

# O evento Latour: História, simetria e diplomacia

ROGER SANZI

Goldsmiths College, University of London, Londres, Reino Unido

**TRADUÇÃO** ALESANDRA ESTEVAM

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

**REVISÃO TÉCNICA** ROGER SANZI

Goldsmiths College, University of London, Londres, Reino Unido

**DOI** 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p233-254

**resumo** Este artigo discute uso do conceito de “evento” na obra de Latour, em relação a como o termo tem sido utilizado na filosofia e antropologia. Meu argumento é que, no final das contas, há uma tensão entre duas vertentes do trabalho de Latour: uma mais firmemente baseada na história e no evento, e outra mais focada na simetria, hibridez e diplomacia.

**palavras-chave** Latour, evento, história, simetria, hibridez.

## Introdução

O impacto do pensamento de Bruno Latour na antropologia não é algo novo. Ao contrário, ele tem sido bastante influente há mais de uma década. Encontrei Bruno Latour pela primeira vez nos anos noventa, quando eu era estudante da graduação na Universidade de Chicago. Marshall Sahlins o convidara para lecionar em Chicago por um período. Sahlins tinha publicado recentemente um ensaio no qual ele propunha uma “Antropologia nativa da cosmologia ocidental” (SAHLINS, 1996). Neste texto, ele discutia o habitual tema da “cosmologia ocidental”, a noção de humanidade dual, dividida em “natureza” humana individual, dirigida pelo desejo e a necessidade, oposta a uma sociedade construída e artificial, erigida para domesticar, reprimir e conter esta natureza humana. Seu objetivo era mostrar a penetrante influência deste tema na teoria social contemporânea, não apenas nas abordagens naturalistas ou evolucionárias, mas até mesmo

nas perspectivas supostamente construtivistas e críticas, como as de Bourdieu e Foucault, que, para Sahlins, no fundo, ainda mantém esta visão ocidental da sociedade como um artifício repressivo construído para controlar a natureza humana e o desejo.

Latour também era muito crítico do reducionismo de autores “críticos” como Bourdieu, e Sahlins esperava encontrar nele uma alternativa à pervasiva influência de teorias dualistas. Poderia ser ele o próximo “grande acontecimento” depois da teoria crítica, um “evento” na história da antropologia?

Ainda assim, este encontro não resultou em um projeto comum; desde o início havia uma clara diferença entre Sahlins e Latour. Enquanto Sahlins é um apaixonado defensor da noção de cultura, para Latour não faz o menor sentido questionar a “natureza” se ainda mantemos seu oposto simétrico, “cultura”: temos que acabar com ambos; não podemos discutir a multiplicidade de culturas ou cosmologias enquanto ignoramos ou simplesmente colocamos entre parênteses questões de verdade e acesso ao real. Os antropólogos precisam “atravessar o pátio” e discutir com físicos. Mas Sahlins, lamenta Latour, não estava muito interessado na opinião dos cientistas do outro lado do pátio (LATOURE, 2007, p. 18). Sahlins, por outro lado, estava um pouco desapontado com a rejeição de Latour à noção de cultura.

De todo modo, Latour e Sahlins ainda possuem uma relação cortês e respeitosa, e eles citam um ao outro geralmente em termos positivos: Sahlins menciona a crítica de Latour à incompatibilidade entre natureza e cultura (SAHLINS, 2005), enquanto Latour reconhece que Sahlins não apenas celebra ou defende a diversidade cultural, mas também descreve a emergência de “novas” culturas (LATOURE, 2007, p. 15). De fato, Sahlins e Latour tem mais coisas em comum do que diferenças. Como Sahlins frequentemente afirma, *plus ça change, plus c'est la même chose*. O que eu quero mostrar aqui, antes de tudo, são estes pontos comuns. Além do debate natureza/cultura, o engajamento inicial de Latour com a história, e sua compreensão dos eventos, pode não ser tão distante de Sahlins. O foco principal deste artigo será o uso e o entendimento de Latour sobre a história e a própria noção de “evento”.

Contudo, minha intenção não é apenas mostrar as afinidades entre Latour e Sahlins. O presente texto foca em três “momentos” na relação entre Bruno Latour e a antropologia. Primeiro, serão mostradas as continuidades entre Latour e a antropologia que o precede. Esta exposição nos capacitará para o próximo passo, que é abordar como a

antropologia tem mudado *junto com*<sup>1</sup> Latour. Neste segundo momento, poderemos ver de que modo, como Sahlins também diz no sentido oposto, *plus c'est la même chose, plus ça change*, quanto mais as coisas parecem as mesmas, mais elas mudam. Ao afirmar que a antropologia *mudou*, não quero dizer que tais mudanças se devem somente a Latour: ele mesmo sempre foi inflexível em situar sua pesquisa em projetos coletivos muito mais amplos, como os *Science and Technologies Studies*, ou a Teoria Ator-Rede. Na antropologia, seu trabalho é frequentemente comparado com o de Marilyn Strathern, Viveiros de Castro ou Roy Wagner, e mencionado como um antecedente do que tem sido chamado de “virada ontológica”.

Após discutir o que tem mudado com Latour, passaremos a considerar o que a antropologia pode se tornar depois de Latour. E para este propósito será necessário fazer uma avaliação crítica e mais profunda de sua obra. Meu argumento é que, em última análise, existe uma tensão, até mesmo uma certa contradição, entre duas vertentes da obra latouriana: uma firmemente baseada na história e na noção de evento, e outra focada nas noções de simetria, hibridez e diplomacia. Na minha visão, a primeira vertente é mais interessante para a antropologia hoje, enquanto a segunda poderia ser um retrocesso aos velhos dualismos que temos tentado superar por décadas, como a crença arraigada na separação ontológica entre “Modernos” e “Outros”. Esta crítica poderia ser estendida a outros autores além de Latour – aqueles mencionados anteriormente, como Strathern ou Viveiros de Castro – mas tal crítica geral poderia cair fora do escopo deste artigo. De qualquer modo, penso que a obra latouriana é particularmente interessante, precisamente porque ela pode ser lida em diferentes direções. Nas próximas seções, passarei por cada passo focando em conceitos específicos, como cultura, agência, evento, fetiche e modo de existência. O conceito de evento, em particular, será central ao longo do meu argumento.

## Cultura

Primeiramente, qual o problema com a “cultura”? O questionamento latouriano da antropologia é baseado na sua rejeição à dicotomia natureza/cultura, na qual haveria uma única natureza, e várias culturas. Para a antropologia, ele argumenta, o pano de fundo de uma natureza unificada torna a diversidade de culturas mais facilmente identificável: diferentes sistemas de parentesco, por exemplo, poderiam ser prontamente comparados

---

<sup>1</sup> Nota da tradutora: no original, *changed along*.

como diferentes construtos, contra o fundo de uma biologia natural dada. A única cultura que poderia ser excluída da análise seria a cultura moderna, ou, mais especificamente, a cultura moderna científica, já que, no caso, a “natureza” aparece em toda a sua verdade, e não em termos “simbólicos” como em outras culturas, as quais seriam sistemas de crenças construídos totalmente alienados da natureza em si mesma.

O projeto de Latour começa com o objetivo de construir uma antropologia “simétrica”: uma antropologia dos modernos, em simetria à clássica antropologia dos não-modernos. Ele reconhece que iniciou sua carreira como um pensador crítico fiel, procurando mostrar que a cultura científica era um sistema de crenças também, como outras culturas. Ainda, trabalhando com cientistas, ele percebeu que isto não tão fácil de afirmar, uma vez que o trabalho científico produz efeitos no mundo; eles não estão separados um do outro, a ciência produz verdade. Neste sentido, o objetivo da antropologia não poderia ser apenas mostrar como a cultura moderna científica é construída. Além disso, o que Latour descobriu ser verdadeiro para a ciência também poderia ser aplicado a “outras” culturas: elas também têm efeitos em seus próprios mundos, elas não estão isoladas, não são sistemas auto-referenciais de crenças e símbolos. E mesmo as “naturezas” que estas culturas produzem podem ser de um tipo totalmente diferente da natureza ocidental: as naturezas também podem ser múltiplas (VIVEIROS DE CASTRO, 2005). A “simetrização” explode a separação entre “natureza” e “cultura” como dois reinos do ser separados e incomensuráveis, no qual a cultura é múltipla, interna, subjetiva e “feita” pelos humanos, enquanto a natureza é unificada, externa, objetiva e “dada” antes da cultura humana. Para Latour, as “naturezas” são tão múltiplas e “construídas” quanto as culturas; de fato, Latour usa o termo “natureza-culturas” (LATOURE, 1993) para descrever esta pluralidade.

Isto significa que todas as “natureza-culturas” são “híbridos”: elas são uma coisa e outra ao mesmo tempo. A grande diferença entre os Modernos e os Outros é que o projeto moderno finge separar ambos os reinos em um processo de “purificação”. Mas tal projeto está condenado a falhar, e, de fato, ele acaba produzindo mais “híbridos” do que os não-modernos, que não tem problema em reconhecer sua hibridez (LATOURE, 1993, p. 12).

Seguindo esta linha de pensamento, a tarefa da antropologia não deveria iniciar de uma posição de superioridade, olhando da multiplicidade de culturas para a unidade da

natureza. Ao contrário, o antropólogo deveria tomar uma posição muito mais humilde, como a de um mediador entre naturezas-culturas, um tipo de diplomata.

A questão, entretanto, é se os antropólogos realmente se dirigiram à cultura nestes termos. A visão latouriana da antropologia como a comparação de “múltiplas” culturas contra o pano de fundo de uma natureza unitária serve bem à antropologia evolucionista do século XIX e ao seu método comparativo. Ainda assim, o evolucionismo e o método comparativo foram fortemente criticados há mais de um século por Boas. O relativismo cultural é certamente baseado na noção de que as culturas são múltiplas, mas não exatamente nos termos definidos por Latour: para Boas, as culturas não são entidades separadas contra o pano de fundo de uma natureza comum, mas construtos historicamente relativos em um processo contínuo de transformação, nunca claramente delimitado, constantemente “aculturado”, mudando em relação a eventos externos, incluindo a influência de outras culturas (STOCKING, 1982; BASHKOW, 2004).

As culturas são processos contínuos em contato mútuo, mais que unidades isoladas. Poder-se-ia dizer que Boas descreve-as como redes, borrando umas às outras regularmente. Ademais, os eventos nesta rede não têm resultados previsíveis; as culturas não necessariamente mudam de formas previsíveis, assim como efeitos não têm necessariamente as mesmas causas (BOAS, 1887, p. 485). O relativismo cultural não é uma teoria linear da história, e talvez não esteja tão longe das recentes abordagens topológicas (DE LANDA, 1997).

“Relativismo” aqui não significa a separação de um pano de fundo comum, mas *relação* – todas as culturas são feitas em relação a eventos externos, como outras culturas. Elas são construídas sobre a premissa da diferença. As culturas não são entidades isoladas contra um pano de fundo comum, uma “natureza” externa, mas diferentes pontos de contato em um processo histórico múltiplo. Lévi-Strauss, que explicitamente abraçou a compreensão boasiana de cultura e história (LÉVI-STRAUSS, 1963), descreveu em suas *Mitológicas* os mitos das pessoas do novo mundo como “traduções”, o ponto de articulação de uma cultura com outras culturas. De acordo com Viveiros de Castro, em sua última obra Lévi-Strauss teria uma noção de estrutura próxima ao rizoma de Deleuze, como um operador de divergência, um modulador de variação contínua, uma multiplicidade diferencial aberta (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 181). Seguindo Boas e Lévi-Strauss, quando Sahlins fala sobre a produção de novas culturas, na verdade ele não está dizendo

nada novo: para Sahlins, culturas são sempre construídas novamente – elas estão constantemente sendo reconfiguradas pelos eventos históricos que as transformam.

Termos como processo, rede, tradução e evento não estão tão distantes da terminologia que Latour usa; talvez seu entendimento de como “natureza-culturas” funciona não seja tão distante de como os antropólogos estudavam “culturas” antes dele. O relativismo cultural não seria substancialmente diferente do “relativismo” que Latour defende: “o processo mundano pelo qual as relações são estabelecidas entre pontos de vista através da mediação de instrumentos” (LATOURE, 1999, p. 310), apesar de ele reivindicar que esta noção seja uma inovação dos *Science Studies*.

De fato, a proposta de Latour para uma antropologia “simétrica” pode correr o risco oposto de reificar a diferença entre “natureza-culturas”, como se elas realmente fossem todos separados: se ambas são “múltiplas”, por que elas deveriam estar emparelhadas uma a uma, como em uma natureza, uma cultura? Não deveríamos desistir de ambas as noções de natureza e cultura, em vez de apenas *hifenizá-las*? Esta hifenização de natureza-cultura é um exemplo central das ambiguidades da obra latouriana, no que diz respeito à questão da hibridez. A própria noção de híbrido, como uma mistura estéril de duas entidades pré-existentes radicalmente diferentes e irreduzíveis, em última análise corre contra o próprio argumento que Latour está desenvolvendo: se nunca houve uma separação purificada entre natureza e cultura, nunca existiu um híbrido de ambos – ou, por outro lado, tudo é híbrido; de qualquer jeito, o termo perde bastante significado. De fato, Latour não usa esse termo no seu trabalho recente, mas a ambiguidade fundamental continua presente em sua obra.

Além disso, não é contraditório questionar o “dualismo” entre natureza e cultura, enquanto ainda mantemos o “dualismo” (a simetria) entre Modernos e Outros? Toda a questão não é que os “múltiplos” não sejam separados, mas sim que eles já são historicamente interconectados e mutuamente constitutivos, e de fato eles são, de muitos modos, “traduções” uns dos outros - eles já estão em um mundo *em comum*? Bastante problemática também é a noção de que há qualquer necessidade de um “diplomata” para ajudar essas naturezas-culturas a construírem um mundo comum. Qual a necessidade de um diplomata, se as culturas já compartilham um mundo comum?

Voltarei a estes pontos sobre simetria, hibridez e diplomacia mais tarde. Mas por ora, podemos começar com uma proposta provisória: os modelos de Sahlins ou Boas das

“culturas” sendo constantemente produzidas através de eventos históricos podem não ser tão distantes do que Latour está fazendo; este modelo só precisa ser colocados em um quadro mais amplo, que não distinga natureza de cultura - afinal, para Latour, a “História não é mais simplesmente a história das pessoas, torna-se também a história das coisas” (1993, p. 82).

## Agência

Neste ponto poderíamos questionar um entendimento muito difundido, mas igualmente superficial, da obra de Latour. Ele é frequentemente referido entre um rol de autores que, nas últimas duas décadas, tem proclamado a “agência” das “coisas” (JANSEN, 2013). A ascensão das “coisas” na recente teoria social tem as virtudes emancipatórias que a devolução da agência ao subalterno teve na geração anterior (HOLBRAAD, 2011). Naquela época, para Ortner (1984), “agência” contrabalançava o poder opressivo de sistemas impessoais sobre as pessoas, no dominante paradigma estruturalista da época. A teoria da prática, oposta ao estruturalismo, estaria interessada em como a agência transforma a estrutura. Neste sentido, a tarefa de teóricos das “coisas” na nova geração tem sido estender esta liberação da estrutura das pessoas às coisas, se afastando ainda mais de determinações sistêmicas.

Mas o argumento de Latour não é exatamente devolver agência às coisas. De fato, ele é bastante ambivalente acerca destas noções. Primeiro, ele questiona a própria divisão entre pessoas e coisas. Não é o caso de que pessoas “distribuem” sua agência, ou que de alguma forma os humanos reconheçam intenções nas coisas: para Latour, diferentes tipos de entidades (humanos e não humanos) podem se tornar “actantes”, seres atuantes, em dada situação. Um actante é definido pela sua capacidade de ter efeitos transformativos sobre outros seres em dada situação (LATOUR, 2005, p. 71). O próprio conceito de “coisa” [*thing*], para Latour, tem um significado particular: em germânico antigo, o termo *Thing* ou *Ding* designava uma forma de assembleia ou reunião de seres, onde *matters of concern* eram discutidos; a “coisa” seria, neste sentido, uma “assembleia” [*assembly*], ou reunião [*gathering*] de seres (2005, p. 13), não somente um objeto material, mas “alguma coisa” que acontece, um evento onde actantes emergem.

“Agência”, neste sentido, é mais um resultado do que uma premissa. Ela é mais uma qualidade que pode ser lida sobre os actantes, uma vez que eles já agiram, do que algo que

pressupomos antes da ação. Para Latour, o aspecto emergente da ação é central para definir um actante. Actantes não são definidos por suas intenções, mas por suas ações. A distinção entre um evento natural e uma ação humana se torna irrelevante. Em suas próprias palavras: “um ator que não faz diferença não é um ator de jeito nenhum. Um ator, se as palavras têm algum significado, é exatamente o que é insubstituível. É um evento único, totalmente irreduzível a qualquer outro” (LATOURE, 2005, p. 153).

### **O evento na antropologia**

Nestes termos, a noção de evento seria mais central para definir um actante, nos termos de Latour, do que agência. De fato, não é apenas o caso de que actantes emergem dos eventos, mas que eventos e actantes são co-extensivos: um actante é um evento único. Entretanto, este pode não ser precisamente o caso para Latour: a própria distinção entre estrutura e agência, a qual, de acordo com Ortner (1984), é a base da teoria da prática, poderia ser melhor descrita como uma distinção entre estrutura e evento. Antes da “teoria da prática”, Lévi-Strauss não definiu estrutura em relação à agência, como em determinação *versus* vontade, mas em relação a eventos. Estrutura, para Lévi-Strauss, não é exatamente um sistema imposto ou instituição que não permite qualquer margem de agência aos indivíduos, mas um dispositivo através do qual eventos são organizados por sua disposição em relação a outros eventos. O que Lévi-Strauss não abordou, contudo, foi a questão de se os eventos transformam a estrutura. Foi em uma geração depois que antropólogos como Sahlins (1981, 2000) argumentaram que estruturas são constantemente transformadas pela conjuntura: “ao contrário, a prática tem sua própria dinâmica - uma ‘estrutura da conjuntura’ - que, significativamente, define as pessoas e os objetos que são partes dela” (SAHLINS, 1981, p. 35).

Como a “estrutura da conjuntura” de Sahlins diferiria da noção latouriana de evento? Uma das genealogias do termo “evento”, para Latour, provém dos *Science Studies*. Fleck (1981) recusou a distinção entre convenções sociais e fatos científicos, subjetivo *versus* objetivo. Ao invés disso, ele propôs entender os experimentos científicos como eventos históricos únicos que produzem verdade - uma vez que a verdade não é uma convenção, mas um evento na história do pensamento (LATOURE, 2005, p. 114).

Então, para Latour, experimentos científicos são eventos, não apenas descobertas. O caso emblemático para Latour é a “pasteurização” da França. Os experimentos de

Pasteur mostraram que a fermentação é iniciada por um organismo vivo previamente desconhecido: a bactéria. O experimento não era apenas o resultado da vontade do cientista, Pasteur, que “procurou” descobrir as bactérias: ele foi resultado de um complexo processo que demandou ação de todos os lados: de Pasteur, mas também da bactéria que realmente iniciou a fermentação, a Academia de Ciências, a qual aceitou os resultados do experimento, e um rol de outros actantes humanos e não-humanos. Eles trabalharam juntos, trocando e aprimorando mutuamente suas propriedades (LATOURE, 1999, p. 124). O experimento teve efeitos transformativos - não somente sobre a matéria do experimento, mas também para o cientista e a academia.

Dizer que “os actantes são eventos” não significa que entidades tais como Pasteur, as bactérias ou a Academia não existam antes do evento, mas que elas não existem do mesmo modo, como actantes; o evento as transforma umas em relação às outras, há um antes e um depois. “Nenhum evento pode ser explicado por uma lista dos elementos que entraram na situação antes da sua conclusão” (LATOURE, 1999, p. 126). Após o experimento, a emergência destes novos atores resultou em uma verdade que é mais do que a soma dos elementos que a compõem: um mundo povoado por entidades microbiológicas que requer novas ciências e cientistas, novas indústrias, novas políticas; a “pasteurização” da França. “Um experimento é um evento e não uma descoberta, nem um desvelamento, nem uma imposição, nem um juízo sintético *a priori*, nem a atualização de uma potência, e assim por diante” (LATOURE, 1999, p. 126). Em outras palavras, eventos não desvelam uma verdade escondida, eles não descobrem a verdade, mas fazem a verdade acontecer.

Tal como Latour, os escritos de Sahlins sobre a “estrutura da conjuntura” estão obviamente além da noção de “descoberta”. Tomemos o frequentemente citado exemplo das viagens e do eventual sacrifício do Capitão Cook no Havaí. O inglês não “descobriu” o Havaí, pois este existia há muito tempo antes do século XVIII. Porém, havaianos e ingleses se encontraram pela primeira vez, e este evento sem precedentes produziu um emaranhamento particular, que resultou em novas definições de pessoas e objetos que eram partes dele. Cook foi identificado como o deus Lono, e como resultado dos eventos que levaram a sua morte, o *mana* dos reis do Havaí “tornou-se britânico” (SAHLINS, 1981, p. 202).

Tanto Sahlins quanto Latour insistem nos efeitos transformativos dos eventos históricos. Mas eles descrevem estes efeitos em diferentes níveis. Sahlins aborda estas mudanças em termos de significados - a definição *significativa* das pessoas e objetos envolvidos. Para Latour, ao invés, o que a história faz não é apenas uma redefinição significativa, mas a produção da verdade. Não podemos colocar entre parênteses questões sobre verdade e acesso ao real. Em outros termos: seu projeto persegue questões de ser, e não somente de significado. O ponto não é apenas como os nativos pensam ou representam o mundo. “Acontecem coisas” (“things happen”), elas não representam o mundo simplesmente. Neste sentido, o projeto de Latour caminha bem além do relativismo cultural, ao incluir a natureza, como propus anteriormente. Seu objetivo é mover-se para além de uma discussão semiótica de significados, em direção a uma descrição ontológica dos seres: descrever como as coisas vem a ser o que são, não apenas o que elas significam.

De fato, esta crítica da noção sahlinsiana de evento já fora apresentada muitos anos antes por Marilyn Strathern (1990). Latour, junto Strathern, Viveiros de Castro e muitos de seus estudantes (HENARE *et al.* 2007) tem estado na vanguarda do que foi chamado, nos últimos anos, de “virada ontológica” na antropologia, uma virada de questões de significado para questões de ser. Tal como em qualquer “virada” ou revolução, há um risco de, usando uma expressão muito citada por Latour, jogar fora o bebê junto com a água do banho. Ao afastar-se de noções como cultura e significado, corre-se o risco de jogar fora todo o trabalho que tem sido feito de ler as culturas como historicamente relativas e sujeitas à mudança. Se nós simplesmente substituimos cultura por ontologia, corremos o risco de voltar às velhas armadilhas, como, por exemplo, ver “outras ontologias” como substâncias dadas, tal como “outras culturas” podem ter sido vistas, ao invés de processos relacionais gerados em eventos (CARRITHERS *et al.* 2010). Alguns dos proponentes da “virada ontológica” estão bem conscientes deste risco quando afirmam que “existem tantas ontologias quanto coisas para pensar” (HENARE *et al.* 2010, p. 27). Latour pode ser um bom exemplo desta compreensão de ontologia como evento, mais do que como substância. E, no entanto, sua ontologia radical pluralista (LATOURE, 2013) corre o risco de se perder na própria multiplicidade que propõe: se toda “coisa”, todo evento, é uma ontologia, de onde nós partimos? E, em particular, onde nós paramos? Onde nós cortamos a rede

(STRATHERN, 1996)? Ou, vendo em outros termos: como a história é articulada depois da “virada ontológica”?

### **O evento na filosofia**

Para entender melhor este ponto, temos que considerar outra das principais influências filosóficas na compreensão latouriana de evento, Alfred North Whitehead. Com Whitehead, Latour visa superar as limitações da história das ciências, constrangida pela noção de “descoberta”, que dava todo o crédito aos descobridores (humanos) e nenhum à coisa descoberta. Em vez disso, a noção de evento para Whitehead foca na historicidade dos objetos como elementos dos eventos. Quando Latour define um experimento como um evento, seu objetivo é mostrar que o “evento tem consequências para a historicidade de todos os ingredientes, incluindo os não-humanos, que são circunstâncias do experimento” (Latour, 1999, p. 306). É importante apontar que, para Whitehead, e também para Latour, não há nada de excepcional sobre os eventos, ao contrário: os eventos são o próprio cerne da realidade. Também parcialmente inspirado por Whitehead, Deleuze diria que o que caracteriza um evento é precisamente sua extensão. “Os Eventos são fluxos” (DELEUZE, 2006, p. 90), eles fluem; são uma intensificação no processo de devir que já existe, uma atualização da potência. Neste sentido, os eventos não são uma ruptura radical com ou uma partida do passado<sup>2</sup>, mas uma continuidade com ele.

Particularmente problemático deste ponto de vista é a noção de revolução, como um rompimento histórico radical. A noção mesma de revolução é explicitamente rejeitada por Latour desde *Jamais fomos modernos* (1993), onde ele, com bastante razão, identifica Revolução como uma noção central da narrativa da modernidade. Aceitando o risco de ser chamado de conservador, Latour estabelece sua tarefa como sendo a de uma contrarrevolução, a qual propõe mudar a discussão nas ciências sociais “das essências aos eventos, da purificação à mediação, da dimensão moderna à dimensão não-moderna, da revolução à contrarrevolução copernicana” (LATOURE, 1993, p. 89). É óbvio que a contradição neste argumento reside em que Latour parecer ter, ainda, uma pegada

---

<sup>2</sup> Alain Badiou apresenta a teoria do evento de modo radicalmente diferente de Whitehead, Deleuze e Latour, baseado precisamente na noção de evento como uma ruptura radical com o passado. Badiou claramente define história em oposição à natureza (Badiou, 2005, p. 174). Para Badiou, os eventos estão além do que é dado, a natureza. O sujeito é constituído pelo evento, mas não se confunde com ele. Isso é precisamente o oposto do que Latour pretende, ao questionar a separação entre história e natureza, ator e evento.

“moderna”: a despeito de si mesmo, Latour propõe uma ruptura radical com o passado. Ele pode ser lido como um profeta “moderno”, um iconoclasta, apesar de si mesmo. Afinal de contas, uma contrarrevolução ainda é uma revolução.

Voltarei a este aspecto profético da narrativa latouriana no final deste artigo. Por ora, mostrarei uma questão específica. Apesar de rejeitar a narrativa da “descoberta”, os casos históricos que Latour explana, como o de Pasteur, envolvem mudanças, conflitos, contradições. Eles não fluem apenas, mas saltam, e neste sentido dificilmente se ajustam à filosofia deleuziana do devir. De fato, para Harman, Latour claramente foca na emergência de entidades individuais e específicas; Latour é um filósofo das ocasiões (HARMAN, 2011, p. 295), enquanto Deleuze não está interessado na emergência de entidades individuais, mas no fluxo do devir. O próprio Latour, em seu entendimento de evento, questiona a noção deleuziana de “atualização da potência”: “se a história é concebida deste modo, não há evento, e a história se desdobra em vão” (LATOURE, 1999, p. 303).

Deste modo, para Latour, os eventos não são revoluções. Mas tampouco são apenas intensificações em um processo de devir. Uma maneira possível de entender este meio-termo no qual a teoria latouriana de evento se sustenta é através de um dos tipos de “actantes” que Latour identifica: as caixas pretas. Um actante é uma “caixa preta” quando está tão estabilizado ao ponto de ser tomado como dado; ele está congelado, objetivado como se realmente fosse uma substância. Mas se abirmos a caixa preta, encontraremos novamente os fios soltos da rede. Assim, o que é visto como a causa (substância) é na verdade um resultado do evento. As coisas são retrospectivamente dotadas de competência ou potencial (HARMAN, 2009, p. 46). As bactérias aparecem através do evento dos experimentos de Pasteur, e eventualmente eles se tornam “caixas pretas”, mas tudo acontece como se elas sempre tivessem existido. Para Harman, Latour elabora uma “teoria retroativa do tempo” (HARMAN, 2009, p. 86). Cada performance pressupõe uma competência (LATOURE, 1987, p. 89), cada evento volta a uma estrutura pressuposta. Novamente, tudo isso não está tão longe do que outros antropólogos como Strathern ou Sahlins afirmam em referência a eventos de “primeiro encontro”, no qual “nativos” compreendem a chegada dos europeus como um “retorno” (STRATHERN, 1990). De novo, *plus ça change, plus c’est la même chose*: um evento faz as coisas emergirem, mas estas coisas já estavam lá: Cook era Lono, as bactérias estavam por perto antes de Pasteur. Porém, o próprio ato de pôr em evidência as coisas que já estavam lá muda tudo, a longo

prazo: a França se torna “pasteurizada”, o Havaí se torna britânico... *plus c’est la même chose, plus ça change*.

Poderíamos mesmo aplicar este princípio à própria “descoberta” de Latour na antropologia. Esta teoria “retroativa” - como as bactérias - já estava lá; o que o “evento Latour” fez foi expandir a teoria “retroativamente” além da história da cultura para a história das coisas em geral, transformando-a em metafísica.

### **Fetiches e híbridos**

Até agora, discuti as continuidades entre Latour e a antropologia anterior a ele, e como a disciplina mudou junto com Latour. Neste ponto, poderíamos fazer uma avaliação crítica mais profunda de sua abordagem. Para este propósito, esta seção discutirá um exemplo particular de um “actante/evento”, o fetiche. Latour escreveu um livro sobre o assunto (2010 [1996]) parcialmente inspirado por Pietz (1985). Ambos foram extremamente influentes em meu próprio trabalho sobre a história do termo no mundo atlântico (SANSI, 2007, 2011). Mas, ao mesmo tempo, foi com este livro que comecei a notar algumas contradições na abordagem latouriana, principalmente entre suas teorias do evento e seu uso das noções de hibridez.

De acordo com Pietz, o fetiche originou-se no litoral da África ocidental, no início do período colonial. Não era especificamente nem europeu nem africano, mas sim veio à tona a partir do encontro colonial, como uma tradução e/ou mal-entendido. A palavra “fetiche” vem do português *feitico* (SANSI, 2007, 2011). Porém, os viajantes europeus chamaram os deuses-objetos dos africanos de “fetiches”, ignorando a origem portuguesa (e, conseqüentemente, europeia) do termo. Estes “fetiches” africanos eram escandalosos para os europeus em vários níveis: eles eram deuses, mas eram feitos por humanos; eram artefatos, coisas fabricadas, mas ao mesmo tempo supunha-se que tinham poder sobre as pessoas que o fabricaram; eles foram encontrados ao acaso e eram inexplicáveis; as pessoas tinham tantos fetiches quanto conseguissem achar; e eles não “representavam” coisa nenhuma; não eram símbolos ou ícones de divindades, mas entidades “autocontidas”, com uma força ativa; o objeto era o próprio deus, irreduzível a qualquer outra coisa. Para Pietz, o fetiche, como um conceito e uma coisa, “é sempre uma fixação significativa de um evento singular; é acima de tudo um objeto ‘histórico’, a forma material duradoura e a força de um evento ímpar” (PIETZ, 1985, p. 12).

Através da noção de “fetiche”, os europeus explicitamente acusaram africanos de confundir pessoas e coisas, deuses e artefatos, o produto com o produtor, causa e consequência, fatos e ficções, natureza com cultura; de serem escravos de falsos deuses, artefatos e ficções que eles mesmos construíram. Ao contrário, os europeus modernos e iluministas descreveriam sua civilização como sendo baseada na ciência e no comportamento econômico racional, na separação ou “purificação” de natureza e cultura, fato e ficção, produtor e produto, etc. Esta rejeição radical do fetiche é o que Latour chama de “antifetichismo” dos modernos, sua suspeita para com os híbridos.

Latour se pergunta se é possível superar este “antifetichismo”, a distinção entre ficções sociais e fatos reais, voltando direto às raízes do problema do fetiche. Para o autor, os africanos não fazem realmente uma distinção entre fatos e ficções, “real” e “inventado”: para eles, os fetiches são entidades autônomas com agência própria, mesmo que tenham sido feitos pelas mãos de humanos. Latour chama este híbrido de fato e ficção de *faitiche* [factish]\*. A partir daqui, seu programa não é revelar a verdade oculta da vida social, dissecando fatos de fetiches, olhando para os segredos sombrios da natureza humana, mas seguir o *faitiche*, atentando para como as coisas são transformadas em entidades autônomas, com agência própria.

Latour estaria então reabilitando a muito criticada noção de fetiche? Sua posição é bastante ambígua ao desenvolver um termo híbrido, “*faitiche*”. É misterioso que Latour tenha necessidade de inventar esse termo, quando, de fato, o fetiche em si mesmo é o actante/evento para o qual ele está olhando, que já traz juntos fato e ficção, natureza e cultura. Além disso, e um tanto paradoxalmente, Latour parece tomar como dada a separação entre africanos e europeus (ou “modernos”, para usar suas palavras), em um exercício de “antropologia simétrica”, quando de fato esta separação radical é mais o resultado do fetiche do que sua premissa. Poderia se argumentar que o discurso do fetiche ajudou os europeus a construir um discurso de purificação radical dos africanos, bem como sua própria imagem de “modernos”. Pela mesma razão, este evento de purificação

---

\* (N. T.) O termo em inglês usado originalmente por Sansi é *factish*. Contudo, optou-se nesta tradução pelo neologismo francês cunhado por Latour, *faitiche*, para manter a ambiguidade da palavra francesa *fait*, que é tanto o particípio passado do verbo *faire* (fazer) quanto o substantivo *fato*. Assim, *faitiche* expressa bem o conceito de algo que é, simultaneamente, um **fato** e um **feito**, ou seja, “real” e “construído” (Cf. a nota de rodapé, p. 69, da tradução do artigo *Faturas/fraturas: da noção de rede à noção de vínculo*, de Latour, no livro **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**, organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis). Cabe mencionar que na tradução portuguesa de *On the Modern Cult of the Factish Gods*, a expressão usada é “fe(i)tiche”.

negou a própria existência de uma sociedade atlântica colonial, europeia ou africana, que, como o fetiche em si, não representava ninguém. Após o fetiche, as sociedades coloniais seriam separadas como híbridos impuros que não caberiam em nenhuma das partes do mundo que o fetiche dividisse (SANSI, 2007, 2011). Mas estes supostos “híbridos”, tais como o “fetiche”, não eram simplesmente misturas instáveis: eram eventos históricos. Como em seu uso do termo “híbrido”, e em sua insistência na simetria, a exploração latouriana do “*faitiche*” parece tomar como dadas as velhas distinções entre Modernos e Outros, a qual de fato o próprio problema do fetiche punha em perspectiva.

### **Da história da ciência aos modos de existência**

Desde os anos 1990, o “evento” tem progressivamente desaparecido da obra de Latour. O autor tem deixado para trás o campo específico dos estudos da ciência para se engajar no projeto mais amplo de uma sociologia descritiva geral. Neste contexto, a preocupação geral com a história desapareceu. Apesar de alguma hesitação (1998), Latour abraçou a teoria do ator-rede como estrutura coletiva do seu projeto. A ANT propõe olhar para a vida social como *assemblages*: “O social é um fluido que se torna visível somente quando novas associações são construídas” (2005, p. 113). Esta abordagem é definida por Latour como uma sociologia “plana” - todos os elementos têm que ser analisados no mesmo nível de realidade, não através do prisma da escala ou representação, ou das hierarquias da crítica. Esta abordagem é bastante deleuziana - como um *matter of fact*, Latour prefere chamar a ANT de “Ontologia do actante-rizoma” (LATOURE, 1991). Latour tem rejeitado explicitamente a identificação da ANT com a geografia (LATOURE, 1996), mas a perspectiva “plana” da ANT ainda é um mapeamento e rastreamento de conexões, descrevendo paisagens, mesmo que conceituais, ao invés de desdobrar narrativas como uma história de eventos (*l’histoire événementielle*) faria. ANT parece funcionar em termos muito diferentes do que normalmente descrevemos como história de eventos. A história através da ANT seria uma “história estrutural”, de *longue durée*, como em Ferdinand Braudel (LATOURE, 1996), para o qual mares e navios são personagens tão centrais quanto marinheiros. Ainda assim, isso é muito diferente do que Latour realmente fez em seu trabalho histórico anterior, que focou muito mais em desdobrar eventos particulares e casos, como a “pasteurização” da França. Quando discutiu experimentos científicos como eventos, como pudemos ver, Latour rejeitou explicitamente reduzi-los a “fluxos” ou

atualizações de potências. Como Harman afirma, na obra latouriana há uma tensão entre eventos e trajetórias que ele nunca resolve completamente (HARMAN, 2009, p. 65). Porém, ainda em seu trabalho, o desdobramento de eventos e actantes particulares tem progressivamente dado lugar à descrição de processos de longo prazo, trajetórias e panoramas gerais.

Esta mudança é bastante explícita em seu último trabalho, no qual ele propõe um ambicioso Inquérito sobre os modos de existência (LATOURE, 2013). dos “Modernos” Este projeto está em contraste direto com *Jamais fomos modernos*, que Latour explicitamente descreve como um trabalho “negativo”, porque focou somente “no que nunca fomos” (LATOURE, 2013, p. 23). Desta vez ele faria o oposto, abordando as questões: o que fomos? Por quais meio nós nos fizemos? Neste monumental volume, Latour traça uma narrativa mestra dos “Modernos”, que ele mesmo define como um trabalho de “antropologia histórica” (LATOURE, 2013, p. 23). Mas isto definitivamente não é uma história de eventos, mas uma história de *longue durée*. De fato, uma história de proporções e tons bíblicos: a longa jornada dos Modernos pelo deserto, desde quando se viram confrontados com a “natureza”, como um assunto externo que eles tinham que controlar através da economia, até reconhecer que não existe tal natureza, mas Gaia, nosso planeta como um actante vivo, que não pode ser objetivado simplesmente como matéria, mas como nossa casa comum. Neste contexto, economia e modernidade devem ser substituídas pela ecologia. Isto é uma história geológica, a história do Antropoceno, a era na qual humanos afetaram as próprias condições de vida na terra. O objetivo do livro é dar meios para os Modernos construírem uma “casa” na qual possam finalmente ficar e descansar da sua longa jornada no deserto; uma arca de Noé, por assim dizer (BOLTANSKI, 2012). Mas para este fim, os Modernos teriam que começar por ver a si mesmos como o que eles realmente são, não em uma oposição dualista à natureza, mas em seu pluralismo ontológico, composto por múltiplos “modos de existência”, ou regimes de verdade. Nesse sentido Latour reivindica que é necessário muita “diplomacia”. A tarefa do antropólogo, como mediador de mundos, seria precisamente comprometer-se com esta diplomacia.

No livro, Latour identifica não menos que quinze destes modos de existência, entre eles religião, política, ficção, lei, política... Ele traça um panorama extremamente complexo, rico e profundo, reunindo parcialmente seu trabalho anterior, mas também propondo novas ideias. Os modos de existência poderiam ser confundidos com a teoria

bourdiesiana dos campos, ou com qualquer teoria sociológica geral de divisão do trabalho. Mas Latour é firme em evitar esta confusão. A despeito da correspondência da maioria deles em separar campos da vida social moderna, como religião ou lei, alguns modos de existência não correspondem a nenhum domínio específico: por exemplo, a economia é composta de vários modos de existência. Os modos de existência seriam então como estruturas? A resposta é um enfático não, novamente: para Latour, há uma oposição ontológica fundamental entre estruturas e modos de existência. A estrutura é o que permanece, enquanto os elementos que a compõem simplesmente passam. Já nos modos de existência, o que perdura é causado pelo que passa<sup>3</sup>. A distinção pressupõe uma noção bastante restritiva de estrutura como intemporal e imutável. Mas, como discutimos antes, esta compreensão de estrutura já foi revertida pela teoria da prática.

O que é mais questionável, por outro lado, é que em nome da multiplicidade, voltamos a alguns dos mesmos problemas que costumávamos ter quando o estruturalismo era uma caixa preta. Poderíamos ser tentados a dizer que os modos de existência aparecem como dados, como se eles sempre tivesse estado ali. No seu conjunto, eles constituem o mundo dos Modernos, essas pessoas errantes. Mas desde quando? E por quê? Como fazemos a distinção, não somente entre um modo e outro, mas também - mais importante - qual o critério para estar dentro ou fora da “casa dos Modernos”? O pluralismo ontológico é limitado aos Modernos? O pluralismo está fora da “casa dos Modernos”, de um jeito diferente? E, mais fundamental ainda: se nós “jamais fomos modernos”, como o manifesto original afirma, por que ainda haveria um “Moderno” que precisa ser descrito? Quem é o “nós” - os “brancos” aos quais Latour faz referência algumas vezes? Em oposição a quê ou a quem? O objetivo não é justamente dizer que nunca houve um Ocidente em oposição ontológica ao resto?

Bem, aparentemente não. E esta pode ser a contradição básica de colocar uma antropologia simétrica junto com uma filosofia do evento. Se pretendemos questionar um conjunto de distinções - natureza *versus* cultura, objeto *versus* sujeito, e assim por diante - por que não iniciamos pela distinção básica, aquela entre ocidente e outro, nós *versus* eles? Poderia se argumentar, como frequentemente é feito (Carrithers *et al.*, 2010), que a duradoura dualidade entre “nossa ontologia” e “sua ontologia” é um dispositivo heurístico; *é óbvio* que ninguém está realmente dizendo que o ocidente é uma substância... Ou que o

---

<sup>3</sup> Conferir nota sobre “estrutura” em <<http://modesofexistence.org/index.php/render/book/>>, acesso em 16/03/2013.

outro do ocidente é uma contra-substância... Mas não deveríamos pensar de forma diferente - através das coisas, e não através de representações, desses “dispositivos heurísticos” que pressupõem uma divisão ontológica dada entre nós e eles? Não estamos mudando nosso ponto de vista das substâncias para os eventos, do olhar para as coisas que as pessoas têm (ontologia ocidental) para as coisas que acontecem (o fetiche)? Não vamos abordar as coisas como elas aconteceram, em vez de tomar qualquer modelo ou dualismo como certo?

### **Conclusões: sobre a diplomacia**

Este artigo propôs uma leitura particular da relação entre Latour e antropologia. Primeiro, me debrucei sobre as continuidades reais entre Latour e a antropologia anterior a ele, especificamente em torno da noção de evento. Cheguei à conclusão provisória de que, em muitos aspectos, o uso latouriano de uma teoria do evento não está tão distante das teorias antropológicas anteriores, como a de Sahlins. Tanto Sahlins quanto Latour insistem nos efeitos transformativos dos eventos. Mas eles descrevem estes efeitos em diferentes níveis: Sahlins aborda essas mudanças em termos de significado, enquanto para Latour os eventos não resultam apenas em uma redefinição significativa, mas produzem novas verdades, novos seres, novos “actantes”.

Neste sentido, Latour é uma das principais referências do que tem sido chamado de “virada ontológica” na antropologia. Esta virada ontológica tem questionado radicalmente velhos dualismos, como o de natureza e cultura, fato e ficção... Mesmo assim, alguns dualismos parecem mais questionáveis que outros. No caso de Latour, a rejeição do velho dualismo entre Modernos e Outros é um pouco ambígua; sua obra começa com a premissa de que “jamais fomos modernos”, mas a proposta de uma “antropologia dos Modernos”, ou uma “antropologia simétrica”, nos remete de volta à velha dualidade: afinal de contas, qualquer exercício de simetria precisa de dois lados, parados, refletindo um ao outro, sem se misturar.

Este é um ponto paradoxal, na medida em que a maioria das teorizações sobre evento na antropologia apontam para processos de mudança e permuta, mais do que espelhamento e simetria. Como mencionei, estas teorias do evento são baseadas na noção de que todas as culturas são construídas em relação a eventos externos, como outras culturas. Culturas são diferentes pontos em contato com processos históricos múltiplos.

Se não estamos felizes com o termo “cultura”, poderíamos substituí-lo por “natureza-cultura” ou “ontologia”; em todo caso, tudo se baseia num modelo de multiplicidade relacional. Seja como culturas ou ontologias, estes “múltiplos” não estão separados, mas são historicamente conectados e mutuamente constitutivos; de fato, são de muitos modos “traduções” uns dos outros - eles já estão em um mundo comum. Incluindo os “Modernos”, o “ocidente”, ou que quer que seja. Noções de simetria ou hibridez, por outro lado, não parecem se encaixar muito bem neste modelo.

Isso me leva ao meu último ponto, a diplomacia. Como vimos, para Latour, a noção do antropólogo como um diplomata entre modos de existência é muito importante em seu último trabalho. Mas por que diplomacia? Se seguirmos uma abordagem relacional, “ontologias” não precisam de diplomatas ou mediadores: elas são em si mesmas traduções, ou transposições umas das outras. “O mundo comum” que “tem de ser composto” de acordo com Latour (2013) já está lá; ele não é o mundo dado da natureza, mas o transitório mundo da história. Talvez o exercício do antropólogo não seja construir pontes entre “ontologias”, assim como o trabalho do historiador não é construir pontes entre presente e o passado: é a própria história que constrói estas pontes. A tarefa do antropólogo, como a do historiador, é muito mais humilde que a de um diplomata: só lhe foi demandado ser o escriba desses eventos contínuos. A ambição de Latour para construir uma casa comum onde todos os “modos de existência” possam viver juntos é paradoxalmente remanescente dos sonhos proféticos dos modernos que ele, de outra forma, constantemente questiona, todos estes arquitetos modernos, economistas e especialistas que gastaram os últimos séculos fazendo projetos para o “futuro” de todos os outros. Talvez não precisemos distinguir nós mesmos como *experts* em tradução cultural; poderíamos simplesmente voltar à história dos eventos que delineiam as circunstâncias rapidamente mutáveis do nosso mundo comum, em vez de construir ainda mais uma grande narrativa de *longue durée*.

### Referências Bibliográficas

- BADIOU, Alain. *Being and event*. London: Continuum, 2005.
- BASKHOW, I. “A neo-Boasian concept of cultural boundaries”. In: *American Anthropologist*, n. 106, pp. 443–58, 2004.
- BOAS, Franz. “The occurrence of similar inventions in areas widely apart”. In: *Science*, n. 9, pp. 485–6, 1987.

- BOLTANSKI, Luc. "Après el deluge. L'arche de Bruno Latour", In : *Le monde des livres* 21/9/2012.
- CARRITHERS et al. "Ontology is just another word for culture". In: *Critique of Anthropology* v. 30, pp. 152–200, 2010.
- DE LANDA, Manuel. *A thousand years of non-linear history*. New York: Zone Books, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *The Fold, Leibniz and the Baroque*. London: Continuum, 2006.
- FLECK, Ludwik. *Genesis and development of a scientific fact*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- HARMAN, Graham. *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: Re.Press, 2009.
- HARMAN, Graham. (Org.). *The speculative turn*. Melbourne: Re.Press, 2011.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things*. London: Routledge, 2007.
- HOLBRAAD, Martin. "Can the thing speak?". *Open Anthropology Cooperative Press*. 2011. Disponível em: [www.openanthcoop.net/press](http://www.openanthcoop.net/press).
- JANSEN, Stef. People and things in the ethnography of borders: materialising the division of Sarajevo. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, v. 21, pp. 23–37, 2013.
- LATOUR, Bruno. *Science in action: how to follow scientist and engineers through society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. Technology is society made durable. In: LAW, J. (Org.). *Sociology of monsters*. London: Routledge, 1991.
- \_\_\_\_\_. *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt*, n. 47, pp. 369–81, 1996.
- \_\_\_\_\_. On recalling ANT. In: LAW, J. (Org.), *Actor-network theory and after*. London: Blackwell, 1998. pp. 15–25.
- \_\_\_\_\_. *Pandora's hope*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. The recall of modernity: anthropological approaches. *Cultural Studies Review*, v. 13, pp. 11–30, 2007.
- \_\_\_\_\_. *On the modern cult of the factish gods*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte, 2013.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. New York: Doubleday Anchor Books, 1963.

- ORTNER, Sherry. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* v. 26, pp. 126–66, 1984.
- PIETZ, William. The problem of the fetish, I. *Res, Anthropology and Esthetics*, Spring, pp. 5–17, 1985.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. The sadness of sweetness: the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology*, v. 37, pp. 395–428, 1996.
- \_\_\_\_\_. The return of the event, again. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Culture in practice*. New York: Zone Books, 2000, pp. 293–352.
- \_\_\_\_\_. Structural work: how microhistories become macrohistories and viceversa. *Anthropological Theory*, n. 5, pp. 5–30, 2005.
- SANSI, Roger. The fetish in the Lusophone Atlantic. In: NARO, N.; SANSI, R.; TREECE, D. (Orgs.), *Cultures of the Lusophone Atlantic*. London: Palgrave Macmillan, 2007. pp. 19–40.
- \_\_\_\_\_. Sorcery and fetishism in the modern Atlantic. In: PARES, L. N.; SANSI, R. (Orgs.). *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago, IL: University of Chicago Press. pp. 19–40.
- STOCKING, George. W. Franz Boas and the culture concept in historical perspective. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.
- STRATHERN, Marilyn. Artefacts of history: events and the interpretation of images. In: SIIKALA, Jukka (Org.). *Culture and history in the Pacific* Finnish Anthropological Society Transactions: Helsinki, 1990. pp. 25–44.
- \_\_\_\_\_. Cutting the network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, pp. 517–535, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivism and multinaturalism in indigenous America. In: A. SURRALLEES, Alexandre; GARCIA HIERRO, Pedro. (Orgs.). *The land within: indigenous territory and the perception of the environment*. Copenhagen: IWGIA, 2005. pp. 36–75.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Lignes d’anthropologie post-structurale. Paris: PUF, 2009.

**autor** Roger Sansi  
 É professor do Golsmiths College – University of London, com graduação em Geografia e História pela Univeristat de Barcelona, mestrado em Social Sciences e doutorado em Sociocultural Anthropology, ambos pela University of Chicago.

**tradutora** Alessandra Estevam

É graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Recebido em: 27/12/2017**

**Aceito para publicação em: 07/12/2018**