

Refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas

FELIPE PUGA 

Universidade Estadual de Campinas| Campinas, SP, Brasil

felipecperegrina@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe181847

resumo Um conjunto recente de antropólogos tem argumentado a favor do que ficou conhecido como “virada ontológica” a fim de dar conta dos problemas epistemológicos enfrentados pela relação entre materiais etnográficos e conceitos analíticos. De acordo com os autores, a virada ontológica é uma tecnologia de descrição que leva a diferença realmente a sério e permite que os materiais etnográficos ditem as regras de nossas reflexões. A leitura que proponho aqui interroga se a antropologia orientada pela virada ontológica não estaria levando a sério demais seus pressupostos teóricos, em vez de valorizar a própria etnografia. Assim, embora a abordagem traga novos tópicos de discussões relevantes, ela ainda apresenta diversos problemas internos em termos de procedimentos que os proponentes não parecem estar atentos. Concluo, portanto, que a virada ontológica apresenta novas questões a serem orientadas aos antropólogos, mas não esgota a etnografia.

palavras-chaves virada ontológica, teoria antropológica, alteridade, diferença

Reflecting differences: ontological turn and ethnographic issues

abstract A current set of anthropologists has been arguing in support of the so-called “ontological turn” in order to deal with the epistemological problems faced by the relationships between ethnographic materials and analytical concepts. According to these authors, the ontological turn is a technology of description that takes the difference seriously and allows our ethnographic materials to dictate the rules of our reflection. I propose a reading that questions whether the ontological turn in anthropology would not be taking its theoretical assumptions so seriously, instead of valuing ethnography itself. Although the approach may bring new relevant topics, it still presents several problems that proponents are not considering. Thus, I conclude that ontological turn proposes new insights to guide anthropologists, but it does not exhaust the ethnography.

keywords ontological turn, anthropological theory, alterity, difference

Introdução

Desde a década de 1980 com a publicação do fervoroso livro *Writing Culture* organizado por James Clifford e George Marcus (1986), a antropologia se debruçou profundamente numa incontornável série de questões que impactou toda e qualquer discussão dos anos seguintes a



e181847

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe181847>

respeito dos princípios centrais da antropologia social (ou cultural). No centro de todas as críticas, a etnografia foi tomada como um dos dispositivos mais explícitos das relações desiguais e hierárquicas de poder e de colonialismo pela sua forma de inscrição e representação dos sujeitos de pesquisa. Os “nativos”, desprovidos de quaisquer mecanismos de defesa das representações textuais dos antropólogos, estariam, na visão dos autores, sujeitos à autoridade etnográfica dos antropólogos que traduziriam as situações etnográficas vivenciadas e subsumiriam as relações em tempos verbais do presente e totalidades genéricas (“a cultura Zande”, “a sociedade Nuer” etc.). Sob esta lente, as monografias clássicas obscureciam e tomavam como dado as diferenças de perspectivas, a parcialidade do olhar etnográfico e uso do presente etnográfico. A imparcialidade e objetividade dos materiais etnográficos clássicos operavam, na leitura dos autores, como exercícios de retórica textual, deixando implícito os conflitos e formas de descrição.

A partir dessas críticas, os organizadores do volume endereçaram como tarefa principal da antropologia pós-moderna a crítica cultural de representações dadas como “verdades” sobre determinados povos e culturas, e questionaram-se a respeito das condições de possibilidade de conhecimento da antropologia. Assim, as questões epistemológicas, referentes ao modo como os antropólogos transcrevem, analisam, produzem e comparam dados etnográficos, foram colocadas no centro do debate. Somado a isso, os autores preconizaram aos antropólogos a tarefa desconstrutivista com relação aos essencialismos produzidos pelas etnografias clássicas. Algumas das abordagens reivindicadas naquele momento procuravam experimentar propostas etnográficas que privilegiassem a dialogia e as condições sociais de pesquisa com os nativos.

Este modo de operacionalização da reflexão crítica, embora tenha sido de extrema relevância ao evidenciar os limites das pesquisas etnográficas e de acessos às realidades locais, tornou-se insuficiente, ao menos para uma parte da comunidade de antropólogos, para dar conta dos problemas contemporâneos enfrentados pela teoria antropológica. A insuficiência aqui atestada remete não ao questionamento crítico dos pressupostos teóricos, cujo exercício ainda se mostra necessário, mas à proposição desconstrutivista de toda e qualquer forma de essencialismo¹ produzido pela diferença, ou, para usarmos um termo em moda, pela alteridade radical. Sob esta lente, a crítica pós-moderna não seria mais suficiente, requisitando um movimento para ir além da crítica por si só.

Como uma alternativa a este arcabouço teórico, uma gama heterogênea de antropólogos, das mais diversas tradições e pressupostos analíticos, tem ressaltado um certo deslocamento efetivado das questões epistemológicas para o que vem sendo chamado de Virada Ontológica (VO). É claro que a relação entre este movimento e a crítica pós-moderna não é de uma

¹ Autores das mais diferentes tradições, como Almeida (2013) e Holbraad e Pedersen (2017), criticaram este nominalismo antropológico que reivindica a construção social de toda e qualquer diferença ‘essencializada’, mas deixa intacta a crítica ao individualismo moderno e burguês, tomado como dado.

dependência linear e causal, como se os termos do diálogo já estivessem em pura contiguidade. Contudo, não se pode negar que tal movimento recente seria inconcebível sem o efeito interno provocado pelo tom das críticas à chamada ‘crise de representação’². É por esta e outras razões que a inflexão para este deslocamento tem sua origem na discrepância daquilo que a antropologia não teria feito até então: levar a sério aquilo que os interlocutores dizem, radicalizando as suas consequências e colocando em xeque os pressupostos ontológicos dos próprios antropólogos. Apesar de sua ênfase na abordagem, os proponentes da VO afirmam que, diferentemente dos movimentos teóricos anteriores, não se procura romper completamente com os pressupostos e abordagens das monografias clássicas, e sim explorar metodologicamente aquilo que não foi levado a suas últimas consequências. Cabe ressaltar que não há apenas uma forma de tratamento de questões ontológicas e suas implicações para o exercício antropológico. Contudo, foi só recentemente que esse tema ganhou destaque internacional em certos circuitos de antropólogos, especialmente aqueles que trabalham com questões etnológicas e no campo dos *Science and Technology Studies* (STS), cuja ‘virada’ antecedeu temporalmente em ao menos uma década.³

Tomando os debates da VO como pano de fundo geral, este ensaio problematiza as potencialidades e limites enfrentados por tal abordagem. Parafraseando o título provocador do artigo de Willerslev (2013), arrisco perguntar se a antropologia contemporânea orientada pela VO não estaria levando a sério demais o que os proponentes da VO advogam em detrimento dos ‘nativos’. Ou, colocando de outra maneira, até que ponto os antropólogos devem levar a sério as proposições da VO, a ponto de “trair” a própria disciplina? Estas me parecem ser questões pertinentes e que orientarão a exposição e avaliação crítica dos pressupostos metodológicos a respeito da VO.

É claro que a apresentação e análise crítica da VO não procura nem dar conta de todas as discussões entre antropologia e ontologia, nem solucionar os problemas implicados por tal relação. Tendo em vista a leitura parcial que pretendo realizar, opero metodologicamente a partir dos textos que se tornaram canônicos, ao menos para uma determinada antropologia ligada aos debates britânicos, de Henare *et al* (2006), Holbraad (2009), Holbraad e Pedersen (2017), Viveiros de Castro (2002; 2004; 2012; 2014), a fim de manter uma linha de raciocínio que permanece conectada em todos os textos selecionados. A escolha por este conjunto de autores se justifica pelo fato de suas proposições a respeito da VO terem ganhado repercussão internacional dentro do campo da antropologia, mobilizando fóruns e grupos de trabalhos em

² Inclusive, esta mesma continuidade é ressaltada em vários momentos por autores como Marilyn Strathern, Martin Holbraad e Morten Pedersen. Para outros, haveria uma descontinuidade entre ambas as propostas já que abraçariam dimensões metafísicas mais estabelecidas.

³ A esse respeito, ver o artigo de Woolgar e Lezaun (2013) sobre virada ontológica no STS.

congressos internacionais.⁴ O prestígio de tais debates e autores específicos parece ter se concretizado no cânone da disciplina com a publicação do livro de Holbraad e Pedersen (2017), *The ontological turn*, na coletânea de *New Departures in Anthropology* da celebrada Cambridge University Press. É válido ressaltar que, embora minha escolha se concentre em autores próximos às discussões de universidades do establishment britânico, muitos trabalhos de outros contextos já trabalhavam de forma dispersa com questões ontológicas.⁵ Outras abordagens de autores igualmente relevantes para a discussão, como Kohn (2013; 2015), Almeida (2013) e Hallowell (1960), ficarão de fora da leitura, por questões de limites de espaço e de profundidade na comparação de análises. Talvez seja relevante ressaltar que não estou interessado neste ensaio num exame crítico a respeito da antropologia ontológica ou da relevância da ontologia para a antropologia, mas da própria proposta da VO que pressupõe, para este conjunto de autores selecionados, uma tecnologia especificamente metodológica na produção de etnografias. Portanto, quando me referir neste texto aos “proponentes da VO”, não estou incluindo quaisquer autores que dialogam com a VO, mas sim aos que pensaram e formularam tal questão em termos de teoria antropológica, ou como um “método”, na metáfora utilizada por eles.

O objetivo aqui será de esboçar algumas reflexões e questões permitidas pela VO, pensando em suas implicações na forma de fazer antropologia sem exaustar as respostas possíveis. Portanto, o texto está estruturado em cinco seções principais: na primeira, apresento o que a VO é para os seus proponentes desde a origem até a sua formulação conceitual; nas seções seguintes, tenciono algumas das principais críticas referentes à VO e aos aspectos em que ela mais produz dúvidas do que solução; por último, encerro o texto com algumas reflexões sintéticas e uma aposta numa leitura crítica da VO.

Antropologia como ontologia

O livro de Holbraad e Pedersen (2017), *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, apesar de diversos problemas e críticas das quais abordarei nas próximas seções, consegue introduzir e traçar de modo claro e sintético as origens teóricas e formulações principais defendidas pela VO. A tese central que percorre o livro, além de outros artigos dos

⁴ Para se ter uma ideia da repercussão de tais autores, basta identificar que tais pessoas participaram ativamente dos debates no Grupo de Debates em Teoria Antropológica na Universidade de Manchester, no fórum da Society for Cultural Anthropology e em outras séries de conferências individuais, as quais os autores foram convidados pelas universidades mundo a fora.

⁵ Isto não quer dizer estes debates se circunscrevam apenas na região britânica. O próprio Morten Pedersen, por exemplo, é professor da Universidade Copenhague na Dinamarca, mas fez seu doutorado em Cambridge. Porém, o que importa a ser registrado aqui é que os debates travados seguem um vetor a partir dos trabalhos de Strathern e Viveiros de Castro, o que não teriam o mesmo peso em outros contextos. Nos trabalhos norte-americanos, por exemplo, as questões ontológicas parecem se ligar mais diretamente com os estudos de ciência e tecnologia, gênero e raça do que propriamente a filosofia e a etnologia (ainda que existam trabalhos como o do Eduardo Kohn).

mesmos autores, é a de que a VO deve ser estritamente entendida como uma proposta metodológica, ou como uma tecnologia de descrição, em que perguntas ontológicas são feitas sem tomar a ontologia como resposta (Holbraad e Pedersen, 2017: 4-5). Tal procedimento é, na visão dos autores, uma tentativa de solução a um problema evidentemente epistemológico: há uma disjunção e orientação dos pressupostos heurísticos sobre os materiais etnográficos. Diante disso, como então podemos permitir que os nossos próprios materiais etnográficos, independentemente de quais sejam os contextos, ditem as regras de observação sem deixar que as nossas ferramentas e recursos analíticos enviem nossos olhares para outras questões? (Holbraad e Pedersen, 2017: 5). Esta é a grande questão geral da qual os autores partem sem necessariamente procurarem uma solução definitiva ao problema de modo a evitar os dissensos.

Pode-se perguntar por que necessariamente devemos recorrer a atenção às questões ontológicas de uma forma geral, ao invés de epistemológicas, e qual a razão de rotularmos tal movimento metodológico como uma “virada”. A ideia central dos autores provém de uma orientação realizada pela famosa coletânea *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (TTT), de Henare, Holbraad e Wastell, em que os organizadores propunham uma nova leitura a respeito da antropologia interessada em artefatos e cultura material de forma geral. De acordo com eles, o principal propósito era oferecer uma ferramenta metodológica do entendimento da relação entre conceitos e coisas sem pressupor, de antemão, uma disjunção ontológica necessária entre tais termos e as relações que se sucedem. Desse modo, a proposta dos autores era permitir a leitura de que as coisas possam ser consideradas como significados *sui generis*, fazendo com que elas próprias ditem os caminhos da pesquisa etnográfica (Henare *et al*, 2007). Em vez de pressupor uma diferença ontológica entre coisas, de um lado, e conceitos, de outro, os autores assumem uma relação de identidade entre ambos. A consequência deste raciocínio é a de que insights etnográficos devem ser tomados como parâmetros para a construção de novas possibilidades teóricas sobre as coisas, podendo recusar de antemão os pressupostos ontológicos implicados pelas divisões analíticas entre conceitos e coisas, imaterial e material.

De fato, há um movimento interessante decorrente deste deslocamento dos autores ao enfatizarem que o problema principal da antropologia não está em como se pode ver coisas (epistemologia), mas em refletir sobre aquilo que há para ser visto (ontologia). Consequentemente, a questão ontológica não é enxergar de forma diferente os materiais etnográficos, mas ver coisas diferentes, uma vez que os pressupostos ontológicos nada mais são do que os comprometimentos básicos do que as coisas são, e o que elas poderiam ser (Holbraad e Pedersen, 2017: 5-6). A “virada” que expressa o movimento da VO é, na visão dos autores, mais importante que o segundo termo, uma vez que pressupõe não apenas uma virada na teoria social (como a “virada linguística”), mas a implicação metodológica de virar os pressupostos ontológicos, tomando a etnografia como fonte de todas as reflexões.

Muitos dos insights apresentados pelo livro de Holbraad e Pedersen já estavam esboçados e testados na coletânea de TTT, tendo como inspiração analítica os trabalhos do Viveiros de Castro. Contudo, até aquele momento não havia uma formulação teórica consistente a respeito de uma metodologia que pudesse ser chamada de VO, mas apenas uma formulação a ser utilizada na antropologia das coisas. Não havia, até anos mais recentes, uma difusão da leitura de outros autores a respeito das limitações e problemas do modelo a ser aplicado.

Talvez valesse a pena sintetizar em poucas palavras as recuperações teóricas de cada um dos autores escolhidos. Este exercício de retomada reflexiva de autores anteriores, embora seja bastante enriquecedor a leitura e o desenvolvimento dos principais pontos, enfrenta uma série de questões que merecem ser avaliadas os seus limites. Em primeiro lugar, a forma como os autores escolheram certos antropólogos para serem ‘representantes’ da VO não foi uma leitura necessariamente original, podendo encontrar bastante semelhança ao tratamento que Viveiros de Castro (2002) realizou em seu artigo clássico do “nativo relativo”⁶. É claro que muitas das contribuições dos antropólogos escolhidos não foram totalmente exploradas pelo Viveiros de Castro, mas o formato pela qual a leitura é guiada segue um pressuposto comum daquilo que a antropologia faz e pode ser. Mesmo a escolha de autores específicos como representantes da VO pode encontrar divergências de leituras a respeito de uma possível unanimidade no enquadramento das questões antropológicas⁷, ou pode resultar na exclusão de outros autores⁸, como Marshall Sahlins, Philippe Descola, Donna Haraway e Bruno Latour (embora este apareça com mais destaques nos últimos capítulos). Isto revela, é claro, tanto a forma de fazer antropologia dos autores e autoras, quanto a escolha política do tipo de interlocução bibliográfica privilegiada.

Somado a este aspecto, outra condição a ser ressaltada é a maneira pela qual a escolha dos autores é feita de forma a dar conta das diferentes “tradições” e/ou “escolas” de antropologia em linhas de continuidade e ruptura. Se, na tradição e no contexto estadunidense, a atenção se concentra na figura de Roy Wagner com as suas influências culturalistas, e na região britânica a antropóloga Marilyn Strathern é destacada por suas contribuições críticas do funcionalismo de Malinowski e Radcliffe-Brown, o representante francês, herdeiro do pensamento de Lévi-Strauss, é assentado na figura de Viveiros de Castro. Não quero entrar na problemática da

⁶ Esta crítica pode ser feita até mesmo nas principais teses do livro que podem ser lidos como uma extensão da leitura e contribuição de Viveiros de Castro à antropologia de forma global.

⁷ Este é o caso, por exemplo, da antropóloga Marilyn Strathern que somente em alguns trechos de obras específicas usa as palavras “ontologia” e “ontológico”. Alguns leitores, como Lebner (2017), reivindicam que o trabalho da Strathern não pode ser reduzido ou assemelhado ao que proponentes da VO defendem.

⁸ Hallowell talvez não tenha sido o primeiro antropólogo a utilizar o termo ontologia, mas seu artigo mais clássico sobre os Ojibwa é pouco debruçado e refletido seriamente pelos proponentes da VO.

redução de antropologias ‘centrais’ a determinadas figuras, inviabilizando possíveis contribuições não-anglófonas.⁹ O que eu quero chamar a atenção é que, embora alguns críticos possam facilmente apontar que diversos trabalhos do Viveiros de Castro se assemelham mais a elaborações de teóricos franceses, como Deleuze, Guattari e Lévi-Strauss, do que dados etnológicos da região amazônica, parece-me insustentável a justificativa da parte de Holbraad e Pedersen (2017) em situá-lo meramente como um “representante” da tradição francesa. Apesar de Viveiros de Castro ser bastante influenciado pelas contribuições teóricas dos franceses, penso que as inovações do trabalho dele provém mais das discussões etnológicas com antropólogos brasileiros, especialmente nos primeiros trabalhos sobre a produção do corpo, do que uma mera interpretação estruturalista francesa sobre os povos amazônicos (Amante, 2019).¹⁰ A impressão que se tem da leitura de Holbraad e Pedersen (2017) é que as discussões internas da comunidade etnológica brasileira pouco influenciaram as formulações do perspectivismo ameríndio.

Para dar um pequeno exemplo concreto, basta lembrar que um dos textos mais influente de revisão das pesquisas nas terras baixas sul-americanas, escrito por Anthony Seeger, Roberto da Matta e pelo próprio Viveiros de Castro (1979), consistiu na tentativa de elaboração de um modelo próprio do simbolismo ameríndio que levasse em consideração a noção nativa de pessoa e do corpo. Ainda que fosse um esforço bastante ousado, reconhecendo uma série de trabalhos influentes daquele momento, os autores tinham plena consciência dos limites da abordagem e apostavam mais num programa de pesquisa comparativa do que num único modelo fechado. Ao ignorar tais questões e enquadrar unicamente nos esforços de Viveiros de Castro, os autores da VO não só deixam de lado os debates internos da etnologia brasileira, como criam uma genealogia histórica sob as lentes europeias.

Utilizando uma metáfora empregada em alguns trabalhos do autor, poderíamos até especular que, ao usar as ferramentas analíticas do (pós)estruturalismo francês, Viveiros de Castro (1992) canibaliza, de maneira análoga à interpretação realizada a respeito das práticas dos Tupinambás com seus inimigos, tais referências teóricas com o propósito de transformá-las em aliados potenciais.¹¹ Não é à toa que desde os seus primeiros trabalhos o propósito do autor foi o de potencializar os achados etnológicos das terras baixas sul-americanas, ao mesmo tempo em

⁹ Este tipo de contribuição pode ser encontrado na coletânea organizada por Ribeiro e Escobar (2012) sobre diálogos heterodoxos entre antropologias mundiais.

¹⁰ Amante (2019) desenvolve melhor esse ponto em sua monografia acerca da projeção internacional do perspectivismo ameríndio e sua influência na VO.

¹¹ É claro que os referenciais franceses são constantes em quase todos os seus ensaios, principalmente Lévi-Strauss, Clastres, Deleuze e Guattari. Porém, isto não exclui os diálogos com trabalhos americanistas de antropólogos brasileiros, estadunidenses e britânicos, como os textos de Tânia Stolze Lima, Terence Turner, Joanna Overing e Peter Rivière.

que contribuía para a literatura antropológica internacional tendo como referência a matriz de etnólogos brasileiros e franceses.

Das leituras

O primeiro dos autores escolhidos, Roy Wagner, é colocado como antecessor dos debates da VO por situar que a antropologia não apenas pressupõe e produz um objeto de estudo específico, a “cultura”, cuja existência é presumida em todos os povos, mas que este objeto também é o meio pelo qual usamos e inventamos os nossos próprios pressupostos analíticos. Dito em outras palavras, se a cultura é o modo pelo qual lidamos com a diferença e a relação de alteridade, entre “eu” e o “outro” ou entre “nós” e “eles”, a antropologia passa a ser o estudo da cultura pela cultura (Wagner, 2017 [1975]: 68). Assim, o desafio do antropólogo é ir além das próprias presunções analíticas da “cultura” sobre outros povos e destacar concepções nativas que não se enquadram em nossos pressupostos, dado que a invenção e capacidade de novas formulações conceituais a respeito da diferença não é um privilégio do “Ocidente”.

Destas contribuições, o que interessa para os proponentes da VO é que a conceitualização, entendida como a capacidade de mudança das coordenadas de sentido¹², envolve a apreensão inventiva dos antropólogos em lidar com a invenção dos “nativos” a respeito da diferença (Holbraad e Pedersen, 2017: 105-106). Esta é a razão pela qual a leitura das obras de Wagner interessa aos autores, de forma a contornar os próprios pressupostos e inventar novos conceitos que não obedeçam necessariamente aos primeiros.

Operando à luz da leitura de Wagner (2017 [1975]) sobre as principais categorias de análise da teoria antropológica, “natureza” e “cultura”, Strathern (2017 [1980]), a segunda antropóloga escolhida como antecessora da VO, procura torcer e explorar o desencadeamento de tais usos sem obliterar as relações e oposições implicadas pelo emprego de tais termos. A torção deliberada dos usos das categorias de pensamento deve-se à potencialidade de pensar nos limites dos nossos quadros de referência a fim de elucidar os detalhes etnográficos presenciados, explorando o potencial da reflexividade. Isto fica mais evidente em suas reflexões etnográficas que comparam aquilo que os Hagen chamam de “natureza” e a forma como “nós” operamos a dicotomia natureza-cultura, conforme a citação:

O tipo de dicotomia natureza-cultura que estou discutindo toma como suas relações “naturais” (= reais) não categorias pertinentes à natureza, mas a dominação da própria da natureza. Uma vez que as sociedades totêmicas

¹² Embora provindo da tradição simbólica norte-americana, Wagner não pensa no símbolo ou sentido como uma representação de algo que está fora da relação. Ao contrário, os sentidos são resultados da expressão que os usa, e não sua pré-condição. O sentido, assim, nunca está dado e o referente sempre está definido pelo uso que estende as relações.

podem usar a natureza como fonte de símbolos para falar de si próprias, “nós” usamos um contraste hierárquico entre a natureza e a própria cultura para falar sobre as relações internas à sociedade, que se baseiam em noções de transformação e processo que veem a sociedade como “produzida” a partir do ambiente natural/dos indivíduos (Strathern, 2017 [1980]: 33).

Do mesmo modo que Wagner fez em relação à “cultura”, Strathern coloca como tarefa principal da antropologia a comparação de analogias, sejam elas dos “antropólogos” ou dos “nativos”. Conforme Holbraad e Pedersen sustentam (2017), o objetivo não é a comparação de ontologias, mas a comparação como ontologia. O objetivo da antropologia não reside em sua capacidade de explicar ou contextualizar aquilo que vê em campo, mas tensionar durante o momento etnográfico os pressupostos dados e assumidos metodologicamente, a fim de subvertê-los.

Em relação ao trabalho de Viveiros de Castro (2017), que talvez seja o que tenha mais afinidade teórica com a proposta da VO, destacam-se as contribuições provindas do perspectivismo ameríndio e multinaturalismo que, em poucas palavras, tentam dar conta dos materiais etnológicos abrangentes de diversos povos das terras baixas sul-americanas. Sob o primeiro aspecto, o perspectivismo, coloca-se em questão a incapacidade do relativismo cultural, dispositivo heurístico de uma certa antropologia clássica, de pôr em relação os materiais etnográficos dos povos amazônicos. A insuficiência é colocada nos pressupostos ontológicos subjacentes ao relativismo cultural, ou seja, a postulação de que há somente uma realidade dada pela natureza, frente a inúmeras representações desta realidade pela cultura. Como forma de se atentar seriamente aos pressupostos subjacentes aos materiais etnológicos do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (2002; 2004; 2017) propõe o modelo do multinaturalismo, argumentando que para os ameríndios há uma unidade fenomenológica pronominal perante a uma diversidade real da natureza, invertendo as coordenadas do relativismo cultural. No pensamento ameríndio, quase todos os seres existentes (humanos, animais, espíritos e outros) se veem como humanos em condições normais, mas em alguns casos, por exemplo, onde os humanos veem sangue, os jaguares veem cervejas. A diferença entre eles é de perspectiva, mas não de representação, uma vez que a diferença se situa no corpo e não em um estado mental (ou na alma). Para elaborar etnograficamente estas questões, Viveiros de Castro sugere o que ele chama de método da equivocação controlada, o qual sublinha como tarefa da antropologia não a tradução literal das expressões nativas para as posições analíticas, mas a produção de equívocos pela comparação de antropologias.

Tanto o método da equivocação controlada como o modelo multinaturalista ameríndio serviram de fio condutor e inspiração metodológica para os apoiadores da VO. A leitura dos trabalhos do Viveiros de Castro permitiu a experimentação como método, tornando os

antropólogos tanto objetos como instrumentos de investigação, levando à transformação dos encontros etnográficos em novas teorias antropológicas.

Dado o resumo de tais contribuições dos autores, os proponentes da VO pensam que tais trabalhos colaboram metodologicamente para a antropologia a partir de três passos distintos, ou três viradas, que são tomadas como características de cada um dos autores destacados: a reflexividade, a conceitualização e a experimentação. A partir destas viradas, eles chegam à proposição de levar a sério aquilo que os nossos interlocutores dizem e fazem, permitindo a formulação de novos problemas e a abertura de como “as coisas poderiam ser”. Com base neste resumo das contribuições, esboço a seguir alguns dos principais questionamentos a respeito de tal proposta.

Onde está a meta-ontologia da VO?

Críticos de diferentes lugares, como Laidlaw (2012), Heywood (2012), Graeber (2015), apontam diversos problemas de a VO apresentar-se como uma grande novidade na antropologia. Pode a VO se sustentar dizendo que é “apenas” uma metodologia, ou tecnologia de descrição etnográfica, sem implicar em alguma proposição ontológica sobre o mundo (ou meta-ontologia)? Por que os proponentes da VO rejeitam facilmente as contribuições metodológicas do campo do STS de uma gama heterogênea de autores, como Law (2004), Mol (1999), Latour (2005), apesar de reconhecerem sua importância?

A respeito da última pergunta, os porta-vozes da VO afirmam retoricamente em todos os textos que a preocupação deles se expressa no distanciamento de certas abordagens envolvendo a ontologia no campo dos STS pelo fato deles estarem preocupados com questões metodológicas, e não pressupor esquemas normativos de ontologias já dados, como são as afirmações metafísicas do mundo pela “multiplicidade” ou pela “bagunça” (Henare *et al*, 2006; Holbraad e Pedersen, 2017; Mol, 1999; Law, 2004). Mas será que esta é uma leitura honesta e séria dos trabalhos? A interpretação do trabalho dos autores dos STS mostra como a proposta de VO destes autores ignora as diferenças internas em termos de objetivo de análise¹³, parecendo tomar apenas os textos do Latour como parâmetro de referência. De fato, os autores expressam algumas convergências e continuidades com os esforços de alguns nomes do campo, especialmente quando pensam em questões ontológicas como método de abertura de novos problemas. Mas quando surge uma pequena discordância a respeito das conclusões, todo o

¹³ Esta também é a impressão que se tem ao ler a avaliação que Holbraad e Pedersen fazem sobre antropólogos que trabalham com a questão da cosmopolítica e ontologias na região Andina, em particular os trabalhos de Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2018). Estes autores, mais ligados à pesquisa nas regiões andinas, parecem estar mais conscientes de que suas reflexões ontológicas se conectam especialmente com as ontologias indígenas locais, especialmente por darem destaque à questão do extrativismo na América Latina.

trabalho etnográfico dos autores do STS parece ser descartado por um simples julgamento de que tais etnografias acabam fechando outras possibilidades teóricas.¹⁴

É verdade que os trabalhos de Law (2004) e Mol (2002) tomam certas expressões que eles próprios conceberam, como a “bagunça” ou a “multiplicidade” do mundo, como um parâmetro para refletir sobre como o mundo é e pode ser. Contudo, eles só realçaram esta proposta por basearem em seus trabalhos etnográficos anteriores e justamente por sentirem que as ferramentas analíticas tradicionais não davam conta de lidar e descrever a complexidade do objeto que eles estavam investigando.¹⁵ Não é por acaso que eles enxergaram uma potencialidade na proposta da Teoria Ator-Rede de Latour, e posteriormente romperam por conta de um vocabulário muito marcado. Mas mesmo a proposição da “multiplicidade” ou da “bagunça” do mundo é vista muito mais como uma proposição metodológica para se refletir sobre métodos e corpos, e não simplesmente uma asserção sobre como o mundo é, ou como ele funciona. Enquanto a contribuição destes autores parece ir ao encontro do que Holbraad e Pedersen procuram elaborar com a VO, eles são apagados em outras seções do livro. A leitura rápida parece informar, portanto, mais sobre os pressupostos que subjazem a VO do que uma avaliação cuidadosa, crítica e responsável.¹⁶

Mas ainda sobre este assunto, há outras complicações embutidas na argumentação dos autores. A própria definição da VO como uma “tecnologia” parece ignorar muitos trabalhos produzidos no campo dos STS que refletem sobre a suposta neutralidade e adaptação de tecnologias ou objetos técnicos para além de seu local de origem. O que alguns destes trabalhos mostram é que as tecnologias, ou mesmo as categorias de pesquisa, não só estão embutidas de relações de poder, mas podem ser extensões e dispositivos de classificação quando trafegam por diferentes contextos (Winner, 1980; Bowker; Star, 2000). Dada esta pequena digressão, a ideia da VO como uma tecnologia de descrição antropológica adequada a qualquer contexto, a qualquer período, por qualquer pessoa (quase como uma grande tecnologia de codificação

¹⁴ Esta não é a mesma posição de vários outros pesquisadores que trabalham com questões ontológicas. Em vários trabalhos e congressos, há mais convergências do que cisões teórico-metodológicos particulares. O que eu estou querendo chamar a atenção é que, embora reconheçam o mérito da abertura metodológica dos trabalhos nos STS, a leitura dos formuladores da VO tende a fechar outras proposições em caixas teóricas. Ao generalizarem a leitura de vários trabalhos, eles correm o risco de desprezar outras propostas de estudiosos que não necessariamente compactuam com a ideia de ter uma única tecnologia de descrição.

¹⁵ Até a própria estética textual da etnografia de Mol (2002) se trata de um experimento que procura compor com as próprias situações etnográficas observadas e sentidas por meio do corpo. Mas aparentemente Holbraad e Pedersen simplesmente ignoram estes aspectos para insistir numa formulação de “levar a sério” para abrir novos horizontes teóricos, sem abrir o próprio formato do texto para uma composição heterodoxa.

¹⁶ Neste ponto, o livro do John Law (2004) sobre métodos oferece um excelente contraponto à leitura dos autores. Ao analisar, por exemplo, os trabalhos do Bruno Latour, ele reconhece as diferenças de formulações ao longo dos anos de publicações e os problemas que a própria Teoria Ator-Rede foi enfrentando.

generalizada) parece ingênua ou mesmo colonialista em seu sentido prático. O colonialismo se expressa menos pelo contexto em que se trabalha ou pelo diálogo de bibliografia, e mais pelo procedimento utilizado e seus resultados. Ao descrever situações, objetos e sujeitos completamente díspares sob um mesmo arcabouço teórico, os autores correm um risco sério de perder a potencialidade daquilo que a etnografia realmente implica. É realmente possível tratar de situações assimétricas de poder em termos meramente intelectuais de ontologias, sem circunscrever as condições materiais de possibilidade? Que espaço é aberto, por exemplo, para as reflexões etnográficas que não cabem dentro dos procedimentos da VO? Em resumo, os autores não parecem levar muito a sério as consequências do entendimento simplificado da VO como uma “tecnologia”, a ponto de entender suas limitações e responsabilidades.

Conectado com este problema e à primeira pergunta, Laidlaw (2012; 2017) e Heywood¹⁷ (2012) questionam se é possível afirmar que a VO é “apenas um método”. Isto porque, por exemplo, a afirmação de Holbraad (2009) de que a distinção costumeira feita entre “conceitos” e “coisas”, a partir da discussão que ele realiza com os adivinhos afro-cubanos pela noção de “recursividade”¹⁸, não é apenas uma forma de abordagem, mas uma afirmação sobre o mundo, portanto meta-ontológica, a qual não é necessariamente compartilhada por outras pessoas (especialmente entre antropólogos). O resultado paradoxal é que muitas etnografias inspiradas por tais abordagens acabam por reproduzir as mesmas fontes teóricas, sem necessariamente levar a diferença “a sério” com as suas consequências. Isto é muito evidente quando se analisa que vários trabalhos orientados por esta VO presumem as mesmas considerações teóricas, que não são necessariamente compartilhadas pelos interlocutores.

De fato, Pedersen (2012) admite que muitos dos trabalhos “ontográficos” (outro nome para a abordagem da VO) foram capturados por pressupostos teóricos de cânones da literatura e que, diferente das posições de Holbraad, há certos princípios teóricos que orientam a VO. Contudo, ele alega que o problema dos críticos da VO é que eles também são pecadores meta-ontológicos por serem cegos às próprias fundamentações teóricas baseadas no senso comum. Em resposta a tais comentários, Laidlaw e Heywood (2013) alegam que, além dos problemas já mencionados, a VO chega a uma conclusão circular ao assumir que os críticos da abordagem

¹⁷ É interessante notar como as coincidências ocorrem também em discussões de teoria antropológica. Tanto o artigo de Heywood (2012) como Almeida (2013) usam as definições e trabalhos do lógico Quine para falar de ontologia e o modo como este uso ocorre na antropologia. Enquanto o primeiro afirma da importância do lógico para uma revolução dentro da filosofia analítica, mas descarta suas contribuições para a antropologia, Almeida (2013) utiliza tanto as proposições sobre ontologia de Quine e outros lógicos para fundamentar os “encontros pragmáticos” entre ontologias diferentes.

¹⁸ Em poucas palavras, Holbraad (2009) reconceitualiza a noção de verdade por meio do conceito de “recursividade”. Para ele, a verdade antropológica não é uma relação de correspondência de representações, mas de redefinição conceitual constante como ocorre com os adivinhos afro-cubanos.

estejam necessariamente errados por não entenderem o que são os pressupostos da antropologia, ou seja, diferenças ontológicas e não epistemológicas. Assim, não se pode nem discordar nem concordar com os autores, porque a argumentação fica confusa, levando a uma arbitrariedade em relação ao que realmente a VO “vira” sem nenhum comprometimento intelectual. Toda essa discussão confusa e cheia de retórica parece levar a crer que a VO assume um paroquialismo intelectual em que toda e qualquer diferença é ontológica (mesmo entre os antropólogos) e, portanto, não pode existir nenhuma conexão possível fora dos próprios termos da VO. Isto me leva a crer que os autores se orientam, como Graeber (2015) também demonstrou em seu ensaio, por pressupostos meta-ontológicos que não são diretamente explícitos aos leitores.

Associado a isso, a proposição de que vivemos em diferentes mundos ou realidades, ao invés de diferentes culturas sobre uma mesma natureza (um pressuposto meta-ontológico), não parece resolver o problema implicado do “multiculturalismo”, apenas muda os termos de lugar (Laidlaw, 2012; Graeber, 2015). Nestas relações, a suposição de que há diferentes ontologias para diferentes sociedades torna obscura, de uma forma semelhante ao conceito de cultura, a questão das fronteiras entre as ontologias e o que acontece quando coisas ou pessoas atravessam tais diferenças entrelaçadas. Ao abordar estes dilemas, os autores apenas jogam o problema para outro lugar, levando a privilegiar certos tipos de diferenças, nas quais a fronteira e a articulação de diferenças não são colocadas como uma questão relevante.

O que é levado a sério?

Um dos aspectos mais destacados pelos proponentes VO diz respeito à proposição de “levar a sério” o que nossos interlocutores de pesquisa dizem. Este é um objetivo bastante honesto e nenhum antropólogo poderia, a princípio, discordar de tal assunção. Afinal, o que é o exercício da etnografia desde Malinowski (2018 [1922]) senão a apreensão do ponto de vista nativo? Minha preocupação é menos alterar os propósitos da etnografia, que parecem estar de acordo com tal propósito, do que entender o que está por trás da retórica dos apoiadores da VO ao reiterarem esta proposição. Basta criticar os nossos pressupostos ontológicos e refletir a fundo o “pensamento” dos interlocutores de pesquisa que iremos necessariamente produzir um bom trabalho etnográfico? Eu não acredito que este seja o melhor caminho metodológico possível, apesar de relevância e suas implicações. Com isso não estou querendo dizer que as pessoas com as quais trabalhamos não devem ser levadas a sério, pois isto é o que a etnografia sempre fez e continuará fazendo.

Conforme apontado por Viveiros de Castro (2002), levar a sério não implica tratar as ideias expressas por nossos interlocutores de pesquisa em termos de crença ou de proposições, mas sim como conceitos capazes de pensar de forma diferente o que os enunciados dizem sobre as relações dos nativos com seus objetos e com os antropólogos. E, como Candea (2011) ressalta,

quando se leva a sério certo pensamento indígena, outros pensamentos em questão não são levados a sério, como por exemplo a filosofia “Ocidental”, seja dos positivistas lógicos ou de Deleuze e Guattari. Mas será que neste exercício os autores não estão implicitamente carregando bagagens filosóficas específicas?

O próprio procedimento de “levar a sério” e os vocabulários comumente empregados pelos apoiadores da VO parecem estar explicitamente comprometidos com as proposições da matriz filosófica francesa, em vez de ser um exercício despojado de filiações teóricas anteriores. Ora, não há nenhum problema em estabelecer um diálogo com autores de determinada linha teórica, já que o esforço da VO é ir além da etnografia em si. Contudo, o problema metodológico se aprofunda quando as situações concretas de campo não são convergentes com os pressupostos teóricos, e nem podem ser simplesmente traduzidos nos termos da VO.

Isto parece se confirmar quando os objetos de análise dos trabalhos tendem a privilegiar tópicos mais relacionados à tradição intelectualista ou filosófica da antropologia, como cosmologia, xamanismo e mitologia, em detrimento de questões performadas no cotidiano. Seria injusto dizer que os autores não abordam estes últimos tópicos, algo que poderia ser facilmente refutado pela busca de tais conteúdos nos textos. É verdade que estas questões aparecem em suas reflexões, mas será que elas concentram um objeto de interesse *sui generis* ou aparecem como efeitos das elaborações conceituais do cosmos? Mesmo o modelo do perspectivismo aparenta focar os aspectos mais ligados à mitologia e ao xamanismo, e menos aos rituais cotidianos da caça, do cultivo das roças, da construção de paisagens, do manejo de insetos e do conhecimento botânico e zoológico. Não há qualquer empecilho em privilegiar as dimensões ‘simbólicas’ das socialidades indígenas, embora o procedimento metodológico não seja tão simples e direto como parecem crer os proponentes da VO. A questão é que este tipo de formulação aparenta levar mais a sério dimensões etnográficas muito específicas, privilegiando até mesmo certos tipos de discussões em detrimento de outras.¹⁹ Não é por acaso que há certa insistência na retórica dos apoiadores da VO em concentrar os esforços em contextos de alteridade radical.

Se pegarmos, por exemplo, a última monografia de Mark Mosko (2017) a respeito dos Baloma entre os trobriandeses, cujo diálogo teórico com os debates da VO é fortemente explicitado, veremos em sua descrição inicial que o principal método empregado de sua etnografia se deu a partir das intensas conversas com os chefes da elite intelectual do vilarejo

¹⁹ É o caso, por exemplo, dos trabalhos dos próprios autores do livro da VO. Enquanto Martin Holbraad concentra suas discussões sobre oráculos de adivinhos afro-cubanos, Morten Pedersen o faz com os talismãs de espíritos xamânicos da Mongólia. Na demonstração de tais experimentos, ambos os autores focalizam muito mais as implicações metafísicas do que as circunstâncias cotidianas.

Omarakana.²⁰ Em determinado momento, iremos nos deparar com uma passagem em que o autor compara seus interlocutores aos reis-filósofos de Platão, e agradece-os por ter tido o privilégio de acessar os líderes respeitáveis da comunidade (Mosko, 2017: 20). Por estas passagens, podemos ter uma breve assimilação de como a produção de conhecimento parece se basear numa premissa de que os chefes, por estarem na posição em que ocupam, detêm mais conhecimento sobre tópicos “clássicos”. Agora, por qual razão o autor procura estabelecer uma ligação imaginária entre seus interlocutores de “carne e osso” e personagens utópicos de um autor clássico da Grécia Antiga? Será que os interlocutores com os quais ele privilegiou, os chefes da elite local, teriam mais acesso ao real do que todos os outros integrantes do povoado? Será que os escravos da época de Platão, o qual jamais abordou o assunto em seus escritos, não poderiam compreender ou mesmo refletir sobre o mundo daquele instante? Estas perguntas me parecem pertinentes para entender que tipo de ‘filosofia’ ou reflexão ontológica alguns proponentes da VO estão interessados quando focalizam tais dimensões.

Neste mesmo ângulo, é curioso observar como as obras dos autores da VO buscam resgatar um diálogo com os tópicos da literatura clássica, ao ponto de ressuscitarem autores como Lévy-Bruhl para refletir sobre participação de espíritos nos processos sociais, como acontece na monografia de Mosko (2017). Ao evocarem as reflexões de Lévy-Bruhl, os autores estão cientes de que correm um sério risco de assumir um neoexotismo de determinados povos em áreas geográficas muito precisas? Neste tipo de movimento, os caminhos da VO parecem coadunar a um certo tipo de “tráfico de ontologias”²¹, deduzindo que cada uma delas seja incomensurável e que a conexão entre elas seja inexistente (menos para autores clássicos). Não me parece ser aleatório que os principais tópicos da agenda de pesquisa da VO se relacionam com os aspectos metafísicos do xamanismo, magia e espíritos. Mas alguns pontos de tensão se aprofundam quando se tenta traçar relações pela história. São poucos os textos dos proponentes da VO em que é ressaltada a relevância dos métodos da história como uma abordagem possível a processos diacrônicos de ruptura. É claro que em alguns trabalhos a própria história é conjurada com os materiais etnográficos, mas como uma forma de complementar os materiais de campo.²²

Porém, numa análise mais aprofundada vê-se como ela tende a aparecer como plano de fundo e não como um tópico privilegiado de análise. Isto não é um problema por si só, mas pode

²⁰ Também é válido ressaltar que o autor não conduziu as entrevistas na língua local, privilegiando as conversas em inglês.

²¹ Parafraseando o título da obra de Mariza Corrêa (2013), “Traficantes do Simbólico”.

²² É o que se nota nas demonstrações dos dados de campo de Holbraad e Pedersen na mesma obra. Pouca informação do trabalho de campo e do contexto histórico da região etnográfica de ambos os autores é oferecida ao leitor, enfatizando mais as possibilidades ontológicas pelos materiais

gerar desconfortos a trabalhos que prezam pela emergência de categorias sob determinadas circunstâncias. Com efeito, os autores parecem ainda querer insistir numa reflexão etnográfica situada sincronicamente na apreensão do “ponto de vista nativo” sem qualquer tipo de referência a processos talvez mais abrangentes, como capitalismo, formação de estados pós-coloniais, projetos de desenvolvimento, sistemas de infraestrutura, colapsos ambientais, entre outros exemplos. Eu não estou querendo dizer, como talvez os autores pareçam criticar, que a reflexão etnográfica deva estar necessariamente dentro de um quadro de referência teórica “maior” para explicar ou contextualizar os fenômenos observados. Mas eu não acredito que este tipo de reflexão deva estar completamente fora, como parecem supor alguns apoiadores da VO. A questão não é propor uma inclusão de elementos que vão somar à análise, mas possibilitar nuances e complexidades de processos que não são completamente abarcadas pelos termos das reflexões ontológicas.

Insisto na história não porque acredito que ela seja um elemento em falta das análises, mas porque ela é fundamental para entender, por exemplo, as condições de possibilidade do trabalho etnográfico. Em vez de situar os objetivos da VO nas contingências da história da antropologia, ou nos efeitos do período pós-colonial, os autores meramente apresentam-na como uma tarefa possível de ser realizada por qualquer etnógrafo. Um exame mais detalhado desta circunstância, algo que foge ao escopo deste texto, poderia revelar o modo como a autoridade etnográfica do discurso de antropólogos continua presente na retórica da VO. É este dispositivo, com o seu uso reiterado do presente etnográfico, que possibilita a ontologização de determinados tópicos de discussões. Portanto, a questão é de ordem prática e metodológica. Sabemos que os antropólogos fazem pesquisas situadas em determinadas localidades e temporalidades com pessoas específicas, e depois retornam às suas casas para escrever suas monografias. Porém, do tempo em que saem do lócus etnográfico até a publicação da monografia, muitos eventos acontecem, novas dinâmicas e configurações sociais podem emergir e sobrepor-se às antigas. Alguns antropólogos podem até encerrar os contatos depois da publicação da monografia, mas os sujeitos continuam a existir e atuar no mundo, produzindo novas diferenças e relações. Diante disto, é justo descrever as situações vivenciadas sob termos ontológicos bastante carregados, de forma a congelar temporalmente os sujeitos e as situações vivenciadas?

Fora estas dimensões, as principais preocupações metodológicas dos proponentes da VO a respeito de “levar a sério” os nativos são meramente antropológicas, em vez de etnográficas. Os únicos conselhos e orientações práticas ao leitor repousam em tratar as ‘coisas’ como “modos de definição”, em vez de representações (Holbraad e Pedersen, 2017: 213). O método parece se traduzir, então, num exercício intelectual de introspecção, assumindo como dado os próprios relatos etnográficos, sem quaisquer objeções aos cuidados metodológicos em campo. Desse modo, a etnografia passa a ser um meio para a teoria antropológica, em vez de ser um fim em si

mesmo. Isto gera mais dúvidas do que pistas de como alcançar metodologicamente pressupostos ontológicos tão distintos dos ‘nossos’. Será que o procedimento de transformar situações etnográficas de alteridade radical em discussões antropológicas profundas é tão simples, como os autores parecem defender em determinados momentos?

Não quero aqui generalizar os argumentos que se encontram em alguns trabalhos para todos os que buscam se inscrever na VO, mas provocar questões para o debate. Eu não creio que o projeto como um todo seja frustrado por conta de tais limitações ou que a ontologia não seja um tópico de interesse para antropólogos. No fim das contas, toda abordagem antropológica também padece desse sintoma, pois nenhuma é capaz de dar respostas a todas essas inquietações. Na verdade, eu penso que as discussões sobre ontologias são relevantes e que a VO pode ser um dos caminhos possíveis para abordar esta problemática, principalmente pela aposta na formulação e experimentação de novos conceitos. Mas eu tendo a pensar que ela só é possível de ser realizada se for complementada necessariamente com outros instrumentos metodológicos clássicos da etnografia, como a triangulação de fontes, o prolongamento do trabalho de campo e comparação de contextos semelhantes, a fim de dar conta das dificuldades enfrentadas. Não acredito que seja possível fazer reflexão ontológica, mesmo utilizando os procedimentos vigorados pela VO, sem realizar uma boa etnografia com todas as suas particularidades e angústias. Apesar das complementações de tais métodos, penso que há uma lição malinowskiana das distinções clássicas daquilo que nossos interlocutores dizem, daquilo que fazem e daquilo que dizem sobre o que fazem, conforme a citação a seguir

[...] Há ainda que se registrar o espírito dos nativos – os pontos de vista, as opiniões, as palavras: pois em todo ato da vida tribal existe, primeiro, a rotina estabelecida pela tradição e pelos costumes; em seguida, a maneira como se desenvolve essa rotina; e, por fim, o comentário a respeito dela, contido na mente dos nativos. (Malinowski, 2018 [1922]: 80)

Entretanto, apesar de ser relevante tal pressuposto metodológico, acredito que ele explora apenas metade do problema enfrentado pelos antropólogos em campo. A outra metade, já levantada por muitas gerações de antropólogos, se refere às diferenças entre aquilo que os antropólogos veem em campo, aquilo que fazem em situações etnográficas e aquilo que escrevem sobre ambas as situações. Na verdade, a passagem de Malinowski sobre os atos da “vida tribal” parece descrever melhor a dos antropólogos do que os trobriandeses. Muitas situações e informações são deixadas de lado por questões de tempo ou de ordem política, mas, em alguns casos, certos aspectos pintados na etnografia são, de fato, exagerados a ponto de fazer com que

os relatos se adequem ao quadro maior esboçado metodologicamente.²³ E a VO não está imune destes problemas que predominam nos trabalhos etnográficos.

Não basta, portanto, que tenhamos um bom arcabouço metodológico, como a VO ou quaisquer outros. É necessário analisar em campo o que os nossos interlocutores implicam com o que dizem e fazem, sem pressupor uma seriedade literal ou encontrar a resposta em alguma teoria antropológica. O risco de assumir a seriedade em todos os âmbitos é fazer com que frases vagas enunciadas em algum momento do encontro etnográfico sejam tomadas como aspectos concretos da constituição ontológica local, as quais serão utilizadas para explicar todas as outras práticas. Com isso, pode-se esquecer que tanto o cinismo e relações jocosas podem ser tão importantes para a etnografia, quanto a seriedade pressuposta metodologicamente (Willerslev, 2013). Por outro lado, não se deve esquecer que os dados etnográficos sempre escapam de qualquer enquadramento teórico fechado. Parece ser mais prudente levar a sério o que nossos interlocutores dizem e fazem do que as orientações intelectualistas dos proponentes da VO.

Para onde vai a VO?

A última problematização que pretendo abordar se refere à questão política embutida na VO, conforme se explicita em suas declarações referentes à “autodeterminação ontológica dos povos” com a tarefa de fazer a descolonização permanente do pensamento (Viveiros de Castro, 2018). Para os adeptos, diferentemente da forma como os termos “ontologia” e “política” foram associados no passado (seja como a verdade última de como as coisas são, seja como as coisas deveriam ser pela revelação da política implícita), a VO permitiria a abertura de múltiplas formas de existência promulgadas em práticas concretas, sob a forma de como as coisas poderiam ser (Holbraad e Pedersen, 2017). O comprometimento da VO com a política, portanto, se refere ao compromisso com os sujeitos etnográficos que a performam, considerando a diferença como um campo aberto àquilo que “poderia ser”. Este é um objetivo modesto e que não destoaria da tradição etnográfica estabelecida há poucas décadas.

Minhas poucas ressalvas à questão política da VO estão imbricadas na pretensão de revolucionar politicamente a teoria antropológica passando por cima das discussões de gerações inteiras de antropólogas e antropólogos dos estudos de gênero, raça, colonialismo, dentre muitos outros, por vezes sem mencionar a existência destes debates.²⁴ Assim, outras formas de

²³ Na prática, esta é a posição explícita dos autores aqui abordados, mas principalmente de Marilyn Strathern. Porém, é óbvio que nem todos os que trabalham em semelhantes regiões etnográficas de pesquisa têm a mesma opinião de que o caminho metodológico seja pelo exagero das diferenças. É o caso, por exemplo, do antropólogo Nicholas Thomas (1991) que pesquisou a questão da cultura material nas ilhas do Pacífico apoiando-se na relação com o colonialismo europeu.

²⁴ A própria ênfase na escolha de autores e diálogos com certas tradições da literatura parece confirmar o viés dos debates e das abordagens. Graeber (2015) também ressalta como os artigos publicados na coletânea da *Cultural Anthropology* sobre a política da ontologia não explicitam nenhum destes debates.

se perguntar sobre a questão política, especialmente em contextos de autoridade e assimetrias de poder inescapáveis, são deixadas de lado em nome de uma descolonização do pensamento, padronizadas pelas constantes proposições de ontologias múltiplas (Bessire; Bond, 2014; Graeber, 2015). Não estou querendo dizer que a proposta política seja vaga; na verdade, ela permite uma abertura ao campo de possibilidades. Porém, a forma como Holbraad e Pedersen evitam diálogos diretos com trabalhos de outras literaturas da antropologia parece problemático.

Em segundo lugar, uma das dificuldades relacionadas com a proposta central da VO refere-se à alteridade radical e de quais diferenças realmente importam por esta lente. Assim, ao insistir nas diferenças mais ‘diferentes’ que existem, a VO pode não apenas reproduzir o modelo binário, assumindo como se fosse unicamente partilhado por “nós”, entre o suposto projeto modernizador Ocidental mononaturalista e o perspectivismo ameríndio multinaturalista, mas torná-lo como a alteridade dada (Bessire; Bond, 2014; Vigh; Sausdal, 2014). Sob este modelo, esquece-se de inúmeras relações que permeiam os pontos de vista do ‘nativo’ e do ‘antropólogo’ e são tão importantes para a constituição de ambos. Na apreensão do ponto de vista nativo pela VO, o que é relevante não é só o confronto com os pressupostos ontológicos distintos do antropólogo, mas a abertura de insights proporcionados pela etnografia. Assim sendo, a VO pode ser um desses caminhos de abertura metodológica, embora a etnografia não precise ficar necessariamente restrita às relações entre antropólogo-nativo como se fossem mundos distintos.

Mas o ponto talvez mais controverso da discussão seja referente à associação do programa da VO ao colonialismo, por não dar crédito e referência às diversas coletividades indígenas que contribuíram para o debate da antropologia, mencionando apenas autores europeus e americanos que reproduzem a hegemonia acadêmica, como destaca Zoe Todd (2016).²⁵ Sob a tarefa de provincialização dos pressupostos teóricos, a crítica recai no fato de que as autorias (ou autoridades) teóricas só podem ser possíveis pelo fato dos autores estarem em ambientes hegemonicamente europeus, portanto, colonizadores do pensamento. De fato, a própria circulação do livro dos dois autores em ambientes acadêmicos de universidades de elite também reforça esta posição.

Embora eu concorde com muitos pontos desta crítica e acredite que ela é pertinente não só para a antropologia, mas às condições de possibilidade da forma como o conhecimento acadêmico é estruturado, não penso que este questionamento leva necessariamente às dúvidas metodológicas da VO, como em outras seções. Na verdade, isto não é um ponto necessariamente de discordância da parte de Todd. O problema que esta crítica procura precisamente apontar é

²⁵ É claro que nem todos os autores procedem dessa forma, como se pode notar em trabalhos brasileiros que reconhecem os valores de autorias indígenas. Mas na formulação da VO por Holbraad e Pedersen não há exatamente a mesma insistência.

a ausência de pensadoras e pensadores indígenas nas teorias e em departamentos de antropologia, e não se a VO é válida ou não como ferramenta metodológica, ou se ela é precisa em suas descrições. O alvo no artigo em questão foi a VO, mas poderia ser qualquer outra formulação ou tópico de relevância da antropologia que a crítica ainda teria sua validade.

Talvez esta crítica seja pertinente para reivindicar a formulação da “autodeterminação ontológica dos povos”, clamando pelas vozes apagadas nos escritos de certos antropólogos. Contudo, ainda penso que a questão política se refere tanto aos tipos de diferenças privilegiadas nos esquemas ontológicos em detrimento de outras, deixando de lado uma série de questões e sujeitos que não se encontram em esquemas radicais de alteridade, quanto ao colonialismo embutido no próprio procedimento da VO na produção de conhecimento. Todavia, não deixa de ser curioso como a obra de Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015) não é mencionada em nenhum momento do livro do Holbraad e Pedersen, nem mesmo em notas de rodapé, nem como um experimento de virada ontológica. Isso contrasta com outras formas de produção e circulação de conhecimento que são realizadas fora de antropologias “centrais”.²⁶

Levar a VO a sério, mas talvez não tão a sério?

Tomando as críticas apresentadas acima, esboço aqui algumas das sínteses e reflexões ressoadas por tais discussões. Sem muito receio, podemos afirmar que a antropologia não está levando a sério a VO. E isto não é necessariamente ruim, pois as abordagens teóricas têm um prazo de validade, enquanto boas etnografias permanecem na literatura. Agora, a respeito da evocação de levar a sério o que nossos interlocutores dizem, não resta dúvida que a antropologia já vem fazendo isso há bastante tempo antes mesmo da VO, especialmente em etnografias que não estão interessadas pela “alteridade radical”, mas nos sujeitos que se encontram nas fronteiras. Embora os proponentes estejam absolutamente convictos de que a VO não tenha uma meta-ontologia, os críticos têm razão em apontar que a própria meta-ontologia pode estar na recusa de oferecer uma teoria da realidade. Isto pode ser esboçado pelos efeitos que são percebidos em etnografias que partem de um mesmo conjunto de autores em lugares distintos que acabam com insights semelhantes. Ou no pressuposto ontológico de que “coisas” são iguais a “conceitos”, assumindo uma relação de identidade. A meta-ontologia, porém, fica mais evidente na própria ideia de pensar a VO como uma “tecnologia de descrição”, como se pudesse utilizar de forma indiscriminada. A metáfora empregada acaba se assemelhando a um procedimento colonial de

²⁶ Mais uma vez, isto não quer dizer que todos que dialogam com a VO adotem a mesma posição. Foi o próprio Viveiros de Castro, por exemplo, quem prefaciou a edição brasileira do livro de Davi, além de divulgá-la em diversos circuitos de conhecimento. Autores mais ligados a questões latino-americanas, como Blaser e de la Cadena, também parecem seguir por este caminho. Contudo, esta não parece ser a mesma posição dos autores britânicos ressaltados ao longo deste texto.

que para produzir bons materiais é necessário importar tecnologias de fora, em vez de compor com aqueles que fazem bricolagem.

Os antropólogos não estão livres de responsabilidade a ponto de fazerem boa etnografia só por seguirem bons arcabouços teóricos. O foco excessivo em dimensões ontológicas pode explorar caminhos interessantes que não foram muito abordados, enquanto eclipsa outras questões que poderiam ser pertinentes à análise, como é o caso de processos históricos de ruptura. Subsumir as descrições etnográficas a exercícios de reflexão ontológica corre o risco de minar não só as nuances dos conflitos contemporâneos, especialmente num momento de expropriação dos povos de seus territórios e retomada de projetos extrativistas, como desvalorizar o que a própria etnografia pode oferecer. Na dimensão política, embora a VO afirme retoricamente que o objetivo final seja a “autodeterminação ontológica dos povos” e a abertura da possibilidade de como as coisas poderiam ser, percebe-se o modo como certas diferenças acabam importando mais do que outras, o que leva ao limite das questões da alteridade radical e de quem pode enunciar a significância das diferenças. Isto porque a conversa em determinados quadros de referência se arrisca a padronizar os insights etnográficos, levando à impressão de que as reflexões sempre repousam nas linhas de algum teórico do que em situações concretas com pessoas de carne e osso. Isto se contrasta radicalmente quando se lê trabalhos que, de forma indiferente ao “pacote tecnológico” da VO, trazem mais inovações nas questões ontológicas sem precisar enunciá-las explicitamente. Mas é válido ressaltar que há também potencialidades em tal movimento da VO em experimentar os conceitos nativos para repensar a relação entre os antropólogos.

Por fim, mesmo ressaltando estas problemáticas e refletindo seus futuros usos, acredito que as questões formuladas pela VO podem fornecer pistas para os trabalhos etnográficos. Invisto na saída pragmática, tão presente na tradição antropológica brasileira (e, por que não, pós-colonial), que sempre apostou no uso crítico e parcial de grandes abordagens internacionais. Porém, eu tendo a discordar da ideia de que a VO possa ser utilizada a qualquer momento e em qualquer lugar. Isto faz com que os autores esqueçam que qualquer abordagem cria pontos cegos. Se a VO pretende ser levada a sério por qualquer um que não componha com a paróquia, ela precisa tornar explícito os seus pressupostos e os limites de alcance de sua “tecnologia”.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. R@U, vol. 1: 7-28.
- AMANTE, Victor. 2019. *Tradição ou invenção: a projeção do perspectivismo ameríndio no cenário de sua crítica e da virada ontológica*. Campinas, Monografia de conclusão de curso, Universidade Estadual de Campinas.
- BESSIRE, Lucas; BOND, David. 2014. “Ontological anthropology and the deferral of critique”. *American Ethnologist*, vol. 41, n. 3: 440-456. DOI 10.1111/amet.12083

- BOWKER, Geoffrey; STAR, Susan. 2000. *Sorting things out: classification and its consequences*. Cambridge: MIT Press.
- CANDEA, Matei. 2011. "Endo/exo". *Common knowledge*, vol. 17, n. 1: 146-150. DOI 10.1215/0961754X-2010-046
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CORREIA, Mariza. 2013. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario. 2018. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- GRAEBER, David. 2015. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': A reply to Eduardo Viveiros de Castro". *HAU*, vol. 5, n. 2: 1-41. DOI 10.14318/hau5.2.003
- HALLOWELL, Alfred. 1960. "Ojibwa ontology, behavior and word view". In: DIAMOND, Stanley (Ed.). *Culture in History: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, pp.19-52.
- HENARE, Amiria, HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. 2007. *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. New York: Routledge.
- HEYWOOD, Paolo. 2012. "Anthropology and what there is: reflections on 'ontology'". *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 30, n. 1: 143-151. DOI 10.3167/ca.2012.300112
- HOLBRAAD, Martin. 2009. "Ontography and Alterity: defining anthropological truth". *Social Analysis*, vol. 53, n. 2: p.80-93. DOI 10.3167/sa.2009.530205
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- KOHN, Eduardo. 2015. "Anthropology of ontologies". *Annual Review of Anthropology*, vol.44: 311-327. DOI 10.1146/annurev-anthro-102214-014127
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2019. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LAIDLAW, James. 2012. Ontologically challenged. *Anthropology of This Century*, vol. 4: s/p. Disponível em <http://aotcpress.com/articles/ontologically-challenged/>. Acesso em 24 nov. 2021.
- LAIDLAW, James; HEYWOOD, Paolo. 2013. "One more turn and you're there". *Anthropology of This Century*, vol. 7. [/s]. Disponível em <http://aotcpress.com/articles/turn/> acesso em 24 nov. 2021.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- LAW, John. 2004. *After method: mess in social science research*. London and New York: Routledge.
- LEBNER, Ashley. 2017. *Redescribing relations: strathernian conversations on ethnography, knowledge and politics*. New York: Berghahn Books.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 2018 [1922]. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Ubu Editora.
- MOL, Annemarie. 1999. "Ontological politics: a word and some questions". *The Sociological Review*, vol. 47, n. 1: 74-89. DOI 10.1111/2Fj.1467-954X.1999.tb03483.x
- MOL, Annemarie. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- MOSKO, Mark. 2017. *Ways of Baloma: Rethinking magic and kinship from the Trobriands*. Chicago: Hau Books.
- PEDERSEN, Morten. 2012. Common nonsense: a review of certain recent reviews of the 'ontological turn'. *Anthropology of This Century*, vol. 5: [s/p]. Disponível em: http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/ Acesso em 24 nov. 2021.
- RAMOS, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, n. 1: 481-494. DOI 10.1146/annurev-anthro-092611-145950
- RIBEIRO, Gustavo; ESCOBAR, Arturo. 2012. *Antropologias mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: Editora da UnB.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, v. 32, n. 2: 1-19.
- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial connections*. Update edition. Walnut Creek: Altamira Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2017 [1980]. "Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen". In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, pp.23-78.
- THOMAS, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, material culture, and the colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- TODD, Zoe. 2016. "An Indigenous Feminist's Take on The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism". *Journal of Historical Sociology*, vol.29, n.1: p.4-22. DOI 10.1111/johs.12124
- VIGH, Henrik; SAUSDAL, David. 2014. "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn". *Anthropological Theory*, vol.4, n.1: p.49-73. DOI 10.1177/2F1463499614524401
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. "O mármore e a murta". *Revista de Antropologia*, vol.35: p.21-74. DOI 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O nativo relativo". *Mana*, vol. 8, n. 1: 113-148. DOI 10.1590/S0104-93132002000100005
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiñ*, vol. 2, n.1: 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2012. "Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". *Mana*, vol.18, n.1: 151-171. DOI 10.1590/S0104-93132012000100006
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. "Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some comments on an Ongoing Anthropological Debate". *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 33, n. 1: 2-17. DOI 10.3167/ca.2015.330102
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, pp.301-346.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições.
- WAGNER, Roy. 2017 [1975]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora.
- WILLERSLEV, Rane. 2013. "Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?" *Religion & Society*, vol. 4, n. 1: 41-57. DOI 10.3167/arrs.2013.040103
- WINNER, Langdon. 1980. "Do artifacts have politics?". *Daedalus*, vol. 109, n. 1: 121-136. DOI 10.4324/9781315259697-21
- WOOLGAR, Steve; LEZAUN, Javier. 2013. "The wrong big bag: A turn to ontology in science and technology studies?". *Social Studies of Science*, vol. 43, n. 3: 321-340. DOI 10.1177/0306312713488820

sobre o autor

Felipe Puga

Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp. Graduado em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp com ênfase em Antropologia.

Contribuição de Autoria: O autor é responsável pela estruturação e análise do material, e também pela escrita do artigo.

Financiamento: Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP 2019/04868-1).

Recebido em: 02/12/2020.

Aceito para publicação em 16/11/2021

