

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

BRUNO CÉSAR CUNHA CRUZ

DAS ANTROPOLOGIAS (EM MINÚSCULO) À ANTROPOLOGIA (EM MAIÚSCULO)?  
NOTAS EPISTEMOLÓGICAS SOBRE O FAZER ANTROPOLÓGICO.

UBERLÂNDIA

2019

BRUNO CÉSAR CUNHA CRUZ

DAS ANTROPOLOGIAS (EM MINÚSCULO) À ANTROPOLOGIA (EM MAIÚSCULO)?  
NOTAS EPISTEMOLÓGICAS SOBRE O FAZER ANTROPOLÓGICO.

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, Curso de Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Wolff Swatowski

UBERLÂNDIA

2019



Em memória de João Clóvis da Costa Melo, o sempre João.

## AGRADECIMENTOS

*“Este infeliz gritou a Deus e foi ouvido”*

*(Salmos, 33: 6)*

Não é possível seguir sem agradecer.

Portanto, agradeço à Universidade Federal de Uberlândia, por me lembrar o valor da liberdade, da justiça e da democracia. De maneira bem distinta, por sua vez, agradeço à Defensoria Pública da União por me lembrar o valor da liberdade, da justiça e da democracia.

Agradeço aos colegas de turma, de curso e de Instituição. Aos que foram, aos que ficaram e aos que virão. Este solo só pode ser fértil se souber o valor do que é semeado.

Agradeço aos professores que me acompanharam até aqui. Àqueles dos quais tive o prazer de ser aluno. Àqueles dos quais tenho o prazer de ser amigo. Àqueles que terei a certeza de levar comigo, por cada estrada e rio. Agradeço à minha doce orientadora, pela confiança, paciência e afeto.

Agradeço aos meus amigos, de longa e recente data. Àqueles que fiz nos momentos de euforia, nos momentos de tristeza e de alegria. A companhia, a presença e a saudade me recordam que não posso viver sem vocês.

Agradeço à Prefeitura de Pedrinópolis, aos senhores prefeitos com os quais convivi, aos servidores meus colegas e ao povo do meu berço. Sem a confiança e auxílio de cada um, as vitórias seriam mais difíceis de alcançar.

Agradeço à minha família. Aos próximos e aos mais que próximos. À ma fille. Agradeço à minha sobrinha recém chegada e ao meu irmão. Agradeço ao meu pai, por cada gota de suor, por cada sonho de liberdade. À minha mãe, minha companhia e inspiração primeira.

Agradeço aos céus, pela inesgotável intercessão. À feita imaculada, ornada de tantas graças e virtudes. Ao Verdadeiro Homem, que em tudo viveu a condição humana - menos o pecado -, ao Santo Espírito, ao Criador, ábba.

*“Computadores fazem arte  
Artistas fazem dinheiro  
Computadores avançam  
Artistas pegam carona  
Cientistas criam o novo  
Artistas levam a fama”*

*(Computadores Fazem Arte, de Fred Zero Quatro, na voz de Elza Soares)*

## RESUMO

Este trabalho, por meio de notas elípticas, pretende, e ainda que de maneira ensaística, refletir sobre o lugar e a razão da antropologia acadêmica, bem como as relações que tal disciplina estabelece entre seus interlocutores e ela própria. Para tanto, são discutidos, naquilo que é possível, o papel e o problema, nos seus dois sentidos, da escrita, seja enquanto resultado último, seja mesmo enquanto uma relação. Pretende-se, assim, fazer uma defesa não só da antropologia, como da própria etnografia. Posteriormente, e por meio de um específico auxílio bibliográfico, busca-se compreender noções caras para a discussão pretendida, como momento etnográfico e as relações que envolvem a prática da antropologia, bem como a ideia de invenção e criatividade cultural. Da mesma forma, e de maneira complementar, valendo-se de dados empíricos, pretende-se, por sua vez, buscar compreender possíveis erros cometidos pela disciplina, bem como suas prováveis razões, com relação aos seus interlocutores.

Palavras-chave: Antropologia; Etnografia; Epistemologia; Trabalho de Campo; Escrita Etnográfica.

## ABSTRACT

This work, through elliptical notes, pretends, and although in an essayistic way, reflect on the place and reason of academic anthropology, as well as the relations such discipline establishes between, its interlocutors and itself. Therefore, are discussed, in what is possible, the role and the problem, both ways, of writing, whether as an ultimate result or as a relation. It is intended, therefore, to make a defense not only of anthropology, but of ethnography itself. Posteriorly, and through a specific bibliographic aid, is sought, understand expensive notions for the intended discussion, as ethnographic moment and the relations that involve the practice of anthropology, as well as the idea of invention and cultural creativity. In the same way, and complementarily, using empirical data, it is intended, in turn, to understand possible mistakes made by the discipline, as well as its probable reasons, in relation to its interlocutors.

Key-words: Anthropology; Ethnography; Epistemology; Fieldwork; Ethnographic writing.



## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - The Far Side, por Gary Larson, 1984 .....	52
--	----

## **LISTA DE SIGLAS**

PPGAS/MN - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## LISTA DE ABREVIATURAS

PIPE II - Disciplina 'Projeto Integrado de Práticas Educativas II'

IC - Iniciação Científica

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

POR ONDE COMEÇAR ..... 13

### CAPÍTULO I

CAÇAS, FOLHAS, RIOS E ESCOLHAS ..... 22

### CAPÍTULO II

UMA ANTROPOLOGIA [OUTRA É] POSSÍVEL [?] ..... 52

### CONCLUSÃO

OCLUSÕES ..... 75

### POSFÁCIO

NOTAS DE UM DESABAFO ..... 78

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA ..... 80

## POR ONDE COMEÇAR

Em 1955, numa das páginas mais emblemáticas da sua obra mais proeminente fora da disciplina, *Tristes Trópicos*, nosso conhecido Claude Lévi-Strauss, escrevia: “No caso deles, conviria falar mais de moda do que de gastronomia: ideias e doutrinas não ofereciam, em seu entender, um interesse intrínseco, consideravam-nas como instrumentos de prestígio cujas primícias deviam conseguir.” (Lévi-Strauss, 2009: 111) E completava: “partilhar uma teoria conhecida com outros equivalia a usar um vestido já visto; expunham-se a um vexame.” (loc. cit.) Nosso incomparável autor se referia aos seus alunos da Universidade de São Paulo, que ajudara fundar na década de 30. Nas palavras de Lévi-Strauss, o professor, aqueles rebentos da aristocracia paulista, “filhinhos de papai duplamente execrados”, compartilhavam de uma “ignorância completa”, justamente porque “queriam saber tudo”, entretanto, nas ciências sociais ou em qualquer outro campo, “só a teoria mais recente parecia merecer-lhes a atenção”. “Fartos de todos os festins intelectuais do passado, que aliás só conheciam por ouvir dizer, já que não liam as obras originais, conservavam um entusiasmo sempre disponível por pratos novos.”, desabafava. (loc. cit.)

Oito décadas depois das percepções do nobre autor, seis décadas depois da publicação de seu intocável trabalho e alguns anos depois de me defrontar com o desabafo transcrito, cá estou cometendo os mesmíssimos erros dos alunos que àquela época compartilhavam daquela presença ainda miúda de um revolucionário futuro. A universidade, que também a mim se apresentou como “um fruto tentador, mas envenenado” (loc. cit), pede, agora e enfim, que eu transmita, por meio das páginas que aqui seguem, um pouco da enorme ignorância que pude acumular nos anos em que, nesta casa, compartilhei das “pequenas cortes”, “ora cativado, ora rebelde” (ibidem: 112, com adaptação minha). Propus, assim, com enorme ignorância portanto, compartilhar de notas [e não mais que notas elípticas], sobre aquilo que é, para mim e outros, o “motivo”, ou seja, a antropologia acadêmica e sua prática etnográfica.

Pretendo, assim, e assumindo minha ignorância total, traçar rabiscos que indiquem os resultados que a aprendizagem em antropologia, em mim e naqueles com quem compartilhei cadeiras e experiências, puderam se fazer presentes. Assim, e assumindo meu erro de tentar empreender tal proposição, desejo, nos capítulos seguintes, comentar os próprios erros que me deram as ferramentas e coragem para

tanto. O faço, e já antecipo um argumento que se fará presente do início ao fim deste trabalho, porque de fato acredito naquilo que Michael Herzfeld sugeriu enquanto “mais que um mero exercício intelectual de imaginação e expiação para os pecados coletivos do passado” (Herzfeld, 2014: 18), ao desenhar que “a antropologia aprendeu muito - e pode, portanto, ensinar muito - tanto pela atenção dada a esses erros quanto pela celebração de suas realizações.” (loc. cit.) O autor, por “erros”, no caso específico, trata da dita “superioridade cultural” que os primeiros antropólogos imaginavam ter em relação aos povos que os mesmos estudavam, os mesmos antropólogos que “reagiriam com espanto a qualquer sugestão de que a ciência pudesse ser estudada da mesma maneira como ‘magia’” (ibid.: 17). Para Herzfeld (loc. cit.), o pensamento de tais não estava mesmo “menos atolado nas estruturas e nas circunstâncias da dominação colonial do que estava o pensamento dos povos colonizados que eles estudavam, embora o seu ângulo de perspectiva fosse necessariamente diferente”.

É dessa forma, portanto, que tentarei sustentar [outra vez, ao assumir minha ignorância e também estupidez diante das discussões que aqui colocarei], que “as respostas aos erros e julgamentos pobres podem frequentemente ser mais instrutivas do que as respostas ao protocolo de entrevista mais cuidadosamente formulado” (ibid.: 18), ainda que tais respostas sejam, mais uma vez, erros, vejam só! É por isso mesmo que este trabalho disporá de um número talvez sem fim de lacunas e buracos teóricos e empíricos, que ora poderão ser preenchidos, ora não. Meu desejo, e não poderia ser diferente, é que seja o mínimo possível. Mas é preciso retornar a Lévi-Strauss e em suas percepções: boa parte das discussões aqui traçadas serão nada mais descritas por conta do meu jovem entusiasmo pelos “pratos novos”, uma vez que só conheço mesmo por ouvir falar. Para que o erro não seja ainda maior, ou melhor, para que os erros sejam assimilados, compreendidos e, ainda, frutuosos, me apoiarei nos trabalhos de campo que efetuei nos últimos anos. O mais delongado, realizado em dois terreiros de candomblé Ketu. O mais recente, em dois bairros-ocupação, que formam parte da periferia da cidade de Uberlândia, que me permitiram observar não só seus modos de produção de “eus”, mas também que me exigiram fazer uma rotação de perspectiva ao exigir uma observação daqueles que, como eu, se colocam a observar, ou seja, colegas pesquisadores, sejam professores ou alunos de iniciação científica.

Meu primeiro contato com o candomblé se deu no primeiro semestre do ano de 2015, num dos primeiros períodos da graduação em Comunicação Social, cursada parcialmente na Universidade de Uberaba. A relação se deu por exigência de uma das disciplinas, Antropologia Cultural, e se estendeu por mais alguns poucos meses, até o fim do mesmo ano. Muito devido ao início da graduação deste curso de Ciências Sociais, nesta Universidade Federal de Uberlândia, não pude mais, pela distância, manter a relação com o Terreiro que, inicialmente, permitia meu trabalho de campo. Tal Terreiro, de nação Ketu, localizado na periferia da cidade de Uberaba, acolheu não só a mim como àqueles e àquelas colegas que, à época, buscavam entender, de maneira extremamente superficial, o preconceito sofrido pelas religiões de matriz africana e identificar os estereótipos associados a tal prática religiosa. Para tanto, a outra parte do campo foi feita numa instituição privada de ensino superior, também localizada na cidade de Uberaba.

Os resultados<sup>1</sup> revelaram, à época, que as religiões “africanas e afro-brasileiras” ainda eram muito associadas, no imaginário dos universitários abordados, a atraso, ignorância e irracionalidade. As pesquisas indicaram, inicialmente, a importância da educação escolar para a construção da cidadania, especificamente no que refere aos preceitos constitucionais que garantem, em um Estado laico, a liberdade de credo e de expressão da religiosidade. Da mesma forma, somado ao fato de que as pessoas abordadas revelavam desconhecer a religião exceto pelo que dela se falava, este dado indicava também que a educação escolar não estava dando conta de tudo o que passou a ser dela esperado após a promulgação da Lei. 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. A expectativa depositada na referida lei, como bem se sabe, era que a escola passasse a contribuir mais diretamente para a desconstrução de preconceitos étnico-raciais e, em especial, para a valorização da cultura afro-brasileira, o que pressupõe esclarecimentos sobre suas principais expressões religiosas – cada vez mais acossadas por práticas e discurso discriminatórios.

---

<sup>1</sup> Que obtidos por mim e pelo hoje também jornalista Raphael Geraci Reis de Souza, sob a orientação da professora Dra. Fernanda Telles Márques, foram apresentados e publicados no Encontro de Pesquisa em Educação e Congresso Internacional de Trabalho Docente e Processos Educativos e no Seminário de Iniciação Científica da Universidade de Uberaba, sob os títulos “Educar para a alteridade: reflexões sobre o caso das religiões afro-brasileiras” e “Religião (não) se discute na escola: jovens praticantes de Candomblé vistos por estudantes universitários”, respectivamente.

O segundo contato, por sua vez, se deu por meio de uma visita guiada, realizada na disciplina Antropologia I, pela minha hoje orientadora, a professora Dra. Claudia Wolff Swatowski. O Terreiro, também de nação Ketu<sup>2</sup>, por sua vez, estava localizado em lugar não tão distante da área central da cidade de Uberlândia. Contudo, o mesmo só me serviu de campo quando, já na disciplina Projeto Integrado de Práticas Educativas II, Pipe II, ministrada pela professora Dra. Valéria Cristina de Paula Martins, foi exigido quase a mesma experiência vivida por mim na Comunicação Social. Assim, para a disciplina, e em parceria de outros dois colegas<sup>3</sup>, buscávamos compreender a maneira e forma pelas quais o aprendizado se dava numa religião, como bem se sabe, marcada por normas e regras específicas. É de se anotar, portanto, que todas esses primeiros contatos, tanto em Uberaba quanto em Uberlândia, não estavam, de certa forma, filiados a um projeto de pesquisa mais sólido, muito embora, nos dois, os elementos para tal fossem presentes.

Contudo, o objetivo primeiro, por uma questão puramente terminológica, me levou às questões que tratei com mais afinco nos anos que se sucederam. Explico: ao buscar compreender como se dava o processo de aprendizado no candomblé, a mim importava, inicialmente, entender mesmo o aprendizado pela lógica daquele que aprende. Ou seja, tentava àquele momento, tendo uma relação mais próxima com as pessoas que davam seus primeiros passos na religião, ou seja, com os “iaôs”, compreender a maneira pela qual assimilavam e compreendiam os aprendizados aos quais se submetiam. Ou seja, ao tratar de “aprendizado” não me referia ao processo de ensino-aprendizado, mas, naquele momento, apenas com o segundo termo. Isso por si só já me levou a um problema caro na antropologia: a noção de pessoa, justamente porque, em última análise, o que apre[e]ndiam àquele momento não era apenas e tão somente mitos e ritos que compunham suas experiências, ou o que Reginaldo Prandi (2001: 171) designou, ao tratar da iniciação, “como aprendizado ritual por parte do filho-de-santo e em estágios de adensamento da sacralidade do orixá particular deste iniciado”. Muito pelo contrário! Os/as iaôs estavam diante também de uma reconstrução de suas próprias pessoas e personalidades.

---

<sup>2</sup> Apenas para que se conste, o candomblé, no Brasil, é dividido em três principais ‘nações’, sendo Ketu, Jeje e Angola.

<sup>3</sup> Luís Augusto Meinberg Garcia e Maria Julia Bernardes de Queiroz.



Isso se dá justamente porque, e bem conforme o que lembra Marcio Goldman (2005: 11), “mais que um sistema de crenças ou mesmo uma ‘religião’, o Candomblé é, sobretudo, um conjunto de práticas e um modo de vida”. O mesmo Goldman (loc. cit.), aponta, da mesma forma e portanto, que o crucial nos estudos sobre o Candomblé talvez não fossem os ditos “grandes sacrifícios ou o aspecto visível e espetacular das belas festas públicas com suas possessões, mas o que é feito em segredo, longe dos olhares dos leigos”. Essa característica, é preciso dizer, nos deságua no que acima mencionei sobre a “noção de pessoa”, justamente porque, conforme indica Clara Flacksman (2016: 14), na literatura existente sobre a noção de pessoa no Candomblé, era recorrente o uso do modelo arquetipal, ou seja, “para o qual os orixás correspondiam [...] a arquétipos de personalidade humana” em que “a identificação de cada indivíduo com um orixá específico aplacaria os conflitos internos de sua própria personalidade” (loc. cit.). Contudo, conforme aponta a mesma autora, foi Marcio Goldman, já em sua dissertação de mestrado apresentada na década de 1980 junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, PPGAS/MN, quem inovou a discussão ao argumentar que os orixás, em vez de modelos de personalidade, eram, eles mesmos, parte da pessoa. (Cf. Goldman, 1984)

Assim, o que tentei defender à época (ainda que sem muito sucesso), e o que talvez ainda defenderia diante de um acompanhamento teórico-empírico ainda maior, é que seria necessário dar uma maior atenção ao modo pelo qual se entendia a expressão das emoções e seus desdobramentos nesse próprio processo de aprendizado, logo, de construção e transformação, dessa “pessoa” que extrapolaria, em última análise, os próprios limites do Terreiro. Nesse sentido, seria preciso distinguir, e seguindo a famosa anedota de Geertz (2008: 5), tiques nervosos de piscadelas. Dessa forma, se na época por meio de momentos religiosamente “informais” pude observar o papel das emoções na construção e na transformação da “pessoa” daqueles meus interlocutores, foram também neles que me deparei com um outro problema: a hierarquia [este, por sua vez, ainda mais caro ao candomblé]. Explico: para mim, as emoções, que antes pareciam interferir apenas na construção e transformação da “pessoa” no candomblé, com o passar do tempo pareciam, agora sim, por meio de suas expressões, constituir e transformar também, e quase que da mesma forma, a própria estrutura hierárquica da religião.

Antes de continuar, e apenas para que fique claro: a hierarquia é mesmo uma questão fundamental nas religiões de matriz africana no Brasil [principalmente, e, aqui, com especial atenção, no candomblé]. Por isso mesmo, é uma imagem recorrente nas pesquisas produzidas sobre tais religiões na antropologia [e também fora dela] (cf. Bastide, 2001; Dantas, 1979; Lima, 2003; Maggie, 2001; Prandi, 1991; Silva, 2005). Na grande maioria dos trabalhos, quando traduzida em conceito, a hierarquia e seus cargos são postos como estruturados com base na senioridade iniciática, ou seja, no tempo de iniciação do adepto, que, pelos rituais e obrigações, pode calcar outras posições no grupo (cf. Prandi, 1991: 29; Silva, 2005: 127). De uma maneira geral, são diversas as chaves explicativas utilizadas para tentar compreender a hierarquia nas tratadas religiões. Na maior parte delas, a hierarquia é quase sempre vista como um sistema que permitiria uma inversão da ordem social e econômica da sociedade mais ampla (Dantas, 1979), que possibilitaria aos iniciados (“originários de segmentos mais pobres da sociedade”, que não experimentaram o “sentido do sucesso no mundo profano”) “a experiência de mobilidade, de ascensão, de acumulação de conhecimentos sagrados” (Prandi, 1991: 89, 90). É também recorrente ver a própria organização hierárquica sendo utilizada para explicar certos conflitos comuns a tais grupos religiosos (cf. Maggie, 2001), ou até mesmo, em contextos específicos, vista por meio de códigos distintos de estruturação (ibid.).

Ainda que algumas dessas anotações me pareçam, cada vez mais [e no mínimo], absurdas, não tratarei disso aqui. O que me importa dizer aqui é que, à época, e compreendendo as próprias questões históricas envolvidas na elaboração do que hoje conhecemos como religiões de matriz africana no Brasil, a senioridade seria [e continua sendo] mesmo fundamental para entender a organização social de tais, especialmente no que se refere à hierarquia. Fundamental. Entretanto não acreditava, nem ainda acredito, ser a única. Justamente por isso, imaginava [e imagino] ser preciso e possível tentar construir uma reelaboração de conceitos que permitisse, nesse caso e em outros, expandir a compreensão sobre tais fenômenos. No que lá começava a propor, [e seria necessário, portanto, que eu assumisse o caráter extremamente introdutório e completamente sumário da proposição] via a possibilidade de encararmos a organização hierárquica como sendo dotada de um duplo aspecto: o primeiro deles diria respeito especificamente ao que já conhecemos como “senioridade” e que, em

muitas das vezes, assume no próprio seio da estrutura, um caráter organizador burocrático. O segundo, e que, na minha opinião, muito ajudava na explicação do que começava a constatar, dizia respeito a uma organização de reconhecimento individual pelo coletivo e vice-versa que se dava justamente pelas expressão das emoções.<sup>4</sup> Essa organização, naquele momento, já me parecia permitir compreender não só o papel das emoções no terreiro e certos conflitos neles instaurados, bem como, dentre outras coisas, dicotomias já conhecidas nos estudos das religiões de matriz africana no Brasil, tais como “código de santo” e “código burocrático” (Maggie, 2001: 27, 108), “dom” e “iniciação” (Boyer, 1996) e, ainda, como incluíram Goldman (2012) e Flacksman (2018), o “sangue”.

#### §

Contudo, foi também em contatos [ainda que menores] com dois bairros-ocupação que compõem parte da periferia da cidade de Uberlândia, que os principais questionamentos aqui feitos foram surgindo, ou ainda, resgatando questões que, antes, eram consideradas encerradas e/ou pacificadas. O primeiro deles, na ocupação habitacional que já fora considerada a maior do Brasil, e o segundo [e bem mais recente], numa menor, mas não menos densa, escala habitacional. Os contatos, que fizeram surgir o projeto de iniciação científica voluntária denominado “Crime dos termos, violência das teorias: A elaboração e utilização de conceitos e categorias entre pesquisadores e informantes”, com o registro DIRPE/PIVIC N° 00171/2019, foram resultado da inserção em um projeto mais amplo, aprovado pela Fapemig, que buscava investigar a emergência de relações entre a composição dos movimentos sociais pela moradia e as igrejas evangélicas. Tal investigação, ainda em desenvolvimento, nas palavras de seus propositores, traria uma importante contribuição para o emergente campo de estudos sobre as interfaces entre as agências de governo dos indivíduos, que atravessam as políticas públicas, os Estados, os movimentos sociais, a religião e o mundo do crime no âmbito das periferias das cidades brasileiras. Isso se daria, de todo modo, ainda segundo os propositores, ao buscar “analisar como os movimentos de luta

---

<sup>4</sup> À época, e por uma questão puramente didática, eu dizia que se o primeiro respondesse a uma inclusão e organização feita pelo tempo, o segundo responderia a uma feita pelo espaço, ou ainda, pelo reconhecimento do indivíduo pelo grupo e do grupo pelo indivíduo. Ainda mais: tal reconhecimento responderia a uma lógica de troca de aspirações mútuas, também mutuamente reconhecidas e compartilhadas.

por moradia são reconfigurados a partir da adesão de suas lideranças e/ou membros às igrejas pentecostais, pretende-se interrogar sobre as tensões e afinidades que se estabelecem hoje entre política e religião”.

Dessa forma, e ao saber que um grande desafio para a antropologia é justamente entender as relações, de sentido ou de conhecimento, e interesses que perpassam o contato entre pesquisador e pesquisado - buscando entender portanto, de toda forma, como tais emergências se dão entre os atores de/da pesquisa - o projeto de IC acima mencionado, buscaria inicialmente, de maneira introdutória, “levar a sério” a ideia de “levar a sério” (Viveiros de Castro, 2002) o que dizem interlocutores e informantes em determinado contexto de pesquisa<sup>5</sup>. Isso se deu justamente porque no campo específico a que se detém a proposta original, ou seja, à filiada à Fapemig, diz-se, especificamente, em ocupações urbanas (ou seja, de um movimento de direito à moradia - geralmente e inicialmente ligado às correntes políticas de esquerda), que se relacionam com o fenômeno religioso neopentecostal e com o provável contato direto com facções criminosas, presentes principalmente no controle do tráfico de drogas. Por isso mesmo, o objetivo central deveria ser acompanhado pela pretensão de compreender a utilização de categorias (tais como política, crime, violência, pecado, desvio)<sup>6</sup> e seus acionamentos nos contextos em que a pesquisa se faz e que ela envolve - ou seja, compreender, a partir dos conceitos nativos, os conceitos que se estabelecem na relação entre interlocutores nativos e pesquisadores e, ao final, entre os próprios pesquisadores mesmos - isso para que, enfim, se estabelecesse um diálogo entre as “teorias etnográficas” e as “teorias nativas” de pesquisadores e pesquisados.

#### §

Essa última proposição, contudo, não pôde chegar, por meios empíricos, a um resultado minimamente sólido, uma vez que, por questões que escapam da normalidade, minha continuidade de trabalho ficou temporariamente impedida nos referidos campos. Ainda assim, os meses iniciais de participação e observação, tanto

---

<sup>5</sup> Ou seja, tomar categorias como conceitos, não como simples concepções e/ou novas formas de organização mental fruto de puras condições religiosas e/ou sociopolíticas duradouras.

<sup>6</sup> É por isso mesmo que seja a tentativa de compreensão sobre o funcionamento e os modos de organização das facções criminosas (em especial o PCC), ou a maneira de gestão dos pobres, geralmente ancorada em questões de Estado, ou ainda o movimento de conversão de ditos criminosos e as novas formas de prática religiosa nos campos mencionados, têm tomado uma considerável parte das produções teórico-bibliográficas nas ciências sociais. (Cf. Cunha, 2009; Feltran, 2014, 2018; Manso & Dias, 2018; Novaes, 1985; entre outros).

com os interlocutores nativos, quanto com os interlocutores pesquisadores, conseguiram sobrepor interessantes questionamentos que se encontram com algumas falhas neste presente trabalho. O principal desses *questionamentos-feitos-argumentos* estará disposto na primeira parte do segundo capítulo, denominado “Uma antropologia [outra é] possível [?]”, que será seguido por uma reflexão sobre nossas supostas “simetrias” [muito mais que assimétricas] no *tempo-ante-desastre*, o “antropoceno”. Por isso mesmo, e para que cheguemos ao ponto dos já mencionados “pratos novos”, será preciso refletir o que dá nome a esta monografia: as epistemologias do fazer antropológico.

Portanto, esta monografia seguirá o seguinte caminho: Inicialmente refletiremos sobre nossa forma de entender, fazer e ser antropologia. Discutiremos, para isso, o papel e o problema, em seus dois sentidos, da escrita, seja ela enquanto um resultado último, seja enquanto relação. Pretendo, de início, fazer uma defesa não só da antropologia, como da própria etnografia, lembrando que somente o contato, o confronto e o conforto do resultado pode nos levar a um contato, confronto e conforto outros. Posteriormente, e utilizando de dois autores e textos que em muito nos ajudam a compreender o que aqui é proposto, pretendo, ainda que de maneira não tão resumida, compreender as noções que embasam ambos os textos e que nos ajudam a refletir não só o que foi pensado anteriormente, como o que discutiremos na segunda parte deste trabalho. Assim, e para que possamos refletir com dados empíricos, ainda que reduzidos, nos deteremos sobre dois erros que, ao meu ver, tem feito presença na antropologia contemporânea. O primeiro se refere às vezes que, ao ignorarmos a criatividade “cultural” daqueles feitos “nossos nativos e dados”, aplicamos a eles noções e categorias que só fazem sentido diante da nossa criatividade industrial e acadêmica, suprimindo, dessa forma, suas realidades confessas e suas noções próprias. O segundo, por sua vez, se refere ao modo como, em certos momentos, como na atual emergência climática, e ao considerar a criatividade dos nossos interlocutores, só a fazemos para tentar, com ela, responder aos problemas que são particularmente e exclusivamente nossos. Partamos, portanto, ao que nos interessa.

## CAÇAS, FOLHAS, RIOS E ESCOLHAS

*“Vocês antropólogos, podem se casar com gente do governo e com missionários?” (Pergunta de interlocutores Daribi a Roy Wagner)*

### §

Em uma obra que muito sucesso tem conseguido fora da antropologia, com especial feito na literatura, a etnóloga e professora do PPGAS/MN, Aparecida Vilaça, que se dedica ao estudo dos Wari' desde a década de 80, chama atenção para uma cena um tanto quanto inusitada e engraçada. Ao contar<sup>7</sup> que a relação de “filha” e “pai” entre ela e Paletó (Watakao'), um ancião Wari'<sup>8</sup>, foi construída com mais intensidade nas viagens que fizeram juntos, Vilaça (2018: 121) menciona uma em que Paletó se dirigiu à cidade do Rio de Janeiro e que a antropóloga classifica, ela mesma, de “memorável”. Segundo a autora, era dezembro de 1992, e a existência de vídeo-locadoras de VHS colhiam os frutos do auge. Por isso mesmo, na temporada em que Paletó esteve na residência da pesquisadora, tornou-se costume que fossem a uma dessas locadoras, localizada próxima à casa da anfitriã. As escolhas iniciais, conta a pesquisadora, se deram por películas como “A guerra do fogo” e uma outra sobre canibalismo na Nova Guiné que a autora não recorda do nome, mas que, segundo ela mesma, fez grande sucesso. A organização das locadoras, lembra Vilaça, de dava por setores que expunham as capas coloridas dos filmes disponíveis.

Vilaça (ibid.: 122) menciona, ainda, que numa dessas visitas chamou a atenção de Paletó o setor de filmes pornográficos, caracterizado por diversas fotografias em que se viam mulheres nuas - setor esse que Aparecida tentava desviar da atenção de Paletó que, nessa época, já se aproxima dos 60 anos<sup>9</sup>. A antropóloga, no relato, lembra que, antes da popularização da internet, tais seções eram as únicas fontes disponíveis

---

<sup>7</sup> Devo, de imediato, prenunciar que no trabalho que aqui segue, tratarei de não chegar ao ponto de criar citações com recuo, como é exigência da ABNT. Para tanto, tentarei, quando possível, decodificar as citações utilizadas diretamente para que não excedam o limite de três linhas, conforme normativa. Faço isso pois considero pessoalmente que os recuos nada mais fazem que atrapalhar a leitura de um texto e, principalmente, para que eu não faça citações de maneira automática, como já foi comum.

<sup>8</sup> Que Aparecida conheceu em seus primeiros contatos com os Wari', contato esse que permitiu a adoção da jovem etnóloga pelo indígena patriarca.

<sup>9</sup> Paletó morreu em 2016, já com mais de 80 anos.

desse tipo de filme. Envergonhada, uma vez que o tratava como pai, a autora conta que Paletó retirava as capas, uma a uma, e a pedia que lesse a sinopse do filme no verso - pedido que era, ainda que comedidamente, atendido. Nessa leitura, um deles chamou a atenção do indígena, e se referia a uma paródia do até então recente “De volta para o futuro”. O filme, diz Vilaça, foi alugado por absoluta insistência do velho pai, que pediu para assisti-lo assim que chegassem em casa. Paletó pedia ainda que sua filha adotiva estivesse presente para traduzir o enredo “pra lá de complicado”, embora, conforme as lembranças da antropóloga, “logo tenha descoberto que quase não se falava no filme” (loc. cit.).

Vilaça menciona que, como no filme original, o protagonista volta ao passado e conhece seus pais ainda jovens. Entretanto, segundo a narradora, em sua versão pornô, ele, o protagonista, faz sexo com a sua mãe, “uma jovem extremamente sexy em uma cena que toma bastante tempo do filme” (ibid.: 122) Constrangida ao assistir com seu pai adotivo às cenas de sexo explícito e, ainda, incestuoso, lembra a autora em seu livro de memórias, “tive além de tudo de responder a suas muitas questões.” “Perguntou-me se essas mulheres não tinham vergonha de mostrar o ânus, que ele chamou de ‘caminho da pamonha’”, e ainda, “ao vê-las gemendo e gritando no momento do orgasmo, perguntou-me se iam morrer e acabou de concluir que tinham pena de todos eles porque não sabiam fazer sexo direito.” (loc. cit.) Mas há uma parte que, no que aqui discuto, parece-me chamar ainda mais atenção: “Sobre as mulheres que dançam nuas, quando lhe expliquei que esse é o trabalho delas (diz Vilaça), ele (Paletó) retrucou: ‘mas elas não escrevem no papel como você?’”. Fiquemos com isso.

É também em um livro que tem feito sucesso fora e dentro da antropologia, que uma história um pouco parecida também me chama a atenção. No livro escrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert, publicado originalmente em francês sob o título “La Chute du ciel: Paroles d’un chaman yanomami” e traduzido como “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”, Kopenawa faz um alerta desabafo já em suas palavras iniciais (Kopenawa & Albert, 2015: 63). Ao mencionar a relação que ele, Kopenawa teve com Albert, etnólogo francês, o indígena menciona que, quando o antropólogo veio para viver com os yanomami, o mesmo “falava como um fantasma” (loc. cit.), e continua: “Aos poucos, você foi aprendendo a imitar minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes,

porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de napë.” (loc. cit.) Kopenawa recorda ainda: “Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Você ficou ao meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos xapiri, que na sua língua vocês chamam de espíritos.” (loc. cit.)

A partir de então, o interlocutor indígena de Albert vai dizer que, com tal contato, entregou-lhe suas palavras e pediu para o antropólogo levá-las para longe, para, nas palavras de Kopenawa, “serem conhecidas pelos brancos que não sabem nada sobre nós”. Isso se dá, explica o próprio indígena, porque “poucos são os brancos que escutam nossa fala desse modo”, referindo-se ao tempo em que ficaram “muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas das mutucas e piuns” - ele se refere, em especial aos antropólogos e antropólogas que se dedicam a tal feito. (loc. cit.) Mas o próprio Kopenawa faz um alerta: “Antigamente, nossos maiores não contavam nenhuma dessas coisas, porque sabiam que os brancos não entendiam sua língua. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que quiserem escutar.” (ibid.: 63 - 64) É assim que Davi chega ao ponto que para nós, aqui, interessa com especial forma: “Mais tarde eu disse a você: ‘Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São palavras de *Omama* e dos *xapiri*.’” A partir de então, completa: “Desenhe-as primeiro em peles de imagem<sup>10</sup>, depois olhe sempre para elas. Você vai pensar: ‘Haixopë! É essa mesmo a história dos espíritos!’” (loc. cit.)

Dessa forma, e ao introduzir sua obra-manifesto, dirigindo suas primeiras palavras ao seu interlocutor antropólogo, Davi Kopenawa mantém dizendo a importância de, àquele momento, dispor aquilo que aprendeu oralmente ao longo da vida para as peles de imagem dos brancos. Nas palavras de Kopenawa (ibid.: 65), seu desejo estava em fazer que nós, não-indígenas, escutássemos a voz dos *xapiri* que, nas florestas, “brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes”. É por isso mesmo que Kopenawa vai alertar que, ainda assim, as palavras “dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem de sabedoria”, isso

---

<sup>10</sup> Transcrevo, em sua integralidade, a nota que completa a frase: “Os Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa siki* (‘peles de imagem’). Para o papel, utilizam a expressão *papeo siki*, ‘peles de papel’. Referem-se à escrita com termos que descrevem certos motivos de sua pintura corporal: *oni* (série de traços curtos), *туру* (conjunto de pontos grossos) e *yãkano* (sinusóides). Escrever é, assim, ‘desenhar traços’, ‘desenhar pontos’ ou ‘desenhar sinusóides’, e a escrita, *t<sup>re</sup>ã oni*, é um ‘desenho de palavras’” (Kopenawa & Albert, 2015: 610)



porque, diz o porta-voz yanomami, “Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. [...] Elas jamais desaparecerão”. No capítulo subsequente, o mesmo Yanomami (ibid.: 77) vai completar: “*Omama* não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*, como o dos brancos. Fixou as palavras dentro de nós”, nos dando, a partir de então, uma necessária lapada: “Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco”. (ibid.)

Agora retorno a uma outra obra famosa fora da antropologia e que já citei na introdução que este capítulo seguiu: *Tristes Trópicos*. Nela, nosso nobre autor relata um acontecimento dado entre uma tentativa de contato dele com um grupo Nambiquara. Lévi-Strauss, à época, ou seja, em meados da década de 1930, tentava avaliar as dimensões do grupo e compará-las aos dados que detinha. [Era por ele sabido o rápido extermínio aos quais aquele povo e outros haviam sido submetidos.] Para tanto, e como fizera em outros contatos, levava consigo alguns objetos considerados de valor para os interlocutores nativos - contas coloridas, facas de arrasto, arcos e flechas. Após um ou outro incidente, Lévi-Strauss, que costumava entregar aos indígenas que encontravam (especialmente com os Cadiueu/Kadiwéu) lápis e papéis para poderem traçar desenhos, que serviam depois de dados de campo, percebeu, naquele grupo, e em certo dia, que estavam “muito atarefados em traçar linhas horizontais onduladas” (Lévi-Strauss, 1996: 315). “Que queriam fazer, afinal? [perguntava] Tive que me render à evidência: escreviam, ou, mais exatamente, procuravam dar a seu lápis o mesmo uso que eu, o único que então podiam conceber, pois eu ainda não tentara distraí-los com meus desenhos.” (loc. cit.)

É aqui, então, que mais uma vez um ponto me chama atenção para o que aqui estamos construindo. Segundo Lévi-Strauss (loc. cit.), o esforço, para a grande maioria, terminava mesmo no traço das mencionadas linhas horizontais onduladas, “mas o chefe do bando enxergava mais longe”. Nosso autor diz, então, que “era provável que só ele tivesse entendido a função da escrita” e continua contando: “Assim, exige de mim um bloco e nos equipamos da mesma forma quando trabalhamos juntos. Não me comunicava verbalmente as informações que lhe peço, mas traça no seu papel linhas sinuosas e me mostra, como se ali eu devesse ler a sua resposta.” Lévi-Strauss, de

maneira um tanto quanto descontraída, prossegue: “Ele próprio se deixa tapear um pouco com a encenação; toda vez que sua mão termina uma linha, examina ansioso como se dela devesse surgir algum significado, e a mesma desilusão se estampa em seu rosto”, contudo, “não a admite; e está tacitamente combinando entre nós que a sua garatuja tem um sentido que finjo decifrar; o comentário verbal segue-se quase de imediato e dispensa-me de exigir os esclarecimentos necessários.” (ibid.: 316)

A história continua e Lévi-Strauss conta que tal líder reunira todo seu pessoal e, ao tirar de um cesto um papel “coberto de linhas tortuosas” que fingira ler, procurava, “com uma indecisão afetada, a lista dos objetos que eu devia dar em troca dos presentes oferecidos.” A “encenação”, conta o autor, prolongou-se por duas horas. Aqui, então, mais uma vez nos é chamada a atenção. Transcrevo: “Que esperava ele? Enganar a si mesmo, talvez; mais, porém, surpreender seus companheiros, convencê-los de que tinha participado na escolha das mercadorias que obtivera a aliança com o branco e que partilhava de seus segredos.” (loc. cit.) Alguns parágrafos à frente, Lévi-Strauss volta à cena, desta vez de forma reflexiva. Diz o autor (ibid.: 317) “A escrita fizera, pois, sua aparição entre os Nambiquara; mas não, como se poderia imaginar, ao termo de um trabalho de aprendizado. Seu símbolo fora imitado, ao passo que sua realidade continuava a ser desconhecida.” E isso, para o autor, portanto, “com vistas a uma realidade mais sociológica do que intelectual”, uma vez que, completa o autor, “Não se tratava de conhecer, reter ou compreender, mas de aumentar o prestígio e a autoridade de um indivíduo - ou de uma função - às custas de outrem”. (loc. cit.)

Apesar de a história terminar, a reflexão, do autor, continua. Segundo o mesmo, e de fato, “a escrita existe como instituição em sociedades cujos membros, na imensa maioria, não possuem seu manejo.” Apenas para que atualizemos o nobre autor, muito apesar da popularização do ensino, não é com surpresa que nos defrontamos com a realidade pela qual poucos têm total domínio da escrita. E, ainda mais, ainda mais poucos são aqueles que têm às mãos o controle da informação. Voltando às reflexões primeiras, o próprio Lévi-Strauss recorda que aqueles que detêm tal poder são também aqueles que exercem um domínio sobre os demais. (ibid.: 318). De fato, e seguindo o mesmo pensamento do autor (cf. ibid.: 319ss), seria talvez um grande engano atribuir à escrita apenas e principalmente um caráter intelectualizante. A história, vai lembrar o autor, nos mostra o exato oposto. O único fenômeno que acompanhou fielmente a

escrita, recorda brilhantemente, foi a formação das cidades e dos impérios, ou seja, “a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e sua hierarquização em castas e classes” (ibid.: 319). “Ela parece favorecer a exploração dos homens, antes de iluminá-los” (loc. cit.).

Assim, e certamente, com todas as vênias a quem possa imaginar o contrário, parece ser preciso concordar com Lévi-Strauss: ao menos nos exemplos que nos são palpáveis, em especial ao exemplo euro-americano, ou ainda, no exato exemplo que nos dá as sociedades industriais, “O emprego da escrita com fins desinteressados [...] é um resultado secundário, se é que não se resume, no mais das vezes, a um meio para reforçar, justificar ou dissimular o outro.” ou ainda, e olhando para a história antiga, “Se a escrita não bastou para consolidar os conhecimentos, era talvez indispensável para fortalecer as dominações.” O próprio autor vai recordar, e avançando mais no tempo, que “a própria ação sistemática dos Estados europeus em favor da instrução obrigatória, que se desenvolve no correr do século XIX, vai de par com a extensão do serviço militar e a proletarização”. (loc. cit.) Em síntese: “A luta contra o analfabetismo confunde-se, assim, com o fortalecimento do controle dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso que todos saibam ler para que este possa afirmar: ninguém deve alegar que desconhece a lei.” (ibid.: 319 - 320). O nosso autor vai dizer outras coisas, mas, neste ponto, nos demos por satisfeitos.

#### §

Agora, rememoremos os três casos apresentados. No primeiro, narrado por Aparecida Vilaça, Paletó, seu pai indígena adotivo, ao se ver diante de “mulheres que dançam nuas” logo indaga à antropóloga: “mas elas não escrevem no papel como você?”. No segundo caso, Davi Kopenawa, em palavras dirigidas ao seu interlocutor antropólogo, Bruce Albert, vai recomendar que Albert passe os ensinamentos do xamã yanomami para as “peles de imagem”, uma vez que segundo o próprio Kopenawa, nós, não-indígenas, não escutamos o que não estão nos livros. Os desenhos nas peles de imagem, a escrita, portanto, viria para que nosso pensamento não permanecesse mais “oco”. No terceiro, por sua vez, os Nambiquara e, especialmente, seu líder, tentam, ainda que de maneira encenada, dar a seu lápis “o mesmo uso” que o autor, para que, e enfim, se tratassem de forma simétrica, antropólogo e líder, na distribuição dos presentes e nas exigências subsequentes e, ainda, surpreender a seus companheiros.

Lévi-Strauss, por fim, nos presenteia com uma belíssima reflexão sobre o papel da escrita nas sociedades e na história. Mas o que esses casos tem a ver com nosso tema? Tudo ou absolutamente tudo sem sobrar nada - não só porque a antropologia é principalmente uma “atividade verbal”, nos termos de Herzfeld (2014: 295), mas porque também é na escrita, vai nos dizer Strathern, que se dá o fundamental “efeito etnográfico” (2017: 8). Há algo para nos debruçarmos antes de tentar seguir o caminho.

A primeira questão, e talvez a que dará o impulso necessário, é a de levar em conta o que o próprio Lévi-Strauss nos ensina na história já contada: a de que a escrita e o seu total domínio devem ser vistos como forma de dominação e tentativa de controle sobre grupos e sociedades inteiras. Não é de se esquecer que a própria antropologia foi constituída e construída diante de contextos coloniais. Tim Ingold mesmo, de maneira quase que natural, relembra que a antropologia só deixou de “servir como lacaia do governo colonial”, referindo-se à situação da disciplina na Grã-Bretanha, há pouquíssimos anos (Ingold, 2018: 45). O que fizemos e o que servimos, por décadas, foi mesmo buscar uma orientação sobre as instituições nativas para auxiliar a administração da política colonial. (loc. cit.) Não é forçar demais dizer que em muitos casos nós continuamos a fazer isso - afinal, é mesmo preciso assumir nossa postura ainda não só como lacaios colonialistas, mas também como colônias intelectuais. É preciso dizer que é mesmo louvável o esforço daqueles que vem tentando mudar essa postura por meio de uma abordagem decolonial.

É posto isso, e em concordância com Asad (cf. 2017: 320), que, de certa forma, fico a me questionar o motivo da “estranha relutância por parte [...] dos antropólogos profissionais em levar em consideração as estruturas de poder nas quais sua disciplina tomou forma.” (loc. cit.) Isso se dá porque, como lembra o mesmo autor (loc. cit.), a antropologia emerge como disciplina distinta no início da era colonial, se torna uma pujante profissão no fim desse ciclo e todos os esforços se orientam para a análise e descrição de sociedades não europeias dominadas por europeus. É justamente nesse ponto, contudo, que um leitor tomado pela supramencionada relutância pode indagar que a antropologia feita pelos trópicos demonstraria exatamente a furada desse argumento. Ora, ao meu ver, essa questão só confirma o argumento. Isso se dá porque, e afinal de contas, a antropologia que nós, ditos do terceiro mundo, produzimos é sempre ancorada naquilo que o primeiro mundo, outrora, empenhou-se a produzir. Isso

não quer dizer, e tratarei disso mais à frente, que seja uma produção desprezível. Ao contrário: a questão não é lançar ao mar nossas bagagens, mas reconhecê-las.

Contudo, e para que o barco não afunde desde agora, não me alongarei nessa discussão por vários motivos. O primeiro deles diz respeito, obviamente, ao meu total desconhecimento no assunto - não só sobre os decoloniais, como também, e principalmente, sobre os ditos pós-modernos, que há muito questionaram sobre o papel da escrita na antropologia. Não posso ser crítico sem conhecer a crítica. Não posso ser crítico sem conhecer a própria bibliografia produzida sobre o tema. Os demais se referem ao espaço que quero dar para tal assunto neste trabalho e o tempo de dedicação em tal assunto que me é, assumidamente, reduzido. O que imagino ser necessário colocar é que, inegavelmente, a antropologia, no contato com seus interlocutores, já conta com certa assimetria de forças. Ao contrário de decretar o fim da nossa disciplina, assumir tal posição, e sem dúvida, só tem frutificado nossas formas de ver e fazer etnografia e, por consequente, ver e fazer antropologia. De fato, “Sempre que o fim da antropologia foi proclamado de dentro, tem uma renovação tanto do interesse externo quanto da energia teórica interna.” (Herzfeld, 2014: 22) Isso de dá, e usando da própria questão dada pelo mesmíssimo Herzfeld (loc. cit.), porque dentro da antropologia mesmo há um grande valor na “desestabilização das ideias recebidas tanto através do exame de alternativas culturais quanto através da exposição da fraqueza que parece ser inerente a todas as nossas tentativas de analisar os vários mundos culturais, incluindo o nosso próprio.”

Nossa relação com as comunidades marginais aos nossos centros de poder é sim, e pensando numa correlação de forças, desigual. Mas nossa postura de pesquisa com essas mesmas comunidades marginais é sempre de considerá-las, ou seja, de levá-las a sério - e é justamente essa consideração com a marginalidade que nos permite e nos dá autoridade para “fazer perguntas sobre os centros de poder” (loc. cit.) Arrisco dizer que a antropologia, nesse sentido, está a anos luz à frente das demais ciências sociais - e está porque, definitivamente, o que ela tem conseguido com o passar do tempo, com relação aos nossos interlocutores, é mesmo se afirmar, com como um “esporte de contato” (em oposição à ideia bourdiana de uma “sociologia como esporte de confronto”), “onde o contato nem sempre pressupõe um conflito de alteridade entre termos, mas uma simetria em suas relações” (Silva e Sá, 2002: 63 - 34). Nosso confronto

é mesmo outro. Voltando a Herzfeld (2014: 22), e na opinião dele, “alguns dos mais excitantes estudos etnográficos são aqueles que desafiam a retórica homogeneizadora dos estado-nação” - retórica essa que é muitas vezes, e com uma certa dose de prazer, abraçada por outras disciplinas. Do lado de cá, e orgulhosamente - e ainda que muitas vezes pegos de surpresa -, somos constantemente questionados sobre categorias que até há pouco pensávamos ser intocáveis - como os de cultura, natureza e sociedade, essa última, sendo cada vez mais apreendido como uma grande infelicidade teórica.

É muitas vezes nesse contato que nos apresentamos como autores. Nosso papel, nos acostumamos a dizer aos nossos interlocutores, é escrever sobre eles e seus hábitos. Ainda me recordo quando, nos meus primeiros contatos com o candomblé, a apresentação sempre seguia da curiosidade sobre o que escreveria. Numa das vezes, o próprio Babalorixá da Casa<sup>11</sup> se disse muitas vezes traído uma vez não era raro aparecer algum universitário, mas que nunca foi novidade que nenhum deles jamais voltaria para contar sobre seus resultados. De fato, eu mesmo me sinto como traidor. Isso me remete imediatamente a uma confissão feita por Marilyn Strathern (cf. 2017, 149ss) ao comentar a possibilidade de uma “auto-etnografia”. A autora conta que de tempos em tempos se deparava com o sentimento de que ela estava “explorando” as pessoas que a auxiliavam em suas pesquisas no monte Hagen - “de forma muito parecida com o sentimento de que os empregadores europeus de trabalho assalariado usam as pessoas”. Diz Strathern (loc. cit.): “minha relação com eles aumentaria o meu prestígio, mas não traria prestígio a eles”<sup>12</sup>.

Tal questão nos devolve à nossa diferença na correlação de forças com nossos interlocutores - sendo eles quais forem. Strathern mesmo, e no mesmíssimo texto, vai apontar, ao lembrar que Sahlins indica que “os tipos de dualismo por meio dos quais ‘nós’ criamos nossos exercícios - indivíduo e sociedade; símbolo e função - são inerentes à cultura burguesa ocidental”, e por isso mesmo “nos legam os problemas e a prática de

---

<sup>11</sup> A quem, aqui, aproveito para dedicar minha grande gratidão. No Ilê, fui sempre recebido e acolhido não como visitante, mas sempre como parte dessa admirável família. Faltam palavras para dizer “obrigado” pelo carinho de sempre e “perdão” por qualquer erro que eu tenha, com eles, cometido.

<sup>12</sup> Isso de dá porque, conforme explica Strathern, “Na sociedade tradicional hagen, o prestígio é adquirido por meio de transações entre iguais; as dádivas que trocam incrementam uns aos outros. Nesse sentido, um parceiro ajuda o outro na construção de sua reputação. O problema com a sócia itinerante é sua partida iminente. Isso constrói a suposição de que ela deriva prestígio de outra esfera de interação, em relação à qual suas relações anteriores são reclassificadas como ‘serviço’, pois ao partir o pesquisador de campo passa claramente a investir em relações em outro lugar.”

como incorporar a criatividade cultural ao decodificar sistemas estrangeiros”, que essa criatividade que concedemos a nós mesmos “exige que exploremos a criatividade dos outros” (ibid.: 152). Para nossa incomparável autora, “Ao produzir ‘produtos’ infinitamente, a cultura burguesa ocidental é construída como infinitamente crítica, num modelo que não envolve apenas permutações de produtos, mas a noção de que produção também é controle” e isso, vai completar, “inclui o controle sobre os valores atribuídos às coisas.” (loc. cit.) No fim das contas, e pensando na diferença das forças que envolvem nossas relações em campo, o que parece, portanto, é que o antropólogo se constitui como autor de um relato que se desloca da autoria que nossos interlocutores têm sobre eventos, atos e sentimentos (cf. loc. cit.).

Essa produção nos joga sobre um outro fato da nossa disciplina. A antropologia, sabidamente, está interessada em eventos[-relações], e na opinião da mesma Strathern, agora em outro texto (2017: 173), “os eventos podem ser entendidos como resultados inevitáveis - e portanto ‘naturais’ - dos arranjos sociais ou, de forma ainda mais aguda, como o encontro fortuito que não havia sido previsto por esses arranjos”. Esses eventos, diz Strathern outra vez citando Sahlins (loc. cit.), “são tomados como itens que devem ser levados em consideração em nosso sistema de conhecimento, assim como tantas matérias-primas, tantos fatos a sistematizar”. Nossa função seria, portanto, transformar eventos em relatos etnográficos, ou puramente etnografias, ainda que nenhum relato tenha o poder de recuperar o passado, uma vez que “o passado não foi um relato; foi um conjunto de eventos e situações” (Lowenthal apud Strathern, 2017: 173), ainda assim, e seguindo o raciocínio na nossa autora, o relato pode mesmo estabelecer uma relação, interna a ele mesmo, diz Strathern (loc. cit.), entre os “eventos” e o processo organizador ou os “sistemas” que conectam/explicam.

Esse ponto me faz imediatamente recordar uma certa confissão feita por Anthony Seeger no posfácio à edição de 2015 de “Por que cantam os Kĩsêdjê”. Seeger (2015: 270ss) comenta sua relação com os Kĩsêdjê os benefícios e as dificuldades potenciais da pesquisa de longo prazo, então conflitos fundiários que foram envolvidos, assim como o ativismo político em antropologia e etnomusicologia. (loc. cit.) Seeger no livro etnografa a respeito da chamada “festa do rato” que, com o passar dos anos, foi deixando de ser realizada entre seus interlocutores. A última até então realizada datava de 1996 e só voltou a ser realizada em 2010, por intermédio dos registros feitos

pelo antropólogo nos anos em que esteve presente junto aos Kĩsêdjê. Por conta disso, e por, ao fim portanto, ser a única fonte que dispunham os Kĩsêdjê sobre uma festa que outrora era uma de suas principais ser seu registro, Seeger faz uma belíssima e um tanto quanto triste confissão: “Apenas me pergunto se talvez esqueci de fazer as perguntas mais importantes aos Kĩsêdjê, quando estes ainda sabiam as respostas.”, e completa, “o que me deixa acordado à noite não é o que aprendi - e disso este livro apresenta algo -, mas o que nunca pensei em perguntar.” (ibid.: 294 - 295)<sup>13</sup>

Dou essa volta e toco nesses temas que podem parecer irrelevantes para, já inicialmente, fazer uma defesa não só da etnografia como da disciplina como um todo. E apenas para que se conste, entendo etnografia não como método, levando às últimas consequências o alerta dado por Mariza Peirano (2014: 383) de que “toda etnografia é também teoria”. Etnografia, ao meu ver, deve ser vista resultado, não meio. Resultado que deve ser colocado, em texto (outra vez ele), o que foi ação vivida – em palavras sequenciais, em frases que se seguem umas às outras, em parágrafos e capítulos (cf. Peirano, 2014: 386). E é aqui que assumo que, assim como classifica a mesma pesquisadora, este talvez seja um dos maiores desafios da etnografia, e, de igual maneira e forma, concordo que não há receitas preestabelecidas de como fazê-lo. Tal fato de não termos receitas prontas, fórmulas redondas e questões previamente respondidas, nos leva a lembrar que a Antropologia, como as demais ciências sociais, difere das ciências naturais não só na metodologia, mas também na essência (Cf. DaMatta, 2010: 165).

Se me é permitido ser um tanto quanto romântico, no sentido dado pelo mesmo DaMatta (cf. ibid.: 197), é preciso dizer: etnografia é caminhada sobre caminhos desconhecidos. Sabemos também que antropologia, [como a ciência da prática da alteridade, uma vez que só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante,] é mergulho em rios caudalosos. Portanto, sabemos que a antropologia e a etnografia, para os desbravadores de *terras exóticas*<sup>14</sup>, ou seja, para os antropólogos mesmo, são fascinantes e sedutores convites de caminhada e mergulho. Caminhada e

---

<sup>13</sup> Para uma exata reflexão sobre o sentimento de perda, conferir Strathern (2017: 312)

<sup>14</sup> “De fato, só se tem Antropologia Social quando se tem de algum modo o exótico, e o exótico depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de segregação e a segregação implica estar só, desembocando tudo – para comutar rapidamente essa longa cadeia – na liminaridade e no estranhamento.” (DaMatta, 2010: 180)



mergulho do exotismo para a familiaridade e da familiaridade para o exotismo.<sup>15</sup> Está, então, colocado aí nossos desafios enquanto mergulhadores e caminhantes: em cada rio, a cada caminho, somos direcionados a repensar nossas atitudes e, assim, a cada etnografia, o etnógrafo está convidado a reinventar a antropologia, e cada pesquisador a repensar a disciplina. (Cf. Peirano, 2014: 381).<sup>16</sup>

Mas, afinal, o que entendo como *campo*? Recorro, para isso, às palavras de Vagner G. da Silva, na sua obra “O Antropólogo e Sua Magia”. Ao tratar do trabalho de campo e do texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras, Silva (2000: 27) nos recorda que o campo não é apenas a nossa experiência concreta que se realizaria entre o projeto de pesquisa e a escrita etnográfica. Mais do que isso, o campo seria e se formaria, então, em um sentido “amplo” do termo, através dos livros dos quais recorreremos, dos relatos que escutamos e de experiências outras que nos chegam por vias também outras. Silva lembra que projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não são fases que se relacionam sempre nessa ordem e de forma linear, lembrando, ainda, que “na prática, essas etapas são processos que se comunicam e que se constituem de forma circular ou espiral”. Isso, portanto, se assemelharia ao fato de catar folhas (Goldman, 2003: 455)

Aqui, faz-se a necessidade de confirmar a dica dada por Malinowski (2018: 33) na conhecida introdução de *Os Argonautas*, ou seja, que na pesquisa de campo, muitas vezes somos convidados a deixar de lado as máquinas fotográficas, os lápis e os blocos de anotações, para, assim, participar com os antes apenas observados. Conforme indica Malinowski, tal abandono permite ao antropólogo um mergulho na vida dos nativos e de tal mergulho emergirá sempre “a clara sensação de que o seu comportamento e a sua maneira de ser, em todos os tipos de operações tribais, se tomavam mais transparentes e facilmente compreensíveis” do que eram antes. Prender-se a um “protocolo de entrevistas mais cuidadosamente formulado” (cf. Herzfeld, 2014:18), e,

---

<sup>15</sup> Observo a compreensão de “exótico” e “familiar” conforme DaMatta (2010: 173 ss.)

<sup>16</sup> Estas anotações, que se estenderão pelos próximos quatro parágrafos, não são novas. Foram escritas para uma das primeiras disciplinas cursadas por mim durante a graduação, ainda no ano de 2016. O trabalho foi feito em parceria com os colegas Luís Augusto Meinberg e Maria Julia Bernardes sob a orientação cuidadosa da professora Dra. Valéria C. de Paula Martins. Apesar de eu ter me dedicado à escrita, somente os olhares atentos dos meus companheiros puderam me alertar e apontar caminhos e saídas. Utilizo alguns fragmentos de tal trabalho neste ponto não só como um resgate de uma construção que se deu pelo tempo, mas também pelo olhar que, desde lá, exigia uma dança sinuosa entre teoria e prática.

portanto, às meras perguntas e respostas, é ignorar o universo revela o comunicar. Só posso confirmar mesmo que participar é exercer o *sentir*, dar lugar ao *afeto* e, portanto, a novas formas de conhecer o *outro*. Outra vez recorremos a Peirano (2014: 386), que nos recorda que “palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam. Da mesma maneira, os outros sentidos, como o olfato, visão, espaço, tato, têm implicações que é necessário avaliar e analisar”.

Portanto, o que aparenta ficar claro é que um dos princípios do fazer etnografia é o de, justamente, entender que etnografia não se faz sozinha e de uma única forma; etnografia não se constrói nas varandas do isolamento tampouco do conforto colocado pelas nossas ideias euro-americanas de nos ver e ver o outro. Pelo contrário, assim como nas etnografias do ontem e do hoje, a pesquisa etnográfica se faz pelo encontro do *eu* com o *outro*, mas também do *eu* com o *eu*, e com o *outro* com o *outro*, todos em constante redescoberta. E, assim como o nosso campo, que é o desaguar de tais encontros, não é determinado e concluído, somos também nós, com o campo, recompostos e reinventados. Somos e estamos sujeitos a um vasto ambiente de trabalho que não podemos controlar, apesar de podermos [re]conhecer. Tais fatos, e levando em conta o que tentei dispor na introdução, esclarecem que uma pesquisa formal pode ter o seu início, mas os nosso campo e nossos questionamentos, por sorte, não tem fim. Logo, lembramos que início e fim são arbitrários por definição, conforme também nos indica Peirano (2014: 379), mas que, no que aqui dispomos, são também questionamentos teóricos. É justamente por isso que o campo, em toda sua amplitude, além de responder os nossos questionamentos, em sua reconstrução, também reinventa quem dele participa. Isso porque, nosso caso específico, o campo exige também de nós uma outra postura com outro (*esses* e *aqueles*) que também vem ao nosso encontro – nas ruas e nas esquinas, nos terreiros e nos bancos da graduação, nos textos que produzimos e nos materiais que compartilhamos.

Enfim. Se começamos este capítulo questionando a nossa própria posição sobre a escrita, é preciso, agora, [e sabendo do papel da antropologia no questionamento de categorias que sempre imaginamos como imutáveis,] reconhecer e assumir que “se o trabalho de campo se faz pelo diálogo vivido que, depois, é revelado pela escrita, é necessário ultrapassar o senso comum ocidental que acredita que a linguagem é basicamente referencial.” (Peirano, 2014: 386) Por isso mesmo, e sendo a

antropologia “o estudo do senso comum”, [ou ainda, do senso comum como “a versão socialmente aceitável de cultura”, sendo “tão variável quanto são as formas culturais e também as regras sociais”,] (Herzfeld: 17) é preciso dizer que tanto os movimentos que existiram, quanto os que ainda persistem, ainda que com menor ferocidade e mais pé no chão, nada mais o fazem porque a disciplina assim exige. Isso, ao contrário de anunciar o fim, e como já anotado mais acima, nos posiciona diante de saídas que, mais que superar os nossos erros, nos autoriza a aprender com eles. Para usar uma figura de linguagem preciosíssima para a disciplina, especialmente para a etnologia indígena, não podemos ser inimigos desses problemas. Ou melhor, seguindo os exatos ensinamentos de Eduardo Viveiros de Castro (2002a: 18), e no sentido das socialidades amazônicas dado ao tema, talvez essas discussões possam mesmo ser inimigas, onde “inimigo” “designa algo perfeitamente positivo, isto é, ‘absolutamente necessário’, algo que é preciso afirmar, não negar, para se poder passar adiante”. A antropologia nada mais faz que “escrever” (Geertz, 1978: 30), é certo, mas, no final de tudo, o que escrevemos mesmo são “confissões”. (Lévi-Strauss, 1996: 46)

#### §

Parto agora para dois autores que, ao meu ver, trazem colaborações certas e até então irretocáveis ao que aqui estamos tentando compreender. Observando o próprio caráter desta monografia, me atentarei a duas produções específicas, uma de cada, portanto, que fornecem os meios necessários para encerrar esta discussão e nos dar chão necessário para as que compõem nosso capítulo seguinte. Tratam de “O efeito etnográfico”, da já numerosamente citada Marilyn Strathern, e “A invenção da cultura”, do envolvente Roy Wagner. No primeiro, utilizarei o texto tal qual foi organizado e editado no livro de mesmo nome publicado no Brasil em 2014 e 2017, pela Cosac Naify e Ubu, respectivamente. No segundo, por sua vez, levando em conta não só o volume como a densidade, tratarei de me atentar ao capítulo II, “A cultura como criatividade”.<sup>17</sup> No primeiro, interessa-me pontuar a construção das ideias relacionadas pela autora ao momento etnográfico e as relações que envolvem essa *nossa* prática. No segundo, interesse pelas reflexões dispostas sobre maneira pela qual inventamos, enquanto

---

<sup>17</sup> Era desejo da orientação que, neste ponto, se incluísse uma boa síntese também de outros capítulos que compõem essa gigante obra desse igualmente gigante autor. Infelizmente, sinto-me incapaz de fazê-lo com o mínimo de zelo [, e isso se deve ao tempo que, noutros momentos, deixei correr sem a devida responsabilidade]. Mea culpa, mea maxima culpa.

forma da nossa experiência e de nosso entendimento, não só as concepções que “criam” o pensamento euro-americano como a própria criação disso que compreendemos como “antropologia”.

## §

Tratando de “O efeito etnográfico”, dou especial foco já na “introdução” dada à “Parte I” da edição Brasileira. Nela conseguimos, já de imediato, fechar uma série de discussões que tratamos anteriormente. Strathern (2017: 311) presume que se alguém, no século XX, buscasse inventar um meio pelo qual se apreendesse a complexidade da vida social, provavelmente inventariam algo parecido com a prática etnográfica dos antropólogos sociais. Tal prática, assentua a autora, ocorreu sempre em dois lugares, ou seja, “tanto naquilo que, já há um século, chamávamos tradicionalmente de ‘campo’ como no gabinete, na escrivaninha, ou no próprio colo.” (loc. cit.) Por isso mesmo, e já citando algo que ela mencionará por todo o texto, ao resgatar até mesmo os movimentos de questionamento da disciplina, vai dizer que o “momento etnográfico” seja um “momento de imersão”, contudo, demarca Strathern, “é um momento de imersão ao mesmo tempo total e parcial, uma atividade totalizante que não é a única que a pessoa está envolvida”. Ainda assim, lembra-nos, na mesma medida em que os locais em que os etnógrafos<sup>18</sup> atuam podem ser vistos como alternantes, cada um deles oferece uma “perspectiva sobre o outro”.

Strathern (ibid.: 312), lembra, então, “que um dos elementos que torna o trabalho de campo desafiador é ele ser realizado tendo em mente uma atividade muito diferente: a escrita.” E tal escrita, vai nos ensinar a autora, “só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo”. Isso de dá bem porque <sup>[19]</sup> as ideias e narrativas “que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a outro público.”, uma vez que ao lugar “de ser uma atividade derivada

---

<sup>18</sup> Nas traduções brasileiras de Strathern, e bem como levando em conta a própria trajetória da autora, é comum que se utilize a dupla flexão de gênero para aquelas palavras que a permitem. Contudo, e como de boa intenção se encheu o inferno, essa tentativa muitas vezes levou a graves erros de tradução e edição dos próprios textos da autora - é o caso do próprio “O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios” nas suas duas edições brasileiras. Por conta disso, e ainda que reconheça a flexão como fundamental, neste trabalho tratarei de seguir as regras gramaticais originais. Faça isso não só por organização, como também para não incorrer nos erros que as traduções repetidamente o fizeram.

<sup>19</sup> “Enquanto um aspirante a autor constata que sua descrição vai se abarrotando de palavras de outros autores, de volta para casa o pesquisador de campo vê seus companheiros sentarem lado a lado com uma sociedade de pessoas inteiramente outra.” (loc. cit.)

ou residual, como se pode pensar um relatório ou uma reportagem, a escrita etnográfica cria um segundo campo.” (loc. cit.) Assim, a relação entre ambos exprimiria uma complexidade “no sentido de que cada um deles constitui uma ordem de envolvimento que habita ou toca parcialmente, mas não abrange outra.” e que, portanto, “parecem girar sua própria órbita.” (loc. cit.) Assim, “cada um deles cria o outro, mas tem também sua própria dinâmica ou trajetória.”

Nossa autora (ibid.: 312 - 313) também aponta que o etnógrafo de campo muitas vezes aprende o efeito da trajetória do modo mais difícil. Isso se dá porque “aquilo que em casa fazia sentido como projeto de pesquisa, em campo pode perder força motivadora; assumem o comando as preocupações das pessoas aqui e agora.” Dessa forma, o etnógrafo de campo deve administrar e habitar os dois campos ao mesmo tempo, e portanto, “recordar as condições teóricas sob as quais a pesquisa foi proposta, e com isso a razão de estar ali, cedendo ao mesmo tempo ao fluxo de eventos e às ideias que se apresentam. ‘Voltar ao campo’ significa inverter essas orientações.” (ibid.: 313) Ao apontar tal ideia, Strathern lembra que não só isso é muito familiar aos antropólogos sociais como também o é “o escrutínio crítico da prática”, fazendo alusão ao “inflamado” debate pós-moderno e seus tratamentos à política da escrita antropológica e das “apresentações literárias da experiência de campo”. (loc. cit.) Há ainda um fragmento que anoto com especial feito: Strathern diz que os antropólogos sociais se tornaram mesmo sensíveis à imagem do movimento, uma vez que ele não só imita o tipo de viagem muitas vezes, “embora invariavelmente”, implicado no trabalho de campo e no retorno, “como por suas conotações politicamente inquietantes de intrusão e das liberdades tomadas às custas de outras pessoas.”

Creio, neste ponto, nem ser preciso estabelecer comentários ao que é apresentado agora com o que foi anteriormente. Sublinho apenas transcrevendo o que continua nossa nobilíssima autora. Ela vai dizer que, bem diante do que fora defendido, e por um outro lado, “o fato de a viagem intelectual tradicionalmente exigir imersão total se tornou lugar-comum ou motivo de vergonha.” De qualquer forma, e apesar disso, [atenção!] “é em contraste com a expectativa do viajante pela novidade que a imersão fornece o que muitas vezes não foi procurado”, a saber, “justamente a *facilidade, e portanto o método* para ‘encontrar’ o que não foi procurado.” (loc.cit. - grifo da autora), (o que, na opinião de Strathern, “deve ser de grande interesse para os

estudiosos dos fenômenos complexos”, lembrando de Lévi-Strauss e de suas estruturas elementares e outros). Assim, e retornando, se a escrita é o nosso ponto de partida último, onde se dá não só as aglutinações como as oposições que constroem o modo de ser e fazer da antropologia, não se pode deixar abater a aglutinação e a oposição, com o risco de perdermos o nosso próprio chão e horizonte. Contudo, sigamos enquanto isso pode ser marinado e tomado pelo sabor.

Strathern, a partir de tal ponto [de partida, nem é preciso dizer], vai pontuar, outra vez relembando os movimentos de crítica e reflexão a que foram submetida a disciplina, que a ideia de coleta de dados se tornou mesmo suspeita. Ela ressalta que não só por conta das conotações políticas dispostas na “coleta”, quanto pelas conotações epistemológicas envolvidas nos “dados”. “A primeira parece se apropriar das pessoas, enquanto a segunda mistifica o efeito social como fato” (ibid.: 314) Nossa autora assentua que esse “par de termos” contém “ressonâncias colonizantes que não necessariamente se quer deixar de lado” e segue: “as críticas fazem um trabalho importante ao utilizar os pontos de vista euro-americanos sobre o que é apropriado nas relações entre as pessoas no que diz respeito às coisas (isto é, as relações de propriedade)” Strathern, contudo, diz não estar interessada nesses desafios, mas, antes, à “definição de que amplitude de informação se pode desejar.” Strathern vai lembrar que, num mundo impulsionado pela informação, fazer perguntas sobre procedência é reconhecer que as mesmas podem se transformar em perguntas sobre autoria ou propriedade, ou sobre posse, vinculação, responsabilidade e conteúdo. (loc. cit.)

Por isso mesmo, continua Strathern, “deve-se também assumir a responsabilidade pelo objeto de estudo, o que, no caso dos antropólogos, consiste em elucidar e descrever os contornos da vida social.” Isso porque, e mais que isso, “a antropologia social está comprometida com determinado ponto de vista, segundo o qual a vida social é complexa: ela é um fenômeno relacional e, sendo essa sua natureza, não pode ser reduzida a princípios ou axiomas elementares.” Essa, portanto, sempre foi, na opinião da autora que concordo integralmente, uma “problemática no ato da descrição”. Assim, coroa Strathern, “o desafio se coloca, de fato, no que diz respeito à amplitude de informação desejada, e se renova nos desafios colocados pelas novas percepções sobre a complexidade.” (loc. cit.) Strathern vai mencionar outras nuances que, apesar de fundamentais, podem ser aqui omitidas. Mas sobre a amplitude e

abrangência, e, portanto, sobre a imersão, vale pontuar que “os etnógrafos colocam a tarefa de não só compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles.” (ibid.: 316) A, escrita, assim, enquanto análise, teria mesmo seu início no campo, e essa divisão entre campos (cf. loc. cit.) criaria dois tipos de relação inter-relacionadas, a “consciência aguda da tração exercida por trilhas divergentes de conhecimento” e efeito de envolver esses mesmos campos no dito “momento etnográfico”.

O momento etnográfico, portanto, fundamental no que propõe pensar esta monografia, seria uma relação, “assim como um signo linguístico pode ser pensado como uma relação (ao juntar significante e significado)”. (ibid.: 116 - 117) Na rara síntese apresentada por Strathern, “Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (o que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise).” Contudo, Strathern, mais à frente, vai lembrar que o movimento entre campos é apenas parte da flexibilidade do dito “método etnográfico” (cf. ibid.: 318 - 319) Esse momento, e portanto, essa relação entre campos, é sempre motivada e gerada por outros efeitos, como o da surpresa da descoberta. Por fim, cada momento etnográfico, e se podemos concordar, pertencerá a um outro campo de momentos que, por sua vez, são compostos por outros. (cf. ibid.: 324) A partir dos casos Hagen, que nossa autora utiliza para ilustrar o que aqui vem em resumo, Strathern vai pontuar, dessa forma, que o momento etnográfico enquanto momento objetifica uma relação e a análise que a acompanha.

Dou, agora, alguns saltos no texto aqui resenhado e concluo com partes de sua “Parte II”. Faço isso para que não nos percamos em outras discussões que, aqui, não fazem uma diferença fundamental. Apenas aproveito para mencionar um trecho, mencionado e remarcado por Strathern, de Gell, sobre o que até agora já foi dito: “As relações sociais são tornadas manifestas por meio da ação” (Cf. ibid.: 329). O sentido dessa volta se dará ao final. Aguardemos, enquanto isso. Agora cabe outra vez voltar às ideias até então sublinhadas. Outra vez tratando da escrita e das relações nela expressas na antropologia social, Strathern (ibid.: 345) lembra que em seus esforços para descrever a realidade social, os antropólogos devem lançar mão da mesma escrita “de modo que ela possa ser lida como texto”. Isso, por óbvio, nos coloca diante de uma

clara sensação de incompletude, que nossa autora coloca às costas (i) da visão holista sugerindo que a mesma fosse/seja “um motor para descobrir o imprevisto” e (ii) da justaposição entre campo e escrita, observação e análise, muito embora aponte que o sentido de incompletude gerado por essas justaposições também tenha “uma fonte mais geral nas práticas de conhecimento euro-americano” (ibid.: 357)

#### §

Agora, e já tratando de *nosso* grande Roy Wagner, e de sua magistral obra, trato de, como antecipado, fazer um detalhado resumo de seu conhecido capítulo “A cultura como criatividade”. Em suas notas iniciais, Wagner (2017: 45) faz um apanhado sobre seu trabalho de campo feito com os Daribi da Nova Guiné. Nosso autor assume que, na sua primeira experiência, levava certas expectativas quanto àquilo que esperava realizar, ainda que, nas palavras do autor, “tivesse poucas noções preconcebidas sobre ‘como seriam’ aquelas pessoas”. Nosso autor vai defender (loc. cit.) que, sim, o trabalho de campo é um tipo de trabalho, ou seja, “é uma experiência criativa, produtiva, muito embora suas ‘recompensas’ não necessariamente se materializem da mesma maneira que aquelas obtidas em outras formas de trabalho”, e que, portanto, ao produzir uma espécie de conhecimento como resultado de suas experiências, e ao submeter esses mesmos resultados ao “mercado” acadêmico, sua criação continua sendo “trabalho”, onde de fato e literalmente se trabalha. Wagner aponta, ainda, que em, suas experiências, buscava estruturar suas atividades, muito embora circunstâncias outras sempre o tomasse de tal rotina. Ainda assim, complementa, “a ideia de uma atividade regular, constante, ajudava a sustentar minha sensação de utilidade em face do choque cultural, das preocupações de ‘não estar chegando a lugar nenhum’ e das frustrações em geral.” (ibid.: 46)

Wagner relata também que sua tenacidade diante da rotina, quase em oposição a seus interlocutores que trabalhavam dia sim dia não - e apenas pela manhã, poderia ser explicada, ainda, pela ideia “deveras ocidental” de trabalho e compromisso com a própria vocação. Wagner (loc. cit.) aproveita, ainda, para corrigir a errônea definição geral de trabalho de campo, que é muitas vezes entendido enquanto um trabalho em que “atuamos sobre nossos nativos de maneira a produzir etnografias”, compreendendo, a partir de então, que, na verdade, o fazemos enquanto “a totalidade do interesse do etnógrafo na ‘cultura’ e o modo como ele implementa esse interesse em



campo”. Dito isso, nosso autor retorna às suas lembranças de campo, dessa vez relembando a dificuldade com que seu trabalho, enquanto etnógrafo, era entendido entre seus interlocutores, uma vez que ele não era “governo, nem “missão”, tampouco “doutor”. Essa incompreensão, lembra, era ainda assimilada à condição de Wagner enquanto celibatário. Os interlocutores de Wagner, por ele chamados de “amigos”, insistiam, conta o autor, em questionar-lhe sobre suas condições de casamento e associação. Numa bela parte, [que incluo de maneira irônica enquanto epígrafe do nosso primeiro capítulo<sup>20</sup>,] os Daribi questionam a Wagner: “Vocês, antropólogos, podem casar com gente do governo e com missionários?”.

Nosso autor lembra que, embora as respostas que desse aos seus amigos sempre fossem corretas, elas sempre estavam fadadas ao erro. A insistência na compreensão da situação de Wagner era fundamental porque, diz o autor, “girava em torno das razões de minha presença na aldeia e da natureza do trabalho que eu estava fazendo - e das motivações por trás dele.” Wagner (ibid.: 48) menciona, ainda, que se via sempre desconcertado e incomodado pela preocupação de seus interlocutores naqueles assuntos que ele tomava como secundários, mas relata brilhantemente, que “afinal de contas, se eu podia lhes perguntar com que tipo de gente eles podiam se casar, era justo que eles pudessem me perguntar com que tipo de gente eu podia me casar.” (ibid.: 48 - 49) Wagner, quase que em confissão, [e já nos introduzido na questão central do texto e do próprio livro] aponta, então, que o trabalho com que ele tinha ido fazer entre os Daribi “incorporava uma noção de criatividade e daquilo que é importante na vida totalmente diferente daquela que suas próprias vidas e seu trabalho representavam.” Portanto, completa nosso autor, “pretendia-se criatividade pela criatividade, ou produção pela produção”. (ibid.: 49)

Por meio do empreendimento de “acrescentar algo ao corpo de conhecimentos cumulativos que chamamos ‘literatura antropológica’”, diz Wagner (loc. cit.), “eu esperava inventar o povo daribi para meus colegas e conterrâneos, um pouco como inventamos nossa própria cultura exatamente por meio do mesmo tipo de criatividade.” Ainda assim, Wagner ressalta que, bem diante das circunstâncias, ele “difícilmente poderia esperar retratar a criatividade daribi como uma imagem espelhada da nossa própria criatividade”. Wagner lembra ainda que as tentativas Daribi de inventá-lo,

---

<sup>20</sup> Fazendo alusão às relações que a antropologia tivera com o governo colonial.

enquanto estrangeiro, e bem diante da situação de nosso autor, inevitavelmente, diz, “levaram a uma espécie de piedade e comiseração”. De toda forma, recorda, “o equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco acerca deles, de modo que a diferença entre as nossas respectivas interpretações não poderia ser descartada com base na dissimilaridade linguística ou nas dificuldades de comunicação.” (loc. cit.)

Dito isso, Wagner começa a apontar os sentido que damos à palavra “cultura”. O autor lembra que “nossa palavra ‘cultura’” é mesmo derivada tortuosamente do particípio passado do verbo latino “colere”, “cultivar” e que muito do que significamos, é extraído dessa derivação. Lembra, por isso mesmo, que a mesma palavra foi, com o tempo, sendo utilizada, portanto, para indicar um processo de “procriação e refinamento progressivo na domesticação de um determinado cultivo, ou mesmo o resultado ou incremento de tal processo.” (ibid.: 49 - 50) Por sua vez, o sentido contemporâneo do termo, associado pelo autor a uma “sala de ópera”, emerge, segundo Wagner (ibid.: 50), “de uma metáfora elaborada, que se alimenta da terminologia da procriação e aperfeiçoamento agrícola para criar uma imagem de controle, refinamento e ‘domesticação’ do homem por ele mesmo.” Dessa forma, uma pessoa culta e/ou cultivada era uma pessoa que “tinha cultura”, ou seja, “que desenvolvera seus interesses e feitos conforme padrões sancionados, treinando e ‘criando’ sua personalidade da mesma maneira que uma estirpe cultural pode ser ‘cultivada’.” Nosso autor menciona, ainda, que, enquanto uma democratização dessa acepção “essencialmente elitista e aristocrática”, o conceito de “cultura” foi se equivalendo a uma extensão abstrata da noção de domesticação e refinamento humano do indivíduo, logo, de progresso. Wagner, portanto, observa que “nosso termo moderno ‘cultura’ conserva as diversas associações - e portanto a ambiguidade criativa - introduzidas por essas metaforizações.”

Nosso autor vai lembrar, ainda, que quando falamos em “centros culturais”, é comum associarmos às “instituições culturais” de determinado centro urbano, ou seja, bibliotecas, orquestras sinfônicas, etc. São nesses “santuários especializados mantidos à parte da vida cotidiana por regulamentos especiais”, vai dizer Wagner (ibid.: 50ss), em que a arte e a cultura são “mantidas vivas”. Dessa forma, as instituições culturais não apenas teriam a função de preservar e proteger os resultados do refinamento do

homem como também de sustentar e propiciar sua continuidade. Ainda assim, recorda nosso autor, a ligação entre essa “Cultura ‘institucional’” e o conceito mais universal do antropólogo não é imediatamente evidente, uma vez que “o verdadeiro cerne de nossa cultura, em sua imagem convencional, é sua ciência, arte e tecnologia, a soma total das conquistas, invenções e descobertas que definem nossa ideia de ‘civilização’.” (loc. cit). Essas conquistas, sim, são preservadas, ensinadas e ampliadas em instituições diversas “mediante um processo cumulativo de refinamento.” Posto isso, continua Wagner, a produtividade ou criatividade de nossa cultura seria definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão dessas técnicas e descobertas, e portanto, “qualquer tipo de trabalho, seja ele inovador ou simplesmente ‘produtivo’ [...] adquire sentido em relação a essa soma cultural, que constitui seu contexto de significação.” (ibid.: 52)

Wagner (loc. cit.), diante disso, aponta que, quando um encanador troca um cano, ele o faz com o uso de um complexo de descobertas tecnológicas e esforços produtivos interligados e que seu ato, assim, adquire sentido de “trabalho” mediante sua integração nesse complexo. Da mesma forma, lembra nosso autor, o trabalho do antropólogo é também feito da mesma forma, onde “utiliza-se um fundo comum de habilidades e ideias que podem ser adquiridas por ‘educação’ e contribui para uma totalidade chamada ‘literatura antropológica’.” Nesse sentido, pontua, “o trabalho [work] dotado de significado, produtivo, que também é chamado de ‘labor’ [labor]” torna-se a base de nosso sistema de crédito, de tal forma que podemos computá-los em sistemas monetários. Dessa forma, “essa produtividade, a aplicação e implementação do refinamento do homem por ele próprio, consiste no foco central da nossa civilização.”, explicando, de igual maneira, o alto valor atribuído à “Cultura” no sentido restrito, que consistiria em um “precedente histórico e normativo para a cultura como um todo”, e encarnaria um ideal de refinamento humano. (loc. cit.) Assim o é porque trabalho e produtividade, vai dizer Wagner, são fundamentais no nosso sistema de valores, e que, embora algumas das técnicas que aplicamos sejam “privatizadas”, “a maior parte de nossa tecnologia e de nossa herança cultural é de conhecimento público, sendo disposta pela educação pública”. (ibid.: 53)

Nesse contexto, ainda, lembra, ao passo que a produtividade é pública, poderíamos dizer, também, que a família é periférica e privada. Portanto, apesar de

“dinheiro” e “trabalho” serem necessários para a manutenção da família, nenhuma das duas coisas devem ser a preocupação no interior familiar. “A despeito de como o dinheiro é ganho ou gasto, a renda familiar é em alguma medida *compartilhada* entre seus membros, mas não distribuída em troca de serviços familiares.” (grifo do autor) Ademais, nesse mesmo contexto, o amor seria, tradicionalmente, “aquilo que ‘o dinheiro não pode comprar’, e o dever, algo que supõe estar acima das considerações pessoais”, e que, portanto, as relações interpessoais, incluindo especialmente as familiares, devem, no que apresenta o autor, “ser privadas e estar ‘acima’ de interesses monetários.” Nesse sentido, e também nos relatos históricos, “utilizados para validar nossa autoimagem cultural”, vai mencionar Wagner (loc. cit.), a vida familiar e as relações interpessoais desempenharam um papel “quase insignificante”. A cultura, portanto, emergiria como uma “acumulação, uma soma de invenções grandiosas e conquistas notáveis”, equivalendo, “a uma conexão rigidamente controlada da noção ampla e abstrata de ‘cultura’ como o sentido mais estrito da palavra, minimizando a ambiguidade.”

Nosso autor rememora que a ideia de que há em certos lugares do mundo a compra de esposas frequentemente é encarado como uma espécie de “tolo paraíso quimérico” aos que querem acreditar que a dominação feminina “poderia ser tão simples assim” muito tem a ver com a forma como pensamos a produção. Contudo, além de tal ideia de compra ser absolutamente uma profunda incompreensão desses povos, Wagner vai lembrar, também, que “o que chamaríamos de ‘produção’ nessas sociedades corresponde à simbolização mesmo das íntimas relações pessoais.” O trabalho, vai pontuar, “deriva do papel que desempenha na interação humana” e, portanto, “produção” corresponderia, especialmente nos casos melanésios, àquilo que homens e mulheres, ou ainda, homens, mulheres e crianças fazem juntos, numa exata ideia de uma produção que pressupõe uma relação, e que, portanto, se formularia enquanto uma “produção de pessoas”. (cf. *ibid.*: 55) Portanto, numa diferença fundamental daquilo que é compreendido nas sociedades euro-americanas, ocidentais, a demanda não seria “pelos produtos em si mesmos, ou pelo dinheiro para comprar produtos, mas por *produtores*; uma vez que todos os aspectos importantes da subsistência cabem à família, a preocupação principal passa a ser constituir e manter uma família.” Assim, portanto, seriam os detalhes dessa substituição, o controle, a troca

e a distribuição de pessoas, que antropólogos entenderiam como “estrutura social”. (loc. cit.)

Wagner observa ainda que “A produtividade das sociedades tribais não é obcecada por instrumentos ou técnicas na medida em que constitui uma parte das relações interpessoais e encarna os valores humanos, e não os valores abstratos.” e que, dessa forma, técnicas mais especializadas, ou preocupações com habilidades e técnicas em si mesmas são “periféricas e individuais”. (loc. cit.) Esses mesmos empreendimentos, no que apresenta nosso autor (cf. *ibid.*: 56) são, por sua vez, conhecidos pelos antropólogos como magia, feitiçaria e xamanismo. Dessa forma, portanto, as culturas tribais encarnariam uma “inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário (e subsidiado).” No alerta de Wagner, essa versão não seria trivial, uma vez que ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. No nosso caso, por sua vez, “na medida em que produzimos ‘coisas’, nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos e com as técnicas de sua produção”. Nesse sentido, ensina nosso autor (loc. cit.), “nossa cultura é uma soma dessas coisas: conservamos as ideias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de cultura.” Os amigos de Wagner na Nova Guiné, vai lembrar, não queriam perder as pessoas, experiências e significados, costumavam, portanto, a inventar os mortos sob a forma de fantasmas. No nosso caso, inventamos esses mesmos fantasmas na forma de livros, que guardam nosso passado e nossa “Cultura”. (cf. loc. cit.)

Portanto, vai coroar Wagner, “tratando-se de estilos de criatividade, e não meramente de ‘tipos de sociedade’, essas orientações [...] caracterizam a invenção humana de uma maneira total e abrangente.”, e que, por isso mesmo, dessa forma, portanto, por fim, deveríamos compreender, que cada estilo de criatividade é também um estilo de entendimento. Assim, para os povos da Nova Guiné, “a criatividade do antropólogo é a sua interação com eles em vez de resultar dela”, e por isso, ao perceber o pesquisador enquanto alguém que está “‘fazendo’ vida”, de maneira “ousada” e “inclusiva”, esses mesmos povos, e por isso, desejam ajudar o incauto forasteiro ou ao menos têm pena dele. (*ibid.*: 57) O antropólogo, por sua vez, supõe que o nativo “está fazendo o que *ele* está fazendo - a saber, ‘cultura’.”, dessa forma, e como um modo de

entender os sujeitos que estuda, “o pesquisador é obrigado a inventar uma cultura para eles, como uma coisa plausível de ser feita”. Ainda assim, Wagner (loc. cit.) chama à atenção para que compreendamos que, ao levar em conta que a plausibilidade é uma função do ponto de vista do pesquisador, “a ‘cultura’ que ele imagina para o nativo está fadada a manter uma distinta relação com aquela que ele reivindica para si mesmo.”

Dessa forma, quando um antropólogo estuda outra cultura, “ele a ‘inventa’ generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma coisa externa.” (loc. cit.) Entretanto, pontua Wagner, para que a cultura que ele inventa faça sentido para seus pares e compatriotas, “é necessário que haja um controle adicional sobre sua invenção”, ou seja, “ela precisa ser plausível e plena de sentido nos termos de sua própria imagem de ‘cultura’”. [Lembremos de Strathern!] Por isso mesmo, para Wagner, “a ‘invenção’ hipotética de uma cultura por um antropólogo constitui um ato de extensão, ou seja, “é uma ‘derivação’ nova e singular do sentido abstrato de cultura a partir do sentido mais restrito.” (loc. cit.) [Agora, lembremos do nosso ‘momento etnográfico!]

Nesse sentido, vai dizer Wagner, a própria escrita antropológica tendeu a conservar a ambiguidade da cultura, pois essa ambiguidade, complementa, “é continuamente acentuada pela identificação de ‘culturas’ provocativamente novas e diferentes e continuamente controlada mediante a formação de analogias explicativas.” (ibid.: 57 - 58) O fascínio dos antropólogos por povos tribais, segundo Wagner, seria explicado, portanto, por introduzirem no conceito de cultura o “‘jogo’ de possibilidades mais amplas e de generalizações mais extensivas”, onde os modelos e as analogias seriam, dessa forma, “pontes aproximativas para significados” [ainda que os tratemos como “‘reais’ sob o risco de transformar a antropologia em um museu de cera de curiosidades”] (ibid.: 58)

A partir disso, nosso autor rememora que, certamente, talvez não seja acidental o fato de boa parte da antropologia, em seus dias primeiros, ter sido desenvolvida em museus, etc, uma vez que os mesmos constituem “ponto de transição ou articulação lógico entre os dois principais sentidos de ‘cultura’”. Wagner relembra, inclusive a maneira pelo qual artefatos e até mesmo pessoas (no caso de Ishi) foram constituídos enquanto “objetos culturais” de disposição museológica. (cf. ibid. 58 - 59) Numa boa ilustração, Wagner (ibid.: 59), aponta, inclusive, que esses casos traziam o mundo para dentro dos museus, “a anterior doutrina das ‘sobrevivências’ de Tylor”

havia levado os museus para o mundo. Wagner lembra, ainda, que os primeiros evolucionistas estavam mesmo dispostos a “admitir como autoevidente que a vida produtiva fosse dotada de significado, reservando o restante para sua própria invenção produtiva do passado.” Nosso autor acentua, portanto, que nesses contextos, “a ‘cultura’ no sentido abstrato e antropológico era um artefato reificado da ‘Cultura’ no sentido restrito, marcado” e, assim, sobre “a égide protetora de nossas ‘instituições Culturais’ construiu-se uma série de culturas distintas e uma concepção geral de cultura em todos os aspectos análogas ao nosso sentido ‘marcado’ de cultura, como um acúmulo de grandes ideias e realizações.”

Wagner (ibid.: 60) lembra, ainda, que essa ideia de cultura jamais deixou a imaginação antropológica. Dessa forma, nossas tentativas de metaforizar os povos tribais como “Cultura” os reduziram a técnicas e artefatos, bem como de produzir essas culturas etnologicamente, de compreender o “artefato” reproduzindo-o, redundaram em “‘sistemas’ sobredeterminados”. (cf. loc. cit.) O resultado, anuncia nosso autor, foi “uma sobrecarga do conceito generalizado de cultura, abarrotado com tantas lógicas explanatórias, níveis e sistemas de sobredeterminações heurísticas a ponto de fazê-lo surgir como a própria metáfora da ordem, ou ainda, uma cultura “dotada de predicados”, transformada em “estrutura”. (cf. ibid.: 60 - 61) Nosso autor indica que essa situação é particularmente evidente na antropologia social, uma vez que “os significados associados a relações interpessoais são frequentemente literalizados em termos de seus componentes simbólicos” e por isso mesmo, diz Wagner (cf. ibid.: 61), o estudo desses modos de conceitualização exóticos equivale a uma ressimbolização deles, transformando seus símbolos nos nossos, sendo por isso mesmo que “eles aparecem tão frequentemente sob uma forma reduzida ou literalizada.” (ibid.: 61)

Dito isso, e magistralmente, Wagner nos chama à atenção: “Uma antropologia que se recusa a aceitar a universalidade da mediação, que reduz o significado a crença, dogma e certeza, será levada à armadilha de ter de acreditar ou nos significados nativos ou nos nosso próprios”, lembrando, ainda, que a “primeira alternativa, dizem-nos, é supersticiosa e não objetiva; a segunda, de acordo com alguns, é ‘ciência’” - ainda que, nas palavras do mesmo autor, esse tipo de ciência possa facilmente “degenerar em uma forma de discurso indireto, em um modo de fazer afirmações provocativas traduzindo idiomas em fatos e superexoticizando os objetos de pesquisa em prol do efeito

simbólico.” (loc. cit.) Isso é possível, continua nosso autor, porque “a antropologia sempre é necessariamente mediadora, esteja ou não consciente das implicações disso; a cultura, como termo mediador, é uma maneira de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa.” Por isso mesmo, [dou destaque para o que aqui discutimos,] “Uma autêntica metaforização dos diversos fenômenos da vida e do pensamento humanos em termos de nossa noção de ‘cultura’ necessariamente tem de passar pela invenção criativa que manifestamos no ato de estudar um outro povo.”

É por isso mesmo que, vai nos lembrar (ibid.: 61 - 62), “somos compelidos à postura explicitamente falsa de criar ambiguidades no interior de nossos próprios conceitos de modo a provar a natureza precisa, estritamente determinada e não ambígua dos conceitos de outros povos”, e, portanto, “de inventar sistemas incapazes de inventar e chamá-los de ‘culturas’”. Assim, e ainda na mesma chamada de atenção supramencionada que destaquei ao nosso tema, Wagner aponta, portanto, que (i) enquanto o conceito antropológico permanecer dependente do sentido “sala de ópera” do termo, nossos estudos sobre outros povos “serão enviesados na direção da nossa própria autoimagem”; e que, da mesma forma, (ii) enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir o modo como essas culturas inventam a si mesmas, “a antropologia não se ajustará à sua base mediadora e aos seus objetivos professos”. Por isso mesmo, de maneira revolucionária e redentora, Wagner ensina que precisamos ser capazes de “experienciar nosso objeto de estudo diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias.” A questão, portanto, pontua belissimamente nosso autor, “pode ser formulada em linguagem prática, filosófica ou ética, mas em todos os casos ela diz respeito àquilo que *escolhemos* dizer com a palavra ‘cultura’ e a como decidimos dirimir, e inventar, suas ambiguidades.” (ibid.: 62)

É a partir de tal ponto, e já concluindo o capítulo, que Roy Wagner vai apresentar uma de suas mais conhecidas proposições: a “antropologia reversa”. Para nosso autor, se a “cultura” se torna paradoxal e desafiante quando aplicada aos significados de sociedades tribais, pode-se especular, com isso, a possibilidade dessa dita “antropologia reversa”, “literalizando as metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista das sociedades tribais.” (loc. cit.) Wagner contudo alerta que, certamente, [atenção!] não temos o direito de esperar por um esforço teórico



análogo, até porque a preocupação ideológica desses povos não lhes impõe nenhuma obrigação de se especializar dessa maneira “ou de propor filosofias para a sala de conferências”. Nesse sentido, “Em outras palavras, nossa ‘antropologia reversa’ não terá nada a ver com a ‘cultura’, com a produção pela produção, embora possa ter muito a ver com a qualidade da vida.” (ibid.: 62 - 63) Nosso autor lembra, então, que “se os seres humanos são geralmente tão inventivos quanto viemos supondo [...], seria muito surpreendente se tal ‘antropologia reversa’ já não existisse.” Para Wagner, portanto, “ela existe, por certo.”, isso porque, continua, com a expansão política e econômica da sociedade européia no século XIX, muitos desses povos no mundo se viram em uma situação que Wagner mesmo chama de “trabalho de campo”, “sem que tivessem responsabilidade alguma por isso”, complementa. (ibid.: 63)

Wagner lembra, contudo, que “trabalho de campo” seja, na verdade, um eufemismo “para aquilo que muitas vezes foi pouco mais que um choque cultural continuado, cumulativo, mas ainda assim há um paralelo, pois choque cultural nos força a objetificar, a buscar compreensão.” A essas tentativas nosso autor recorda que chamamos de muitas formas, contudo, “mesmo os termos mais familiares traem a forma ativista que o pensamento concertado tem de assumir entre povos em que o pensamento é parte da vida: culto de carga (*cargo cult*) e movimento milenarista.” Posto isso, Wagner vai apontar, assim, que se chamamos esses fenômenos dessa forma, “então a antropologia talvez devesse ser chamada de ‘culto de cultura’, pois ‘*kago*’ melanésio é bem a contrapartida interpretativa de nossa palavra ‘cultura’”. (loc. cit) Para nosso autor, “essas palavras são em certa medida ‘imagens espelhadas’, no sentido de que olhamos para a carga dos nativos, suas técnicas e artefatos, e a chamamos de ‘cultura’, ao passo que eles olham para nossa cultura e a chamam de ‘carga’.” Dessa forma, mantém dizendo, enquanto usos analógicos, “dizem tanto sobre os próprios intérpretes quanto sobre as coisas interpretadas.” Apenas para que se conste neste ponto, segundo apresenta Wagner (loc. cit.) o termo “carga” é quase uma paródia, “uma redução de noções ocidentais como lucro, trabalho assalariado e produção pela produção aos termos da sociedade tribal.” A “carga”, portanto, seria um “antissímbolo da ‘cultura’”, extraíndo sua força e seu significado de suas ambiguidades (cf. ibid.: 64)

Em mais uma boa síntese, vai dizer Wagner, “o fato de que ‘carga’ e ‘cultura’ metaforizam a mesma relação intersocietária, conquanto o façam em direções opostas,

por assim dizer, torna-as efetivamente metaforizações uma da outra.” Assim, retoma, “‘Cultura’ estende a significância técnica, do modo e do artefato, para o pensamento e a relação humana; ‘carga’ estende a significância da produção mútua e das relações humanas para artefatos manufaturados: cada conceito usa o viés extensivo do outro como seu símbolo.” (para mais, cf. *ibid.*: 64 - 66) Encerrando, Wagner (*ibid.*: 66) aponta que a discussão disposta mostrou, com clareza, diga-se de passagem, que não há, absolutamente, razão para tratar o culto de carga como qualquer coisa além de uma contrapartida da própria antropologia, assim como que sua criatividade não precisa ser em nada mais problemática do que aquela dos antropólogos que o estudam. Nesse sentido, continua (*ibid.*: 67), “o culto da carga pode ser pensado como um gênero pragmático de antropologia, que inventa em antecipação ao futuro [...] em lugar de reconstruir o passado ou o presente a partir de cacos de evidência.”

Ainda assim, a aplicação de cada termo oposto por cada responsável pela sua aplicação, vai pontuar Wagner, é sempre transformado no seu próprio: “essa característica não é exclusiva dos seguidores do culto ou dos antropólogos, que todos os homens projetam, provocam e estendem suas ideias e analogias sobre um mundo de fenômenos intransigentes.” (*loc. cit.*) Dessa forma, ainda concluindo, nosso autor vai bordar que é fundamental para uma definição do homem que ele continuamente invista suas ideias, “buscando equivalentes externos que não apenas as articulem, mas também as transformem sutilmente no processo, até que esses significados adquiram vida própria e possuam seus autores. O homem é o xamã de seus significados.” Dessa forma, a ambiguidade da cultura, bem como da carga, “coincide com o poder que tal conceito tem nas mãos de seus intérpretes, os quais empregam os pontos de analogia para manejar e controlar os aspectos paradoxais.” Por fim, e de toda forma, termina (*cf. loc. cit.*) “esses mesmíssimos intérpretes, como todos os xamãs, também estão sujeitos aos caprichos de seus espíritos familiares.”

#### §

O que tentei apresentar, portanto? Primeiro (e ainda que não em ordem): é preciso deixar claro que nossos interlocutores [e não só eles] produzem antropologia - ainda que não nos termos de nossa sociedade euro-americana industrial. Isso quer dizer que também eles colocam, criativamente, ordem e inteligibilidade aos eventos dos mais diversos que constroem a realidade da vida. Essa organização, como bem

pontuou Wagner, pode tomar o nome que for, mas se dá da mesma maneira criativa. Isso pode, agora, ser visto como óbvio, contudo, muitas vezes, na realidade de nossas irrealidades obrigatórias, [e como veremos no próximo capítulo,] nós somos tentados a desconsiderá-la - ora ignorando nossos próprios erros (como veremos na Parte I), ora colocando nas costas de nossos interlocutores nativos a responsabilidade para a saída desses mesmos erros (como tentarei expressar na Parte II). Também tentei deixar claro que a antropologia acadêmica, tal qual as demais antropologias, tem sua forma de produção e reprodução. Essa forma, de produção e reprodução, se dá pelo momento etnográfico que, como vimos, é uma relação entre relações e se dá entre campos - o físico e o textual - onde produzimos outro campo. A escrita portanto, no nosso caso, cumpre um papel fundamental e indispensável, uma vez que é ela a própria recriação criativa (que vimos em Wagner) de alguns efeitos da própria pesquisa de campo. Nela, portanto, não só devemos colocar o que foi a ação vivida como dispô-la enquanto parte da experiencição direta do nosso objeto de estudo.

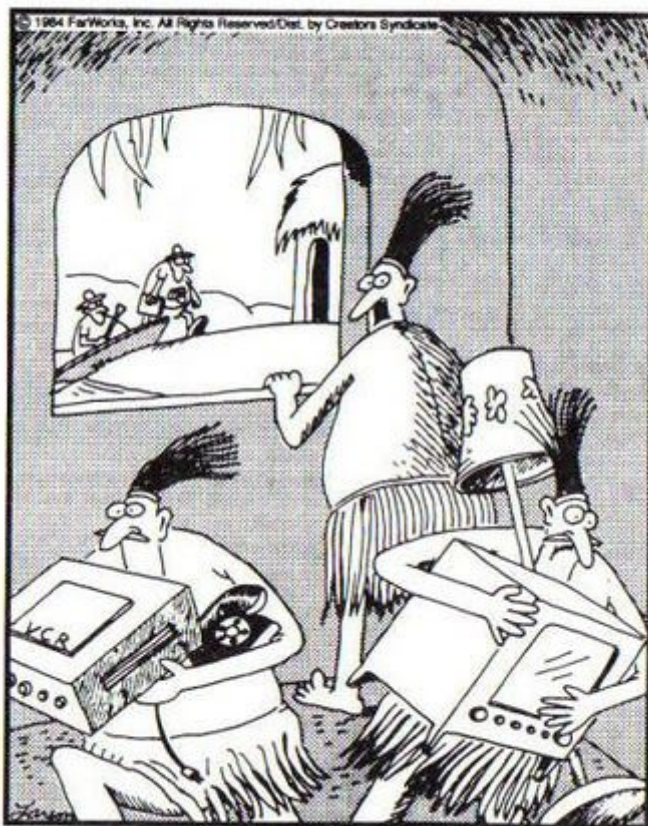
## UMA ANTROPOLOGIA [OUTRA É] POSSÍVEL [?]

*“Hoje os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas eu não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só podemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.” (Davi Kopenawa)*

§

Nativos outros, criatividades outras

### THE FAR SIDE® BY GARY LARSON



**“Anthropologists! Anthropologists!”**

Imagem 1 - The Far Side, por Gary Larson - 1984

Não à toa dou início a este capítulo com a charge acima. Nela, como podemos ver, nos deparamos com cena de alguns nativos que, ao avistarem visitantes, correm

para esconder alguns objetos imaginativamente tipicamente ocidentais, tais como TV, abajur elétrico, telefone e aparelho de vídeo. Pela legenda, sabemos de que tipo de visitantes estão falando: “Antropólogos! Antropólogos!” A paródia, que fora produzida por Gary Larson, na famosa série “The Far Side”, data de 1984, época em que a antropologia, como já pontuado em algumas partes desta monografia, se via diante de apontamentos sobre a derrocada da disciplina e de seu fim eminente. A derrocada e o fim correspondiam (i) à ideia predominante que imaginava uma antropologia interessada tão somente no estudo da dita “alteridade autêntica” (Ingold, 2019: 64), que pudesse ser encontrada nas mais distantes ilhas do isolamento humano, ou onde pudesse imaginar o leitor e (ii) o que, nas críticas internas, traduziam como a produção de ficções que não representavam a realidade. Esses apontamentos e críticas que sofrera a disciplina, bem como “a constante exposição de antropólogos no campo da especificidade cultural”, como lembra muito bem Herzfeld (2014: 18), desempenharam um importante papel na geração de um sentimento e desconforto da “ vaidade cultural dos centros do poder mundial” de onde falavam os próprios antropólogos.

Não só Herzfeld como o próprio Ingold, (loc. cit.), também ressaltam uma outra interessante anedota que, de maneira extremamente perspicaz, brincou com a maneira pela qual a antropologia e seus estudiosos teorizavam as questões do cotidiano. Ambos se referem à “famosa trapaça” de Horace Miner no trabalho em que ele analisava os excêntricos rituais corporais entre os “Nacirema”<sup>21</sup>. No artigo, como bem lembra Ingold (ibid.: 65), Miner, sarcasticamente, concluía que era mesmo difícil compreender como um povo tão dominado pela magia tivesse sobrevivido por tanto tempo. O trabalho, que por sua vez data de 1956, ao lugar de simplesmente zombar “da facilidade com a qual os estudiosos são seduzidos pela vaidade da sua especialidade”, levantava, ao seu momento, uma séria questão epistemológica, a de questionar o motivo de a “suposta racionalidade dos estilos de vida ocidentais” escapar do mesmo olhar sarcástico do antropólogo. (Herzfeld, 2014: 19) Hoje, e certamente, os tempos são outros, mas ainda é possível perceber certos espantos diante de qualquer sugestão de que nossas formas

---

<sup>21</sup> Gostaria de pontuar, de maneira muito que saudosa e orgulhosa, que tal texto foi o primeiro que tive acesso sobre a minha hoje grande e única paixão, a antropologia, que sequer conhecia o sentido. Foi em 2015, durante uma das primeiras aulas da disciplina “Antropologia Cultural”, no curso de Comunicação Social, ministrada pela prof. dra. Fernanda Telles Márques, da Universidade de Uberaba. Esta nota, também serve como um sincero agradecimento a essa sólida e transparente intelectual que é a professora Fernanda. A ela, como sempre anotarei, minha admiração e gratidão sinceras.

de ser e fazer são altamente suscetíveis ao mesmo estudo antropológico e que, portanto, a ciência, a política e tecnologia “modernas” podem ser estudadas “da mesma maneira como a ‘magia’” (ibid.: 17)

Mas é de se notar que estamos vivendo mesmo um momento especial. Por um lado, a antropologia tem se dedicado cada vez mais a estudar grupos com o mesmo grau de instrução formal que os próprios antropólogos. É o caso da própria antropologia da ciência e tecnologia, ou, de maneira ainda mais conhecida, os próprios estudos sobre as sociedades urbanas, antes denominadas como “sociedades complexas”. No caso dos estudos da ciência e tecnologia, são inúmeras as produções neste sentido, a mais conhecida, talvez, seja a vasta produção de Bruno Latour sobre o trabalho científico em laboratórios e sobre a produção de conhecimento por meio desses mesmos coletivos. Por outro lado, e também de maneira cada vez mais comum, pessoas que antes estavam delegadas simplesmente à função de nativo informante, submetidas aos estados coloniais, hoje se dispõem ora como antropólogos, sendo formadas pelas já conhecidas instituições de ensino superior e de pós-graduação, ou ainda, produzindo fortes análises sobre nossa sociedade dita ocidental moderna. O próprio “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”, de Davi Kopenawa [e Bruce Albert], amplamente citado nesta monografia, é um bom e próximo exemplo de uma forte análise da vida industrial por meio de um atento olhar de um indígena.

Essa aproximação instrutiva entre antropólogos e informantes, apreciada nos primeiros casos, e o reconhecimento intelectual dos até então apenas “nativos”, disposta nos segundos, presenteou a antropologia acadêmica e os seus representantes, os antropólogos acadêmicos, portanto, não apenas com novos e interessantíssimos materiais em termo de bibliografia, mas também com uma sempre presente crítica sobre as maneiras de produção e a disposição de seus resultados. Enquanto estudo do senso comum (cf. Herzfeld, 2014), portanto como o estudo de uma ou alguma versão socialmente aceitável da já parcialmente discutida noção de cultura, a antropologia se viu, e continua constantemente se vendo, tendo que repensar não só seus próprios conceitos, como inclusive suas noções referentes aos próprios princípios da perspectiva intelectual. Mais uma vez falando de crítica, e muitas delas surgidas por isso mesmo por parte daqueles sobre quem a disciplina produz conhecimento, é preciso concordar com [o mesmo] Herzfeld (ibid.: 20) ao dizer que essas não só deveriam ser

causa de otimismo sobre o potencial da antropologia para contribuir proveitosamente para a crítica social e política atual, como possibilidade de criar mais, e não menos, formas de conhecimento empiricamente sustentadas [, especialmente diante daquelas críticas internas sobre a desilusão com o trabalho de campo e da separação radical entre observador e observado].

Mas ainda assim, conforme o mesmo Herzfeld (ibid.: 19), a antropologia está frequentemente exposta a incompreensões, incluindo as próprias incompreensões dos antropólogos, resultado da “mútua incomensurabilidade de diferentes noções de senso comum”. Se a disciplina aprendeu muito através de seus erros, como tentei sublinhar por várias vezes durante este trabalho, e levando em conta o próprio erro da criação da antinomia entre racionalidade e superstição, modernidade e tradição, por exemplo, ela, até mesmo por ter desenvolvido um sentido irônico do próprio contexto social e cultural, está de fato está muito bem equipada para desafiar essas mesmas separações. (cf. ibid.: 18) Contudo, Herzfeld, [ainda ele,] lembra que essa tarefa, por sua vez, “se torna proporcionalmente mais difícil à medida que a política e a visão de mundo em estudo se movem para mais perto não somente de casa, mas dos centros de poder efetivo.” (ibid.: 19)

Assim, a antropologia, ao impor “a revelação de práticas íntimas que estão atrás dos protestos retóricos da verdade eterna” (loc. cit.), não deveria ficar surpresa se aqueles cuja autoridade pode estar comprometida por estas revelações não admitissem tão facilmente se tornarem os objetos da própria pesquisa antropológica. (cf. loc. cit.) “Chamando a si mesmos de modernos, eles reivindicaram principalmente terem alcançado uma racionalidade capaz de transcender as fronteiras culturais.” (loc. cit.), ou nas inesquecíveis palavras de Weber (2004: 166), esse Nada imagina[va] mesmo ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado [dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben]. Esses mesmos, ainda, “caracterizam as outras sociedades como sendo pré-modernas, e atribuem a essas últimas uma falta de especialização em domínios que exigem atividade mental” (Herzfeld, 2014: 19).

Foi assim, e seguindo essas próprias suposições, que a principal tarefa da antropologia foi vista como sendo o estudo dos domínios do social, como a política, a economia, o parentesco, a religião, a estética, etc., naquelas sociedades cujos membros

supostamente não tinham aprendido a fazer essas distinções abstratas. (cf. loc. cit.) Falando de dentro da disciplina, por sua vez, muito depois da morte do evolucionismo como a teoria dominante da sociedade e da cultura, diz Herzfeld (ibid.: 19 - 20)<sup>22</sup>, essa hipótese evolucionista “sustentava as categorias da Modernidade e da Tradição como sendo a base para ensinar a antropologia”, e por isso mesmo, em consequência, também sustentava “a ilusão de que as sociedades que tinham se anunciado como sendo modernas e avançadas tinham de algum modo conseguido se elevar acima da incapacidade para conceituar o abstrato” - portanto tinham “alcançado êxito em racionalizar o social através da especialização de tarefas.” Entretanto, essas hipóteses não podiam ser sustentadas por muito tempo. (cf. ibid.)

Chego, assim, onde desejava ter iniciado. Como mencionei na introdução, esta parte deste capítulo seria destinada a alguns *questionamentos-feitos-argumentos* surgidos com base no projeto de iniciação científica denominado “Crime dos Termos, Violência das Teorias”. Para recordar, tal projeto buscava inicialmente, de maneira introdutória, “levar a sério” a ideia de “levar a sério” (Viveiros de Castro, 2002) o que dizem interlocutores e informantes em determinado contexto de pesquisa<sup>23</sup>. Ou seja, no contexto específico do projeto, a saber, em bairros-ocupação que compõem a periferia da cidade de Uberlândia, interessava-me refletir e questionar a elaboração, utilização e acionamentos de categorias (tais como crime, violência, pecado e desvio) entre pesquisadores, ou entre pesquisadores e seus interlocutores, ou ainda entre os próprios interlocutores. Dessa forma, buscava compreender, partindo dos conceitos nativos, os conceitos que se estabelecem na relação entre interlocutores nativos e pesquisadores e, ao final, entre os próprios pesquisadores mesmos - isso para que, enfim, se estabelecesse, no nosso caso, um diálogo entre a “teoria etnográfica” e as “teorias nativas” de pesquisadores e pesquisados. Por conta dos inúmeros acidentes de percurso, me ateei às reflexões sumárias.

---

<sup>22</sup> Muito apesar de estarmos chegando ao fim desta monografia, e bem diante de tantas citações de um mesmo autor e texto, como acontecem neste trabalho com Strathern [, Wagner, talvez] e o próprio Herzfeld, o meu objetivo foi apenas aproveitá-los ao máximo, e não, como podem imaginar, ficar apenas numa discussão paroquial. Se fiquei, assumo meu erro - erro que deve ser comum a alunos de graduação.

<sup>23</sup> Ou seja, tomar categorias como conceitos, não como simples concepções e/ou novas formas de organização mental fruto de puras condições religiosas e/ou sociopolíticas duradouras.



Mencionei pouco acima que a principal tarefa da antropologia foi vista como sendo o estudo dos domínios do social naquelas sociedades cujos membros supostamente não tinham aprendido a fazer essas distinções abstratas. Complemento, agora, que foi essa mesma imaginação em relação aos grupos que costumava-se e/ou costuma-se estudar, que colocou, ou ainda coloque, as demais ciências sociais nessa mesma ideia de especialidade. Parece-me um tanto quanto sintomático a justificativa muitas vezes usada para se explicar a razão de ser do grupo de pesquisa mencionado. Foi algumas vezes comum ouvir por parte de seus propositores e membros, quando era preciso sintetizar suas aspirações para visitantes e novos integrantes, que o grupo, formado por sociólogos e antropólogos, que trabalham mutuamente diante de um certo problema de pesquisa, existe diante da constatação de que, estudar os fenômenos envolvidos nas periferias urbanas, não cabiam nesta ou naquela especialidade. Portanto, não seria possível chegar a um resultado minimamente sólido atentando-se, àqueles grupos, unicamente por meio de uma antropologia ou sociologia da religião, ou de uma sociologia da violência, ou ainda de uma antropologia da política. Não seria possível porque, como era explicado, a realidade se dava de maneira muito mais fluida e os dados empíricos sempre demonstravam uma complexidade dos fenômenos que constituíam a realidade da vida dos pesquisados.

Essa postura, se também tomada por meio da supramencionada ironia que a disciplina desenvolveu do seu próprio contexto social e cultural [, consideremos isso sempre], nos faz pensar em dois possíveis caminhos, errôneos caminhos diga-se desde já, da maneira como por vezes tratamos nossos interlocutores e os dados que deles advém. A primeira ideia, ao que tenho imaginado, é ao considerarmos que nossas especialidades não conseguem dar resposta à realidade da vida daqueles que estudamos por uma mera questão de incompreensão sobre igualdade. De fato, é possível que imaginemos que eles, nossos “nativos”, saberiam distinguir seus domínios como nós porque são idênticos a nós mesmos ou aquilo que imaginamos sobre nós. Ou seja, idênticos por estarem incluídos no espectro das sociedades urbanas, ditas sociedades complexas, e distantes apenas alguns poucos quilômetros de nossos centros acadêmicos, de nossas salas de aula e de reunião portanto, e bem por estarem envoltos em noções, textos e teorias que abarrotam a bibliografia básica de um curso de ciências sociais, como “movimentos sociais”, “luta por moradia”, “trabalho” [“precarizado” ou

não], “políticas públicas”, etc. Assim, nós e eles teríamos as mesmas concepções sobre noções que fazem parte da vida aqui e lá, ou melhor, aqui e logo ali. Portanto, tal qual nós mesmos, e apesar de não o fazerem de maneira acadêmica, saberiam separar os espaços que fazem parte da religião, ou do trabalho, ou da violência, ou da política ou do que for, em uma perspectiva moderna (Latour, 2013). Mas sabemos que não podemos ter isso como dado. Pelo contrário.

Nesse sentido, e parte dos pesquisadores mesmo o assumem em suas projeções, haveria até mesmo um certo tipo de espanto ao perceber que esses mesmos grupos que fazem parte de nossa mencionada bibliografia básica não obedecem aos mesmos modelos que complementam a mesma bibliografia básica das Ciências Sociais, especialmente obras marcadas por uma perspectiva moderna, ou de o nosso imaginário intelectual, nosso senso comum, portanto. Ou seja, estaríamos tratando de um grande grupo de indivíduos participantes um movimento social, político e popular de luta por moradia, liderados por movimentos organizados assumidamente de esquerda. Esse mesmo grupo, e em sua grande maioria, são pertencentes a igrejas evangélicas neopentecostais, de características conservadoras, cujos líderes se assumem eleitoralmente como sendo de direita. A cartilha do senso comum da comunidade acadêmica das Ciências Sociais, por sua vez, dá a entender que um posicionamento de esquerda tão bem demarcado, como é o movimento de luta por moradia, não poderia, no horizonte esperado de eventos, se correlacionar de maneira tão explícita com as igrejas evangélicas neopentecostais de um posicionamento tão conservador e de direita.

Por um outro lado, e como segundo caminho hipotético de análise que conserva um etnocentrismo, poderíamos imaginar que, ainda que tão próximos espacialmente, nossos interlocutores nativos contariam com diferenças e distâncias fundamentais com a gente, os pesquisadores acadêmicos. Essas diferenças e distâncias em relação a nós poderiam, pelo senso comum, ser explicadas por conta de suas condições socioeconômicas, bem como de suas próprias confissões religiosas, ou ainda, e talvez principalmente, de seus graus de instrução escolar. Dessa forma, estariam tão distantes de nossos centros acadêmicos, de nossas salas de aula e de reunião portanto, que somente uma provável irracionalidade fruto do contexto em que vivem poderia explicar sua falta de separação entre os domínios especializados. Portanto, por falta de

instrução ou por irracionalidade, não saberiam separar com clareza o que seria parte de sua religião e o que seria parte da política, não saberiam, dessa forma, fazer a mesma separação entre o estado, a violência e os próprios movimentos sociais. Portanto, não conseguiriam e/ou saberiam identificar, neste ou naquele domínio, as particularidades que, inicialmente, não se “misturariam”. Dessa forma, e somente a irracionalidade poderia explicar, inclusive, suas escolhas eleitorais, entre um esquerda, como nunca antes na história deste país, e outro terrivelmente de direita.

Tomei hipoteticamente esses dois caminhos, quase que de maneira exagerada - e ainda que não muito -, apenas, e por enquanto, para tentar demonstrar, como mencionei, algumas de nossas incompreensões acerca daqueles feitos nossos nativos e de nossas próprias concepções intelectuais. Tanto no primeiro caminho, ou seja, na aproximação total entre nós e eles, [e portanto na nossa incompreensão de por que não agem tal qual nós agimos em termos de especialização,] quanto no segundo caminho, ou seja, no estabelecimento cada vez maior entre a distância entre nós e eles, [e portanto na explicação exata de que não agem como nós por falta de instrução e ou pura irracionalidade,] estamos diante da ideia de que são eles, os nossos nativos, que devem se adequar às nossas categorias, e não o contrário, como deveria parecer óbvio, afinal de contas, não é o rabo quem deve abanar o cachorro. Ainda assim, e por mais que pareçamos estar de diante um erro grosseiro das ciências sociais, a própria compreensão de que as nossas caixas de especialidade não estão acomodando como deveriam os dados coletados, já nos faz lembrar que talvez seja necessário trocar de caixas, ao lugar de apenas reorganizá-las, ou ainda, trocar as caixas por uma estante e espaços inteiros, que, por suas vezes, permitam uma observação mais clara e livre dos fenômenos da vida.

Há outra história que pode nos ajudar a elaborar outros questionamentos. Nesse mesmo contexto de pesquisa, era comum, após algumas entrevistas, se deparar com alguns espantos, entre os entrevistadores<sup>24</sup>, com a organização, feita por parte dos interlocutores, de algumas outras categorias. Me atenho a uma dessas e suas implicações. A entrevista se deu com a companheira de um dos pastores neopentecostais que havia estabelecido sua igreja no bairro-ocupação. A mulher, que aparentava ter entre 20 e 25 anos, e que também recebia o título de pastora, devido

---

<sup>24</sup> Entre os quais me incluía.

sua condição matrimonial, contava, entre uma pergunta e outra, os problemas com os quais se deparavam no trato com os fiéis. Segundo a pastora, natural do norte do estado de Goiás, filha de também pastores e fundadores de sua igreja, que explicava sua ida, de seu companheiro e filhas para a cidade de Uberlândia e a mencionada ocupação como uma resposta a uma revelação divina a eles dirigida, não era a criminalidade o pior dos problemas, mas o pecado. Para a mulher, a criminalidade, quando vista dessa maneira, só poderia ser entendida enquanto uma consequência do pecado e do desvio cometido por esta ou por aquela pessoa. O exemplo mais repetido pela religiosa era o do abuso sexual de menores e mulheres, que, segundo apontava, era causado principalmente pelo consumo de drogas. No que explicava a pastora, o abuso sexual não era um crime, um pecado ou um desvio primeiro, mas a consequência de um crime, de um pecado e de um desvio outro e anterior; o consumo de drogas.

Como consumo de drogas, a pastora, na conversa que tivera com os pesquisadores, na maioria estudantes, indicava não apenas aquelas drogas ditas ilícitas. Para ela, enquanto os mais jovens se detinham no uso de maconha e crack, vistas como as mais perigosas, os mais velhos, por sua vez, se valiam mais amplamente das bebidas alcólicas [e aqui estava, segundo ela, o problema]. O crime no caso tratado, portanto, o abuso sexual, era o resultado do desvio e do pecado primeiro, o uso de drogas - uso esse que também, e por suas consequências, era também visto como crime. Para incluir ainda mais fios, o desenrolar da conversa, de igual maneira, apontava que a venda de drogas, e até certo ponto, não era entendida como um crime, tampouco como um pecado, mas apenas enquanto um pequeno desvio passageiro que se expiava diante da noção de “trabalho”. [Essa mesma ideia foi percebida em um reconhecido trabalho na área, i.e., “Oração de Traficante”, originalmente tese “Evangélicos em ação nas favelas cariocas” (Cunha, 2009), escrito por Christina Vital da Cunha.] Dessa forma, portanto, o tráfico, que não costuma ser tratado nesses termos, era entendido, por sua vez, enquanto um trabalho temporário, explicado pelas necessidades temporais. A solução dada pela pastora, por fim, resultava numa questão particularmente interessante: o remédio para o crime, assim como para o pecado e para o desvio, não se encontrava e se dava enquanto um “caso de polícia”, mas uma “questão de fé”.

Qual meu ponto? Essas considerações, muitas vezes, como imagino que seja ainda mais comum, de acordo com as próprias conversas que a sucederam, colocaram

parte dos entrevistados diante de outras incompreensões, afinal, os estritos limites entre as categorias apreciadas pela entrevistada, a saber, o crime, o pecado e o desvio, extrapolavam o que poderia ser inicialmente, e mais facilmente, imaginado. Os errôneos caminhos-resposta, mencionados acima quando tratávamos da especialização de domínios, e se é possível repetir o exagero, poderiam, se adaptados e atualizados, ser aplicados a essa mesmíssima situação. Mas não retornarei a eles nem na melhor saída que os mesmos apontavam. Desta vez, gostaria apenas de refletir se a não correspondência das formulações da entrevistada com as nossas categorias não se tratava mesmo a uma forma de respostas aos problemas específicos que compõem a realidade de sua vida. Se o crime, em última análise, era resultado de uma configuração mais religiosa do que legal, propriamente dita, então, é preciso não só concordar como reafirmar a criatividade daqueles que, por nós, são feitos nativos. Dessa forma, diante da violência do Estado [que servimos e representamos, diga-se de passagem], da precariedade de serviços, incluindo o de segurança, as respostas dadas pelo “mundo do crime” e pela “igreja” são bem mais dignas de atenção e consideração.

Há muito o que pensar, certamente. Para nos ajudar, recorro mais uma vez, e desta um pouco mais sucintamente, à nossa [já dita incomparável] Marilyn Strathern. Refiro-me, desta vez, a um fragmento de seu “O gênero da dádiva” já amplamente conhecido, encontrado no capítulo “Domínios: modelos masculinos e femininos.” Nossa autora, nesse fragmento, reflete sobre sobre uma possível reelaboração de domínios masculinos e femininos, encontrados em estudos desenvolvidos na década de 1970, nas Terras Altas, Ocidentais e Orientais, de Papua-Nova Guiné e áreas contíguas. Nesses estudos, como eram antes apontados, era revelada uma fronteira que parecia funcionar ao contrário do esperado, ou seja, não seriam os homens que estariam emergindo como especificamente “sociais” em suas orientações, mas as mulheres. (Strathern, 2006: 129 - 130) Dessa forma, e diante da difusão do trabalho assalariado e da agricultura que causara efeitos sobre o trabalho de subsistência, os homens acabaram por se envolver em trabalho migrante ou em “negócios”, enquanto as mulheres ocuparam os espaços da horticultura, a base da subsistência. Nesse contexto, portanto, “Na proporção em que os homens se deslocaram para um mundo aberto pelo comércio e pela política colonial e pós-colonial, as mulheres transformaram-se na memória visível das normas permanentes de conduta social.” (ibid.: 130) Nos exemplos detidos pela autora, diz, era

como se as mulheres viessem a representar a própria “sociedade” (“como esta aparece no mundo contemporâneo”). (loc. cit.)

No primeiro dos exemplos (cf. loc. cit. ss), entre migrantes internos Hagen, o prestígio masculino, enquanto provido de sua atividade pública e coletiva, sempre foi muito bem demarcado. As mulheres, por sua vez, estavam confinadas, explica, a uma domesticidade restritiva, à “casa”, onde a produção não era publicamente valorizada. Por isso mesmo, eram retratadas “dogmaticamente” não só como instáveis, caprichosas, mas também como tendo preocupações pequenas e privadas. Entretanto, com a migração de jovens do sexo masculino, esses mesmos migrantes recriaram uma cultura adolescente, evitando cerimonializar as ocasiões públicas, depreciando a oratória e rejeitando entre si qualquer aplicação a sério dos epítetos “prestigioso” e “lixo”. Diante disso, ou seja, do afastamento masculino de suas funções nativas públicas, as visitantes mulheres que viajam à cidade, bem como as parentes mulheres que enviam mensagens, “relembra os migrantes da natureza vinculante das relações que imaginam ter-se livrado.”, levando-os de volta às responsabilidades que haviam de certa forma descartado. Dessa forma, as mulheres acabavam por ser “associadas com responsabilidade, com obrigação social, como pessoas que direcionam o pensamento dos jovens não apenas para elas próprias, mas para a sociedade de origem em geral.” (ibid.: 133)

No segundo, por sua vez, sobre os migrantes externos Vanuatu, revela, conforme nossa autora (cf. ibid.: 133ss), “uma modelagem de tipo étnico de uma cultura ou sociedade como uma entidade holística, conceitualizada entre lugares que aderem ao ‘costume’ e a outros que seguem novos caminhos.” O caso, relembra, trata de uma região, Pentecostes - entre os falantes do sa -, que conheceu a influência européia desde 1870, e que cuja experiência de migração se deu em maior escala e num período maior. Os aldeões, explica, se dividem em aldeias ditas de costume e de escola, kastom e skul respectivamente, em referência às suas orientações com relação ao mundo pós-colonial. Os moradores das aldeias kastom, de sua maneira, que se sentem representados não somente pela tradição, como por uma ordem material e moral, afirmam uma socialidade duradoura enquanto tradicionalmente simbolizada por coisas que tem a ver com homens, esses que, por isso mesmo, são tipificados como possuidores de direitos permanentes à terra. Strathern (cf. loc. cit.) relata que apesar de

a divisão agrícola não ter uma separação determinada, a produção de um tipo de inhame, comido como um alimento sagrado, é de cultivo exclusivamente masculino. Isso é importante uma vez que, explica, um elemento importante na ligação entre pessoas e a terra é o alimento que elas consomem e que as diferenças de status entre as categorias são marcadas por regras de comensalidade. Nos momentos em que estão como migrantes, como apresenta a autora, os homens, por sua vez, se veem fragilizados por terem acesso a uma alimentação exógena, não correspondente à alimentação doméstica que os fortalece. Por isso mesmo, desencorajam e impedem que as mulheres façam o mesmo. No final das contas, ao que é apresentado, as mulheres, em casa, acabam por representar uma ligação permanente com a terra, que, como vimos no caso tratado, é tida como característica do modo de vida *kastom* como um todo.

No terceiro e último caso, sobre os negócios *Daulo*, *Strathern* lembra do abandono dos cultos e símbolos de comunidade masculina. Tal abandono, apresenta nossa autora (cf. *ibid.*: 137 ss), liberou tanto as mulheres como os homens, esses últimos dos traumas da dolorosa iniciação à vida adulta e de seus temores de uma inferioridade biológica, ainda que continuassem a controlar as fontes fundamentais da produção. Ainda assim, e diante da tentativa de manutenção de um domínio distinto para os homens, se deu um desenvolvimento de grande vigor de modernas empresas de negócio, causando uma incipiente estratificação que criou uma elite local. Esse resultado, que se deu diante de um envolvimento majoritariamente masculino, fez como que as mulheres, e muito embora ainda se dediquem ao trabalho doméstico, buscassem uma resposta. *Strathern* (*ibid.*: 138) lembra que o abandono dos cultos masculino supramencionados “removeram também certas avenidas para a vida coletiva e para a regeneração social e física”, e nesse vazio deixado as mulheres tomaram a iniciativa de implementar atividades rituais, criando novos rituais de regeneração. Entre os rituais, e o mais expressivo, está, ao que é apresentado, o *wok meri*, que envolvem as mulheres em laços de regeneração entre as próprias mulheres ao reivindicarem inclusive a responsabilidade sobre o bem-estar comunitário. (cf. *ibid.*: 139) Nesses rituais, as mulheres acabam por construir novas dimensões coletivas, que endossam a criatividade. Neles, “a especificidade dos termos integradores [...] indica que essas mulheres não estão simplesmente imitando os ritos dos homens, elas estão

se baseando em outras fontes simbólicas para a representação do bem estar e da produtividade.” (ibid.: 142)

É diante desses três casos que nossa autora vai apresentar uma questão: “Teria sido simplesmente redesenhada uma fronteira entre o público e o privado ou entre os domínios político e doméstico?”, ou ainda, “teria sido o contato dos homens com o mundo abrangente do ‘desenvolvimento’ e do comércio o que conduziu as mulheres a assumir os valores da vida ‘tradicional?’” (ibid.: 143) Para a autora, como vai delimitar, o conjunto da sociedade tradicional, talvez tivesse se tornado assim encapsulado, “seus valores centrais representados pela categoria de pessoas tradicionalmente encapsuladas pelos esforços coletivos.”, entretanto, complementa, se fosse assim, teria-se algumas precisões a fazer, incluindo sobre as próprias delimitações feitas pelos nativos entre seus próprios domínios. Segundo Strathern (loc. cit.), as expressões espaciais ocidentais que representam a separação entre o público e o doméstico em termos de orientações geomórficas externas e internas, “seriam enganosas se utilizadas para sugerir que valores internos à sociedade nativa estivessem agora separados por um mundo externo.” No que continua a autora, a política nativa certamente não foi domesticada dessa forma, até porque, nos casos tratados, os homens continuavam a ver suas atividades como evidência contínua de sua eficácia pública. Nos casos apresentados, lembra, “a separação resultante não pode ser equiparada satisfatoriamente com tudo que é conotado pela fórmula ocidental dos domínios público/doméstico e suas variantes, mas compreender isso não elimina as divisões existentes na vida nativa.” (ibid.: 145)

O ponto é: “Foi sempre de interesse apenas limitado perguntar se as mulheres estão ‘realmente’ confinadas a uma esfera doméstica, uma estratégia que examina os termos de uma dicotomia e ignora a relação.” (loc. cit.) Para nossa autora, os exemplos, ajudariam na compreensão do problema mais geral que, segundo apresenta, é o de que constantemente “as atividades simbolizadas das mulheres aparecem como focalizadas na reprodução fisiológica ou no envolvimento com o provisionamento da unidade doméstica, na medida que essas atividades parecem constituir domínios femininos.” (ibid.: 146) Na base dessas presunções, ao que apresenta brilhantemente nossa autora (loc. cit.), encontra-se a ideia de que “a domesticidade transforma as mulheres em menos que uma pessoa completa, de modo que elas não se qualificam como modelos



adequados de atores sociais.” Nas nossas sociedades industriais, e ao contrário do que se dá em Hagen, explica, as mulheres correm o risco de parecer menos do que pessoas completas, uma vez que “nutrimos a ideia de uma orientação social incompleta, na medida que as concepções ocidentais sobre a noção de pessoa evocam ideias que envolvem evolução”. A indústria e a cultura, explica Strathern, são concebidas como uma ruptura com relação à natureza e supõem dominação sobre ela, ou seja, para ser uma pessoa completa, no nosso caso, seria preciso ser “culturalmente criativo.” Em casa, vai delimitar nossa autora, “aquele que não ganha um salário depende do que ganha, mesmo porque a subsistência da família depende de instituições externas a ela. Para ser adulto, é preciso romper com o círculo doméstico.” (ibid.: 147)

O caso Hagen, vai reafirmar, contrasta com essa. Não se é requerido que um indivíduo seja criado para chegar a uma maturidade social a partir de uma condição pré-social, tampouco postula que cada um repita a domesticação original da humanidade na necessidade de lidar com elementos que teriam uma natureza pré-cultural, e dessa forma, portanto, a sociedade não seria um conjunto de controles sobre e contra o indivíduo. No caso Hagen, a depreciação da domesticidade situa-se apenas no que respeita às atividades conducentes ao prestígio, onde o fato de que os afazeres femininos sejam desonrados não afeta a estatura das mulheres como pessoas sociais. Em Hagen, continua explicando (cf. ibid.: 148ss), a capacidade mental está relacionada com a demonstração de sentimentos, onde, e como adultos, marido e mulher são retratados como mutuamente dependentes, até por conta da diferença entre eles, e por isso mesmo, o contexto doméstico dos esforços femininos não os reduziria a algo inferior a trabalho. A unidade doméstica, dessa forma, não poderia ser vista como dependente de instituições mais amplas, mas sim, e de sua maneira, ela seria, acima de tudo, o lugar em que “as pessoas se mostram pessoas respeitáveis empenhadas em transações recíprocas.”, sendo o domínio doméstico, portanto, que produziria pessoas completas. Por isso mesmo, e ao trabalhar com um conceito de “sociedade”, qualquer que seja a definição do termo, lembra Strathern, “nenhum antropólogo poderia considerar que os Hagen imaginam tal domínio como infra-social ou exterior à sociedade.” (cf. ibid. 150ss)

Voltando ao nosso tema: Por que utilizo justamente esse texto, que em último termo se vale de analisar dedicadamente a socialidade melanésia? Ora, justamente

porque ele nos revela, de maneira extremamente feliz, também sobre aqueles erros que inferimos ao tentar compreender os nossos interlocutores feitos nativos e os dados que os mesmos nos apresentam. No caso das terras altas, o questionamento primeiro dos pesquisadores diante dos novos movimentos de homens e mulheres era se as últimas tinham escapado de uma situação dita simplesmente doméstica, enquanto levavam como certas e imutáveis as ideias de uma socialidade que deveria ser originalmente pública. Strathern, brilhantemente, nos apresentou não só os erros como as saídas. Imaginar a socialidade doméstica como menor à socialidade pública só faz sentido no nosso caso industrial, onde o doméstico depende do público e não mais que o contrário. Tomar esse modelo como universal não é só errôneo como desrespeitoso com nossos interlocutores e também com as teorias que formulamos. Essa postura parece inferir de que gostaríamos mesmo de vestir um tipo de carapaça dura feito aço [stahlhartes Gehäuse] em sociedades e grupos que nada tem a ver com os nossos problemas (vejamos isso na próxima parte). Antes de qualquer coisa, é preciso concordar que “qualquer conjunto de racionalizações compreende uma visão a partir de uma perspectiva específica” (ibid.: 150)

Se estamos falando da maneira como agimos diante de nossos interlocutores, então, é preciso concluir retornando a Wagner. Para nosso autor, e nos nossos casos, tanto diante de nossa especialização de domínios, quanto pela incompreensão da maneira como se formulam categorias aqui e acolá, ou ainda diante de maneiras distintas de compreender coisas que nossas perspectivas específicas poderiam imaginar como universais, o passo crucial “que é *simultaneamente ético e teórico*” (grifo meu), lembra, consiste em permanecermos fiéis às implicações de nossa presunção de cultura. (Wagner, 2017: 43) Ou seja, se nossa cultura é criativa, “então as ‘culturas’ que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo”, juntamente porque “toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma ‘realidade’ que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós.” (ibid.: 44 - grifo do autor) Para não parecer um exagero desnecessário, convido o leitor a retornar rapidamente no que, na introdução, me referia aos apontamentos clássicos que definiam [e talvez ainda definam] a ideia de hierarquia no *candomblé*.

É aqui, portanto, que devo pontuar que, ao contrário do que um olhar desatento pode imaginar, não trata este trabalho de uma crítica cega ao que a antropologia produziu em um século de admirável dedicação. Ao contrário, trata de mencionar como nossas próprias práticas, como já pontuado, devem [obrigatoriamente] passar pelo crivo do olhar irônico que continuamente dedicamos na análise de práticas outras. Se não nos dispormos a isso, todos devem concordar, nada, nem ninguém, poderá nos ajudar; Kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche, kein Got [nenhum pregador, nenhum sacramento, nenhuma igreja, nenhum Deus], condenaríamos a disciplina e a nós mesmos a uma “desumanidade patética” (cf. Weber, 2004: 95). Reconhecer isso não é, como alguns tentaram, decretar nosso ocaso, mas - e ao extremo contrário - dar um fôlego matutino a esta também sempre jovem ciência. É, para extrapolar os sentidos do que desenhou Weber<sup>25</sup> (cf. 1979, 371 ss.), assumi-la como uma dessas potências intramundanas que são capazes de nos tirar de nossas irrealidades obrigatórias, ou ainda, que são capazes de encantar todo o mundo.

#### §

### **Por uma ‘filosofia com as pessoas dentro’ no tempo do antropoceno**

Encerro iniciando com uma pequena história: É manhã de um dia como qualquer outro no interior do estado de Minas Gerais, região sudeste do Brasil.<sup>26</sup> A data, aqui, é impossível precisar, talvez fim da década de 30 ou início da de 40. Crianças de idades distintas dividem uma pequena sala, construída de *pau a pique* (um tipo construção precária, resultado do entrelaçamento de bambus e barro) com sua única professora. A rotina dá lugar ao pavor: um barulho assombroso toma conta do espaço miserável feito escola. Num misto de curiosidade e pânico, professora e alunos saem para ver o que é, afinal, o desconcertante som. Na mesma rapidez, e agora envoltos em pânico, retornam para o interior do lugar. A professora, em reação imediata, recomenda que todos se abriguem por debaixo das mesas: no céu desponta um objeto em forma de cruz, e na medida em que a peça se aproxima, o barulho só faz aumentar. Só depois de minutos que o estrondo não podia mais ser ouvido, que os corpos miúdos

---

<sup>25</sup> A quem minha admiração faz com que seja assimilado como um dos mais originais antropólogos (sim, antropólogo) que esta humanidade pode ter ideia.

<sup>26</sup> O presente capítulo foi aceito para apresentação no XVIII Congreso Interamericano de Filosofía, realizado no mês de outubro de 2019 na cidade de Bogotá, Colômbia, sob o título “For a ‘philosophy with the people in’ in anthropocene time”. Entretanto, a falta de recursos que abatera o Estado brasileiro, dentre outros problemas, impediu que o mesmo fosse devidamente apresentado.

puderam sair de seus refúgios e, mais tarde, retornar aos seus lares. Anos mais tarde, e com a chegada de novas notícias, se dão conta que o objeto era, na verdade, um avião que fazia seu trajeto pela região e que, logo, não se tratava do esperado apocalipse.

A relato acima descrito fora feito por minha avó paterna, Maria José, durante minha infância. Rindo do que dizia ser ignorância dela, fazia saber, a mim e a quem quisesse ouvir, essa e outras histórias. Entretanto, e apesar de o caso narrado não ter sido, em si, o fim do mundo, não é possível dizer o mesmo sobre a vida da narradora original: Maria José, semi-analfabeta, casou-se aos 16 anos e teve 12 filhos<sup>27</sup>. Até que a doença e morte de seu marido exigisse o êxodo rural, quando o mais novo dos filhos (meu pai) tinha 17 anos, Maria José e toda sua família vivia de uma mísera parte do muito que produziam para seus patrões. Após o êxodo, passou a vida como boia-fria em plantações de café. Próxima à sua morte, ocorrida em 2009, e já acometida pelo que mais tarde se descobriu ser uma severa leucemia (que a causara feridas pelo corpo), Maria José foi chamada para um dia de trabalho doméstico em uma fazenda da região. Recebeu, ao fim desse dia, dois litros de leite que foram colocados em uma garrafa PET. Dois litros de leite e nada mais.

Maria José, que teve medo do *fim* vindo do céu, talvez nunca pudesse imaginar que à ela não coube o *mundo*, tal como muitos do ocidente moderno o conhecem. Mas ela não foi a única: espalhados desde as mutiladas florestas tropicais até os subúrbios das megalópolis internacionais, inumeráveis populações e espécies vivas, humanas e não-humanas, dos séculos que nos antecedem e do presente que vivemos, talvez viveram e vivam mesmo somente o “fim”. São os que, em comunicação, Juliana Fausto (cf. 2014) chamou de “desaparecidos do Antropoceno”. Desses desaparecidos, “subversivos pelo desacordo entre seu modo de vida e aquele único aceito pelo poder

---

<sup>27</sup> Utilizo essa menção para fazer uma homenagem, ainda que miúda, àqueles que me trouxeram e me fizeram no mundo. Homenageio meu pai, Hélio Humberto da Cruz, que é uma das mentes mais transparentes e geniais que tenho ciência, apesar de não ter tido a oportunidade e o direito de ter concluído sequer seu ensino fundamental. Filho caçula, aos 14 anos, e diante do grave adoecimento de seu pai, meu avô (a quem foi negado um serviço de saúde público e de qualidade), foi obrigado a tornar-se o responsável pelo restante da família. Perdeu sua juventude no calor do sol do cerrado mineiro, mas ganhou e continua ganhando a admiração de quem quer que o encontre. Homenageio também minha mãe, Geralda Emília Cunha Cruz, que perdeu o pai aos dois anos de idade e enfrentou, já na primeira infância, a fome e o abandono ao lado de seus irmãos e mãe (cardíaca que também foi negado o acesso à saúde). Marcada nas costas com sinais de violência de quando ainda era uma menina, voltou à escola, concluiu os ensinos fundamental e médio por meio do programa de educação de jovens e adultos, o EJA, cursou o magistério e hoje, aos 52, está prestes a concluir o curso superior de pedagogia. Aos meus pais, todas as minhas ações. É para e por eles que aqui estou.

que se impõe sobre eles” (ibid.: 3), alguns são, agora, vistos com atenção: relatório recentíssimo do Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, da Organização das Nações Unidas, (IPBES/ONU, 2019) dá conta que ao menos um milhão de espécies correm o risco de serem extintas já nos próximos anos.

O alerta só faz confirmar<sup>28</sup> a proposição de um novo tempo, bem como o colapso climático e ecológico que presenciamos: tempestades e estiagens anômalas em todo globo, derretimento de geleiras, aumento do nível do mar, acidificação dos oceanos, extensiva degradação dos solos e desertificação de áreas inteiras, além de, como mencionado supra, extrema marginalização de populações humanas e extinção de inumeráveis espécies animais e vegetais. Para que se tenha uma ideia, e de acordo com o último relatório do Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC/ONU, 2018), se não limitarmos o aquecimento global à meta de 1,5° Celsius, entre 2030 e 2050, os efeitos para o Planeta serão devastadores e irreversíveis. Contudo, de acordo com o Climate Transparency (2018), por meio do documento “Brown to Green”, se mantivermos os mesmos níveis de queima de combustíveis fósseis da atualidade, no fim do século a temperatura média da Terra estará, ao menos, 3,2°C acima da registrada no início da Revolução Industrial, muito além da meta de 1,5°C definida no Acordo do Clima de Paris. Em síntese, estamos diante de um tempo em que os velhos fósseis estão a produzir, numa assustadora progressão geométrica, novos fósseis (cf. Haraway, 2014: 10’01”).

A tudo isso, ou seja, às *mudanças-tornadas-crise*, e como deixei escapar pouco acima, *geólogos-feitos-filósofos*, propuseram um termo: Antropoceno. “Anthropo”, como já bem sabido, diante do considerável consenso científico sobre a matéria, devido as ações antrópicas intensificadas após a Revolução Industrial, do século XVIII. O termo, e bem apesar da dúvida sobre a persistência do conceito (cf. Haraway, 2016) e de suas armadilhas práticas, de acordo com Bruno Latour (cf. 2014: 12), se usado de maneira

---

<sup>28</sup> “Interestingly, climate change isn’t the strongest argument [for the proposition of a new geological epoch, the Anthropocene]. The strongest argument is biodiversity. Why is that so? Many of the earth’s epochs are defined by sharp changes in fossil record. Something happened to the biology of the planet. [...] in many cases, periods of earth history are defined by abrupt changes in the biological part of the planet. We’re seeing it now. Extinction rates are 100 to 1000 times background level. That’s due to us, of course.” (Steffen, 13’13”, 2010)

sensata<sup>29</sup>, oferece um modo poderoso “de evitar o perigo da naturalização à medida que permite reconfigurar o antigo domínio do social - ou ‘humano’ - em domínio dos Terráqueos ou dos Terranos”, isso porque, o conceito pode nos atentar para a “recusa decisiva da separação entre Natureza e Humanidade, que tem paralisado a ciência e a política desde a aurora do modernismo” (ibid.: 13). Em suma, o termo, como defende o autor, enquanto híbrido que mistura geologia, filosofia, teologia e ciência social, é (i) a melhor alternativa que temos para sair da noção de modernização e, seu uso serve principalmente, enquanto (ii) um toque de despertar. (cf. loc. cit.)

De tal maneira, são diante dessas pontuações que coletivos científicos de diversos países vêm se dedicando ao empreendimento de dar respostas ao que mais acima chamei de *mudanças-tornadas-crise*<sup>30</sup>. Por vezes denominadas de “ciências do Antropoceno”, tais coletivos reúnem pesquisadores e pensadores das mais distintas áreas, da biologia à geologia, da física às engenharias, da climatologia à meteorologia, ou ainda, da ciência política à economia, da sociologia à história, e, inegavelmente, da filosofia à antropologia. Seus problemas de pesquisa vão desde as questões diretas, que nos levaram a tal crise, até mesmo às possíveis soluções a este momento. Figuram, em tal cenário, reflexões sobre o capitalismo selvagem, os impactos planetários de inúmeras ações encampadas pelos países ricos e, ainda, questões que envolvem as populações autóctones e/ou tradicionais, seja tomando-as como vulneráveis ou como portadoras de uma opção prática às desvitalizadoras ações ocidentais modernas.

É a partir disso, então, que, especialmente na antropologia, um conceito entra em jogo: o de simetria. Como bem sabido, a ideia de uma antropologia simétrica, elaborada por Bruno Latour, ganhou, nas últimas décadas, enorme importância dentro e fora da antropologia acadêmica. Por meio do que muitos chamam de uma “antropologia do mundo moderno”, Latour (1991 [2013]), ao questionar o que seriam os próprios pressupostos constitutivos de um mundo dito “moderno”, propõe, à

---

<sup>29</sup> Para Latour (op. cit.), “o Antropoceno pode transmitir o pior - ou o que ainda é pior, transmitir mais do mesmo -; isto é, o movimento de vai e volta entre, de um lado, a “construção social da natureza” e, de outro, a visão reducionista dos humanos feitos de carbono e água, forças geológicas entre outras forças geológicas, ou, ainda, lama e poeira sobre lama e poeira.”

<sup>30</sup> O faço levando em conta uma advertência feita por Greta Thunberg, de 16 anos, ativista do clima e idealizadora do movimento “Fridays For Future” de greves e manifestações, promovidas por adolescentes, que cobram posições governamentais a respeito da crise climática. Para Thunberg, “It’s 2019. Can we all now, please, stop saying ‘climate change’ and instead call it what it is: climate breakdown, climate crisis, climate emergency, ecological breakdown, ecological crisis and ecological emergency?” (Disp. em: <https://bit.ly/30qBvk7>).

disciplina, uma reunião do que denomina formas modernas e não-modernas de conhecimento, bem como o rompimento da separação entre natureza e cultura, coisas e pessoas. Em sua proposição inicial, denuncia que a própria antropologia, em suas conjecturas até então vigentes, ao saber “mais sobre os achuar, os arapesh, ou os alladians do que sobre nós mesmos” (ibid.: 114) demonstraria sua impossibilidade em seguir o que chama de “redes”. Segundo o mesmo autor, essas redes seriam sínteses definidoras na própria caracterização dos povos ditos Modernos (em maiúsculo) e dos não-modernos. Sinteticamente, a diferença entre ambos se concentraria em uma dita diferença de escala, ou seja, na diferença do comprimento das redes sociotécnicas tomadas por esses dois regimes dos coletivos.

Dessa forma, competeria à antropologia dita [triplamente (cf. ibid.: 101)] simétrica, explicar (i) “com os mesmos termos as verdades e os erros”, (ii) estudar “ao mesmo tempo a produção dos humanos e dos não-humanos” e (iii) ocupar uma posição intermediária (no meio) “entre os terrenos tradicionais e os novos, porque suspende[ria] toda e qualquer afirmação a respeito daquilo que distinguiria os ocidentais dos Outros” (loc cit). Para o autor, essa proposição causaria à antropologia uma perda do exotismo ao mesmo tempo que ganharia “novos terrenos” que a permitiria “estudar o dispositivo central de todos os coletivos, até mesmo os nossos”. A análise das redes, em suma, e diante de tal cenário, estenderia a mão à antropologia e lhe ofereceria “a posição central que havia preparado para ela” (op. cit.) De tal maneira, o exotismo “moderno” consistiria, unicamente, em tomar os supramencionados comprimentos das redes (“mais ou menos longas, mais ou menos conectadas”) como aquilo que definiria o nosso mundo e que nos tornaria distintos de todos os outros. (ibid.: 120) Para tanto, na reconstituição da Constituição “não-moderna” (cf. ibid.: 137), dos “Modernos”, que *jamais* o fomos, deveríamos, na opinião de Latour, preservar as longas redes criadas por esses, redes essas que seriam, para ele, um avanço histórico inegável.

É tendo isso em mente que, antes de continuar, imagino ser necessário rememorar e corroborar, telegraficamente, as críticas que recaem sobre o egrégio autor. Começo por onde estamos: como estabelecem Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro no fundamental *Há Mundo Por Vir?* (2017), a definição mesma de Antropoceno consiste no fenômeno do colapso das magnitudes escalares (cf. ibid.),

justamente porque como muito bem acentua Strathern (2017: 268ss), o poder de tais redes, a saber, o de estabelecer conexões infundáveis e duradouras que tratariam igualmente natureza e cultura, coisas e pessoas, é também o seu problema, uma vez que, teoricamente, elas não têm limites<sup>31</sup>. Na opinião de Strathern, portanto, é necessário que se reconfigure relações (cf. *ibid.*: 201 ss) e escalas (cf. *ibid.* 225ss), [re]compreenda as novas modernidades (cf. *ibid.* 287ss), e, enfim, se corte as redes (*op. cit.*). Essa última empreitada, na opinião da autora, não se configuraria como algo inédito aos euro-americanos, uma vez que as mesmas já o são feitas ou delimitadas na própria ideia de posse, de pertencimento e propriedade (*loc. cit.*).

Creio ser importante pontuar também aqui a constante separação feita por Latour entre Modernos e não-modernos. Seguindo as exatas alertas postas Viveiros de Castro (2016), ainda que ao revés do que prega o próprio Latour, tais conceitos se veem constantemente imbricados num viés evolucionista que torna a noção “não-moderna” como sendo quase sinônima de primitivo, atrasado, ou subdesenvolvido. Isso chama ainda mais atenção quando esses próprios ditos não-modernos, são, agora, “chamados a vir em socorro dos velhos Modernos subitamente extenuados, acossados como se acham, de um lado, pelos novos Modernos do Oriente, [...] e, de outro, pela ‘intrusão de Gaia’” (*ibid.*: 2). Como já tentei demonstrar no início deste ensaio, são chamados porque “desta vez, as coisas podem acabar mal para todo mundo, em toda parte, de um modo ou de outro” (D & EVC, 2017: 130 ss). Em questão de redes ou de modernidades, é preciso dizer, Latour não “parece estar preparado, ele, para encarar de frente a situação *altamente provável* que sejamos *nós*, os povos do Centro, [...] que tenhamos muito em breve que baixar a bola [ou repensar nas redes], reduzindo a escala de nossos confortáveis modos de vida” (*loc. cit.*).

Mas tendo dito o que não aproveitar, ou melhor, o que ter cuidado ao tentar aproveitar, é preciso dizer o que é fundamental para gozar da inegável contribuição de Latour à antropologia como um todo: isso porque, se levarmos a noção de simetria às últimas consequências, ou seja, se a *levamos a sério*, tomando-a, ela própria, como

---

<sup>31</sup> “Se elementos *diversos* compõem uma descrição, elas parecem tão extensíveis ou intrincados quanto é extensível e intrincada a própria análise. [...] E podem-se sempre descobrir redes dentro de redes; é esta lógica fractal que faz de qualquer comprimento um múltiplo de outros comprimentos ou de um elo numa cadeia, uma cadeia em outros elos. E, no entanto, a análise assim como a interpretação, deve ter um fim. deve se realizar como lugar de parada.” (*loc. cit.*)



instrumento para que *baixemos a bola*, não só as pontuações supra são definitivamente registradas, como seus ensinamentos outros são perfeitamente assimilados. Justamente porque, como nos contempla o próprio autor, é preciso “tornar-se capaz de enfrentar não as não crenças que não nos tocam diretamente [...] mas sim os conhecimentos aos quais aderimos totalmente.” (Latour, 1991 [2013]: 91). Isso porque, como o próprio Latour coroa, o princípio de simetria restabelece “a continuidade, a historicidade e, vale lembrar, a justiça” (ibid.: 93). Em suma, se é possível fazê-lo aqui, através da simetria, precisamos traçar, “ao mesmo tempo” a dimensão “Moderna” e a dimensão “extra-moderna<sup>32</sup>”, “desdobrar a latitude e a longitude que irão permitir o traçado de mapas adaptados aos trabalho de mediação e purificação” (ibid.: 76).

Mas o que seria, afinal, “levar a sério” a ideia de simetria nos casos que aqui discuto? Utilizo, de maneira levemente modificada [ou perspectivamente torcida], uma expressão disposta por Eduardo Viveiros de Castro (cf. 2002b). Na proposição inicial, o autor sugere, ao fazer alusão à sua proeminente teoria do Perspectivismo Ameríndio, ou Multinaturalismo, (cf. 1996, 2009 [2018]), que tomemos como teoria o que nos dizem nossos interlocutores de pesquisa, nossos “nativos”, ou ainda, que saibamos transformar as *concepções* em *conceitos*, extraí-los delas e devolvê-los a elas (EVC, 2002: 128). Como conceito o autor denomina “uma relação complexa entre concepções, um agenciamento de instituições pré-conceituais” onde, no caso da antropologia, “as concepções em relação incluem, antes de mais nada, as do antropólogo e as do nativo - relações de relações.” (loc. cit.). Levar a sério, portanto, é tomar o pensamento nativo como “atividade de simbolização ou prática de sentido” (cf. ibid: 128ss). Para usar um dos exemplos dados pelo próprio autor: no multinaturalismo, dizer que os pecaris são humanos “não nos ‘diz’ nada sobre os pecaris, mas muito sobre os humanos que o dizem” (cf. ibid.: 132ss) e que, portanto, reduzir o interlocutor indígena “a um discurso que ‘fala’ apenas de seu enunciador é negar a este sua intencionalidade e, de quebra, é obrigá-lo a trocar o seu *pecari* por nosso *humano*.” (cf. loc. cit. ss)

Qual seria a torção de perspectiva, portanto? Ora, simetricamente, e duplamente, (i) a de tomar os diversos coletivos científicos acima mencionados como

---

<sup>32</sup> Este conceito sim, uma vez que, ao contrário da ideia de “não-moderno”, o considero, até o momento, epistemologicamente corrigido.

*nativos*, e de, sendo *nativos*, (ii) levá-los, antropologicamente, enquanto coletivos, *a sério*, ou seja, tomar suas *concepções* (entre elas, homem, ciência, mundo e fim) enquanto *conceitos*. Essa postura, creio eu (é uma aposta), pode (i) apontar para as assimetrias nas quais estamos imbricados e que não podemos ver por estarmos perto demais, ou por simplesmente imaginar que o estamos, bem como, por isso mesmo, (ii) ajudar-nos a cruzar a fronteira entre o que chamamos ser *peessoas* e *coisas*, *modernos* (agora em minúsculo) e *extra-modernos*. De fato, nosso presente é o Antropoceno, esse é o nosso tempo (D & EVC, 2017: 20), mas é preciso, enquanto há tempo, *resistir* a ele. Resistir tomando *nossos* coletivos científicos com as pessoas dentro [“*with the people in*”] (Ingold, 1992, 2014), ou seja, (i) recordando daqueles, que como Marias Josés, Cintas Largas e os mártires de barragens, viveram o *fim* em sua integridade e que, por um motivo ou por outro, tiveram seus *fins* ignorados, bem como (ii) reconstruindo categorias considerando as cosmopolíticas (Stengers, 2018) e [contra-]ontologias dos ditos povos menores. (EVC, 2016) Quem sabe, assim, confirmaremos que a vida repete a teoria (Peirano, 2008).

## OCCLUSÕES

*“Antropólogos usam relacionamentos para desvelar relacionamentos” (Strathern, 2015: IX)*

É bem diante de tudo que apresentei até agora que é preciso recorrer a uma oclusão, no sentido exato que tal palavra passa. É preciso fechar, ainda que temporariamente, e muito embora muito não tenha tido um outro fechamento necessário. O que tentei fazer até aqui? Primeiro, indicar que a antropologia é uma relação entre relações, e por isso mesmo é preciso conferir especial significado nos tipos de relações que são conferidas, antes, a essa própria relação. Na síntese stratherniana, o que concebemos como objeto de estudo deve ser mediado pelo que fazemos do nosso conhecimento de mundo até porque, na antropologia e fora dela, “as relações são o que faz as pessoas ‘verem’, o que quer que elas vejam” (Strathern, 2017: 376). A antropologia soube e continua sabendo lidar com seus erros e, se soube e continua sabendo, assim o é bem devido ao aprendizado que nossa disciplina toma desses mesmos erros. Nosso capítulo inicial bem poderia dar a ideia de que, de fato, estaríamos concordando com o anúncio do fim da disciplina, afinal, sem a escrita, uma vez que a considerando como fonte de dominação, estaríamos suprimindo a própria razão de ser da antropologia. Contudo, pudemos ver, e fazendo mais uma rotação de perspectiva, que tal qual nossos interlocutores, sejam eles quem forem, nós também inventamos, enquanto forma da nossa experiência e de nosso entendimento. A escrita, no nosso caso, cumpre esse papel.

Assim, se a antropologia utiliza da invenção da cultura enquanto uma forma de tentar dar ordem e inteligibilidade (cf. Goldman, 2011: 203) ao fluxo inesgotável de eventos que envolvem a realidade da vida<sup>33</sup>, sendo ela própria parte dessa invenção, da mesma forma que qualquer homem por si mesmo seja um antropólogo, inventor, portanto, então não há motivo para condená-la enquanto um empreendimento ocidental. Como vai dizer o mesmo Goldman (ibid.: 205), “Ela certamente o é, mas a questão é o que se pode fazer a partir dessa constatação.” Errados estaremos se

---

<sup>33</sup> Muito apesar de a professora Dra. Mariana Magalhães Pinto Côrtes não ser propriamente da área de antropologia, e por isso mesmo, portanto numa infelicidade institucional, não pudesse estar na banca de avaliação desta monografia, suas palavras, expressões e paixão pelo que faz ressoam não só nas opções terminológicas deste trabalho, como em cada passo que eu dei e dou. Discípulo e admirador assumido que sou, ofereço a ela cada sorriso e cada vitória que consegui nesses dias de tanta tristeza e luta, muito embora qualquer homenagem, da mais sutil ou gigantesca, me pareça a ela insuficiente.

imaginarmos que apenas a Antropologia (em maiúsculo), enquanto disciplina acadêmica, tivesse tal poder de invenção e as demais, em minúsculo, não. O que sempre está em jogo, e de fato, como bem lembrou Strathern ao questionar os limites da dita “autoantropologia” e fazendo referência a Clifford (cf. 2017: 147), é “como a autoridade etnográfica é construída em referência às vozes daqueles que fornecem a informação e o papel que lhe é atribuído nos textos resultantes.” Quais nossas saídas? Muitas! E muitas porque só um autoexame é capaz de dar uma resposta e estamos diante, cada vez mais, de inumeráveis e bons exemplos disso. Como bem diz Herzfeld (2014: 22), “a antropologia fornece um espaço crítico e empírico único para examinar as reivindicações universalistas do senso comum - incluindo o senso comum da teoria social ocidental.” Levar a sério nossos interlocutores é levar a sério nossa disciplina.

Assim, e para tentar responder à pergunta que dá título a esta monografia, devo dizer que [, seguindo o caminho que aqui tentei fazer - ainda que de maneira às vezes cambaleante,] a diferença imaginada entre os diferentes tipos de antropologia não me parece fazer sentido. Isso se dá, justamente, porque, ao meu ver, elas não precisam se confundir, desde que a antropologia disciplina, por vezes grafada com o “a” maiúsculo - o que me nego a fazer -, não queira se sobrepor às demais, ou seja, às formas particulares de compreender a humanidade e aquilo que a cerca. É necessário dizer que é preciso que a antropologia acadêmica cumpra seu papel, mas que o cumpra sempre ciente das implicações que ele estabelece. Apesar de me imaginar muito “verde” para dizer isso, creio que tal “papel” seja certamente aquele de ser uma ponte entre aquilo que chamamos de “nós” e aquilo que chamamos de “outros”, sejam esse “nós” e esse “outros” quem forem. E ainda que essas categorias possam ter sido em alguns momentos tão malignas, suas superações só me parecem possíveis justamente pela ponte que a antropologia acadêmica nos permite tomar - ponte essa que, no célebre ensinamento de Clastres (cf. 1968), sempre se dá entre o silêncio e o diálogo.

Mas talvez seja preciso, antes de obstruir de forma definitiva, pontuar sobre qual antropologia acadêmica me refiro, me dedico e me apaixono cada vez mais a cada dia. Primeiro é preciso dizer que concordo integralmente com Wagner ao dizer que a antropologia, e seu ofício, deve ser definida nos termos de sua criatividade. Na deixa que aponta Goldman (cf. 2011: 201), a antropologia nesse ponto se assemelharia à filosofia na conceitualização de Deleuze e Guattari (2010: 8). No “O que é a filosofia?”,

nossos intocáveis filósofos apresentam uma belíssima definição para a mesma. Dizem eles: “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos.” Concordo com Goldman, portanto concordo com Wagner, Deleuze e Guattari; concordo com a aproximação dos autores. Concordo, mas dou um passo: no último parágrafo do nosso último capítulo, mencionava de passagem que “a antropologia é a filosofia com as pessoas dentro”, conforme a ótima pontuação de Tim Ingold (1992, 2014, 2019). A antropologia, para mim, portanto, é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos, mas de formar *com as pessoas dentro*, de inventar *com as pessoas dentro*, de fabricar conceitos *com as pessoas dentro*.

Defendo uma antropologia, enquanto filosofia com as pessoas dentro, que seja uma filosofia para a vida, tal qual a antropologia proposta por Wagner o é - onde a vida, e a vida *com as pessoas*, seja o referente último de nosso trabalho. (Cf. Goldman, 2011: 203) Uma antropologia que não se trata de interpretar ou explicar o comportamento dos outros, nem de colocá-los em seu lugar ou consigná-los à categoria dos “já conhecidos”, mas sim de uma antropologia que se trata de compartilhar da presença dessas mesmas pessoas e povos, aprendendo com suas experiências de vida e aplicando esses mesmos conhecimentos às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras. (Ingold, 2019: 10) Defendo uma antropologia enquanto caça no mundo (cf. *ibid.*: 66), seguindo seus sonhos, entrando em suas peles, conhecendo-o por dentro, aprendendo com a observação. Defendo uma antropologia de tráfego entre perspectivas, tal como as sociedades ameríndias nos ensinam. Defendo uma antropologia, portanto, enquanto uma relação, relação essa que nos faça ver o que quer que vejamos. Defendo uma antropologia emocionada. Triste, talvez.

## NOTAS DE UM DESABAFO

*“uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita foi a criadora de minha própria vida. Foi apesar de [...]”*  
(Clarice Lispector - *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*)

“Quando uma pessoa morre, uma biblioteca inteira pega fogo.” Ouvi tal frase de uma grande professora<sup>34</sup>, numa das primeiras disciplinas da minha primeira graduação. A frase, apesar de uma força tremenda, só encontrou a solidez de uma rocha muito recentemente, quando assistia, pelo meu computador, às primeiras cenas do incêndio que consumiu o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nos dias seguintes chegavam notícias de que pedaços de papel queimado, antes livros e documentos de valor inimaginável, se espalhavam pelas ruas da dita cidade maravilhosa. Alguns desses papéis, e muito provavelmente, faziam parte da biblioteca Francisca Keller, uma das mais importantes no mundo para a antropologia social, que estava lotada no prédio destruído. O incêndio, lembrava a professora Aparecida Vilaça dias depois, transparecia a imagem de uma imolação, de alguém que colocara fogo no próprio corpo como protesto e revolta por tantos maus tratos e descaso. Numa infelicidade, entendia, com aquilo, o sentido de morte e de incêndios.

Soube, àquele momento, o peso da perda, para a humanidade inteira, de uma única biblioteca ou de uma única pessoa. E ainda que certamente existam outros exemplares e pessoas cujas memórias levam muito daquele espaço ou vida que foram consumidos, nenhum dos mais hercúleos esforços pode recuperar a originalidade e a relevância do que fora perdido. Estamos falando de uma morte, afinal. O que talvez sobre mesmo seja apenas aqueles fragmentos que, ainda que corroídos, resistiram às labaredas. Sobram expressões, ou parte delas, espalhadas pelo impiedoso vento que em momentos anteriores ajudara a espalhar o caos apocalíptico. Sobram dolorosas lembranças e um sentimento de impotência que consegue suscitar, até nos mais frios corpos, a culpa por, em outros momentos, não ter agido de modo diferente. Sobram isso

---

<sup>34</sup> Refiro-me à professora Dra. Irene de Lima Freitas, cujos ensinamentos, opiniões e alertas ainda ressoam na minha pessoa. Aproveito e, também aqui, anoto minha gratidão e admiração a esta primeira grande inspiração acadêmica, com quem aprendi o gosto pela sutileza e pudor. Pela professora Irene Freitas, sempre colocarei meus pés na mesa.

e aquilo que, apesar de sobrar, nada mais simbolizam do que o excesso da falta. Afinal de contas, a partir daquele momento, falta tudo apesar de sobrar muito. Falta palavra onde sobram cinzas, falta espaço onde sobram paredes, falta água onde sobram fontes. Estamos falando de um incêndio, afinal.

Mas assim como uma biblioteca inteira é incendiada quando uma pessoa morre, aprendi que é igualmente verdade a ideia de que, quando uma biblioteca inteira é incendiada, a morte da pessoa que a leva é também inevitável. E quando queimamos bibliotecas? Há muito tempo, a todo momento, e propositalmente. Nos acostumamos a encharcar de combustível prateleiras sem fim de livros, um dia organizados com tanto afeto e tanto orgulho. Desordenamos suas ordens, trancamos suas portas. Interrompemos seus caminhos. Aos religiosos, dizemos que o melhor é viver sem um Deus ou alguém para confiar. Aos sonhadores, afirmamos que a realidade é intransformável e imutável. Aos caminhantes, sugerimos que não há destino que se preze. Aos confiantes, argumentamos que não há no que confiar. Aos revolucionários, boquejamos que suas revoluções não estão na cartilha. O resultado? Cortem-os as cabeças! Enfileirem-os aos paredões! Excluem-os dos nossos círculos! Esqueçam-os das nossas histórias! Incendeiem suas bibliotecas! E, teatralmente, lamentem! Lamentem a perda, lamentem a tristeza, lamentem o vazio, lamentem a falta. Lamentem, mas comemorem. Digam que o fim é sinal de recomeços, e deem aos recomeços o mesmo tratamento que deram aos antes incendiados e mortos. A história, dirão, é espiral, e tudo que é sólido...<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> É aqui, e para que eu possa encerrar a dura fase que culminou nesta defesa, que eu devo agradecer àquela que, nos últimos anos, tornou-se minha mãe, irmã e companhia. Agradeço, àquela que, mais que ser uma grande inspiração, foi a motivação pela qual me permiti continuar sonhando. Agradeço, portanto, à minha orientadora, a professora Dra. Claudia Wolff Swatowski. Agradeço e prometo tentar ser, a quem quer que eu encontre pelo caminho, ao menos parte de tudo que ela foi para mim. Através dela, meu mundo certamente tornou-se mais cheio de vida, ainda que - e quando - por entre cinzas.

## BIBLIOGRAFIA

- ASAD, Talal. *Introdução a Anthropology and the Colonial Encounter*. Ilha, v. 19, n. 2. 2017.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado – PPGAS, Museu Nacional, 2008.
- BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. Companhia das Letras, 2001.
- BOYER, Véronique. Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, Éditions de l'EHESS, 1996.
- CLASTRES, Pierre. Entre Silence et Dialogue in BELLOUR, Raymond; CLÉMENT, Cathérine (orgs.), *Claude Lévi-Strauss*. Gallimard, 1979.
- CLIMATE TRANSPARENCY. *Brown to Green: the G20 transition to a low-carbon economy*. Berlin, Germany, 2018. Disponível em: <https://www.climate-transparency.org/g20-climate-performance/g20report2018>.
- CUNHA, Christina Vital da. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari*. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2009.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Vozes. 2010.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2017.
- DANTAS, Beatriz Góis. A organização econômica de um terreiro de Xangô. *Religião e Sociedade*, v. 4, p. 181-191, 1979.
- FAUSTO, Juliana. Os desaparecidos do Antropoceno. *Os mil nomes de Gaia*, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>
- FELTRAN, Gabriel. *Irmãos: Uma história do PCC*. Companhia das Letras, 2018.
- \_\_\_\_\_ O valor dos pobres: A aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. In: *Cadernos CRH*, Salvador, vol. 27, n. 72, p. 495-512, Set./Dez. 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC Editora, 2019.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. 7Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_ Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- \_\_\_\_\_ O fim da antropologia. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 89, p. 195-211, 2011.



- \_\_\_\_\_. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantatioceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte**, a. 3 n. 5, São Paulo, 2016.
- \_\_\_\_\_. O Chthuluceno é uma saída do Antropoceno? **Os mil nomes de Gaia**, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <https://youtu.be/1x0oxUHOIA8>.
- IPBES/ONU. **Summary for policymakers of the global assessment report on ecosystem services**. IPBES secretariat, Bonn, Germany, 2019. Disponível em: <https://www.ipbes.net/global-assessment-biodiversity-ecosystem-services>.
- IPCC/ONU. **Special report on Global Warming of 1.5°C approved by governments**. In. Press, 2018.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Companhia das Letras, 2005.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio em antropologia simétrica**. Editora 34, 2014.
- \_\_\_\_\_. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, v. 57 n. 1, São Paulo, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Ubu Editora, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. Companhia das Letras, 1996.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Corrupio, 2003.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Zahar, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Ubu Editora, 2018.
- MANSO, Bruno Paes; DIAS, Camila Nunes. **A Guerra: a ascensão do PCC e o mundo do crime no Brasil**. Editora Todavia SA, 2018.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória de sentimentos – In Marcel Mauss: **Antropologia**. Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. Ubu Editora, 2017.
- NOVAES, Regina Reyes. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania**. Rio de Janeiro. Editora Marco Zero, 1985.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe**, 2 | 2008.
- \_\_\_\_\_. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. Hucitec, 1991.

- SEEGER, Anthony. "Pesquisa de campo: uma criança no mundo". In **Índios e Nós**, P. 25-40. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Por que cantam os Kĩsêdjê** - uma antropologia musical de um povo amazônico. Cosac Naify, 2015.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. Selo Negro, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. Edusp, 2000.
- SILVA E SÁ, Guilherme José da. "Meus macacos são vocês": Um antropólogo seguindo primatólogos em campo. **Revista Antropológicas**, v. 16, n. 2, 2011.
- STEFFEN, Will. The Anthropocene, **TedxCanberra**, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ABZjlfhNOEQ>.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, 2018.
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Ubu Editora, 2017.
- \_\_\_\_\_. **O gênero da dádiva**. Campinas, Editora Unicamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Parentesco, direito e o inesperado**. São Paulo, Editora Unesp, 2015.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. **A aventura sociológica**, P. 36-46. Rio de Janeiro, Zahar 1978.
- VILAÇA, Aparecida. **Paletó e eu**. São Paulo, Todavia, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Cosac Naify, 2002a.
- \_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo, Ubu Editora, N-1 Edições, 2018.
- \_\_\_\_\_. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, 5(10): 170-199.
- \_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.
- \_\_\_\_\_. **Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias**. Projeto de pesquisa, 2016. Disponível em: [https://www.academia.edu/21559561/Sobre\\_o\\_modos\\_de\\_existencia\\_dos\\_coletivos\\_extramodernos](https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos).
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Ubu Editora, 2017.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. LTC Editora, 1979.