos. Pois já se constatava a insuficiência dos modelos teóricos do estruturalismo clássico, fundados na lógica taxonômica, na análise combinatória e na crítica à ilusão totêmica que fez do pensamento selvagem

¹³⁹ O argumento prossegue, ainda em contraste com o totemismo: “In totemic systems non-humans are treated as signs, in animic systems they are treated as the term of a relation. It should be emphasized that these two modes of identification can very well be combined within a single society.” (Descola 1996, 88)

um método de classificação e um sistema de significação, o que correspondia a um sentimento mais ou menos generalizado de que era preciso desenvolver justamente ‘o outro lado’ do estruturalismo, sub-enfatizado por Lévi-Strauss na medida em que privilegiava o totemismo em desfavor do sacrifício.¹⁴⁰ Diante desse cenário, a teoria de Descola seria mais um exemplo da “insatisfação generalizada com a ênfase unilateral na metáfora, no totemismo e na lógica classificatória que marcaria a imagem lévi-straussiana do pensamento selvagem” (Viveiros de Castro 2002, 362). E esta insatisfação teria sido o estopim para a “exploração da face oculta da lua estruturalista, que buscavam resgatar o sentido radical de conceitos como ‘participação’ ou ‘animismo’, afastados pelo intelectualismo de Lévi-Strauss” (ibidem).

Seja como for, e em que pese a recepção mais imediata dessas ideias de Descola, a necessidade que este sentiu de reformular a noção de animismo parece ter sido desencadeada, como ele próprio irá atestar (2005, 710 n.17), pela crítica de Viveiros de Castro (2002, 361-7) – trecho em que retoma quase nos mesmos termos o que já havia apontado em um artigo de 1996).

Questionamentos

o Quanto ao estatuto do corpo

Nesse texto, bem como em outras ocasiões, Viveiros de Castro interpõe diversos questionamentos ao modo como seu colega elaborou a noção de animismo. Mas o que pareceu mesmo fazer com que Descola revisasse sua primeira versão diz respeito ao papel do corpo e da sua relação com a diferenciação entre humanos e extra-humanos. Vejamos esse questionamento.

¹⁴⁰ Remeto o leitor ao “contraste multidimensional entre ‘totemismo’ e ‘sacrifício’” (v. Viveiros de Castro 2002, 364; 463)

Começa-se com uma glosa da teorização de Descola – o animismo como um dos modos de objetivação da natureza, marcado por uma “continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na *atribuição* de ‘disposições humanas e características sociais aos seres naturais’” (2002, 366) – para em seguida levantar uma questão crucial: “se o animismo depende da atribuição aos animais das mesmas faculdades sensíveis dos homens, e de uma mesma forma de subjetividade, isto é, se os animais são ‘essencialmente’ humanos, *qual então a diferença entre os humanos e os animais? Se os animais são gente, por que não nos veem como gente?*” (Viveiros de Castro 2002, 367 – itálicos meus). Descola irá contestar a validade etnográfica dessa ideia de que os animais não veem os humanos como gente, argumentando que, à diferença do que propõe o perspectivismo, os animais são gente *e nos veem como gente* (essa questão será discutida em detalhe adiante).

o Quanto ao sociologismo

Além desse questionamento, que irá marcar a nova formulação de Descola de animismo (como modo de identificação) em seu *Par-delà nature et culture*, Viveiros de Castro levanta outro, igualmente relevante. Ele considera que a hipótese animista de Descola, em suas primeiras formulações (v. 1992 e 1996), se conformaria a um modelo ‘sociocêntrico’, onde seriam categorias e relações *intra*-humanas aquelas mobilizadas “para mapear o universo”. Além disso, como se verá adiante, o idioma analítico de que Descola utiliza nesse contexto estava marcado por uma forma de pensar as relações entre humanos e não-humanos solidária a uma lógica silogística (v. Stolze Lima 2012, 618; 620) ou ‘atributivista’, como argumentarei mais tarde.

Viveiros de Castro nota ainda que, caracterizado como uma “objetificação social da natureza”, seu animismo supõe um esquema subjacente de “projeção metafórica ou de modelização social da natureza” que tende a reduzir as “classificações primitivas’ a emanações da morfologia social”. Assim, se em um primeiro momento

um tal esquema parecia escapar do reducionismo naturalista, acabaria caindo, entretanto, em um dualismo natureza/cultura no qual haveria uma natureza ‘realmente natural’ e uma natureza ‘culturalmente construída’. Esse movimento iterativo exprimiria, ao fim e ao cabo, ainda segundo Viveiros de Castro (2002, 367) “uma típica antinomia cosmológica, viciada pela regressão ao infinito”, pois a “noção de modelo ou analogia supõe a distinção prévia entre um domínio onde as relações sociais são constitutivas e literais e outro onde elas são representativas e metafóricas: a ideia de que humanos e animais estão ligados por uma socialidade comum depende contraditoriamente de uma descontinuidade ontológica primeira”. Internamente constituído por um paradoxo lógico – como aliás apontava Lucien Lévy-Brühl acerca da antiga noção de animismo ¹⁴¹ –, a noção anterior de Descola parecia projetar a “socialidade humana sobre o mundo não humano”, o que faria dessa ideia de animismo uma “metáfora de uma metonímia”, já que as relações de contiguidade implicadas pela ‘socialidade comum’ que ela tenciona descrever

¹⁴¹ Em uma glosa de Lévy-Brühl, Stolze Lima (1996, 26) capta o argumento: “se afirmo que certos povos atribuem características humanas e sociais aos seres naturais, suponho uma distinção ontológica entre o homem e a natureza que pertence apenas ao meu pensamento; assim, perco toda chance de aproximação do sistema que quero compreender.”. Ver Lévy-Bruhl (1931, 79-80): “cette interprétation animiste de leurs représentations ... ne convient plus en d'autres, où les dispositions des êtres et des objets ne leur apparaissent pas sous cet aspect exclusivement psychique. Il semblera peut-être téméraire de contester une interprétation qui paraît découler immédiatement de la nature des faits. Qui peut entretenir, à l'égard des hommes, des dispositions favorables ou hostiles, sinon un 'esprit', ou quelque chose du même ordre ? Et comment les primitifs pourraient-ils en avoir une représentation qui ne soit pas plus ou moins anthropomorphique ? - Il est vrai, si nous jugeons de leurs habitudes de pensée d'après les nôtres. Mais si nous tenons compte du fait que sur ce point elles en diffèrent, et qu'ils ignorent nos idées de matière, d'esprit, et de conscience, nous hésiterons à leur prêter d'emblée ces représentations animistes. ... En fait, les primitifs ne se croient pas obligés de penser ou bien que les dispositions des êtres et des objets sont quelque chose de psychique, ou qu'elles ne le sont pas. Ce dilemme qui nous embarrasse pour eux, ils ne se le posent pas. N'ayant jamais songé à la nature du 'psychique', ni à celle du 'non-psychique', ils n'ont pas à opter pour une des solutions plutôt que pour l'autre.” Veja-se também a crítica pertinente de Wilkinson (2017).

permaneceriam cativas “de uma leitura ‘totêmica’ ou classificatória” (Viveiros de Castro 2002, 367).



Se for possível colocar a questão nestes termos, diria que “a restauração do animismo”¹⁴² empreendida por Descola no seu livro de 2005 teria se dado tanto ‘contra’ a antiga noção de animismo da antropologia em sua fase formativa (Tylor e³ que tais) quanto ‘contra’ sua própria noção anteriormente formulada.¹⁴³

Mas é preciso saber se Descola logrou dar uma ‘solução’ conceitual satisfatória a esses questionamentos. Para isso, antes de mais nada, vejamos com mais detalhe como ele define essa noção duplamente ‘restaurada’ de animismo no capítulo a ela dedicado em seu *Par-delà nature et culture*.

Descola inicia considerando como adequadamente encaminhada a crítica ao sociologismo que teria onerado a versão anterior, na medida em que afirma ter despojado o animismo de seus “correlatos sociológicos”.¹⁴⁴ Veremos mais adiante em que medida ele conseguiu se livrar desse traço durkheimiano, mas sigamos acompanhando-o de perto: sem esse ônus, continua ele, “resta uma característica

¹⁴² É como tenho preferido traduzir o título do capítulo VI, “L’Animisme Restauré”.

¹⁴³ Como se pode notar já no primeiro esboço da nova noção tal como aparece em *Par-delà culture et nature*: “O procedimento mais comum consiste em tratar certos elementos do ambiente como pessoas, dotadas de qualidades cognitivas, morais e sociais análogas às dos humanos, tornando assim possível a comunicação e interação entre as classes de seres à primeira vista muito diferentes. Os obstáculos práticos que uma tal concepção entretém são parcialmente resolvidos por meio de uma distinção nítida entre um princípio de identidade individual, estável e suscetível de se manifestar através de meios e avatares bem diversos, e um *envelope corporal transitório*, frequentemente assimilado a roupas que podem ser vestidas ou despidas ao sabor das circunstâncias.” (Descola 2005, 71 – tradução e grifo meus).

¹⁴⁴ Como Descola aponta no curso de uma autocrítica realizada nas páginas finais no capítulo que antecede aquele sobre o animismo (v. Descola 2005, 224-226).

com a qual todo mundo pode estar de acordo e que torna manifesta a etimologia do termo”, motivo pelo qual ele preferiu seguir nomeando a noção de animismo. A característica com a qual todos estaríamos de acordo seria, então, “a imputação, da parte dos humanos, de uma interioridade idêntica a sua aos não-humanos”.¹⁴⁵ (Notemos, de passagem, que uma tal definição descreve como que um gesto de atribuição, que parte dos humanos em direção aos não-humanos). Essa atribuição (ou disposição)¹⁴⁶ continua ele, “humaniza as plantas e sobretudo os animais, uma vez que a alma de que são dotados lhes permite não somente se comportar segundo normas sociais, como também estabelecer relações de comunicação entre si e com os humanos.” A isso ele denomina de “semelhança entre interioridades” [similitude des intérieures], algo que autoriza uma “extensão do estado de cultura aos não-humanos”, o que inclui os atributos desse estado de cultura, que vão desde a “intersubjetividade ao domínio [maîtrise] das técnicas, passando por comportamentos ritualizados e pelo respeito às convenções.” (2005, 229)

Do corpo à fisicalidade

Em relação ao primeiro questionamento – o estatuto do corpo –, Descola irá dedicar quase todo o resto do capítulo VI de *Par delà* a seu próprio encaminhamento a ele. Já no final da página que inaugura o capítulo, nos deparamos com o ‘corpo’, ou melhor, com o modo perifrástico pelo qual o autor se refere à noção que parece equivaler, na teoria de Viveiros de Castro, ao corpo. Descola argumenta ali que, se

¹⁴⁵ Eis o original, já que a tradução mais literal que procurei oferecer soou um pouco desajeitada: “c’est l’imputation par les humains à des non-humains d’une intérieures identique à la leur” (2005, 229).

¹⁴⁶ O livro foi dividido em cinco grandes partes, e esta que apresenta os quatro modos de identificação se intitula “Les dispositions de l’être”, e ostenta como epígrafe a célebre frase de Gabriel Tarde: “Exister, c’est différer.”

a atribuição de alma aos não-humanos equivale à sua humanização, esta última, todavia, nunca se completa, já que as plantas e os animais, que são como que humanos disfarçados, “se distinguem precisamente dos humanos por causa de seus cocares emplumados, de suas pelagens, escamas e de suas cascas, isto é, devido à sua fisicalidade” (229-30).¹⁴⁷ Essa diferença entre fisicalidades, da qual se valem os “sistemas anímicos” a fim de introduzir discontinuidades em um universo povoado de pessoas humanas, se deve à *forma* e ao *modo de vida* que ela instila, e não às substâncias (as quais, de resto, correspondem ao que os organismos compartilham no circuito trófico dos sistemas anímicos).

Portanto, o conjunto de elementos que constituem a fisicalidade – “os costumes” [mœurs], i.e., os “equipamentos biológicos” próprios a cada uma das espécies e que permitem a elas a ocupação de um “habitat particular onde desenvolvem o modo de existência distintivo através do qual as identificamos imediatamente”¹⁴⁸ – forneceria, então, os critérios essenciais de diferenciação (v. 2005, 238). Em um universo como este, os não-humanos seriam pessoas revestidas por corpos animais ou vegetais, ao passo que a cultura não seria uma prerrogativa dos humanos, uma vez que muitos animais, e mesmo plantas, se acreditam vivendo uma existência regulada por normas culturais. A “forma-humano”, por sua vez, não seria simplesmente o que apareceria, nua, quando despojada de sua roupa ou corpo animal; seria, ao contrário, um corpo “decorado, enriquecido e sobredeterminado

¹⁴⁷ Descola não deixa de notar, na sequência, uma inusitada ressonância destas ideias com aquelas de Durkheim quando definia a noção de pessoa n’ *As formas elementares da vida religiosa*. A pessoa se caracterizaria, para este, por dois fatores distintos, um princípio espiritual e impessoal, fundamento da comunidade, que constituiria as almas individuais, sobre o qual interviria um outro princípio, o de individuação, que o fragmentaria e o diferenciaria, cujo papel seria desempenhado pelo corpo.

¹⁴⁸ As “formas físicas particulares”; “os hábitos” (no duplo sentido de ‘roupa’ e ‘comportamento’); “as formas fenomenológicas”; “o corpo enquanto diferenciador ontológico”... (Descola 2005, 232; 238).

por ornamentos tomados de empréstimo ao mundo animal ou vegetal, cuja função seria tornar mais tangíveis as descontinuidades externas ali onde as continuidades internas [podem conduzir] a perigosas confusões” (Descola 2005, 236).

Como talvez já seja possível notar, a ênfase de Descola recai menos na relação entre corpo e alma (como em Viveiros de Castro) e mais na distinção entre formas e substâncias, nas diferenças entre formas e nas semelhanças de substância – as primeiras atuando sobre as segundas. O antropólogo francês irá fundamentar esse argumento tomando de empréstimo a ideia de “cadeia trófica”: o “esquema operatório” próprio aos sistemas anímicos funcionaria segundo o modelo da cadeia trófica, ao longo da qual a “vitalidade, a energia e a fecundidade circulam constantemente entre os organismos, graças à captura, à troca e ao consumo de substâncias orgânicas [chairs]” (2005, 237), reciclando perpetuamente fluidos e tecidos, de modo análogo ao processo sincológico de interdependência alimentar. É por essa via que ele explica porque os seres do animismo não poderiam se diferenciar uns dos outros através de substâncias, já que, nesse quesito, tudo é feito de um mesmo ‘estofo’ material que circula constantemente. As diferenças se dariam, portanto, entre e por meio das formas, e não entre e através de substâncias.

É nesse sentido, então, que os tabus e as prescrições alimentares cumprem um importante papel: por meio deles, torna-se possível canalizar essas substâncias de modo a impedir (ou a facilitar, dependendo do caso) a transferência de “traços anatômicos particulares ou de certas características comportamentais deles derivadas” entre uma espécie e outra. Assim, “o lugar que cada ser ocupa na cadeia trófica é determinado por seus respectivos equipamentos orgânicos” (2005, 238). Ou, como escreve Descola de forma a sintetizar todo o argumento: “[s]obre o fundo de uma interioridade idêntica, cada classe de seres possui uma fisicalidade própria, a qual é, ao mesmo tempo, condição e resultado de um regime alimentar e de um modo de reprodução específicos, que induzem um etograma, i.e., um modo de

comportamento especializado cujas características detalhadas não escapam às faculdades de observação mobilizadas pelos povos que precisam extrair sua subsistência de um ambiente pouco antropizado” (2005, 238-9).

À parte o uso mais ou menos ostensivo de um idioma analítico que remete às ciências naturais modernas,¹⁴⁹ e que parecem funcionar na sua economia argumentativa mais como recursos de explicação do que como tópicos problematizáveis, pergunto-me se aquele sociologismo morfológico, questionado pelo próprio Descola em suas primeiras formulações da “hipótese animista”, não estaria se transformando, aqui, em um outro ‘morfológismo’, ou por outra, e ainda durkheimianamente, em uma espécie de, com perdão da expressão, ‘sinecofisiologismo’, desta vez conformado por ‘contraintes’ eto-ecológicas.¹⁵⁰ Mas talvez tudo se passe como se esse recurso fosse uma forma de fazer uso de ‘metáforas’, ironicamente, científicas para descrever analiticamente o ‘habitat’ por excelência da ‘metonímia’, o animismo.

Excurso. O que os extra-humanos veem ?

Toda essa teorização está igualmente ligada a outra discussão que é a que vai se condensar em torno da ‘disputatio’, como diz Latour (2009b, 1), entre o animismo e o perspectivismo. Não me demorarei muito na própria querela, detendo-me mais nos argumentos usados por Descola para justificar o uso da noção de animismo. E não é sem razão que o tema do corpo, como

¹⁴⁹ Descola quer se livrar de certa filosofia que funciona como solo pressuposicional da antropologia como disciplina. Mas, ao que parece, tenta fazê-lo ‘por dentro’, pela ciência – como aliás o pretendeu fazer Lévi-Strauss. Sobre a proximidade da antropologia de Descola com a Ciência, v. Stengers (2012) e a apresentação de Viveiros de Castro no seminário *Variações do Corpo Selvagem* (Mesa 6: Conferência de encerramento – <https://www.youtube.com/watch?v=nkwWnDmepDc>).

¹⁵⁰ Para Durkheim ([1895] 1919, 17; 19), por exemplo, a fisiologia social implica em “manières de faire”, “façons d’agir”... Embora não se deva subestimar o durkheimianismo infuso na tradição antropológica francesa, é possível que essa sugestão seja demasiado maliciosa.

veremos, ocupa um lugar central, ou melhor, o primeiro plano nessa discussão.

É possível dizer que, para Descola, o perspectivismo tal como formulado por Viveiros de Castro tem uma validade muito limitada na grande hileia animista das terras baixas da Amazônia. Ele implicaria a ideia de que os não-humanos veriam a si mesmos como humanos – e até aqui, segundo Descola, ambos coincidem. Contudo, o argumento perspectivista iria além, adicionando a ideia de que os *não-humanos* veriam os *humanos* como *não-humanos*. Essa torção suplementar que envolve uma “inversão cruzada de pontos de vista” (Descola 2005, 249) parece pouco verossímil para o francês, já que, segundo ele, o material etnográfico até o momento só permitiria afirmar que os *não-humanos* veriam os *humanos* como (igualmente) *humanos*.¹⁵¹

Essa ideia, além de virtualmente invalidar o cerne da proposição perspectivista, fazendo do conceito um ‘subtipo’ do animismo, exige que se dê conta de um ‘novo’ problema, diz Descola. Pois, “se a situação mais corrente”¹⁵² no regime anímico é aquela em que “os não-humanos veem os humanos como humanos, como eles podem se distinguir dos humanos, uma vez que eles mesmos se veem como humanos?” (2005, 251)

A resposta de Descola parece, à primeira vista, a ‘mesma’ que a colocada por Viveiros de Castro ao questionar a primeira versão da teoria animista daquele autor, que supunha um mundo animista em que todos

¹⁵¹ Trata-se, aqui, do animismo ‘standard’, a “situação mais comum” : “*os humanos se contentam em dizer que os não-humanos se veem como humanos*” (2005, 250; grifo meu). [“La situation *la plus commune*, typique de la majorité des ontologies animiques est plutôt celle où *les humains se contentent de dire que des non-humains se perçoivent comme des humains...*”]. Mais adiante, no entanto, Descola anota: “... la situation *la plus courante* en régime animique est que des *non-humains voient les humains comme des humains...*” (2005, 251 – meus itálicos).

Bem, se as expressões “plus commune” e “plus courante” se equivalem (até onde vai meu francês, acho que sim), creio que Descola esteja dando uma mesma feição superlativa a duas situações dessemelhantes.

¹⁵² Ver a nota acima.

compartilhariam a mesma alma, deixando aberta a questão da diferenciação – afinal, conforme vimos, como poderia haver diferença em um mundo como aquele? Para Viveiros de Castro, o corpo seria o sítio da diferenciação. Agora, Descola mobiliza uma resposta ‘aparentemente semelhante’:¹⁵³ “os não-humanos se distinguem dos humanos (e entre eles mesmos) através de hábitos comportamentais determinados pelos equipamentos biológicos próprios à cada espécie, hábitos que persistem em seu corpo mesmo quando eles o percebem como humano” (ibidem). Decorre daí que os modos de subsistência, os tipos de habitat e as disposições específicas “ao mesmo tempo suscitadas e expressas através de suas conformações físicas” são os responsáveis pela descontinuidade das formas – não as “características gerais da existência social, compartilhadas entre humanos e não-humanos” (2005, 251). A argumentação segue: “se os membros de cada classe de seres se percebem como humanos, eles não apreendem as outras classes como dotadas de uma humanidade exatamente idêntica a deles, porque os costumes próprios a cada classe se diferem de maneira ostensiva”. Seja como for, se de fato um não-humano vê o humano¹⁵⁴ (para ‘nós’) como ‘humano’ (para ele, o não-humano), como entende o disposto acima, esse ‘humano’ que é visto não seria um humano idêntico ao da autopercepção do não-humano em questão. Seria assim que uma anta, por exemplo, “ao se ver como humana (conforme se crê), não vê os humanos sob uma forma inteiramente semelhante àquela (que os indígenas dizem) que ela imputa a si mesma” (Descola 2005, 251-2). O que estaria em conformidade com a “solução animista padrão”, na qual as antas percebem que os humanos “possuem certos atributos *antropomórficos*” – i.e., “apreendem seus próprios corpos nos termos de uma morfologia humana” – e *sociais* “homólogos, em linhas gerais,

¹⁵³ Pois se é realmente preciso tomar cuidado com as homonímias enganadoras, o mesmo cuidado parece necessário, nesse caso, em face de pretensas sinonímias conceituais. Pois aqui como em Ipásia, a diferença parece concernir às coisas – ou melhor, na Hiléia, aos corpos.

¹⁵⁴ Até onde o entendo, Descola se refere ao indígena ‘fenomenologicamente’ humano. Este parece ser o caso da referência aos “indígenas” na citação seguinte.

àqueles que elas atribuem a si mesmas, mas elas também constataam que elas se distinguem daqueles por *outros critérios*, como aqueles que um ameríndio recorre para identificar, com base nos costumes e na ornamentação corporal diferentes dos seus, membros de uma tribo vizinha, geralmente inimiga” (2005, 252; eu sublinho). Esse último critério parece adicionar o aspecto ‘cultural’ ao antropomórfico e ao social, cumulando de atributos vindos de províncias distintas aquilo que, para Descola, seria responsável pela diferenciação entre os seres em um mundo animista. Tem-se, ao menos, a impressão de que, na noção de fisicalidade¹⁵⁵, os “atributos antropomórficos”/a “morfologia humana”/a “anatomia”/o uso dos “corpos” parecem se diluir em um confuso meio social e ‘cultural’, formulados agora em chave diferenciante.

*Do sociocentrismo à ‘deep ontology’*¹⁵⁶

Vejamos como Descola daria conta do questionamento a respeito de sua primeira teoria acerca do animismo estar onerada com uma carga de sociologismo.

Descola se dedica, na parte final do capítulo V – pouco antes de iniciar, no capítulo seguinte, a exposição de sua nova teoria do animismo –, a um exercício de autocrítica. O autor reconhece ali o ‘mau caminho’ [fausse route] tomado por seus textos anteriores sobre o tema, conforme apontado por Viveiros de Castro, admitindo que sua noção prévia de animismo estava onerada por “uma

¹⁵⁵ Esta seria o “fundamento da descontinuidade entre as espécies” e não apenas “a anatomia nua”, na medida em que “ela especifica esta anatomia por meio dos diversos modos de usar os corpos, de expô-los e de prolongar suas funções, elementos que adicionam certa *forma de agir* no mundo à forma que receberam ao virem ao mundo”. (Descola 2005, 253, grifo meu)

¹⁵⁶ Por ‘ontologia profunda’ Holbraad e Pedersen (2017, 55) entendem um emprego específico do idioma da ontologia. Nas abordagens que corresponderiam a essa noção, o emprego do termo ontologia “serves as a manner of articulating the divergent principles that may underlie the contingent diversity that ethnographic descriptions detect”. Veremos a seguir em que medida tal noção pode servir para o caso de Descola.

interpretação muito classificatória dos fenômenos”, derivada de uma “fidelidade excessiva à teoria lévi-straussiana do totemismo, que buscava definir os modos de identificação a partir de processos relacionais materializados nas instituições” (2005, 224). Esse “privilegio concedido ao sociológico”, traço de um durkheimianismo de fundo, fez com que os fenômenos focalizados por sua teorização anterior fossem, “em última instância, explicáveis pela existência de formas sociais singulares projetadas sobre o mundo, modelando as práticas por meio das quais este mundo se objetiva” (Descola 2005, 226).

O animismo, assim, perderia seu estatuto de um sistema (anímico) ou de uma forma de objetivação dos seres naturais que se servia de “categorias elementares da prática social para pensar a *conexão* [rapport] dos humanos com os seres naturais” (2005, 223, a ênfase é do autor), e é reformulado como um modo de identificação que ‘objetiva’ “uma certa relação [relation] entre os humanos e os elementos não-humanos de seu ambiente” (224). Nessa que é uma tentativa de se afastar da acusação de ‘projecionismo’, Descola afirma que “um sistema de relação [relation] nunca é independente dos termos que ele liga, desde que se entenda por ‘termos’ entidades dotadas *ab initio* [e aqui eu também sublinho] de propriedades específicas que as tornam aptas ou inaptas a nutrir entre elas laços [liens], e não indivíduos intercambiáveis ou unidades sociais constituídas” (225-6). Assim, seria possível sair daquele “preconceito sociocêntrico”¹⁵⁷ caso façamos a aposta [le pari] de que as “realidades sociológicas – os sistemas relacionais estabilizados – são analiticamente subordinadas às realidades ontológicas – os sistemas de propriedades dos existentes” (2005, 226).

¹⁵⁷ Sendo Gabriel Tarde uma “notável exceção” quanto a isso (Descola 2005, 710 n.19).

A alternativa ao projecionismo e ao sociologismo seria assim o postulado ontológico¹⁵⁸ segundo o qual os termos – o ‘eu’ e um ‘outro’ (*aliud*)¹⁵⁹ – e as propriedades dos termos – interioridade e fisicalidade – se antecedem às relações¹⁶⁰ – de similitude ou de diferença. Nesse sentido, cada vez que um ‘eu’ estiver diante de uma ocasião em que, face a um outro qualquer [autrui quelconque], humano ou não-humano, esse ‘eu’ possa supor que ‘eu’ e ‘ele’ (um “outro qualquer”) têm interioridades semelhantes e fisicalidades distintas, está-se sob o modo de identificação animista. Trata-se de um modo dedutivo de estabelecer quais seriam os “pressupostos ontológicos subjacentes uma determinada configuração etnográfica” (Holbraad e Pedersen 2017, 67). Assim, nas palavras de Descola,

[o]pérant bien en amont de la catégorisation des êtres et des choses révélée par les taxinomies, l’identification est la capacité à appréhender et à répartir certaines des continuités et des discontinuités qui sont offertes à notre emprise par l’observation et la pratique de notre environnement. Ce mécanisme élémentaire de discrimination ontologique ne renvoie *pas* à des jugements *empiriques* quant à la nature des objets qui se présentent à chaque instant à notre perception. Il faut

¹⁵⁸ Postulado ontológico, mas que não deixa de ser sustentado ‘cientificamente’ por Descola, ao recorrer às recentes descobertas da psicologia cognitiva como *recurso* analítico mobilizado em auxílio de sua fundamentação.

¹⁵⁹ Cf: “l’autre dont il est question ici n’est pas l’un des termes d’un couple, mais un objet qui existe pour moi dans une altérité générale en attente d’une identification: un *aliud*, donc, et non un *alter*” (Descola 2005, 205).

¹⁶⁰ Note-se que, para Descola, “la relation n’est donc pas entendue ici dans un sens logique ou mathématique, c’est-à-dire comme une opération intellectuelle permettant la liaison interne entre deux contenus de pensée, mais comme ces rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes. Que ces rapports de nature anthropologique correspondent sous certains aspects à des relations purement formelles.” E aqui o autor recorre a Aristóteles para embasar essa tese: “le nombre de relations identifiées par la philosophie de la connaissance depuis Aristote est singulièrement limité et qu’il est donc fort probable que l’ensemble des manières instituées de tresser des liens entre les existants peut être réduit en dernière instance au corpus des relations logiques” (2005, 206).

plutôt voir en lui ce que Husserl appelait une *expérience antéprédicative* en ce qu'il module la *conscience générale* que je peux avoir de l'existence d'un autrui, cette conscience étant formée à partir des seules ressources m'appartenant en propre lorsque je fais abstraction du monde et de tout ce qu'il signifie pour moi, à savoir mon corps et mon intentionnalité. C'est donc une expérience de pensée, si l'on veut, et menée par un *sujet abstrait ...*" (2005, 210 – ênfases minhas)

Foi, então, a partir de tal "cogitação abstrata do Eu" (Holbraad e Pedersen 2017, 63) que Descola deduziu seu célebre esquema composto de quatro ontologias.

Colocada nesses termos, a alternativa ao sociologismo concebida por Descola parece corresponder àquilo que Holbraad e Pedersen (2017, 55-65) denominam de "deep ontology": "Descola's anthropological objective ... is to push anthropological analysis to *the deepest level* at which differences between human lifeways can be registered, which for him too is the *level of ontology*" (idem, 62 – ênfases adicionadas).

Pois, como diz Descola (2014, 273), os diferentes modos de habitar o mundo

are the outcome of more basic assumptions as to what the world contains and how the elements of this furniture are connected. The word 'ontology' seems appropriate to qualify this antepredicative analytical level, and this is why I started using it parsimoniously... . My only claim in the so-called 'ontological turn' – an expression I have never used myself – is just one of conceptual hygiene: we should look for the roots of human diversity at a deeper level, where basic inferences are made about the kinds of beings the world is made of and how they relate to each other.¹⁶¹

De acordo com Holbraad e Pedersen (2017, 64), entretanto, tal forma de ontologia profunda, "fiel ao caráter dedutivo do modelo", supõe uma forma de pluralização ontológica que não corresponde a "uma abertura entusiasta à contingência. Longe disso". Isso porque os esforços rigorosos de reconceitualização dos fundamentos ontológicos do comportamento humano feitos por Descola se

¹⁶¹ "Then, for Descola ontologies are plural and are to be found somewhere *underneath*, or '*upstream*' ... *the phenomena that ethnographers record*, and can be used anthropologically to arrive at the *principles* that account for their diversity." (Holbraad e Pedersen 2017, 62 – itálicos meus).

caracterizariam por uma “vontade expressa de *não* fazê-lo de modo reflexivo” – ou seja, “vislumbrando [adumbrating] as contingências dos materiais etnográficos”. Nesse sentido, os esforços rigorosos de Descola implicam “sujeitar essas contingências às forças de ordenação ... do pensamento antropológico”, à sua “necessidade dedutiva” (ibidem). Se o propósito for, de fato, este, então é preciso uma “forte dose de ‘fundacionismo’ ontológico”, capaz de consolidar os pressupostos ontológicos sobre os quais “se ergue o edifício da teorização antropológica” (Holbraad e Pedersen 2017, 64-5). Do ponto de vista dessa dupla de antropólogos, caso fosse possível atribuir alguma correspondência entre o trabalho de Descola e a ‘virada ontológica’, o movimento descolaniano descreveria “uma virada ontológica constitutivamente desinteressada em se rotacionar” (2017, 65).

As abordagens caracterizadas por uma ‘ontologia profunda’ tenderiam, em suma, a limitar a possibilidade de haver experimentação e reflexividade conceituais, reduzindo (ou mesmo extinguindo) sua versatilidade, na medida em que suas premissas estariam baseadas em uma determinada concepção do que é ‘ontologia’, ‘sociedade’, ‘agência’, ‘cosmologia’ e outros macro-conceitos do pensamento antropológico (v. Holbraad e Pedersen 2017, 61).

Se se considera tal leitura de Pedersen e Holbraad como pertinente, também a resposta de Descola à problematização de seu sociocentrismo leva a imbróglis teóricos que não deixam de remeter a relações entre antropólogo e nativo e entre ciência e antropologia fortemente contestadas nas últimas três décadas pelo menos. Trata-se agora de contra-analisar as alternativas oferecidas por Descola desde os conceitos mobilizados pelo perspectivismo de Viveiros de Castro.

Do outro lado da lua animista

Na seção anterior, acompanhei como que em ‘close-reading’ as teorizações de Descola a respeito do animismo e pretendi apontar alguns questionamentos dirigidos às suas primeiras formulações, aos quais se seguiram as reformulações de suas próprias ideias da década de 1990, apresentadas sob a arcada de *Par-delà nature et culture*, de 2005.

Essa seção intenciona, na medida do possível, acompanhar a cadência da anterior, cotejando o aparelho conceitual de Viveiros de Castro, notadamente em seus momentos propositivos, com aquele de Descola, apresentado mais ou menos detidamente no início deste capítulo. Contudo, trato também aqui de esboçar um gesto extrapolativo, de caráter experimental, acerca das relações entre o animismo de Descola e algumas noções orientadoras de e correlativas ao aparato teórico do perspectivismo – em particular, a de xamanismo. Lado a lado desta tentativa de extrapolação a partir do conjunto de conceitos do perspectivismo, pretendo ir traçando aquilo que talvez seja uma pequena contribuição a essa discussão, por meio do que imaginei como uma distinção entre o uso atributivo e o uso reflexivo-pronominal da noção de animismo. À guisa de fechamento, tento delinear um breve e tentativo exercício de me colocar na posição de uma espécie de ‘plaidoyer’ do animismo à Descola.

Mas para realizar essa trajetória, irei compor o presente texto retomando, como disse, a ordenação traçada sobre o tema do animismo até aqui. Anteriormente, tratei de pospor às primeiras formulações da noção de animismo de Descola sobretudo dois questionamentos mais gerais. O primeiro versava sobre o lugar do corpo (e o que seria seu ‘equivalente’ descolaniano, a fisicalidade) e o segundo dizia respeito

ao morfologismo contido nas versões anteriores de sua noção de animismo (a eles se seguiram o que poderia ser entendido como o encaminhamento de Descola àquelas questões).

Trato, aqui, de começar novamente pelo corpo, ‘seu’ conceito e demais paramentos. E para tanto, retomemos parcialmente a discussão sobre as diferenças entre o animismo e o perspectivismo. Como se viu, a diferença essencial entre os dois residiria, do ponto de vista de Descola, em como os não-humanos veriam os humanos, se os veriam como não-humanos (caso do perspectivismo), ou se os veriam como igualmente humanos (caso ‘standard’ do animismo). A formulação mais clara de porque se trataria de animismo encontra-se na seguinte passagem de Descola: “pode-se inferir que os animais veem os humanos como tais a partir do fato de que os animais, ou seus representantes, mantêm – ou aceitam – um comércio [commerce] entre humanos e adotam para isso uma forma humana que é como um signo de reconhecimento” (2005, 712).¹⁶²

Visitados e visitantes

Tendo em vista a noção de “comércio entre humanos”, vejamos os exemplos etnográficos que o autor apresenta nesse mesmo trecho: a) o relato yaguá de um caçador¹⁶³ que presta uma visita à dona dos animais do igapó para negociar com ela

¹⁶² Como existem três *modos de relação* associados ao *modo de identificação* animista (a saber, o da predação, o da dádiva [don] e o da reciprocidade), cuido que pode ser proveitoso analisar futuramente esse caso dito standard desde esses sub-modos de relação, especialmente o da predação. Ver capítulo XIV, “Le commerce des âmes” 2005, 572-619.

¹⁶³ Descola se vale do material recolhido por Chaumeil ([1983] 1998). Consultando-o, fico sabendo que esse “caçador” é um *xamã* que vai caçar e se encontra com a dona dos animais do ‘aguajal’. Chaumeil indica ali que um *xamã* pode “establecer *directamente* un intercambio con los dueños del lugar” (grifo meu), como sugere a viagem “a la ciudad de la gente del aguajal” relatada pelo *xamã* José Murayari: “... Un día de caza, al aproximarme al gran aguajal, unos ladridos de perro llamaron mi atención, luego surgieron unos ruidos extraños [... T]omé de inmediato mi pipa y me dirigí en esa dirección. Apenas tuve tiempo de soplar algunas bocanadas de humo cuando se presentó la madre del aguajal. ‘De dónde vienes?’ me preguntó. ‘Estoy cazando’, le respondí. ‘Puedo darte cuatro

as presas; b) a menção de animais que visitam, em sonho, os caçadores desana sob uma aparência de jovens sedutoras; c) a anedota contada por um achuar a respeito de sua amizade com uma lontra antropomorfa; d) o hábito que os caçadores cree têm de explicar aos ursos que estão prestes a matar as razões de seus gestos, discurso que os ursos compreendem. Em vista desses casos, conclui Descola, “[é] difícil pensar que tais interações fossem possíveis se os animais vissem os humanos simplesmente como animais predadores ou como presas” (2005, 712-3). Que seja difícil pensar, certamente. Mas os casos aqui apresentados, no mínimo, nada dizem sobre como esses “animais ou seus representantes” (a dona dos animais yaguá, as jovens sedutoras oníricas dos Desana, a lontra-humana achuar, os ursos falantes do caso cree) veem esses humanos – “sobre esse ponto preciso as etnografias têm pouco a dizer”, concede ele próprio, ainda que em seguida deduza a partir desse quadro que “tudo leva a crer, todavia, que isso se dá porque a resposta parece tão evidente que, diferentemente do que se dá com o perspectivismo”, em que os casos de inversão cruzada de perspectivas são registrados, ninguém se preocupa em relatar o fato de que ‘evidentemente’ os não-humanos veem os humanos como humanos (Descola 2005, 250). Mas não parece um tanto espúrio deduzir uma evidência a partir de uma reconhecida falta dessas mesmas evidências? Em meu entender, o

chanchos’, continuó, ‘si me das siete dardos mágicos de dos metros de largo.’ Como acepté, la madre me condujo a su casa para elegirlos. ‘¿Cuál prefieres, el pashna o el veraco?’ ‘El pashna porque está más gordo’, y tomé cuatro. La madre agregó: ‘cada vez que vengas a cazar por acá, ven a comprarme animales: puedo darte tapires, chanchos y todo tipo de aves. Ahora puedes visitar la ciudad si tienes ganas. ¿Cuánta gente tienes? Si tienes ciento cincuenta ... puedes llegar hasta la mitad de la ciudad.’ Encendí mi pipa y fui a visitar la ciudad. Encontré todo tipo de gente, botes, negocios, motores [...] Avancé hasta donde me lo permitió mi gente, es decir, hasta la mitad de la ciudad, má allá hubiera sido arriesgado. [...] La madre me había prevenido: ‘detente ahí, más lejos es peligroso.’ Di media vuelta, rodeado (protegido) por mi gente y, al regresar, visité las casas. [...]” (Chaumeil [1983] 1998, 203).

que parece haver seria, no máximo, uma falta de evidência ... (como disse Gabriel Tarde em algum lugar, a falta de evidência não significa a evidência da falta).

Mas seja como for, podemos especular quais seriam as consequências teóricas desse passo de Descola, em que se estabelece que os não-humanos veem os humanos como humanos. O corpo deixaria de ter, malgrado o próprio Descola, o papel de *diferenciador ontológico*? Isso porque, se um humano e um não-humano podem se relacionar vendo-se como dotados de um corpo humano, ao mesmo tempo em que somente um deles (o humano) vê o outro com um corpo não-humano¹⁶⁴ (em condições normais), a questão da diferença corporal parece não contar no modo como um não-humano vê um humano (indígena), já que sempre verá os humanos (indígenas) como tendo corpos igualmente humanos, fazendo com que o ponto de vista do não-humano, diante de indígenas humanos,¹⁶⁵ prescindia da descontinuidade propiciada pelo corpo para identificar o que os índios entendem como humanos. Um sujeito não-humano, sabendo que existem mais sujeitos no universo que se veem como humanos além dele mesmo, poderia localizar onde estão esses sujeitos e o que eles querem? (pergunta que me parece fundamental em um mundo cujo esquema operatório se assemelha ao modelo da cadeia trófica – ver página 150 infra). Seria possível dizer, afinal, que um dos corolários da teoria descolaniana sobre a apreensão não-humana das fisicalidades consista na ideia de que os não-humanos consideram os indígenas humanos como seus congêneres, juízo que, no entanto, não necessariamente se manteria em relação aos demais não-humanos?

¹⁶⁴ Uma vez que o não-humano vê o humano com um corpo de humano.

¹⁶⁵ Humanos no sentido de que um antropólogo, em 'condições normais', vê neles uma aparência humana que o leva a reconhecê-los como humanos pertencentes ao 'departamento' que 'brancos' urbanos geralmente reservam a essa 'fisiognomia'.

O animismo do ponto de vista do perspectivismo

Essas questões oferecem a ocasião de traçar algumas outras extrapolações e especulações sobre o animismo de Descola a partir de alguns temas que orientam a descrição do perspectivismo por Viveiros de Castro.

Primeiramente, irei continuar explorando, ainda de modo especulativo, o lado do corpo, interpondo a noção de somatismo lançada polemicamente por Viveiros de Castro à de animismo de Descola, a fim de acompanhar os efeitos e deslocamentos que esse encontro pode produzir. E como pretendo ao menos apontar, esse gesto permitirá pensar a relação do animismo tanto com a teoria de parentesco de Viveiros de Castro quanto com o que este entende por xamanismo perspectivista. Começemos então novamente (mas não de um mesmo modo) pelo corpo.

o Animismo como somatismo

Durante uma palestra por ocasião do seminário *Variações do Corpo Selvagem*, Viveiros de Castro expôs algumas ideias a respeito da questão do animismo ser melhor descrito como um somatismo.¹⁶⁶ Ao responder a uma pergunta da plateia, que tocava na questão de o perspectivismo ter recolocado “o corpo no centro”, o antropólogo se remete ao artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, escrito em 1979 em parceria com Anthony Seeger e Roberto da Matta, notando que a sociologia indígena é uma ‘corporologia’, uma somatologia, e que a linguagem utilizada pelos índios para pensar a sociedade humana é somático-semiótica.

Assim, ao contrário do relativismo cultural ocidental que, ao supor essências espirituais, estaria mais próximo de um essencialismo espiritual, as sociedades indígenas seriam caracterizadas por um maneirismo corporal, “todo em cima das maneiras ou formas de vida”. Nesse sentido, a dimensão corporal, naquele artigo mencionado acima, situava o corpo não exatamente no centro, mas “na frente”: “o

¹⁶⁶ Seminário *Variações do Corpo Selvagem*. “Conferência de encerramento com Eduardo Viveiros de Castro”, 28/out, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=nkwWnDmepDc>

pensamento indígena punha na frente a dimensão corporal, através da qual o sentido era produzido. O lugar do sentido estava no corpo.” Um exemplo dessa relação como que de figura e fundo poderia ser vista na definição de um nambiquara registrada por Joana Miller: “a alma é aquela parte do corpo que a gente não vê.” A alma seria uma *parte* do corpo, o outro lado *do corpo*. Foi a ocasião, então, de trazer a noção de somatismo:

Esse foi o sentido de colocar essa ênfase no corpo, que ainda tinha também, depois fui me dar conta, uma certa consequência provocativa. Como vocês sabem, o conceito de animismo foi repostado em circulação ... pelo meu colega Philippe Descola, como constituindo umas das quatro ontologias basais (únicas quatro possíveis) do pensamento humano.

O que ele chama de animismo correspondia mais ou menos o que eu chamei de perspectivismo, embora ele [tenha colocado] o perspectivismo como um subtipo do animismo, enquanto eu acho que o perspectivismo na verdade não é um subtipo de nada, ele é uma certa forma de funcionamento da relação entre corpo e esse outro lado do corpo.

Mas há uma conotação provocativa, pois, na verdade, o que ele chama de animismo deveria se chamar somatismo, e não animismo. Porque o que está, na verdade, como *elemento ... dinâmico*, o elemento diferencial e diferenciante da ontologia ameríndia é a corporalidade, e não essa dimensão invisível que, ainda que possa ser diferenciada conforme as espécies em termos de várias coisas, ou possa ser considerada essencialmente como igual, ela é essencialmente uma dimensão que permite a comunicação favorável ou perigosa entre humanos e extra-humanos. Enquanto que o corpo, ao contrário, é precisamente aquilo que você precisa fazer, constituir, criar um corpo humano – toda questão indígena é precisamente como se construir, como criar um corpo humano. ...

[A] ‘bildung’ indígena não passa pela alma, pela educação do espírito, mas passa, ao contrário, pela constituição de um corpo propriamente humano, essência do trabalho ritual ameríndio, de certa maneira.

O trabalho de construção incessante de um corpo propriamente humano, coisa que é sempre um trabalho arriscado, pode não dar certo; a metamorfose é um processo que não é, de forma alguma, um processo legal” (trecho entre os minutos 84” e 86”).

Em um texto escrito conjuntamente com a etnóloga americanista Anne-Christine Taylor, a corporalidade amazônica é tratada demoradamente. Orientando-me pelas

relações entre o corpo, o parentesco e o animismo, trago para essa discussão algumas de suas considerações. Ali, a dupla de autores afirma que o corpo “recebe sua forma pelo olhar [regard] de um outro sujeito, seja ele humano ou não-humano” (Taylor e Viveiros de Castro 2006, 201). O corpo desse sujeito que está sendo olhado, por sua vez, também olha para outros corpos-sujeitos, e essas perspectivas recíprocas que circulam entre os agentes “se opõem em uma relação de predação”. “Nesse jogo de soma-zero, no qual só se pode ganhar se o outro perder, onde somente se pode comer se o outro for comida, o corpo humano emerge somente de modo provisório: na ocasião em que se encontra diante de um congênere.” Trata-se de um “corpo flutuante e dependente de outros corpos, um construto ocasional feito de olhares”, que se situa “do lado [du côté de] do espírito, pois sua forma depende das intenções e das percepções cambiantes que se voltam para ele, ou que encontram sua origem nele.” (ibidem)

A concepção ameríndia de corpo, dizem eles, é de tal modo estranha à sua equivalente moderna a ponto de fazer do corpo o próprio sítio da diferença não só *nas* cosmologias anímico-perspectivistas, mas possivelmente *entre* o mundo indígena e o moderno, uma vez que é um corpo puramente relativo, relacional, radicalmente outro em relação ao corpo ocidental – positivo, ontologicamente estável e anterior às relações sociais (2006, 201). O corpo ameríndio exige, portanto, um outro conceito de corpo, pois ali o corpo é ele mesmo um conceito.

A partir disso, creio ser possível dizer que as almas, por sua vez, constituem a dimensão do dado, do inato, do substrato mítico pré-especação – e, nesse sentido, em uma volta do parafuso, estranhamente próximas da ‘nossa’ noção trivial de coisa, de corpo, de natureza. Essa consideração não é muito diferente do argumento perspectivista segundo qual o que costumamos entender por ‘natureza’ seja ‘cultura’ para os índios, e o que concebemos como ‘cultural’ pertença à província do ‘natural’.

Fica claro, então, que não pode haver animismo sem corpos¹⁶⁷ – embora, reciprocamente, ninguém ali possa fabricar para si um corpo sem (seu lado) alma. Pois se nos perguntássemos, invertendo a célebre pergunta spinozista (cf. Stolze Lima 2002), o que pode uma alma, poderíamos responder, à luz dos materiais etnográficos ameríndios e de suas teorias correlatas: nada senão permanecer eterea e eternamente imersa em seu elemento cego, estático e indiferenciado, desprovido de olhos e de olhares, composto unicamente de autosemelhanças (um caso talvez de ‘vida’ nua). Os corpos, por sua vez, estão nus apenas, digamos assim, quando são almas, pois mais do que serem simplesmente roupas, são as roupas que são (funcionam como) corpos. Nesse sentido, encontrando-se despojados de seus ‘envelopes’ humanos quando estão em suas vilas, os seres ‘não-humanos’ não deixam por isso de possuir corpos. Corpos paradoxalmente dotados de transparência absoluta: “a forma humana é um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial – a ‘alma’ do corpo” (Viveiros de Castro 2002, 389).

Analogamente, Descola associa a noção de antropomorfismo não ao corpo, mas à alma, às interioridades,¹⁶⁸ o que pode contribuir para o desenho de um possível sentido para o antropomorfismo, algo que talvez possa servir como um contraste a indicar ‘em que se pode reconhecer’ o animismo. Pois se é verdade que os corpos

¹⁶⁷ Algo que o próprio Descola assentiria, ainda que, como vimos, o elemento corpóreo em sua teoria possa, às vezes, deixar-se paradoxalmente ‘eclipsar’ teoricamente pelo elemento anímico, renunciando certa tendência de o corpo ameríndio funcionar de modo subdeterminante, *à revelia do peso ontológico que os próprios indígenas lhe concedem*; o que também não deixa de ser virtualmente incongruente com o esquema geral de sua ‘nova’ teoria sobre o animismo.

¹⁶⁸ Como se pode notar nestas duas passagens: “... la forme-cochon est ici une enveloppe – la peau – et un ensemble d’attributs amovibles ... lesquels, une fois retirés, *révèlent une personne anthropomorphe* et lui servent en outre à se parer” (Descola 2005, 236); “... les tapirs perçoivent bien que les humains possèdent certains *attributs sociaux et anthropomorphes homologues dans leurs grandes lignes à ceux qu’ils s’attribuent à eux-mêmes*, mais ils constatent aussi qu’ils se distinguent d’eux par d’autres critères ... par une ornementation du corps différentes des siennes” (2005, 252 – grifos meus).

humanos, do ponto de vista dos congêneres, se assemelham,¹⁶⁹ não parece descabido chamar essa relação de *semelhança* entre *corpos* de *antropomorfismo*, lado antropomórfico ‘especificamente’ comum que levaria a noção de *animismo* a assinalar, por força de contraste, uma relação de *similaridade* entre *almas*.

Disse que seria *um* dos usos, pois, por outro lado, penso ser também possível *dar corpo ao sentido* de animismo, ou por outra, *dar sentido corporal à essa ideia*, já que talvez ela possa ser útil para caracterizar certos aspectos do que se passa no, e pelo, corpo nas cosmologias ameríndias. O que estou sugerindo é que essa noção talvez sirva para descrever certos vetores que atravessam os corpos ao longo de determinados processos a que são submetidos nessas regiões. Tudo, então, se passaria como se houvesse *vetores anímicos* no plano do corpo, e esses vetores atuariam no chamado ‘processo do parentesco’.

Antes de prosseguir, uma breve contextualização dessa noção. Em sua tentativa de formular uma alternativa à axiomática e à sociologia do parentesco na dedução das totalidades sociais amazônicas, Viveiros de Castro propôs o conceito de afinidade potencial. Não irei discutir no momento essa noção, mas apenas resumir em grandes linhas as condições que o levaram a ela. Na Amazônia, segundo ele, as abordagens sociológicas ao parentesco encontram um ‘objeto’ ele mesmo limitado, e esse caráter limitado se traduz na “limitação do foco [teórico] sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região”. Dito de outro modo, uma sociologia da Amazônia indígena “não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou de sua simples sublimação cosmológica), porque o parentesco é limitado e limitante ali” (Viveiros de Castro 2002, 105). As socialidades indígenas colocam, portanto, um desafio ao analista devido a sua “irreduzibilidade a uma abordagem extensionista (no sentido que a lógica dá a este termo) ou positivista dos fenômenos sociais” (ibidem).

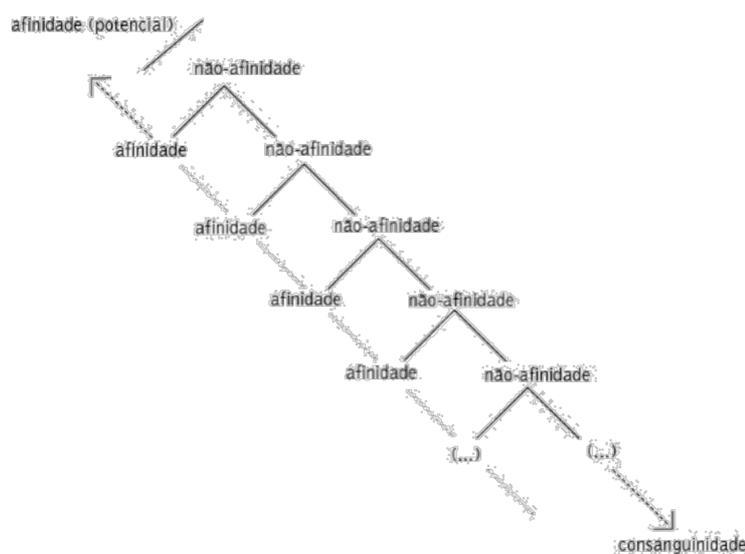
¹⁶⁹ Índios de um grupo ‘X’ se veem dotados de corpos semelhantes, os porcos do mato, entre si, se veem possuindo corpos parecidos, etc.

A fim de analisá-los e descrevê-los, deve-se encontrar os meios de contornar esses limites. Esses meios, no caso com que estamos dialogando, teriam levado o autor à proposição do conceito de afinidade potencial.

O que interessa aqui é a definição (que, de todo modo, participa da teorização da afinidade potencial) do que o antropólogo brasileiro chama de ‘processo do parentesco’: essa noção designa o “processo de assemelhamento ativo dos indivíduos pela partilha de fluidos corporais, sexuais, e alimentares” (Viveiros de Castro 2002, 390), que não passa pela “herança passiva de uma essência substancial”. Essa ideia vai ao encontro da compreensão de que “o corpo é o componente consanguíneo da pessoa, e a alma o componente afim” (Viveiros de Castro [2009] 2015b, 147). Bem, se o corpo é o componente consanguíneo da pessoa, sugiro que esse ‘lado’ consanguíneo seria ele mesmo perpassado por *vetores anímicos*, que orientam esse corpo na direção de uma consanguinidade pura [unloyed], jamais atingida no ‘mundo atual’, mas cujo limite pode ser expresso no corpo (do) morto ([2009] 2015b, 148). Morto que assume um corpo animal, corpo este que é “super-naturally naked”, e que, ao livrar-se, assim, de sua “forma exterior, revelando-se humano, exhibe a semelhança ‘sobrenatural’ do espírito” ([1998] 2015b, 265).

Esse pequeno exercício extrapolativo, de caráter, como disse, tentativo, tenciona apenas entremostrear ‘em que se poderia reconhecer’ o animismo ao interpor outro aparelho conceitual, que ‘cobre’ idealmente as mesmas regiões etnográficas, mas que funciona claramente em um regime de conhecimento antropológico estranho ao solo pressuposicional arquitetado pelo *Par-delà nature et culture*. Embora esse exercício intelectual, por si mesmo, talvez não seja suficiente para se justificar, registro-o ao modo de uma ‘aventura de ideias’, esperando não sobrecarregar o princípio da ‘caridade’ do eventual leitor.

Além desta modesta proposta, creio que haja outra, relativa mais especificamente ao seio da argumentação acima, que consiste em lançar a hipótese de um ‘*fator-animismo*’. A inclusão desse ‘fator’ serviria para descrever momentos ou processos nos quais haveria seja um *eclipsamento* da dimensão *corporal* em favor da *espiritual*, seja uma tendência a relações de *similaridade* nessa dimensão *espiritual* – sendo esta última a que procurei explorar nessa pequena deriva (na medida em que esboça o movimento do corpo até a “semelhança ‘sobrenatural’ do espírito”). Esse desenho apontaria para um esquema mais geral, ao qual posso somente aludir no momento, em que haveria duas trajetórias da função *animismo* : uma cuja tendência é crescer à medida que se desce a *linha da atualização* ou que se sobe a *linha da contra-efetuação* descritas pelo processo de parentesco.



O processo amazônico do parentesco segundo Viveiros de Castro (2002, 433)

Ademais, é possível que essa mesma configuração seja também pertinente à nossa próxima discussão – a respeito de processos e eventos nos quais perspectivas até então mantidas separadas começam a se comunicar (veja-se Viveiros de Castro 2004, 471). Tenho em mente uma relação entre o xamanismo perspectivista e o animismo.

Aproximemos agora a noção de animismo à Descola do xamanismo tal como formulado por Viveiros de Castro, e vejamos como se desenha a noção de animismo desde o ponto de vista deste último. Inicialmente, porém, vamos refazer o argumento de Viveiros de Castro sobre o estatuto do humano, do sujeito e do ponto de vista.

Em uma nota bastante esclarecedora, o autor afirma que “[a]nimals and other nonhumans are subjects not because they are human (humans in disguise); rather, they are human because they are subjects (potential subjects)” (2004, 467 n. 6).¹⁷⁰ Declinando essa ideia, poderíamos dizer sinteticamente que a subjetividade (bem como a intencionalidade, a agência social) é algo que se atribui a outrem, ao passo que um ponto de vista é algo que se *ocupa*, e portanto não é algo atribuível ‘de fora’.¹⁷¹ Enfim, algo só se torna atribuível – torna-se *sujeito* – se for investido ou ativado por e como um *ponto de vista*.¹⁷² Em outras palavras, é *preciso* (haver a capacidade de) *ser sujeito* para ser (ocupar a posição de) *humano*. Porém, para (haver a capacidade de) *ser sujeito*, é preciso, antes, ser *ativado* por um *ponto de vista*. E, nesse sentido, do ponto de vista do perspectivismo, o sintagma ‘o sujeito do ponto de vista’

¹⁷⁰ Uma possível resposta ao reparo de Valentim (2017).

¹⁷¹ Ver Viveiros de Castro 2004, 466-7: “... every being to whom a point of view is attributed is a subject; or better, wherever there is a point of view, there is a ‘subject position’. ... [T]o say that animals and spirits are people is to say that they are persons; and to personify them is to attribute to nonhumans the capacities of conscious intentionality and social agency that define the position of the subject. Such capacities are reified in the soul or spirit with which these nonhumans are endowed. Whatever possesses a soul is capable of having a point of view, and ... wherever there is a point of view, there is a ‘subject position.’ ... [W]hatever is activated or ‘agenced’ by the point of view will be a subject.”

¹⁷² Parece haver uma espécie de gradiente: ponto de vista → sujeito → humano.

faz mais sentido do que ‘o ponto de vista do sujeito’ – o que seria mais adequado verter para ‘o ponto de vista *no* sujeito’.

Assim, se, por um lado, o xamanismo é definido por Viveiros de Castro pela “capacidade de alguns indivíduos de cruzar fronteiras ontológicas e de adotar a perspectiva das subjetividades não-humanas a fim de administrar as relações entre humanos e não-humanos” (Viveiros de Castro 2004, 468) – e se, por outro, para Descola, o animismo é “a imputação, da parte dos humanos, de uma interioridade idêntica a deles aos não-humanos” que autoriza uma “extensão do estado de cultura aos não-humanos” (Descola 2005, 229), então essa definição de animismo descreveria como que um gesto de atribuição, que parte dos humanos em direção aos não-humanos.¹⁷³ Ora, se for assim, então creio que podemos dizer que, do ponto de vista do perspectivismo, ou melhor, do xamanismo perspectivista, o animismo seria a atitude de atribuição de almas aos seres naturais, que acarreta um modo específico de se relacionar com eles, a saber, o xamanismo.¹⁷⁴ O xamã, nesse sentido, é um personagem (inter)específico capaz de comutar perspectivas, dispondo de técnicas¹⁷⁵ que o permitem assumir, ativar, ocupar um outro ponto vista, o ponto de vista do outro.

Visto daí, o animismo seria mais uma atitude geral (acessível a não-xamãs, por exemplo) de atribuir subjetividade/intencionalidade a outros seres. Mas, se por acaso invertêssemos as coisas, passando a ver o xamanismo do ponto de vista do

¹⁷³ Outra formulação possível: personhood : animismo :: ‘reflexive selfhood’ : perspectivismo; ou então ‘atributibilidade’ : animismo :: ‘perspectivity’ : perspectivismo. ‘Perspectivity’ sendo a capacidade de se ocupar um ponto de vista (v. Viveiros de Castro 2004, 470).

¹⁷⁴ “... the attribution of souls to animals and other so-called natural beings entails a specific way of dealing with them” (Viveiros de Castro 2004, 469).

¹⁷⁵ Entre elas, “uma tecnologia das drogas (tabaco) que embaralha radicalmente a distinção entre natureza e cultura” (Viveiros de Castro 2008, 114).

animismo à Descola, a ‘matéria-prima’ do xamã não seria pontos de vistas, mas sujeitos (efeitos desses pontos de vista, segundo o registro perspectivista), uma vez que o xamã, de acordo com Descola, efetua o movimento da subjetificação – isto é, de atribuição de intencionalidade e de agência – de um ponto de vista.

Como veremos a seguir, há toda uma diferença entre *atribuir* a posição de sujeito a outrem e *ativar*, ocupar, ao investir com um ponto de vista, a posição de sujeito de outrem.¹⁷⁶ Daí que, a meu ver, o ‘atribuicionismo’ que parece ser característico do animismo *depende antes da ativação por uma perspectiva*. O que, entre outras coisas, pode nos levar a perguntar, uma vez que a dimensão subjetiva não parece formar o núcleo do que é propriamente humano – e sim a dimensão corporal –, qual seria a definição de humano que o animismo à Descola de fato implica.¹⁷⁷ A partir deste arco de hipóteses, talvez seja possível especular se não seria o caso de o animismo à Descola, numa irônica reviravolta, derivar do perspectivismo – considerado pelo francês como um sub-tipo do animismo, ou, como diz Viveiros de Castro (2015a, 77), “como

¹⁷⁶ O que talvez seja uma glosa possível da diferença entre animismo (no primeiro caso) e perspectivismo (no segundo).

¹⁷⁷ “Dans leur conceptualisation [das noções de pessoa e de humano], les Amérindiens se montrent à certains égards plus restrictifs que nous. Les termes vernaculaires désignant la personne ou l'être humain sont avant tout des ethnonymes; ils dénotent d'abord les membres du groupe ethnique ... auquel appartient l'énonciateur, ... voire de sa parentèle, à l'exclusion de tous les autres. ... Cependant, les termes indigènes ont aussi une acception plus large que les nôtres, car ils incluent bien d'autres êtres que les seuls humains. ... Le même terme peut désigner tantôt les seuls membres du cercle de famille de l'énonciateur, tantôt l'ensemble des entités susceptibles de dire 'je', soit la classe des énonciateurs dans son extension la plus large. Dans ce dernier cas, le domaine de l'humain excède largement le monde des hommes; dans l'autre, il n'en inclut qu'une infime partie” (Taylor e Viveiros de Castro 2006, 151-2).

O que conta como humano e o que conta como não-humano se transforma “incessantemente em seu contrário, como no caso [dos] ‘*objets multiestâveis*’ da psicofísica”. Algo consignado na própria mitologia amazônica, onde estão registrados “numerosos casos de personagens míticos que, diante de uma testemunha humana, alternam rapidamente entre duas formas, uma humana (sedutora) e outra animal (aterrorizante).” (Viveiros de Castro 2005a, 64 – itálicos meus).

uma propriedade de um determinado esquema de objetivação do mundo” (o animismo, justamente)¹⁷⁸ – funcionando, desde essa perspectiva, para descrever um pano de fundo ‘caósmico’ contra e a partir do qual os seres atualizados e ‘especiados’ derivam.

– “*E daí?*”

Mais próximos do fechamento do capítulo, faço uma breve recapitulação, para em seguida tentar colocar-me na posição de um ‘plaidoyer’ da noção de animismo de Descola.

O que se buscou aqui foi improvisar uma interferência entre o aparelho conceitual mobilizado pelo perspectivismo e a teoria do animismo como modo de identificação tal como sistematizada, sobretudo, em *Par-delà culture et nature*. As noções de perspectivismo e de animismo, além de incidirem sobre e terem sido originadas a partir do material etnográfico principalmente ameríndio (e, mais particularmente, amazônico), representam duas das tentativas mais relevantes de explorar o ‘outro lado da lua’ do estruturalismo – a dobra que não deixa de ser o avesso intensivo daquele outro avesso explorado por Lévi-Strauss,¹⁷⁹ o dorso da tapeçaria ‘apotropaica’ (pois conjuradora da ‘ilusão totêmica’) do totemismo, isto é, o pensamento selvagem, ainda que, no registro lévi-straussiano trivial, mais comprometido com as categorias do entendimento e as formas do sensível do que com as ideias da razão (v. Holbraad e Viveiros de Castro 2016, 6-7)

A meu ver, esse exercício tem, parcialmente, um fim em si mesmo, ao se utilizar de textos alheios como ‘foods for thoughts’ e ao esperar ser usado, com alguma

¹⁷⁸ Outra diferença entre ambas as noções seria a de que o perspectivismo aponta para “outro modo de funcionamento da distinção entre corpo e alma” (Viveiros de Castro 2002, 79).

¹⁷⁹ Provavelmente considerado como ‘maître a penser’ por ambas (as três) as partes.

sorte, de igual maneira por quem se aventurar em sua leitura. Mas, mais particularmente, creio que ele também possa servir, com mais sorte, seja para indicar algumas de suas derivas possíveis, seja para explorar certa tendência em transformar alguns ‘pontos cegos’ – criados a partir da aparente proximidade entre animismo e perspectivismo – em objeto de uma ‘escolha cominatória’, caracterizada por não poucas micro-reações mais ou menos reflexas comuns a campos intelectuais fortemente demarcados como aqueles das antropologias francesa e brasileira.¹⁸⁰

No entanto, como aliás não poderia deixar de ser, o leitor terá já notado minha propensão mais ou menos evidente de avaliar mais positivamente uma teoria em vez da outra. Apesar (e talvez por causa) dessa patente assimetria, proponho-me, no que segue, a fabricar um pequena ‘epoché’ (uma ‘de bolso’, digamos assim). Ela busca se orientar pela seguinte questão: dadas todas as críticas, questionamentos e limitações apontadas sobre a noção de animismo, o que, ainda assim, é possível pensar com ela? Qual sua utilidade residual, ou, como dizem os britânicos, qual seria a sua ‘purchase’ analítica? Se não parece realçar o *caráter perspectivo* das cosmologias ameríndias (ou o aspecto perspectivo das noções de ‘alma’ e ‘corpo’), o que a noção descolaniana pode captar?

Vamos tentar pensar essas questões a partir de dois aspectos: primeiramente, a positividade da noção de animismo dentro da própria conceitualidade do perspectivismo e, em seguida, as vantagens da noção relativamente ao sistema de Descola.

¹⁸⁰Stolze Lima, por exemplo, considera as teorias incompatíveis (2012, 614).

É possível imaginar, retroativamente, a noção de animismo desempenhando um papel eminentemente heurístico¹⁸¹ no esquema de Viveiros de Castro, para o qual ela serviria como uma espécie de ‘échafaudage’¹⁸² – útil e, talvez, inevitável – para se alcançar a determinação conceitual do perspectivismo multinaturalista, e não apenas algo a ser negado e superado por ser incompatível com a noção de perspectivismo.¹⁸³ Nesse sentido, ainda, a noção de animismo pode apontar para aquele aspecto mais geral da cosmologia em que vigoram ‘relações baseadas na similaridade’ (em oposição às ‘relações baseadas na diferença’).¹⁸⁴ Pois se é verdade que nem tudo é indistinto (indistintividade que a noção de animismo parece por vezes flertar), é também necessário prestar atenção para a questão de que nem tudo difere extensivamente de tudo – daí talvez a importância heurística que a noção de animismo pode desempenhar no esquema perspectivista. A noção de animismo, além disso, conseguiria voltar nossa atenção para a ideia mais geral de que há mais subjetividades no cosmos – embora não pareça ser a ferramenta mais adequada para

¹⁸¹ Para Didi-Huberman ([2002] 2013, 36), uma atitude heurística seria “uma experiência de pensamento não precedida pelo axioma de seu resultado” – uma bricolagem, se se quiser, na medida em que se trataria de “rearranging things that have been spoken so that they say something relatively – which is to say, comparatively – new” (Viveiros de Castro 2011b, 130).

¹⁸² Essa expressão francesa de difícil tradução remete a uma das cinco partes do livro de Guattari, *Révolution moléculaire*, “Échafaudages sémiotiques: pour une micropolitique du désir”, que foi publicado no Brasil sem a tradução dessa parte. O termo passa a ideia de um andaime (como aqueles utilizados em construções), algo que se usa para uma finalidade e que não necessariamente continua sendo usado integralmente depois.

¹⁸³ Este autor concede, ainda, em uma menção direta ao termo, que a “noção de um ‘modo anímico’ [de Descola] permitiria elucidar alguns problemas etnológicos tradicionais, como a ausência de domesticação animal na Amazônia” (Viveiros de Castro 2002, 337).

¹⁸⁴ “In short, it is not so much ‘bodily substance’ and ‘spiritual influence’ as such that seem to be opposed, but what Leach defined as ‘relations of incorporation’ and ‘alliance’, or, as I would prefer to envisage them, *relations based on similarity* and relations based on difference. In Amazonian kinship, *the first defines a quality I will call ... ‘consanguinity’*, and the second the quality of ‘affinity’.” (Viveiros de Castro [2009] 2015b, 147 – grifos meus)

localizar onde estão os sujeitos e o que eles querem em um universo povoado de sujeitos cujo modo ‘default’ seria o de se verem como ‘humanos’ (ver supra página 137) –, podendo servir também para assinalar o aspecto ‘universal’, posto que ‘cultural’, das cosmologias ameríndias, ao sublinhar a ideia de que todos são virtualmente sujeitos – embora não sejam sujeitos do mesmo jeito –, e de que virtualmente todos ou tudo têm alma (Taylor e Viveiros de Castro 2006, 192 e 198).¹⁸⁵ A noção de animismo teria, assim, na economia conceitual do perspectivismo, um estatuto ‘sous-rature’, rasurado: algo pertinente, ‘com as ressalvas devidas’, à descrição dos mundos indígenas americanos.¹⁸⁶

Uma perspectiva mais panorâmica, porém, pode permitir apreender outros efeitos positivos desencadeados por outro aspecto (igualmente panorâmico) da noção de animismo. Nesse quesito, a noção teria uma função indexadora, apontando para uma sintomatologia caracterizada seja pela insuficiência de algumas de ‘nossas’ macro-categorias, seja por macro-transformações em curso que propiciam o reconhecimento dessa insuficiência. Ela serviria, então, como um dos marcadores da não suficiência do dualismo entre natureza e cultura para pensar as sociocosmologias ameríndias do modo pelo qual tendem os modernos a conceitualizar esse dualismo. Embora, como se viu, a possibilidade de que esse questionamento do dualismo produza como que um efeito colateral e contrário às intenções anteriores – na medida em que pode levar a pensar que essas sociocosmologias se furtariam a fazer distinções ‘equivalentes’ ou a estabelecer

¹⁸⁵ A noção de animismo – “the idea that nonhuman agents experience themselves and their behavior in the forms of (human) culture plays a crucial role” – ao traduzir “*culture* into the terms of alien subjectivities transforms many *natural* objects and events into indices from which social agency is derivable” seria capaz de descrever um movimento inverso? – já que “what is nature to us may well be culture to another species”... (Viveiros de Castro 2004, 471 – ênfases minhas).

¹⁸⁶ Tomo a ideia de Tim Morton (2010, 110) que grafa a palavra deste modo: ~~animismo~~.

distâncias entre o que tomamos por natureza e por cultura, por humano e não-humano.¹⁸⁷ Por outro lado, ela também pode direcionar nossa atenção para tais mal-entendidos, auxiliando a revelá-los como que a contraluz. Pode, ademais, nos ‘impor’ um problema de tradução, indicando que as homonímias podem ser muitas vezes enganadoras – ao nos ajudar a pensar, por exemplo, que ‘natureza’ e ‘cultura’ não coincidem em extensão ou mesmo em intensão, de um lado a outro da diferença entre ocidentais e ameríndios.

Seja como for, é possível que o reconhecimento dessa insuficiência do dualismo entre natureza e cultura para pensar os povos ameríndios (e outros) tenha como contrapartida a ideia de que seria preciso uma espécie de ‘terapia’ de desobsessão conceitual, em direção a um ideal de liberação do espectro das ‘nossas’ projeções costumeiras. O próprio Descola (2004) avalia o entendimento de que está em curso a crise da noção corrente de natureza, sobretudo enquanto um domínio capaz de sustentar e transcender a agência humana. Nesse sentido, o animismo faria parte de um arsenal de noções que poderiam auxiliar na detecção de áreas de conhecimento à luz das quais torna-se possível estabelecer o que estaria em jogo nessa crise. Descola (2004, 25-6) sugere, por exemplo, que estudos de etnoecologia chamam a atenção para a caráter insatisfatório da noção de ‘natureza intocada’, na medida em que assinalam a presença da interferência da ação humana – a antropização – como fator atuante na configuração de ambientes e na criação incessante de biodiversidade. O mesmo autor apresenta os avanços da psicologia experimental em direção da apreensão de que populações não-humanas fazem uso de recursos cognitivos antes exclusivos aos humanos. Outro domínio do saber científico importante seria o da biotecnologia, cujo desenvolvimento acena para a

¹⁸⁷ Eis-nos inadvertidamente conduzidos de volta ao antigo animismo, que tanto se tem feito para contornar... (Sobre as especificações tyloreanas da noção, ver capítulo 1 desta tese).

capacidade de transformar a própria determinação biológica da espécie humana, através das novas tecnologias reprodutivas, da clonagem, do mapeamento e modificação de genomas e dos organismos híbridos cibernéticos, por exemplo. E no terreno mesmo da antropologia contemporânea, pode-se testemunhar o papel desempenhado pela investigação e questionamento de temas relacionados à sexualidade e ao gênero, para além do campo abordado no capítulo anterior dos estudos da ciência e tecnologia (STS), voltado para o problema da constituição das ciências modernas – duas áreas sensíveis à detecção de uma possível obsolescência da grande separação entre natureza e cultura.¹⁸⁸ Como diz o antropólogo Renato Sztutman, cuja argumentação tem me servido de base para a exposição dos elementos da crise da qual estamos falando agora, tudo se passa como se “fatos internos à própria ciência e ao mundo moderno contribuíssem para a crítica da separação moderna entre natureza e cultura e, nesse sentido, para a maior sensibilidade ou abertura aos ensinamentos, às lições das sociocosmologias ameríndias.” (Sztutman 2009, 3-4)



Por último, mas não menos relevante, vejamos o lado do próprio Descola. Inicialmente, chamo a atenção para a primeira definição do animismo proposta no capítulo de *Par-delà culture et nature* dedicado à noção. A certa altura, ele a define segundo o critério do que ele considera ser uma concordância mínima a seu respeito. Nessa medida, o animismo seria a “atribuição de uma interioridade

¹⁸⁸ Lévi-strauss, em *O pensamento selvagem*, já insistia “na convergência entre o pensamento selvagem e a vanguarda da ciência da sua época ... Parece que o mais primitivo e o mais avançado se juntam desde a grande época da modernidade ... [o que pode] ser apenas a convergência acidental de caminhos que se cruzam ... o ocidente [pode ser] um acidente, e ... ele acabará talvez por alcançar, graças à ponta mais avançada da sua tecnologia, a matriz antropológica universal da qual saiu...” (Viveiros de Castro 2009, 201)

idêntica pelos humanos aos não-humanos” (Descola 2005, 229). (Note-se, de passagem, que o argumento da fisicalidade está ausente, e que o vetor vai do humano ao não-humano).

Mas talvez possamos ver essa caracterização não como um defeito, mas como uma funcionalidade (conforme a lógica lável do “not a bug, but a feature”). Essa *definição mínima* da noção pode remeter às ambições da arquitetura deliberadamente ‘espaçosa’ do *Par-delà*, e particularmente às intenções do conceito de modo de identificação, construído propositalmente de modo a implicar uma ‘compreensão’ mínima e uma ‘extensão’ máxima.¹⁸⁹ Se for assim, essa amplitude ‘supralunar’ da noção de modo de identificação em geral, e de animismo em particular, talvez possa ser mais positivamente empregada se nos esforçarmos a vislumbrar alguns de seus efeitos potenciais.

Pois, de acordo com o filósofo (e comentador tanto de Viveiros de Castro quanto de Descola) Peter Skafish – em ensaio dedicado justamente a uma releitura mais empática de *Par-delà* – se este livro adota, de fato, uma postura universalista, ela seria caracterizada por ser relativa. Nessa medida, Skafish recupera o entendimento do próprio Descola a esse respeito, que procurou sublinhar que o termo ‘relativo’ deve ser compreendido no sentido que ele tem quando se fala em ‘pronomes relativos’, isto é, como algo que sempre conecta a uma relação [rapporte à une relation] (Descola 2005, 522). Esse ‘universalismo relativo’, portanto, não teria como ponto de partida a “natureza ou as culturas, as substâncias e os espíritos, as distinções entre qualidades primeiras e segundas, mas relações de continuidade e de descontinuidade, de identidade e de diferença, de semelhança e de

¹⁸⁹ Segundo Stolze Lima (2012, 638), Descola “restringia deliberadamente o seu valor heurístico a um empreendimento comparativo de grande escala”.

dessemelhança que os humanos estabelecem entre os existentes” (2005, 522). Nesse sentido, a relatividade do universal não exige que estejam dadas de antemão “uma materialidade igual para todos e significados contingentes”. Em vez disso, tal universalismo relativo considera suficiente “reconhecer a saliência do descontínuo, tanto nas coisas quanto nos mecanismos de apreendê-las, e admitir, por hipótese, que existe um número reduzido de fórmulas de utilizar esse reconhecimento, seja ratificando uma descontinuidade fenomenal, seja invalidando-a através de uma continuidade” (ibidem).

Essas proposições de Descola, segundo Skafish, sinalizariam para um conceito universalista de humano, mas um “extraordinariamente estranho”, na medida em que o elemento humano funciona ali como um “selector of discontinuities that undertakes the selection in discontinuous ways, a varying redistributor of existing distributions of beings” (Skafish 2016, 82), o que implica uma rejeição e uma reconceitualização do sentido de *homo sapiens*. Além disso, continua Skafish, essa compreensão relativa do universalismo é também “an approach to thinking which acknowledges that thought is not correlated with being but which takes as its primary problem that thought differentiates into divergent ways of linking with and arranging being, and that to think one’s own way, one must also think what the other ways think” (2016, 83). Tal cenário traçado por *Par-delà* traria à tona “sua continuidade com a metafísica antropológica praticada [por Viveiros de Castro], e tida como iniciada por Lévi-Strauss” (ibidem). E se a sua combatida divisão de ontologias pode ser entendida, de fato, como baseada em uma epistemologia, esta seria atingida, contudo, pelo esforço de Descola de transpor, sobre e contra o plano da ciência naturalista, uma problemática essencialmente animista, pois se para ele “human renderings of beings can be thought to always start with the similarities and differences between the souls and bodies of humans and nonhumans, this is

because truly thinking about how peoples other than us think transforms the foundations of what we think” (2016, 80).

Para Skafish, ainda, o ponto de partida de *Par-delà nature et culture* se dá sob o ponto de vista do animismo, “not only by emphasizing the Amazonian origin of his inquiry but also by letting the epistemological problematic and categories of another world define the first, basic conditions of any human thought whatsoever, those of modern science included. Before them comes the Achuar a priori.” (ibidem). Nesse sentido, aquilo que muitos de seus críticos tomam por um projeto classificatório sobredeterminante, seria, ao contrário, uma estranha e subversiva experiência de fazer ciência desde um ponto de vista animista, um projeto ontológico que precede e possibilita seu projeto analítico – a saber, o de contrastar diferentes modos de composição de mundos (v. Skafish 2016, 81).¹⁹⁰

Nessa tarefa de composição, argumenta o filósofo, quanto mais territórios sejam cartografados por essa “geografia ontológica” descolaniana, maior se torna a possibilidade de dissipar a dependência destes esquemas a uma forma particular de naturalismo. Pois cada ontologia abriria oportunidades marcadamente divergentes de experienciar outros seres e a si mesmo (v. Skafish 2016, 81). E se o animismo for mesmo composto por um grande arquipélago que se espraia por todo o planeta, e se os demais modos de identificação igualmente sirvam para demarcar territórios ontológicos até então não cartografados, então, aos olhos desse autor (v. 2016, 71),

¹⁹⁰ Holbraad e Pedersen (2017, 64), citados aqui anteriormente em crítica à ‘ontologia profunda’ de Descola, também reconheceram as potencialidades de sua empresa: “[t]he power of Descola’s model is demonstrated not only by its all-encompassing ethnological purchase, rendering ethnographic materials from across the world at once intelligible and comparable, but also in the way it recasts decisively some of the foundational debates of the discipline (e.g. about animism, totemism ...) ... Furthermore, in relation to our concern here with the critical potential of the turn to ontology, Descola’s model arguably achieves a thoroughgoing and principled ‘provincialization’ ... of Western ontological assumptions, relegating them to just one out of four possible ontological permutations.” cf. as páginas 132-3 supra.

seria possível dizer que esses resultados, por mais incoativos que sejam, são devidos, em parte, à tarefa que Descola teria se imposto ao arquitetar seu mais conhecido livro.



Acompanhamos neste capítulo alguns dos principais temas e debates relativos à área da etnologia amazônica contemporânea. Algo que guarda equivalências com o que pretendemos fazer no capítulo anterior sobre a antropologia das ciências e das técnicas na medida em que ambas as áreas da disciplina antropológica têm aqui o propósito de servir como campos de exploração da questão inicial – a do estatuto das agências extra-humanas. A seguir, passamos para uma apreciação das relações entre tais perspectivas sob o signo interferente da figura do *terceiro*, e orientados pelo sentido da *reativação*.

[CAPÍTULO 5]

ANTROPOLOGIA E SEUS TERCEIROS

“... costumamos dizer: ‘das duas, uma’ – mas é sempre uma terceira coisa.” (Claude Lévi-Strauss)

Enfim chegamos ao capítulo final. Se, por um lado, ele não pretende concluir-se em uma antinomia à maneira de certos diálogos platônicos, por outro, tampouco tem como propósito conduzir a ‘tese’ a se resolver em uma metalinguagem ‘sintética’, em que todos os aspectos ‘antitéticos’ apresentados ao longo da narrativa se encontrariam finalmente – para usar um idioma de antanho – ‘suprassumidos’. Isso dificilmente poderia acontecer, na medida em que, conforme o desiderato de abrir mão de procedimentos críticos indicado na Introdução, não se pretendeu aqui atribuir a algum a(u)tor ou esquema conceitual o papel de antítese ou de grande antagonista, mas sim permitir idealmente que se articulem em ‘falsas’ díades – ‘falsas’ devido a potencial interferência de um terceiro elemento, operando entre os dualismos provisórios de cada ocasião. Exemplos do funcionamento desse artifício devem tornar menos críptica essa formulação inicial.

Essa figura do terceiro, essencial para a economia conceitual do trabalho, esteve, entretanto, ausente – ou melhor, não esteve ostensivamente presente¹⁹¹ – nos capítulos que nos conduziram até aqui. Tal ausência relativa do ‘trickster’ nos capítulos precedentes explica, em parte, seu estilo ora mais ora menos convencional e parafrásico – já que a intenção inicial do plano expositivo era justamente a de permitir que os principais sujeitos de cada capítulo acessem, na medida do possível, à posição de enunciação; o que também explica em parte, embora certamente não justifique, o volumoso aparelho de notas.¹⁹² A ideia mencionada logo acima de ‘ceder’ parcialmente essa posição enunciativa remete ao posfácio de Sztutman a “Out of context” de Strathern ([1987] 2014), mais especialmente à ideia de que o/a analista deve, frequentemente e de modo deliberado, se colocar em eclipse, a fim de não tomar para si o lugar exclusivo da reflexividade¹⁹³ (v. Sztutman 2012, 140-1).

De certa forma, o presente capítulo não deixa de ser uma espécie de ‘causa eficiente’ dos demais – o que faria deles, salvo engano, seu efeito antecipado.¹⁹⁴ Seu propósito

¹⁹¹ Pois, conforme a fórmula clastreana, “existe algo na ausência”. Neste caso, trata-se mais de induzir efeitos de presença.

¹⁹² Talvez devesse ter ousado experimentar uma outra estética gráfica, a exemplo de Mol (2002). Tal ‘inovação’ na forma fica, no entanto, para uma ocasião menos... formal.

¹⁹³ Uma tarefa aparentemente interessante seria contrastar essa ideia stratherniana com a obsessão pós-moderna de ‘situar’ do antropólogo no texto – insistindo, nesse caso, em colocar o contexto no texto. (O que é, aliás, o tom da crítica de Tyler e Marcus ao artigo citado de Strathern). O que potencialmente gera uma situação no mínimo curiosa, em que a reiterada exigência da presença reflexiva do autor parece conviver concomitantemente com apelos para que não se sequestre o ‘lugar de fala’ relativo aos ‘nativos’. Antes que dialogia ou mesmo heteroglossia, creio que o jogo de contextos possa apontar para uma alternativa não-infernal.

¹⁹⁴ A referência aqui é Gell (1998, 106-9), bem como Strathern (1988, 219 et seq.) e Viveiros de Castro ([2009] 2015b, 153). Noto, ainda, a afinidade dessas ideias com o caráter reversível das relações entre

é comparar o funcionamento da questão da agência de extra-humanos em um campo da antropologia desde o ponto de vista de outro domínio da pesquisa antropológica, de maneira que um possa eliciar o modo de reativação de agências do outro, e vice-versa.

A esta altura, devido ao itinerário por que passamos, creio ser possível inferir quais são eles. Tratam-se de contribuições que vêm se mostrando relevantes para o reconhecimento conceitual da agência extra-humana na medida em que muitas vezes colocam essa questão no primeiro plano da análise – posição raramente acedida outrora no campo dos estudos antropológicos em geral. Tais esforços se galvanizam geralmente em torno de dois campos do conhecimento antropológico, um deles correspondendo à antropologia das ciências (v. Capítulo 3 supra) e o outro remetendo àquela linhagem americanista da etnologia tematizada no quarto capítulo. Por mais distintos que sejam, em ambos os casos os equivalentes à função agência dos entes extra-humanos que povoam cada domínio etnográfico têm sido, de um lado, significativamente mobilizados pelos respectivos ‘nativos’ (o que faz com que entrem na composição dos mundos implicados nas narrativas etnográficas), e, de outro, oferecem ocasiões para uma elaborada discussão conceitual.

Tais programas de pesquisa, portanto, têm lidado de modo mais ou menos ostensivo com a questão que norteia esse trabalho – agência extra-humana¹⁹⁵ – e

causa e efeito indicado tanto por Stengers ([2002] 2011) quanto por Latour (2005, 39), que o sintetiza assim: “causes and effects are only a retrospective way of interpreting events” (ênfase suprimida).

¹⁹⁵ Essa construção é, ela mesma, um agente que compõe o plano conceitual da tese e tem como propósito funcionar no modo das proposições whiteheadianas – sem qualquer pretensão à consistência que se espera de um conceito (dotado de extensão e intensão bem definidas) –, agindo como o décimo-segundo camelo da fábula mobilizada por Stengers e Despret: a figura mediadora ‘agência extra-humana’ *não deixa nenhum rastro a não ser as próprias transformações ocasionadas*, derivadas da efetuação de sua breve função – a saber, a de transformar o modo como uma situação se

vêm obtendo efeitos de reativação, mesmo que para muitos antropólogos e cientistas sociais em geral tais transformações sejam percebidas como negativas. Há ainda outro aspecto que contribuiu para a eleição da *antropologia das ciências e das técnicas* e da *antropologia de povos extramodernos* como exemplos potencialmente férteis para uma reflexão sobre as operações intermitentes de desativação e de reativação que têm perpassado a disciplina antropológica como um todo: ambas podem ser vistas, do ponto de vista da composição de seus respectivos ‘objetos’, como casos virtualmente simétricos e inversos – de um lado, é possível acessar alguns territórios frequentados pelas ciências, de outro, nos aproximamos do mundo dos mitos, dos saberes e das práticas xamânicas. Nesse sentido, apoiando-me em Roy Wagner ([1975] 2010) e em Viveiros de Castro (2015a, 53-4), diria que seus respectivos macro-objetos correspondem a diferentes modos de composição de mundos – uma vez que o plano da tese busca suscitar e/ou se concentrar nos efeitos de diferenciação e contraste obtidos pela comparação interferente entre as proposições articuladas pelas duas práticas de conhecimento antropológico¹⁹⁶, e não tanto em suas semelhanças, ou mesmo oposições.¹⁹⁷ Um exemplo que resume o efeito de

coloca uma questão. (Essa elaboração é minha versão das observações de Stengers encontradas na edição em inglês de seu *Penser avec Whitehead* [2002] 2011, 17).

¹⁹⁶ Espreita sempre o risco de se confundir os planos empírico e conceitual, de se incorrer no ‘quid pro quod’ causado por ‘concretudes deslocadas’.

Entretanto, o ponto, e aqui retomo uma das ‘especificações técnicas’ apresentadas logo na Introdução, é a relação imanente entre teoria e ontologia, não havendo solução de continuidade entre os entes (proposições) heterogêneos que ‘mobiliam’ o mundo e aqueles que compõem o mobiliário da própria teoria antropológica que busca dar conta desse mundo.

¹⁹⁷ Remeto-me aqui ao sutil contraste, justamente, feito por Stengers (2002, 236–237) entre oposição e contraste: “[h]ow to turn an *opposition* into a possible matter of *contrast*? Obviously, this is not only a question of goodwill. My guess is that we may do so through the experimental extension of the specific risks that singularize each position. Giving a chance for contrasts to be created where oppositions rule implies producing a *middle* ground but not a *medium* or average mitigating differences. It should be a middle ground for testing, in order that the contrasts evolve not from tamed differences but from creatively redefined ones.” (itálicos adicionados). Sobre esse outro

elicitação de tais diferenças, obtido pela operação de fazer incidir uma antropologia sobre a outra, diz respeito à ‘sinonímia’ subentendida no uso de categorias antropológicas como natureza e cultura para dar conta de distinções etnograficamente informadas entre o que se considera dado e construído: pois só se pode confiar em tal sinonímia se se supõe inicialmente que tanto a extensão quanto a intensão dessas categorias se manterão constantes ao se passar de um ‘meio’¹⁹⁸ a outro – o que, por sua vez, supõe uma transparência tão absoluta entre ambos a ponto de não haver difrações ou refrações.¹⁹⁹ No caso ameríndio, em particular, é bem provável que “o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (Viveiros de Castro 2015a, 53). Não se pode, portanto, “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” (ibidem), pois, como disse Wagner ([1975] 2010, 95), “há toda a diferença do mundo” entre experimentar o mundo como não-construído, isto é, “como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica” exterior “ao costume e ao discurso” e habitar o “mundo da humanidade imanente, onde o primordial se reveste da forma humana” (Viveiros de Castro 2015a, 54; [2004] 2015b, 69).

contraste entre ‘middle’ (que ressoa, a meu ver, o termo francês ‘milieu’) e ‘medium’, cf. nota 80 na página 84 supra.

¹⁹⁸ cf. nota anterior.

¹⁹⁹ O que consiste em tratar como simples intermediários os entes que a cosmologia moderna entende como naturais e aqueles tidos como culturais. Deste ponto de vista, entre estes e seus potenciais equivalentes extramodernos nada se perde, nada se cria e, sobretudo, nada se transforma. Pois se é verdade que os modernos teriam de fato prescindido da hipótese deísta, não o fizeram deixando vacante a posição antes ocupada por Deus – *deus sive natura*.

Ciência e antropologia

Mudando um pouco os termos desses debates, mas procurando manter o tema da relação entre as duas versões da antropologia, penso que vale a pena realizar uma aproximação entre a disciplina antropológica e as ciências ditas modernas. Pois a história nos narra, como se sabe, que a antropologia emergira, enquanto campo de saber institucionalizado, como uma ciência. Ciência cujos objetos seriam, do ponto de vista da epistemologia moderna, as diversas formas e avatares da ‘não-ciência’. Ainda que muitos associem essa epistemologia às primeiras manifestações das práticas de conhecimento antropológico, não me parece descabido dizer que a disciplina da antropologia continuou, de modo mais ou menos extraoficial, sendo concebida nesse termos por gerações de antropólogos. O que, à parte os juízos que hoje consideramos como ostensivamente etnocêntricos, parece corresponder à virtual totalidade dos trabalhos antropológicos realizados até então: a tarefa particular dos antropólogos era o estudo das chamadas ‘sociedades primitivas’ e de seus pensamentos, práticas e instituições eminentemente não-científicos. Embora esse esboço sumário não faça justiça, na medida em que não pretendeu entrar propriamente na historiografia da antropologia, à influência da Escola de Chicago sobre uma certa antropologia ou às incursões de um Meyer Fortes ao território das relações de parentesco entretidas por alguns grupos de cidadãos ingleses, para nos ater a décadas mais afastadas. Ainda assim, creio ser possível argumentar que foi somente no último quarto do século passado que uma antropologia simetricamente inversa à antropologia das não-ciências apontou timidamente no horizonte ao eleger como objeto as próprias ciências.

Essa antropologia pretendia se aventurar, então, naqueles domínios epistemológicos que, em boa parte do século passado, escapavam por definição de sua alçada – a disciplina se via cercada, de um lado, por sociologias da ciência, de

inspiração mertoniana ou bourdiana, comprometidas em estudar o contexto social em que se moviam os cientistas e seus colaboradores (e opositores) e, de outro, pelas abordagens internalistas das diferentes epistemologias da ciência que, apesar das dissensões existentes entre si, tendiam a separar judiciosamente o ‘contexto da descoberta’ (objeto de uma sociologia mertoniana ou bourdiana – de fundo, enfim, durkheimiano) do ‘contexto da justificativa’ (que, ao atingir a comprovação da aquisição de algum ‘ganho epistêmico’, tornava teoricamente desinteressantes os meios pelos quais os cientistas chegaram a tal ou qual inovação).

Terminada essa esquematização tão geral quanto impropriamente redutora, proponho uma breve reflexão a partir do título desta seção – *ciências e antropologias* – pois ela nos levará finalmente às relações entre a antropologia das ciências e das técnicas e a antropologia de povos extramodernos. O que esse título, composto por dois nomes e por uma quase imperceptível partícula, pode dizer a nós, antropólogos? Uma das respostas possíveis é a de Viveiros de Castro, de quem roubei o mote. O conector ‘e’ situado no meio do sintagma tem uma virtude que é ao mesmo tempo simples e indispensável para a prática de conhecimento antropológico. À semelhança do fonema-zero jakob-straussiano e da noção de espécie totêmica²⁰⁰ (v. Capítulo 2 supra), por exemplo, esse microconector funciona para fazer acontecer uma relação, sem com isso determinar uma relação particular. Isso na medida em que a contraparte de sua mínima intensão – não é exigido ‘nada’ para que se caia sob esse conceito – é precisamente a extensão máxima que

²⁰⁰ Esse papel actancial tem sido desempenhado por variados atores, assumindo avatares diversos. Mas para ficar na tradição estruturalista, outro possível ator conceitual é o ‘sentido’: “o sentido, com efeito, não é nem verdadeiro nem falso, nem crível nem incrível; ele *é aquilo que pode ser dito de outro modo*, traduzir-se em outra linguagem, ou melhor ainda, *é aquilo que permite a tradução*” (Viveiros de Castro 2015a, 228-9, remetendo-se a Pouillon).

caracteriza tal partícula relacional, pois ‘e’ compreende todas as relações concebíveis²⁰¹ e, nesse sentido, não deixa de fora praticamente nada do que possa ser dito sobre os termos que ‘e’ conecta. Tudo, então, se passa como se, existindo ‘e’ – e não havendo Identidade (ou o Uno) –, tudo é permitido...

Entretanto, é justamente essa ausência de não-relação que a frase nominal²⁰² ‘antropologia e ciência’ exprime, o revelador da relação que os antropólogos entretemos com a ciência, pois, como anota Viveiros de Castro ([2003] 2015b, 40), “é preciso ser capaz de imaginar que a antropologia não seja constitutivamente uma ciência – pelos menos não o tempo todo, em todos os aspectos e relações” – para se referir aos dois termos sob a forma de uma conexão contingente marcada pelo mínimo relator ‘e’. Por outro lado, quem iria cogitar em organizar um colóquio cujo tema fosse ‘física e ciência’? Aqui o relator mínimo ‘e’ cede espaço ao ‘substancializador’ máximo ‘é’ – pois a física, tal como os modernos a concebem, é ciência, ou mesmo *a* ciência. “Na brecha larga desse desajuste” entre os polos ‘e’ e ‘é’ “o capeta deita e rola” (d’après Raduan Nassar) – ou de modo mais acadêmico, entre essas polaridades se desdobra o gradiente das relações possíveis.²⁰³

Partindo dessa análise que tomei de empréstimo de Viveiros de Castro ([2003] 2015b), e deixando de lado os debates muitas vezes inertes sobre a antropologia ser ou não uma ciência – todos no fundo parecem portar o título virtual “é a

²⁰¹ Ou melhor, quase todas, pois é possível que exista uma relação que ele não abarca – a de identidade (o que, aliás, faz pensar se se trata mesmo de uma relação). v. Viveiros de Castro ([2003] 2015b, 40).

²⁰² Sabe-se que sem 'Verbo' não há 'oração'.

²⁰³ Outra intervenção a respeito da mesma questão é a de Latour (1996a). Sua contribuição para o tema anual – “Ciência e Antropologia”, justamente – da *Anthropology News*, uma publicação da American Anthropological Association (AAA), tem o sugestivo título de “Not the question”.

antropologia uma ciência ? ”²⁰⁴ – o que particularmente interessa a este capítulo diz respeito à ideia de que a antropologia – enquanto uma atividade que relaciona comparações e compara relações utilizando-se sobretudo de um conector caracterizado por conjugar o espectro da não-relação (da identidade?) – informa minha definição operacional de antropologia enquanto uma ciência do ‘e’.²⁰⁵

A antropologia clássica, porém, dificilmente se deixa conter em uma imagem unidimensional. O que chamamos atualmente de ‘simetrização’, ou efeito de simetrização, por exemplo, era já algo obtido pela inovação conceitual representada pela noção de *cultura*. A cultura permitia colocar tanto o antropólogo quanto o nativo em um mesmo plano, na medida em que, como afirmou lapidarmente Roy Wagner ([1975] 2010, 75), a antropologia “estuda a cultura por meio da cultura”, o que faz com que as “operações que [caracterizam] nossa investigação” sejam igualmente “propriedades gerais da cultura”.²⁰⁶ Por outro lado, esse efeito de simetrização descrevia apenas uma situação ‘de fato’, pois evidenciava que tanto o

²⁰⁴ Ver Latour (1996a, 1): “[t]o be or not to be scientific is not the question. Contributions to this year’s *AN* theme, ‘Science and Anthropology,’ have considered the science of anthropology as if there were no anthropology of science. Long debates over the ‘scientificity’ of our discipline – whether it should imitate the natural sciences, define itself separately, limit itself to hermeneutic circles or recast itself as travel literature – imply that science consists of a body of method and rigor that exists entirely ‘off camera.’ The discussion does not recognize that for the last 20 years the practice of science has been carefully documented by ethnographers who have fundamentally modified the definition of scientific practice in the natural sciences-work that has clarified what it means to be scientific.”

²⁰⁵ Eis uma outra formulação pertinente: “Anthropology is a science of *and* at the margins of conceptual imagination, a knowledge practice that makes concept (subject) and figure (object) become ‘one and the same thing’. It is the study of bricolage through bricolage”. (Viveiros de Castro 2011c, 165)

²⁰⁶ O discurso antropológico e o discurso nativo correspondem a “operações intelectuais diretamente comparáveis” (Herzfeld 2001, 7).

antropólogo quanto o ‘nativo’ são, nesses termos, seres culturais – condição que encontrou sua formulação sintética na afirmação de Clifford Geertz de que “todos somos nativos”. No entanto, não é possível inferir, a partir dessa equivalência factual, uma simetriação ‘de direito’, ou seja, uma equivalência no plano do conhecimento.

Nesse sentido, as ideias precursoras de Roy Wagner (1975) e de Marilyn Strathern (1988), mais tarde traduzidas nos termos mais programáticos do movimento que passou a ser conhecido como ‘ontological turn’²⁰⁷ – que tem a vantagem de ‘dar um nome’ às transformações em curso na antropologia desde, digamos, a publicação de *The invention of culture*²⁰⁸ –, sinalizam a importância de afirmar, além dessa equidade

²⁰⁷ Em um texto recomendável (e, além disso, consonante com o sentido deste capítulo), Gildas Salmon, Peter Skafish e Pierre Charbonnier associam o deslocamento pretendido pela giro ontológico a uma tentativa contemporânea de se reconectar com (aqui diríamos, ‘reativar’) “a natureza subversiva” intrínseca ao gesto fundacional da antropologia – a saber, “a pluralização das culturas” – numa época em que parecia óbvio que tudo caminhava na direção da única Cultura maiúscula. (Mesmo os modernos de antanho eram caracteristicamente apressados, já que, sem a providencial ajuda dos humanistas ‘reformadores’, e, portanto, relegadas ao sabor do ritmo, digamos, ‘natural’ da evolução cultural, as sociedades primitivas e tradicionais demorariam milhares de anos para atingir o que seria o equivalente oitocentista da ‘Singularidade’). Essa reconexão estimulada / potencializada pela antropologia pós-wagneriana estaria sendo motivada, segundo o trio de autores, pelo desarme (é o termo bélico ‘defuse’ que usam – diríamos aqui ‘desativação’) da potência ‘crítica’ outrora imantada à ideia de cultura. A questão seria, portanto, rearmá-la: “fidelity to its spirit thus required contesting its letter” (2016, 4). Isso porque as culturas passaram a circular nas bolsas de valores (dentre os quais, o da tolerância, sobretudo) financiadas pelo multiculturalismo liberal: “[i]t is precisely that *confinement* of difference that recourse to the term ontology was aimed at thwarting.” (2016, 5). Assim, se a potência da noção de cultura (no plural) desafiou outrora a Civilização, agora seria a hora e a vez de outro pluralismo, dessa vez ontológico, desequilibrar a moderna Natureza, não sem a ajuda de Gaia (mais que uma reativação, uma irrupção) – e das multinaturezas indígenas. Outros mundos, conceitos alterados, entre eles o de comparação: “to radicalize the comparative method—to practice it *without presupposing* the findings of other scientific disciplines, and especially the *natural sciences*—required taking for its [da antropologia] chief problem the differences between the ontological distributions peculiar to other collectives” (Salmon, Skafish e Charbonnier 2016, 5 – todos os grifos são meus).

²⁰⁸ Ainda que a evidente extemporaneidade desta obra tenha me feito pensar em uma data posterior, imbuída até de certa iconicidade: não “o miraculoso ano de 1989” (v. Latour [1991] 1994) mas 1984.

‘de fato’ potencializada pela noção de cultura, “a equivalência *de direito* entre os discursos do antropólogo e do nativo, bem como a situação de ‘pressuposição recíproca’ desses discursos, que só acedem como tais à existência ao entrarem em relação de conhecimento” (Viveiros de Castro 2015a, 220 – grifo meu).²⁰⁹ O que nada tem de semelhante a dizer que “as práticas de conhecimento do ‘antropólogo’ e do ‘nativo’ sejam epistemologicamente homogêneas, do ponto de vista das técnicas envolvidas e dos problemas implicados” (Viveiros de Castro 2015a, 24).

Interferências

A esta altura, temos à disposição tanto uma definição operacional de Antropologia (ciência do ‘e’ – que estuda as não-ciências [sic] e as ciências) quanto as potencialidades associadas ao conceito de cultura e de comparação (capaz de comparar operações elas mesmas comparativas e em estrita continuidade ontológica). Trata-se agora de acompanhar alguns efeitos dessas transformações antropológicas.

Esse ano marca, além do auge dos ‘anneés d’hiver’ cartografados por Guattari (1985), o lançamento de *Les microbes: guerre et paix* de Latour e a defesa da tese de doutorado de Viveiros de Castro, *Araxweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani*, pouco depois publicada como *Araxweté. Os deuses canibais* – mesma data, ademais, da publicação do conhecido artigo de Sherry Ortner, cujo propósito era analisar as teorias alternativas ao estruturalismo antropológico surgidas durante as décadas de 1970 e 1980 que enfatizavam a necessidade de se voltar a atenção aos temas da ‘prática’ e da ‘agência’. Além de tudo isso, acabo de descobrir que o famoso e breve texto “Mai de 68 n’a pas eu lieu” de Deleuze e Guattari pretendia, ao menos conforme o ‘lead’ que complementa seu título (trata-se de um peça para um caderno jornalístico), “analisar 1984 à luz de 1968”.

²⁰⁹ Em outras palavras e segundo o mesmo autor: “essas teorias se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em ‘posição de objeto’ relativamente à disciplina”, o que faz com que “as teorias antropológicas não triviais [sejam] versões das práticas de conhecimento indígenas” (Viveiros de Castro 2015a, 24).

Um desses efeitos corresponde ao desconforto sentido por cientistas – e por não poucos sociólogos e antropólogos – ocasionado pela interferência recíproca²¹⁰ entre a antropologia-enquanto-ciência-da-não-ciência e a antropologia-da-ciência. Explico-me reformulando e desdobrando a ideia. Os efeitos que desejo descrever minimamente dizem respeito à direção de um movimento que permitiu a uma perspectiva convencionalmente associada ao reformador²¹¹ (denunciador positivista de ilusões alheias) ou ao desconstrutor (denunciador pós-positivista de auto-ilusões) atingir um dos grandes recintos dos modernos – talvez a coisa mesma que faz o moderno, moderno – a Ciência. Esse encontro contribuiu para ativar, ou então açular, o mal-estar (civilizacional) de muitos cientistas (duros e moles), na medida em que o olhar antropológico ganhara notoriedade, entre outros feitos, por sua capacidade de detectar ilusões²¹²; o caráter construído (artificial) de coisas que certos poderes (e saberes) nos vendem como solidamente naturais, ou mesmo de prognosticar a necessidade de se extinguir arcaísmos e superstições a partir de diagnósticos que assinalam ‘anomalias’ culturais. Tal movimento deixou em seu rastro, digamos assim, efeitos de elicitación suscitados pela emergência de uma antropologia das ciências.²¹³ Se tal identificação entre antropologia e denúncia

²¹⁰ Aparente pleonasma. Porém, a intenção da adjetivação é de sublinhar que não se trata de uma interferência *mútua*, por assim dizer, na medida em que o propósito aqui é fazer com que cada modalidade de antropologia introduza ‘ruído’ na outra *alternadamente*.

²¹¹ Noto que, coincidentemente (ou nem tanto), Tylor teve uma formação quacre (v. Eriksen e Nielsen [2013] 2018, 41-2).

²¹² Vimos no Capítulo 1 como a teoria animista dava conta de surgimento de certas crenças: “[they result] from ... mistaking an ideal for a real connexion” (Tylor 1871 I, 105)

²¹³ Muito embora a abordagem latouriana que acompanhamos na tese não tenha como objetivo denunciar, desconstruir ou atacar as ciências modernas. Registre-se, no entanto, que outras versões de estudos das ciências entretêm graus diversos de pretensões críticas. Seja como for, o que importa aqui, assim como em outros momentos deste trabalho, são os efeitos derivados dessas práticas de

iconoclasta alimentou as fogueiras das chamadas ‘science wars’,²¹⁴ já o contramovimento em direção aos estudos antropológicos das ciências modernas, associado às operações de simetrização, deixou constrangedoramente à vista dos próprios antropólogos aquela que teria sido a imagem dominante do pensamento antropológico durante grande parte do século passado. Tal imagem remete a uma economia de conhecimento em que o conceito antropológico funciona, segundo a formulação de Viveiros de Castro ([2003] 2015b, 41), como uma espécie de mais-valia extraída pelo ‘observador’ do trabalho existencial do ‘observado’ – trabalho existencial não apenas ‘vivo’, conforme o jargão marxista, mas ele próprio consubstancial à própria vida dos ‘observados’.

Ao extrair parte dessa vida, esse modo de funcionamento do conceito antropológico age como um elemento *desativador* de um quantum das potências intrínsecas à existência. O conceito ali funciona como um recinto, como um envelope no qual essa ‘mais-valia’ vital, produzida por coletivos ‘em posição de objeto’, permanece contida e armazenada, segundo um processo de acumulação ‘primitiva’ que tornará viável a continuidade desse ciclo – pelo menos até o momento em que, para prosseguir com a analogia criptomarxista, uma ‘pequena burguesia intelectual’ variavelmente conectada a energias ‘soixante-huitardistes’,²¹⁵ aliada aos movimentos de ‘reexistência’ já em curso nos coletivos diretamente

conhecimento, mesmo que sejam consequências não-intencionais da agência dos pesquisadores envolvidos.

²¹⁴ O que torna nosso modesto ofício (ainda mais) mal visto por parte das demais disciplinas humanas e, em particular, por aqueles membros da célebre mesa realista onde cientistas tão ‘duros’ quanto a materialidade da própria mesa se reúnem com seus ‘epistemógrafos’. Sobre o gesto realista arquetípico (o vetusto ‘murro na mesa’), v. o ensaio de Ashmore e Potter (1995).

²¹⁵ Afinal, de acordo com Deleuze e Guattari (1984), “mai de 68 n’a pas eu lieu”... e, portanto, nunca terminou.

concernidos, interfira, dificultando ou mesmo interrompendo a reprodução dessa economia do conhecimento propensa a ‘vampirizar’ a criatividade que prolifera em outros regimes de pensamento, em outras ecologias das práticas de conhecimento.

Acredito que não se trata tanto de ‘devolver’ o butim (a ‘mais-valia’ acumulada) aos espoliados como se seus trabalhos existenciais capturados fossem sua ‘propriedade’²¹⁶ e mais de ocasionar, em um esforço permanente, agenciamentos nos quais o que se encontra desativado possa devir indefinidamente possível, disponível²¹⁷, irreduzível, circulante. (v. Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro 2014). Tudo isso, claro, não ‘em nome deles’ ou, pior, ‘por eles’. Quem sabe ‘ao lado deles’ – ... desde que, evidentemente, aceitem se articular à proposição caraíba. Afinal, o propósito não é, absolutamente, que eles ‘finalmente’ acedam à nossa realidade (qual aliás seria a vantagem nisso?) – e mesmo que os mais ativistas entre nós queiram, eles só podem aceder à uma realidade enquanto-outra e não à ‘realidade-enquanto-tal’ ... como ‘nós’ a conhecemos.²¹⁸

²¹⁶ Justo o contrário, creio: eles se tornaram propriedades – mercadorias – justamente porque foram capturados. Além disso, não é verdade que muitos desses povos minoritários não se concebem como proprietários de ‘suas’ terras, mas sim e ao contrário como pertencentes a elas? “Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena” – diz Viveiros de Castro (2017, 5). O que ressoa o comentário de Stengers a respeito do sentido do termo ‘reativar’: “reclaiming means recovering what we have been separated from, but not in the sense that we would just *get it back*” (Stengers 2012, 4 – ênfase adicionada). Existe, então, para os povos minoritários, uma “relação vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se *faz a vida* junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um *povo*” (Viveiros de Castro 2017, 4).

²¹⁷ Ver a interessante noção de ‘resistant availability’ em Adam Miller (2007) – de resto um comentário bastante original à obra de Latour.

²¹⁸ Para não falar que a realidade dos modernos, na nova versão latouriana, é apenas *um* modo de existência dentre outros – e atende pelo singelo acrônimo [REP]. Para não falar, também, que, “para que qualquer ser ou ente venha à existência, é preciso que ele passe por outros seres”. Uma vez que

De modo complementar, assinalo apenas que esforços já indicados de elicitación desse modo de funcionamento da prática teórica da antropologia podem ser considerados *eles próprios* como uma das formas de interferência nos conceitos – quando não nos ‘sentimentos’ – ‘estabelecidos’.²¹⁹ Tal operação de interferência visa a *reativar* o que antes fora justamente desativado (para falar de acordo com os termos propostos por essa mesma tese); reativar o que ainda *subsiste* sob um modo espectralizado, despotencializado, ou como diz Stengers, ‘envenenado’, capturado [prise] e tornado separado.

Tais vetores de desativação não participam somente das variadas formas de sobrecodificação das linguagens estranhas que insistiam em se manifestar nas diferentes tradições antropológicas como que ‘por entre’ o texto etnográfico. As desativações operam também no plano dos afetos, e não apenas dos conceitos. Assim, para além (ou melhor, ao lado) das razões e interesses teóricos ‘bem compreendidos’ sobre os quais amparei em parte os propósitos deste trabalho, existe um ‘fundamento existencial’, digamos, para essa minha ‘demanda’ (‘claim’) em reativar (‘reclaim’). Pois não apenas o pensamento e as teorias antropológicas (no sentido estrito) estão sujeitas a desativações (isto quando não são elas mesmas o sujeito de desativações), mas a nossa própria vida ordinária, sufocada não apenas pelas metas de produtividade que se nos impõem ‘de fora’ (pois não são o Estado e suas polícias²²⁰ os correlatos modernos daquela interpelação felina sempre à

a “identidade requer um movimento através (no duplo sentido de atravessar e de tomar como instrumento) da alteridade” e que “o Mesmo só pode ser obtido graças ao Outro.” (Viveiros de Castro 2014, 10-1). Nesse sentido e nessa nova versão, mesmo os modos de existência modernos só podem produzir o ser-enquanto-ser a partir do ser-enquanto-outro.

²¹⁹ Mas interferir não quer dizer aqui bater de frente (ou muito menos se submeter). E nesse ponto seguimos a leitura stengeriana da ‘restrição leibniziana’ (v. Stengers 1993).

²²⁰ ‘Policies’ em inglês, não custa notar.

espreita, e por isso permanentemente conjurada por todas as suas possíveis presas ameríndias?). Vida despotencializada também no plano micropolítico, vale lembrar, pelo ar insalubre que emana dos narcisismos das pequenas diferenças (no sentido agonístico do termo ‘diferença’) departamentais – estas, enfim, tão ‘próximas da experiência’. É por isso, enfim, que “[a] poisoned soil must be reclaimed, and so must many of our words, those that ... carry with them the power to take us hostage: do you ‘really’ believe in...?” (Stengers 2012, 6).²²¹ Devo, como se vê, especialmente a Isabelle Stengers uma das poucas concatenações suficientemente próprias em todo texto. Ora, a ideia que eu vinha elaborando tropegamente desde os primeiros projetos – de que é possível detectar processos ou dispositivos de desativação de agências ‘incômodas’, ‘ameaçadoras’, ‘aparentemente irracionais’ (via de regra acompanhadas por crenças ‘semipropositivas’), ou mesmo ‘históricas’,²²² em

²²¹ Reativar o que se espectralizou ou, nos termos de Didi-Huberman ([2009] 2011, 122 e passim), está em vias de desaparecer. Conceitos tanto quanto afetos: “contra o insistente e envenenado pathos de desmembrar e de desmistificar”, reativar o que eram antes potências agentivas nos torna mais atentos aos meios de que precisamos para que nossas próprias ‘almas’ não sejam, elas também, capturadas. Um deles é a constante reafirmação de que “nós não estamos a sós no mundo” (Stengers 2012, 9).

²²² Desativação particularmente exemplificada de modo magistral por Lévi-Strauss – mesmo em ‘fase’ ‘pré-pós-estruturalista’ – no início de *Totémisme Aujourd’hui*. Essa menção talvez me permita puxar aqui alguns dos fios deixados inarticulados pelo breve e incompleto Capítulo 2. Pois não foi por meio daquelas mesmas páginas inaugurais que que passamos a saber que “o que se passou” com a histeria, se passou também com o totemismo? (Lévi-Strauss 1962a). O que se passou com o totemismo era algo análogo mas não idêntico ao que ocorreu com a histeria. Pois se a histeria fora apartada do domínio social e lançada na natureza, enclausurando-se no que há de mais natural no Homem – seu corpo orgânico – o totemismo se alternava entre esses dois opostos. E se os evolucionistas literalistas (britânicos e alemães) exorcizavam seus aspectos mais ásperos à sensibilidade europeia despachando-os ora para os confins da mente selvagem ora para as fronteiras da humanidade (como indica, por exemplo, o uso do termo ‘Naturvolken’ para designar povos ditos primitivos), os evolucionistas simbolistas (franceses, especialmente), por sua vez, tendiam a sobrecodificá-los por meio de uma metalinguagem decalcada da Sociedade. Nesse sentido, não seria, enfim, a ilusão totêmica que pairava sobre os debates antropológicos sobre o totemismo um modo de caracterizar retrospectivamente (pois identificado pelo ponto de vista distanciado de Lévi-Strauss) os efeitos desativadores gerados pelas primeiras análises antropológicas sobre os fenômenos associados à vaga noção de totemismo? Tais discursos, normalmente redutores ou substancialistas, não teriam um efeito desativador sobre

diversos momentos da história da antropologia por meio da análise de textos antropológicos clássicos repercute ‘à maravilha’ no plano dos afetos micropolíticos de ‘reexistência’ com a proposição stengeriana do ‘reclaim’ – seja o ‘animismo’, como ela provoca em seu texto-manifesto (Stengers 2012), seja quaisquer outras virtualidades que se encontrem – em que estejam ‘em vias de’ de entrar – em estado de dormência.

Nesse sentido, foi preciso encontrar um ‘vocabulário’ próprio que pudesse ao mesmo tempo ‘dar nome’ a esses processos – atuantes tanto no plano dos conceitos, quanto no plano dos afetos – e me permitisse descrevê-los minimamente. Foi assim que os usos incoativos dos termos ‘espectro’, ‘espectral’ e demais correlatos tinha o propósito de evocar essas operações de um modo irresponsavelmente metafórico ou alusivo,²²³ embora não ouse dizer que a partir de agora alcancei enfim a estabilização desejável dessa noção ao fazê-la incidir sobre os temas que orientam este capítulo. Seja como for, tratava-se de designar processos que não resultavam em aniquilações inexoráveis ou em mortes absolutas.²²⁴ Isso porque talvez seja mais pertinente dizer que um ente desativado se encontra, não tanto capturado por uma força ‘gravitacional’ que o faz precipitar em direção a um suposto ‘nada’, mas em um (com o perdão da expressão) movimento assintótico de spectralização, de

aquelas forças estranhas, consubstanciais às espécies e aos objetos totêmicos, nem sociais, nem naturais pois recalcitrantes a qualquer tentativa de sistematização a partir das categorias ocidentais de natureza e cultura?... Para a distinção entre tradições antropológicas literalistas e simbolistas (bem como entre intelectualistas e sociologistas) v. Skorupski (1976). Para a noção de sobrecódigo e de decalque, v. Deleuze e Guattari (1980).

²²³ Na medida em que era uma espécie de bricolagem própria de seus homônimos presentes nos trabalhos de Derrida (1993), Didi-Huberman ([2002] 2013), Fabián Ludueña Romandini (2011), entre outros – e, nesse sentido, tratava-se de uma apropriação rigorosamente não rigorosa.

²²⁴ Ideias que não deixam de fazer parte do rol particularmente exótico das crenças modernas sobre criação (‘ex nihilo’) e morte (irreversível).

queda no “infinitesimal obscuro” – não de aniquilação. Um espectro, como se sabe, não está nem vivo nem morto (ao menos não no sentido moderno de vida e morte): “portanto, não digamos nem outra vida nem o nada; digamos a não-vida, sem nada prejudicar. A não-vida, como o não-eu, não é necessariamente o não-ser” (Tarde [1896] 2007, 130). Nesse sentido, creio ser possível dizer, algo latourianamente, que tal ente espectral se encontra ainda *disponível* (v. Miller 2013) em relação aos outros entes e portanto nunca perdeu a sua abertura ao campo de possíveis, a ocasiões, encontros, alianças e alterações. Reativar adquire por essa via o sentido de abertura: abre-se com ela ocasiões para que os espectros *passem* a habitar ‘nosso’ meio, a agir *através* de ‘nossos’ gestos.

Foi assim, portanto, tateando por entre conexões parciais, e não sem experimentar o risco de me afastar do plano de consistência visado devido a desterritorializações precipitadas ou diletantes, que fui – aos poucos e muito lentamente – me percebendo envolvido em um projeto (entenda-se, de caráter tentativo) de antropologia reversa dos movimentos de desativação e de reativação conceitual do que chamei de agências extra-humanas. Esse uso da ideia de “antropologia reversa” remete a um dos sentidos que o termo carrega em *The invention of culture*, de Roy Wagner: não àquele em que “antropologia reversa” seria uma espécie de “modalidade ‘pragmática’ de antropologia dos outros sobre nós”, ao modo de uma ‘contra-antropologia’ que incide sobre o povo Moderno fazendo dele, ‘with a revenge’, objeto de seu exercício, mas a um sentido similar ao que carrega o termo “engenharia reversa” – engenharia que ganha aqui uma significação diversa daquela que expressa em *La Pensée Sauvage*, onde aparece como a ciência do modelo (ou mesmo o modelo da ciência) – a saber: “um caminho para revelar os procedimentos ocultos quando nós mesmos fazemos nossa antropologia a respeito dos outros – como a literalização das metáforas dos outros e a obliteração do

caráter inventado dos conceitos com que operamos.” (Núcleo de Antropologia Simétrica – NanSi, Simetria, Reversibilidade e Reflexividade s/d.²²⁵)

Mas voltemos brevemente à noção de agências extra-humanas, mencionada mais acima. Trata-se de uma construção que não deixou de me incomodar ao longo do percurso, na medida em que percebia nela uma noção de feição algo grotesca (no sentido rabelaisiano), dotada de arestas e dissimetrias tais que pareciam fazer dela uma daquelas peças de quebra-cabeças cujo formato insólito e cromatismo iriscidente dificultava qualquer tentativa de encaixá-la nas casas ainda vazias do tabuleiro. A pergunta que me acompanhava era como fazer desses vícios aparentemente constitutivos alguma virtude; como cravar, com uma altivez própria de quem já se encontra do outro lado da corda bamba, que “it’s not a bug, but a feature” (Viveiros de Castro e Goldman 2017, 181); como, enfim, me convencer de que não se trata de uma ilusão (totêmica, isto é, categorial), mas de um pensamento (não tanto selvagem, sejamos modestos²²⁶, mas ao menos ‘feral’).

Uma das soluções (provisória, bem entendido, pois em construção) foi atribuir-lhe o papel do terceiro elemento em uma relação entre dois termos. Esse gesto, permitia, a meu ver, ao menos, operá-la em dois conjuntos distintos de relações duais. Tentarei me explicar lançando mão das principais abordagens apresentadas nos capítulos anteriores: agindo como o terceiro, a função ‘agência extra-humana’ é capaz de interferir na relação entre, por exemplo, a teoria animista de Tylor e as noções perspectivistas de corpo e alma (v. Pedersen e Willerslev 2012), ou entre a definição tyloreana de alma e a definição de espírito proposta por Viveiros de Castro

²²⁵ Trata-se de um texto-manifesto multiautorado disponível em <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/Home/simetria-reversibilidade-e-reflexividade>

²²⁶ Pois é preciso “reconhecer o fato de que minha prática e minha tradição me situam em um dos lados da divisão” – o lado que caracteriza pensamentos outros como selvagens, como lembra Stengers (2012, 1).

(2006) a partir da conceito yanomami de ‘xapiri’; ou então como mediador na relação entre a teoria durkheimiana segundo a qual as forças impessoais do totemismo não passam de um caso particular da força impessoal Sociedade-Deus e a concepção latouriana de actante e seus morfismos (Latour 2014, 257-261). Esses são alguns exemplos concernindo um dos conjunto de relações duais aludidos acima: aquele das relações entre teorias pós-estruturalistas e teorias clássicas da antropologia. Através de exercícios comparativos como esses torna-se possível “induzir os efeitos da presença dessas agências não-humanas a partir dos efeitos causados por sua ausência conceitual” (Viveiros de Castro 2003, 20) – uma vez que “existe algo na ausência”.²²⁷ Nesse sentido, pode-se dizer que essa ausência conceitual conferiria a essas agências o estatuto de *hipo-objeto*, isto é, de objetos que escaparam ou escapam à intuição teórica do analista – mas não, ressalva importante, da intuição prática²²⁸ dos coletivos extramodernos onde a abdução xamânica de agências e intencionalidades que povoam o mundo é praticada com frequência – ou mesmo da “observação flutuante” de etnógrafos.²²⁹

A este arranjo procedimental, imaginado para tornar de fato operacional a noção de agência extra-humana, registro o artifício estilístico de construir um sintagma que fosse composto por um termo eminentemente associado à tradição de estudos das ciências e das técnicas – “agência” – e por outro termo que vem cada vez mais sendo preferido por antropólogos do extramoderno – “extra”, justamente. Não

²²⁷ Ou, como Tarde concluiu em algum lugar, a falta de evidências não implica o caráter evidente da falta.

²²⁸ E tampouco de seu pensamento especulativo, ou mesmo de seus esquemas classificatórios, pois proliferam nos mitos, por exemplo.

²²⁹ Algo similar “à ‘escuta flutuante’ do psicanalista: o observador está sempre em situação de pesquisa, sua atenção podendo ser exigida a qualquer instante.” (Goldman 1999, 103)

pretendo absolutamente sugerir que tal composição, parcialmente conectada a programas teóricos diferentes, ‘resolva’ o problema; no entanto, talvez possa apontar para uma metaestabilidade intrínseca ou uma assimetria dinâmica, ou evocar algo de síntese disjuntiva de heterogêneos.

Creio, no entanto, que a melhor maneira de, digamos, ‘rasurar’ a noção seja embutir em seu sentido um importante ‘caveat’ metodológico²³⁰, aquele que adverte que um dos propósitos do antropólogo, enquanto tradutor, é evitar a inocente suposição de que uma eventual homonímia no plano do significante implique uma sinonímia de sentido no plano do conceito. Daí a relevância de “não perder de vista a diferença oculta dentro dos homônimos equívocos” que conectam/separam um idioma conceitual de outro, mesmo que entretenham uma relação contínua de transformação. (Viveiros de Castro 2015a, 68). Conceitos são entidades circulantes, porém isso não faz deles móveis imutáveis. Assim, a homonímia entre a expressão ‘agência não-humana’ em um texto de Latour sobre os laboratórios de Boyle ou de Pasteur, por exemplo, e a mesma expressão usada em um artigo de Viveiros de Castro sobre, digamos, o xamanismo amazônico, não implica de forma alguma uma relação de sinonímia.

Essa concepção de tradução, e o papel proeminente que seu exercício exerce no ofício antropológico e, particularmente, na atividade de comparação, leva-me a assinalar uma ideia, à primeira vista, contra-intuitiva sobre o modo de conhecimento antropológico e sua relação com o tema da reativação discutido anteriormente. Trata-se do que Anne-Christine Taylor considera um atributo da antropologia: o de “pôr em paralelo o ponto de vista do etnólogo e o de seus objetos de estudo, de modo a extrair disto um instrumento de conhecimento” (citado em

²³⁰ Uso o termo ‘metodológico’ porque deriva da ideia de ‘método de equivocação’, formulada por Viveiros de Castro ([2004] 2015b).

Viveiros de Castro 2015a, 72). Ora, essa formulação aparentemente críptica implica que o ponto de vista do analista e o do analisado se encontram, via de regra, atravessados um sobre o outro, em um sentido análogo em que se pode dizer que, em um eclipse solar, o movimento que a lua descreve atravessa a posição do sol, o que não significa que nesse ‘cruzamento’ ambos os corpos estejam em rota de colisão. O ponto é que, da perspectiva do observador, uma figura oblitera a percepção de outra figura localizada em ponto mais distante do ‘centro’ representado pela posição do observador. Nesse sentido, o ofício do antropólogo é pôr em paralelo o que se encontra sobreposto, ou por outra, deslocar-se até que aceda a uma posição que lhe permita ver o que estava antes eclipsado (alternativamente, é possível, em tese, obter um resultado semelhante deslocando para o lado, digamos assim, o que se encontra em primeiro plano). Essa tarefa não guardaria algumas semelhanças com as operações de reativação do que se encontra em vias de desaparecer, indicadas mais cedo? O sol não deixa de existir ao ser eclipsado pela lua, mas assume um modo de existência temporariamente espectral. De modo análogo, o que foi desativado, envenenado, sobrecodificado e etc., não está irreversivelmente aniquilado, suprimido da existência sem deixar *rastro*, mas virtualmente disponível às intuições práticas e teóricas daqueles, que lançando mão de alguns dos artifícios que procurei indicar minimamente,²³¹ permitiram que seu próprio movimento conceitual se abrisse às relações de alteração e diferenciação, fazendo destas, além de seus objetos (pertencentes a outras economias relacionais), instrumentos de um método de aproximação a essas relações outras.

²³¹ Alguns não mencionados, mas que são realmente ‘dignos de nota’: “aprender a se proteger”; “reaprender a prestar atenção”; “aprender a narrar as reconquistas” a fim de conectá-las entre si; nomear o que está confinado a um uso metafórico ou ao estatuto de crença; e “saber dançar”, importante arte de animar para ser animado.

[REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS]

Abbot, Edwin ([1884] 2004) *Planolândia*. Um romance de muitas dimensões. São Paulo: Conrad.

Abramson e Holbraad (2012) Contemporary cosmologies, critical reimaginings. *Religion and Society: Advances in Research* 3.

Adler, Alfred (2004) Totémisme: le mot et les choses. In: Michel Izard (ed.) *Claude Lévi-Strauss*. Cahiers de l'Herne. Paris: Éditions de l'Herne

Almeida, Mauro (1988) Dilemas da razão prática. Simbolismo, tecnologia e ecologia na floresta amazônica *Anuário Antropológico*, 86.

Alun-Jones, Robert (1986) *Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*. Beverly Hills, CA: Sage.
Disponível em <http://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html>

Anders, Günther ([1956] 2011) *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* vol.I [Die Antiquiertheit des Menschen I]. Valencia: Pre-textos.

Ashmore, Malcolm e Potter, Jonathan (1995) Death and Furniture: the rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences*, 8(2).

Barbosa, Gustavo. (2004) A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia* 47 (2).

Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique* (précédé de trois études d'ethnologie kabyle). Genève: Librairie Droz.

Canguilhem, Georges ([1977] 1988) Bacteriology and the end of nineteenth-century 'medical theory'. In: *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*. Cambridge: The MIT Press.

Carneiro da Cunha, Manuela (1978) *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Hucitec.

Chakrabarty, Dipesh (2009) The climate of history: four theses. *Critical Inquiry* 35.

Chaumeil, Jean-Pierre ([1983] 1998) *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/IFEA.

Charbonnier, Pierre (2011) *Les rapports collectifs à l'environnement naturel. Un enjeu anthropologique et philosophique*. Université de Franche-Comté. École doctorale "Langages, Espaces, Temps, Sociétés" Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en Philosophie

Châtelet, François (1976). La question de l'histoire de la philosophie aujourd'hui. In: Dominique Grisoni (ed.) *Politiques de la Philosophie*. Paris: Bernard Grasset.

Clastres, Pierre. ([1968] 1979) Entre Silence et Dialogue. In: Raymond Bellour et Cathérine Clément (eds) *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimar.

Clastres, Pierre. ([1974] 2004) *A sociedade contra o Estado*. Cosac Naify.

Clastres, Pierre. ([1980] 2011) Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. *Arqueologia da violência*. Cosac Naify.

Crawford, Thomas (1993) An interview with Bruno Latour, *Configurations* 1(2).

Dagognet, François (1967) *Méthodes et doctrines dans l'œuvre de Pasteur*. Paris: PUF.

Danowski, Déborah e Viveiros de Castro, Eduardo (2014) *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Debaise, Didier (2012) Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine? L'héritage néomonadologique de B. Latour. *Archives de Philosophie*, tome 75(4).

Deleuze, Gilles ([1986] 1988) *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

Deleuze, Gilles (1990) Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. São Paulo: 34 Editora.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix ([1984] 2007) Mai de 68 n'est pas eu lieu. (Gilles Deleuze et Félix Guattari reprennent la parole ensemble pour analyser 1984 à la lumière de 1968) *Les nouvelles*, 3-9 mai 1984. [republ. *Chimères* n° 64/2].

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix (1991) *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix (1980) *Mille plateaux*. Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques (1993) *Spectres de Marx* Paris: Éditions Galilée.

Descola, Philippe (1986) *La Nature Domestique*: symbolisme et práxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, Philippe (1992) Societies of nature and the nature of society. In: Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge.

Descola, Philippe (1996) Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. In: Philippe Descola; Gisli Pálsson (eds.) *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London: Routledge.

Descola, Philippe (2004) Las cosmologías indígenas de la Amazonia. in Surrallés e Garcia Hierro (orgs.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.

Descola, Philippe (2005) *Par-delà culture et nature*. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe ([2005] 2013) *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Descola, Philippe (2014) Modes of being and forms of predication. *Hau: Journal of Ethnographic theory* 4 (1).

Didi-Huberman, Georges ([2009] 2011) *A sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Didi-Huberman, Georges ([2002] 2013) *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Dulley, Iracema (2012) *Os nomes dos outros: alteridade e comunicação em Roy Wagner*. Tese de doutorado USP.

Durkheim, Émile ([1895] 1919) *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Alcan.

Durkheim, Émile ([1912] 1960) *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: PUF.

Durkheim, Émile ([1912] 1996) *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.

Eriksen, Thomas Hylland e Nielsen, Finn Sivert ([2013] 2018) *História da antropologia*. Petrópolis: Vozes.

Fields, Karen (2005) What difference does translation make: *Les Formes elementaires de la vie religieuse* in French and English in Jeffrey Alexander (ed.) *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel ([1966] 1981) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel ([1969] 2006) O que é um autor? *Ditos e Escritos – Estética: literatura e pintura; música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Frazer, James ([1922] 1982) *O ramo de ouro*. Abril Cultural [A partir de: Douglas, Mary (ed.); MacCormack, Sabine (ilustr.) (1978) *The Illustrated Golden Bough*. Abridged edition. New York: Doubleday]

Garcia Rosa, Frederico (1998) L'âge d'or du totémisme. *Systèmes de pensée en Afrique noire* 15.

Gell, Alfred (1998) *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.

Goldman, Marcio (1994) *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho.

Goldman, Marcio (1999) *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Goldman, Marcio (2014) Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (1).

Hallowell ([1960] 1976) Ojibwa Ontology, Behavior, and World View *Contributions to anthropology: selected papers of A. Irving Hallowell* Chicago: University of Chicago Press.

Herzfeld, Michael (2001) Orientations: Anthropology as a Practice of Theory. In: *Anthropology Theoretical Practice in Culture and Society*. Londres: Blackwell/Unesco.

Holbraad, Martin e Pedersen, Morten (2012) Revolutionary securitization: an anthropological extension of securitization theory. *International Theory* v.4 (2).

Holbraad, Martin e Viveiros de Castro, Eduardo (2016) Ideas of savage reason. Glass Bead in Conversation with Holbraad and Viveiros de Castro (online) *Glass Bead*. Site 0: Castalia, the game of ends and means <<http://www.glass-bead.org/article/ideas-of-savage-reason-glass-bead-in-conversation-with-martin-holbraad-and-eduardo-viveiros-de-castro/?lang=enview>>

Holbraad, Martin e Pedersen, Morten (2017) *The Ontological Turn. An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holbraad, Martin et al. (2008) Introduction. *Thinking through things. Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.

Holbraad, Martin; Viveiros de Castro, Eduardo; Pedersen, Morten (2013) The politics of ontology: anthropological positions. 'Theorizing the Contemporary',

Fieldsights. Current Anthropology. Disponível em <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.

Ingold, Tim ([2008] 2011a) *Materials against materiality. Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.

Ingold, Tim ([2009] 2011b) *Textility of making. Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.

Jensen, Casper (2007) *Latour and Pickering: post-human perspectives on science, becoming, and normativity*. In: Don Ihde and Evan Selinger (eds.) *Chasing technoscience: matrix for materiality*. Bloomington: Indiana University Press.

Kéck, Frédéric (2004) *Lévi-Strauss et la pensée sauvage* Paris: PUF.

Kéck, Frédéric. (2008) Notice. In: Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff (éds) *Claude Lévi-Strauss Œuvres* Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Kéck, Frédéric ([2011] 2013) *Introdução a Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Kohn, Eduardo (2013) *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*. Oakland: UC Press.

Kristiansson, Magnus e Tralau, Johan (2014) *Hobbes's hidden monster. A new interpretation of the frontispiece of Leviathan. European Journal of Political Theory*, 13(3).

Kuper, Adam (1992) Preface. In: Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge.

La Cadeña, Marisol (2014) *Runa: Human but not only. Hau* vol 4, No 2.

Latour, Bruno (1981a) *Insiders and outsiders in the sociology of science; or, how can we foster agnosticism?* In: Robert Jones and Henrika Kucklick (eds.) *Knowledge and Society: Studies in the sociology of culture past and present*. Greenwich, Conn.: JAI.

Latour, Bruno (1981b) Is it Possible to Reconstruct the Research Process? Sociology of a Brain Peptide. In: Karin Knorr, Richard Whitley (eds.) *The Social Process of Scientific Investigation*. Dordrecht: Reidel.

Latour, Bruno (1983a) Comment redistribuer le Grand Partage? *Revue de synthèse* 3, n°. 110.

Latour, Bruno (1983b) Give me a laboratory and I will move the world. In: Karin Knorr and Michael Mulkey (eds) *Science Observed*. London & Beverly Hills: Sage.

Latour, Bruno ([2001] 1984) *Pasteur: guerre et paix des microbes*. Suivi de *Irréductions*. Collection Pandore. Paris: Métalié.

Latour, Bruno ([1984] 1988) *The Pasteurization of France*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno (1987) *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno (1989) Clothing the naked truth. In: Hilary Lawson e Lisa Appignanensi (eds.) *Dismantling the truth. Reality in the post-modern world*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Latour, Bruno (1990) Postmodern? No simply amodern. Steps towards an anthropology of science. An essay review. *Studies in the History and Philosophy of Science* Vol. 21.

Latour, Bruno ([1990] 1996) On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications Finn Olsen, *Philosophia*, Vol. 25, No. 3-4.

Latour, Bruno ([1991] 1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno ([1991] 1994) *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Editora 34.

Latour, Bruno (1991) The impact of science studies on political philosophy. *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 16, No. 1.

Latour, Bruno (1995) Pasteur and Pouchet. Heterogenesis of history of science. In: Michel Serres (ed.) *A History of Scientific Thought. Elements of a History of Science*, Oxford: Blackwell.

Latour, Bruno (1996a) Not the Question. *Anthropology News* (American Anthropological Association – AAA) 37(3).

Latour, Bruno (1996b) On interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity* Volume 3, No. 4.

Latour, Bruno (1996c) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Latour, Bruno (1999) On recalling ANT. In: John Law and John Hassard (eds) *Actor Network and After*. Oxford: Blackwell.

Latour, Bruno ([1999] 2004) *Politics of nature*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno (2004) Por uma antropologia do centro. *Mana*, 10 (2).

Latour, Bruno (2005) *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

Latour, Bruno (2008) Pour un dialogue entre science politique et science studies. *Revue française de science politique* 58 (4).

Latour, Bruno (2009a) La société comme possession. La preuve par l'orchestre. In: Didier Debaise (ed.) *Anthologies de la possession*, Presses du Réel. Disponible em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/119-debaise-possession-fr.pdf>

Latour, Bruno (2009b) Perspectivism: type or bomb? (Guest editorial) *Anthropology Today*. vol. 25, n° 2.

Latour, Bruno (2011) La prose du monde s'est-elle vraiment interrompue? In: Horst Bredekamp (ed.) *Bildwelten des Wissens* (avec Dorothea Heinz), Band 9, 1. (article préparé pour l'édition en allemande).

Latour, Bruno (2012) *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes* Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (2014) Formes élémentaires de la sociologie, formes avancées de la théologie. *Archives de sciences sociales des religions* 167 (3).

Latour, Bruno e Fabbri, Paolo (1977) La rhétorique de la science: Pouvoir et devoir dans un article de science exacte. *Actes de la recherche en sciences sociales* 13.

Latour, Bruno e Woolgar, Steve ([1979] 1986) *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (with a new postscript and index by the authors). Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Latour, Bruno e Callon, Michael (1981) Unscrewing the Big Leviathan: How actors macrostructure reality, and how sociologists help them to do so. In: Karin Knorr e Aaron Circourel (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* Boston: Routledge & Kegan Paul.

Latour, Bruno e Callon, Michel (1992) Don't throw the baby with the Bath school! A Reply to Collins and Yearley. In: Andrew Pickering (ed.) *Science as Culture and Practice* Chicago: University of Chicago Press.

Lebrun, Gerard ([1981] 2007) *O que é poder*. São Paulo: Brasiliense.

Lévi-Strauss, Claude ([1962a] 2008) *Totémisme Aujourd'hui*. In: Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff (eds.) *Claude Lévi-Strauss Œuvres* Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Lévi-Strauss, Claude ([1962b] 2008) *La Pensée Sauvage*. In: Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff (eds.) *Claude Lévi-Strauss Œuvres* Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Lévi-Strauss, Claude ([1964] 2004) *O cru e o cozido (Mitológicas vol. 1)*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, Claude (1984) *Paroles données*. Paris: Plon.

Lévy-Bruhl, Lucien (1931) *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Alcan.

Ludueña Romandini, Fabián (2011) *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Maniglier, Patrice (2006) *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Leo Scheer.

Marras, Stelio (2008) Do natural ao social. As substâncias em meio estável. In: Beatriz Labate, Sandra Goulart et al (orgs) *Drogas e Cultura. Novas perspectivas*. Salvador: Edufba.

Marras, Stelio (2009) *Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade*. Tese de doutorado USP.

Miller, Adam (2013) *Speculative grace. Bruno Latour and Object Oriented Theology*. Fordham University Press.

Mol, Annemarie (2002) *The body multiple. Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.

Morton, Timothy (2010) *The ecological thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Ortner, Sherry (1984) Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1).

Pedersen, Morten e Willerslev, Rane (2012) 'The soul of the soul is the body': rethinking the soul through North Asian ethnographies. *Common Knowledge* 18(3).

Sahlins, Marshall. ([1993] 2004) *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify.

Sahlins, Marshall. ([1996] 2004) A tristeza da doçura. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. [Originalmente publicado em *Current Anthropology*, v.37, n.3.]

Salomon-Bayet, Claire ([1986] 1988) Présentation. In: Claire Salomon-Bayet (ed.) *Pasteur et la révolution pastorienne* Paris: Payot.

Sautchuk, Carlos Emanuel (2007) *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas* (Vila Sucuriçu, Amapá). Tese de doutorado, UnB.

Sayes, Edwin (2014) Actor-Network Theory and methodology. Just what does it mean to say that nonhumans have agency? *Social Studies of Science* Vol. 44(1).

Schaffer, Simon (1991) The 18th Brumaire of Bruno Latour. *Studies in History and Philosophy of Science* Vol. 22, No. 1.

Schaffer, Simon (2002) The devices of iconoclasm. In: Bruno Latour and Peter Weibel (eds.) *Iconoclasm. Beyond the image wars in science, religion, and art*. ZKM Center for Art and Media. Cambridge: The MIT Press.

Schaffer, Simon e Shapin, Steven (1985) *The Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Schmidgen, Henning (2015) *Bruno Latour in Pieces. An Intellectual Biography*. Fordham University Press.

Sena, Custódia Selma (1984) Durkheim e o estudo das representações. *Anuário Antropológico* 82.

Serres, Michel (ed.) (1995) *A History of Scientific Thought. Elements of a History of Science*, Oxford: Blackwell.

Simonis, Yvan (1968) *Claude Lévi-Strauss ou la 'passion de l'inceste'. Introduction au structuralisme*. Paris: Les Éditions Aubier-Montaigne.

Sismondo, Sergio ([2004] 2010) *An Introduction to Science and Technology Studies*. Willey Blackwell.

Skafish, Peter (2016) The Descola variations. The ontological geography of beyond nature and culture. *Qui Parle* 25 (1-2).

Skafish, Peter; Salmon, Gildas e Charbonnier, Pierre (2016) Introduction. Peter Skafish, Gildas Salmon e Pierre Charbonnier (eds.) *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. Rowman & Littlefield.

Skorupski, John (1976) *Symbol and theory. A philosophical study of theories of religion in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stengers, Isabelle (1993) *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte.

Stengers, Isabelle ([1997] 2011) *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, Isabelle (2002) Beyond conversation: the risks of peace. In: Catherine Keller and Anne Daniell (eds.) *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*. Albany: SUNY Press.

Stengers, Isabelle ([2002] 2011) *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*. Harvard University.

Stengers, Isabelle (2012) Reclaiming animism. *E-Flux*, 36.

Stolze Lima, Tania (1996) O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi *Mana* 2 (2).

Stolze Lima, Tania (2002) O que é um corpo? *Religião & Sociedade* v. 22, n. 1.

Stolze Lima, Tania (2006) Olhada-de-onça. *30º Encontro Anpocs*. Mesa: Diferenças, diferenças: regimes contemporâneos da natureza.

Stolze Lima, Tania (2012) Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2.

Strathern, Marilyn ([1987] 2014) Fora de contexto. Ficções persuasivas na antropologia. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify.

Strathern, Marilyn (1988) *Gender of the gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Oakland: UC Press.

- Strathern, Marilyn (1991) *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, Marilyn (1995) The nice thing about culture is that everyone has it. In: Marilyn Strathern (ed.) *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge.
- Stringer, Martin (1999) Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 4.
- Sztutman, Renato (2009) Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. *Ponto Urbe*, 4.
- Sztutman, Renato (2012) Posfácio: as ideias em jogo. In: Marilyn Strathern. *Fora de contexto*. Contracapa.
- Tarde, Gabriel ([1895] 2007) Monadologia e sociologia. In: Eduardo Vargas (org.) *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Cosac Naify.
- Tarde, Gabriel (1890) *Les lois d'imitation. Étude sociologique*. Paris: Félix Alcan.
- Taylor, Anne-Christine (2004) Dom-Quixote na América. *sociologia & antropologia*, v. 01.02.
- Taylor, Anne-Christine e Viveiros de Castro, Eduardo (2006) Un corps fait des regards. In: Stéphane Breton (ed.) *Qu'est-ce qu'un corps?* Paris: Flammarion/Musée du Quai Branly.
- Tylor, Edward (1871) *Primitive Culture*, Vol. 1. Londres: John Murray.
- Valentim, Marco Antonio (2017) 'Talvez eu não seja um homem': antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio. *Campos*, 15(2).
- Van Gennep, Arnold (1920) *L'état actuel du problème totémique*. Paris: Éditions Ernest Leroux.
- Vargas, Eduardo (2007) Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: Eduardo Vargas (org.) *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Cosac Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2).

Viveiros de Castro, Eduardo (2002) *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo (2003) *Transformações indígenas — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história* (Projeto Pronex).

Viveiros de Castro, Eduardo (2004) Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10: 3.

Viveiros de Castro, Eduardo (2006) A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, n. 14/15.

Viveiros de Castro, Eduardo (2008) Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Caixeta de Queiroz e Freire Nobre (orgs.) *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: editora UFMG.

Viveiros de Castro, Eduardo (2009) Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro. *Estudos avançados* 23 (67).

Viveiros de Castro, Eduardo (2011a) Posfácio. O intempestivo, ainda. In: Pierre Clastres. *Arqueologia da Violência e outros ensaios* São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo (2011b) Zeno and the art of anthropology. Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths. *Common Knowledge* 17 (1).

Viveiros de Castro, Eduardo (2011c) Zeno's Wake. *Common Knowledge* 17 (1).

Viveiros de Castro, Eduardo (2012a) 'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'. *Mana* 18 (1).

Viveiros de Castro, Eduardo (2012b) A antropologia como política do Entendimento. In: Claude Lépine, Lilia Schwarcz (orgs.) *Manuela Carneiro da Cunha. O lugar da cultura e o papel da antropologia*. Marília: UNESP.

Viveiros de Castro, Eduardo (2014) Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Latour e as cosmopolíticas ameríndias (não publicado). Disponível em http://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos.

Viveiros de Castro, Eduardo (2015a) *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo ([1998] 2015b) Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. In: *The relative native and other essays*. Hau Books.

Viveiros de Castro, Eduardo ([2003] 2015b) And. In: *The relative native and other essays*. Hau Books.

Viveiros de Castro, Eduardo ([2004] 2015b) Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *The relative native and other essays*. Hau Books.

Viveiros de Castro, Eduardo ([2009] 2015b) The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: *The relative native and other essays*. Hau Books.

Viveiros de Castro, Eduardo (2015b) *The relative native and other essays*. Hau Books.

Viveiros de Castro, Eduardo (2017) Os involuntários da pátria. Elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras. Chão de feira*, n. 65.

Viveiros de Castro, Eduardo (s/d.) Sobre a noção de etnocídio com especial atenção ao caso brasileiro (não publicado). Disponível em http://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro.

Viveiros de Castro, Eduardo e Goldman, Marcio (2012) Introduction to Post-Social Anthropology. Networks, Multiplicities, and Symmetrizations *Hau. Journal of Ethnographic Theory* Vol 2, No 1.

Viveiros de Castro, Eduardo e Goldman, Marcio (2017) Slow Motions [Extended Remix]. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern. In: Ashley Lebnér (ed.) *Redescribing Relations. Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*. New York: Berghahn Books.

Wagner, Roy ([1975] 1981) *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

Wagner, Roy ([1981] 2010) *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Wilkinson, Darryl (2017) Is there such a thing as animism? *Journal of the American Academy of Religion*, 85 (2).

