

O Alter Como Anti-Ego: antropologias à esquerda

Adrielle Luchi Coutinho Bove¹
Rafael Siqueira Machado²

Resumo

O presente trabalho tem por razão apresentar alguns autores, a saber, Archie Mafeje, Isabelle Stengers (e Philippe Pignarre) e Eduardo Viveiros de Castro, partindo de uma postura crítica ao modelo ontológico e epistemológico euroamericano, capitalista, e possíveis formas de fuga através do olhar atencioso ao *alter*, seus conceitos e desestabilizações que nos convidam a pensar novas possibilidades de pensamento, como nos adverte Viveiros de Castro (2015). Tendo o conceito de “esquerda” a partir da obra de Gilles Deleuze como pano de fundo inspirador, adota-se aqui a alcunha “à esquerda” para designar tanto a orientação potencialmente política das obras analisadas, como suas ferramentas de fuga e contraposição ao modelo capitalista. Trata-se, então, da construção de leituras e análises que permitam enfatizar as possíveis contribuições políticas que a antropologia pode sugerir.

Palavras-chave: Antropologia; Esquerda; Ontologias.

The *Alter* As Anti-Ego: anthropologies on the left

Abstract

The purpose of this work is to present some authors, namely Archie Mafeje, Isabelle Stengers (and Philippe Pignarre), and Eduardo Viveiros de Castro, having a critical view of the Euro-American ontological, epistemological and capitalist model as the starting point, and the possible forms of escape through an attentive look at the *alter*, its concepts and destabilizations which invite us to think about new possibilities of thought, as established by Viveiros de Castro (2015). Considering Gilles Deleuze’s concept of “left” as an inspiring approach, the term “on the left” is adopted here to designate both the potentially political orientation of the analyzed works, as well as their tools of escape and opposition to the capitalist model. Therefore, it is about the construction of readings and analysis that enable emphasize the possible political contributions that anthropology can suggest.

Keywords: Anthropology; Left; Ontologies.

Introdução

Em sua (ainda) breve história, os esforços hermenêuticos da antropologia transformaram o *outro* em seu principal desafio e, na esteira desta problemática, diversas tradições de pensamento se desenvolveram. Neste sentido, a relação entre antropologia e esquerda política – em especial a tradição marxista – implicou num tensionamento em que a proposição marxista de sujeição do aparato simbólico, superestrutural, condicionado ao materialismo das condições econômico-sociais da infraestrutura, seria comumente recusado em função da “cultura”, pensada de maneira diversa por inúmeros antropólogos, mas sempre tendo como ponto em comum sua compreensão enquanto potencial definidora das condições materiais, isto é, certa “inversão” da lógica superestrutura-infraestrutura. Recentemente, com os desenvolvimentos teórico-práticos de correntes pós-estruturais³ que aprofundam tanto a crítica à objetividade da natureza quanto o valor intrínseco do material etnográfico como fonte de desestabilização de “certezas” ontológicas ocidentais, que em tese poderiam destruir mais pontes comunicativas através de uma crítica ao materialismo, seguem por um caminho diferente.

Como buscaremos demonstrar, o materialismo e a universalização de conceitos euroamericanos ainda são alguns dos principais adversários críticos dos autores aqui mobilizados, porém as relações políticas tomam novos ares. Sob a batuta de Deleuze (1996) e sua definição de “esquerda”, propomos uma leitura (não exegética) de três autores: Archie Mafeje; Isabelle Stengers (e Philippe Pignarre); e Eduardo Vivei-

1 Graduada em Ciências Humanas (2013) e Ciências Sociais (2015) pela UFJF. Mestre em Ciências Sociais pelo PPGCSO-UFJF (2017). Doutoranda em Ciências Sociais pelo PPGCSO-UFJF.

2 Graduado em Ciências Humanas (2013) e Ciências Sociais (2015) pela UFJF. Mestre em Ciências Sociais pelo PPGCSO-UFJF (2018). Doutorando em Ciências Sociais pelo PPGCSO-UFJF.

3 Em especial ligadas às filosofias da ciência de Latour, Stengers, Mol, e à crítica ao padrão universal ontológico-moderno da Virada Ontológica.

ros de Castro, no que concerne às potencialidades de construções críticas ao colonialismo, capitalismo e obliteração de tradições a partir de tradições não-euroamericanas. Tal intento lembra (e se inspira) nas reflexões de Goldman (2013) sobre uma antropologia de esquerda – também legada por Deleuze. Assumem-se aqui a posição deleuziana “à esquerda” como ponto de partida e crivo analítico para opção dos três trabalhos elencados a seguir.

Vale frisar que a seleção de autores não significa uma indicação de consonância absoluta entre as partes ou ainda pertencimento às mesmas tradições de pensamento, mas escolhas possíveis (entre outras) que rendem análises a partir dos pressupostos apresentados. Mafeje e Stengers apresentam veia política mais explícita e intencional, ao passo que a perspectiva política de Viveiros de Castro é mais um desdobramento enquanto consequência, uma potencialidade transformativa. Menos do que indicar um modelo classificatório “de esquerda” ou “de direita”, o usufruto da crase em “à esquerda/direita” direciona a atenção à postura analisada e inspirações potenciais a partir dos trabalhos, em outras palavras, trata-se de se inspirar pela força política das argumentações e seus potenciais para incitar o engajamento político a partir das relações tecidas etnograficamente.

Um salto à esquerda a partir de Deleuze

Gilles Deleuze é um daqueles autores que, pela complexidade de sua obra e a dinamicidade de conceitos, permite o desenvolvimento de diversos caminhos analíticos. Para o presente trabalho, o que Deleuze nos desperta implica menos uma exegese conceitual e mais uma série de reflexões despertadas por seus trabalhos enquanto ferramentas, isto é, para remeter ao próprio, nossa proposta implica numa “dobra do pensamento” (DELEUZE, 1991) - uma inclinação ao movimento.

Em sua seminal e rara apresentação documentada em “Abecedário de Gilles Deleuze”, gravado no fim da década de 1980 e lançado em 1996, o autor apresenta e discute diversos conceitos desenvolvidos ao longo de sua trajetória e, dentre eles, sua definição de “esquerda” (*gauche*, no original, em francês). Ser de esquerda, para Deleuze (1996), é antes um padrão perceptivo que parte do externo, do mundo, para em última instância chegar a si: “Primeiro, vê-se o horizonte e sabe-se que não pode durar, não é possível que milhares de pessoas morram de fome. [...] Não é possível esta injustiça absoluta. Não em nome da moral, mas da própria percepção” (DELEUZE, 1996, p. 30). Já a ideia de direita dá conta de uma movimentação no sentido oposto, uma

forma perceptiva que parte do “eu” como padrão de leitura existencial: “[...] é como um endereço postal. Parte-se primeiro de si próprio, depois vem a rua em que se está, depois a cidade, o país, os outros países e, assim, cada vez mais longe” (ibid, p. 30)

O sentido prático desta percepção orientada a partir de si (direita) implica, conseqüentemente, numa negação das problemáticas alheias ao “eu” ou pelo menos um reconhecimento modulado incapaz de representar a mínima ameaça ao *status quo*. O “outro”, seja ele um sujeito, grupo, contexto ou situação, é reduzido àquilo que a percepção limitada do “eu” deduz e projeta, uma não-existência independente em termos perceptivos e existenciais. É a desigualdade social “solucionada” pela mão invisível do mercado, o indígena expropriado da terra em função do desmatamento que explora riquezas, etc. Ser de esquerda é, inversamente, perceber antes o outro, sua existência, a partir daquilo que eles mesmos projetam – uma planicidade perceptiva orientada ao “fora de si” – uma indução que se pauta pelo que o outro revela. É o reconhecimento do machismo ou racismo a partir das pautas e percepções feministas e de movimentos negros, é a percepção de modos de vida que divirjam da redução da existência à monetização do mundo ao redor. Em “Conversações” (2008), Deleuze trata desta dimensão por um viés mais crítico, destacando que a técnica da direita “é opor-se ao movimento” (DELEUZE, 2008, p. 158), assegurando a manutenção de privilégios e negando a possibilidade de percepção existencial de problemas que não se atrelem ao “eu”. Já à esquerda caberia ser “clara” em suas exposições, “Tornar visíveis coisas que não seriam em outras condições” (ibid, p. 158). Em resumo, a esquerda como padrão perceptivo, como aponta Goldman (2013), significa emaranhar-se como um “platô” (DELEUZE; GUATTARI, 1997), uma região de intensidades contínuas que se desenvolve a partir de uma pluralidade de existências pululantes e potências de percepção/ação múltiplas e “que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior” (GOLDMAN, 2013).

De volta ao “Abecedário” (1996), Deleuze ainda desenvolve um segundo sentido sobre a definição de “esquerda”, de certa forma um corolário da questão perceptiva. Trata-se do chamado “devir-minoritário”, a negação do padrão existencial vigorante: “No Ocidente, o padrão de qualquer coisa é: homem, adulto, macho, cidadão” (DELEUZE, 1996, p. 30). O “devir” enquanto conceito deleuziano implica, como aponta Zourabichvili (2020), em mudança pujante enquanto rearranjo de sentido e significado, uma mudança projetada a partir da “intrusão”, do en-

contro com aquilo que escapa ao meio: “Mas ‘devir’ significa que os dados mais familiares da vida mudaram de sentido, ou que nós não entretemos mais as mesmas relações com os elementos costumeiros de nossa existência: o todo é repetido de outro modo.” (ZOURABICHVILI, 2020). Em outros termos, é a mudança perceptiva daquilo antes tratado como comum/natural, um rearranjo produtor potencial de transformações reais. O devir-minoritário desdobrou-se como uma potência de movimento e transformação oposta ao padrão:

Mas posso dizer que o padrão nunca é ninguém. É um padrão vazio. [...] Mas, ao lado disso, o que há? Há todos os devires que são minorias. As mulheres não adquiriram o ser mulher por natureza. Elas tem um devir-mulher. [...] O homem macho, adulto não tem devir. Pode devir mulher e virar minoria. A esquerda é o conjunto de processos de devir minoritário. Eu afirmo: a maioria é ninguém e a minoria é todo mundo. (DELEUZE, 1996, p. 30/31)

O padrão é uma amálgama de predicados - homem, adulto, macho e, se é possível estender a lista: branco, heterossexual e classe média/alta - é antítese do devir pelo não reconhecimento de novas percepções e potências de movimento. O devir-minoritário é o anti-padrão, a percepção transformadora. O padrão é negação, é anti-devir, é fixidez - é direita que nega movimento ao olhar a partir de si. Custe o que custar, o *status quo* é a ordem do dia. Em resumo, o devir-minoritário enquanto padrão da esquerda é o olhar ao outro, é tomar este anti-padrão como potência transformativa que não se acomoda, pois é rizoma. O “rizoma” definido por Deleuze e Guattari (1997) é a estrutura da planta sem raiz, que remete ao “platô” formado por amplo sistema epistemológico não-hierárquico que se desdobra a partir de si em vários caminhos e possibilidades. Sua implicação política define o modelo rizomático como ferramenta (não ontologia) para resistência ao modelo social dominante e opressivo. O devir-minoritário enquanto rizoma representa a essência da esquerda e a resistência das formas alternativas ao modelo padrão. Nesta mesma linha argumentativa, Goldman (2013) destaca a cientificidade da antropologia a partir de pressupostos propriamente antropológicos, reconhecendo externa e internamente à disciplina a crítica

4 O termo “euroamericano” e seus cognatos, aqui, indicam uma perspectiva de crítica às imposições políticas, epistemológicas e ontológicas de países europeus e Estados Unidos a outros contextos. A opção do termo em detrimento do *tradicional* “ocidental” se dá por este último, além de não deixar exatamente claro as fronteiras políticas que indicam os movimentos colonialistas, se constitui em um movimento pós-II Guerra de afirmação de uma identidade forjada pelo racionalismo, individualismo e liberdade que, como afirma o filósofo Kwame Appiah (2016), não se sustentam em termos históricos, principalmente a partir do binômio opositivo Ocidente-Oriente.

5 Os apontamentos de Goldman (2013) circundam, tal como aqui, em uma defesa da postura à esquerda a partir de padrões perceptivos, ainda que o não aprofunde qualquer ideia de “antropologia de esquerda”, apenas citando-a. A mudança aqui proposta de termos é simplesmente gramatical, haja vista a ideia de “antropologia à esquerda” remeter mais diretamente às posturas esboçadas por Deleuze, que se definem como percepções e direcionamentos antes de posições dadas.

ao etnocentrismo euroamericano⁴. A “antropologia de esquerda”, então, seria a realização deste intento deleuziano que toma o devir-minoritário como força desestruturante dos padrões etnocêntricos, que permeiam desde o senso comum até os campos teóricos da disciplina.

Para tanto, nosso objetivo é tomar estas reflexões sobre a “esquerda” a partir de Deleuze como motes discursivos e “dobras de pensamento” (DELEUZE, 1991) na leitura de alguns autores específicos, reconhecidos aqui justamente pela força inerente de suas reflexões para uma postura à esquerda importante ao desenvolvimento antropológico. Se Goldman (2013) remete-se a um tipo de “antropologia de esquerda”, nossa referência presente é pela defesa de uma “antropologia à esquerda”, diretamente inspirada pelo autor. A preposição craseada “à” remete-se ao intuito de defesa a uma postura à esquerda no sentido deleuziano, como percepção a partir do outro e devir-minoritário. Antes de uma defesa de antropologias “de esquerda”⁵, trata-se de intuir a necessidade de desenvolver uma postura à esquerda – um engajamento em função da diferença. Esta “diferença” aqui mobilizada não remete (apenas) ao reconhecimento existencial do não-eu exposto em moduladores variados, seja em termos limitadamente interpretativos ou problematizações existenciais, mas acima de tudo às posturas perceptivas e mobilizações políticas de transformação. *In nuce*, a defesa da “antropologia à esquerda” perpassa, como será aqui defendido, tanto pela capacidade da mesma transformar-se teoricamente ao direcionar o olhar ao outro e confrontar dicotomias, conceitos e teorias desenvolvidas pelo pensamento euroamericano, como pela possibilidade de reconhecer e tornar visíveis as pautas, lutas e movimentos destes outros a partir de suas próprias demandas, isto é, através da antropologia e sua potencialidade de fazer ecoar vozes silenciadas pelas lutas políticas.

As relações com Deleuze a serem esboçadas a seguir, então, menos que causais, são desdobramentos de leituras particulares, escolhas analíticas que não impedem a incorporação de outros trabalhos com proposições distintas, até mesmo em certa confluência com perspectivas de caráter mais material, como poderíamos citar os casos de Ingold (2015) e a noção de “corte-fluxo” de Deleuze e Guattari (2011)

pensada enquanto fluxo e fios de vida que atravessa a matéria de maneira indelével, produzindo uma reflexão de caráter processual e vívida, ou Oyama (2001) e sua teoria dos sistemas de desenvolvimento que assume a perspectiva de desenvolvimento humano a partir de sua lógica de inserção nos fluxos do mundo, fazendo com que correlacionáldiades com conceitos deleuzianos gerem bons frutos. Isto é, Deleuze não pode ser encarado como anti-materialista a depender da dimensão analítica dada e as “dobras” produzidas, e nem os autores aqui mobilizados esgotam as possibilidades ou são por elas esgotados. Trata-se de, acima de tudo, incitar reflexões por meio do fio condutor aqui assumido enquanto crivo de escolhas, ou seja, a ideia de antropologias “à esquerda”.

Archie Mafeje: a combatividade africana

Dentre as extensas problematizações que a antropologia produz, a questão da compreensão sobre os interlocutores, os nativos, sempre foi central. Seja pelo apelo hermenêutico/interpretativo de torná-lo inteligível - tal como, de forma seminal, propôs Malinowski ao comparar os objetos do *kula* às joias da coroa britânica, ou mesmo a sugestão de interpretação de culturas como textos, como coloca Geertz, ou ainda nos constantes e cada vez mais renovados desafios de tratar ou acrescentar à teoria antropológica conceitos nativos - e aqui, termos como *kula*, *mana*, *potlatch* e etc ainda mantém sua força na disciplina enquanto moduladores conceituais. Questões dessa natureza encontram-se na raiz da disciplina antropológica, já que tem neste «outro» não euro-americano, não-branco e não-cientista, seus interlocutores (antes definidos por objeto de estudo) historicamente mais relevantes. A partir disso, destacamos a importância de autores como Archie Mafeje, que deslocam problemáticas comuns à antropologia para outro nível: enquanto antropólogo sul-africano, negro, de origem não-europeia, Mafeje é um dos primeiros a tensionar e suspender conceitos desenvolvidos na Europa pra pensar contextos africanos e enfatizar diretamente suas implicações políticas nessas problematizações como motores práticos para um exercício antropológico realmente transformativo. Destaca-se, entre outras coisas, pelo pioneirismo já nos anos 1960 em problematizar a questão da alteridade sob a ótica crítica das limitações dos conceitos euroamericanos enraizados como naturais na análise de contextos

africanos, incitando também problematizações sob a ótica do termo “ontologia”, posteriormente exploradas de maneira mais direta pelo movimento da Virada Ontológica.

Ainda em seu primeiro livro produzido conjuntamente com Monica Wilson sobre os *Langa*, em 1963, Mafeje (1963) já esboça algumas de suas contribuições posteriores à antropologia ao criticar sistemas classificatórios externos aplicados ao contexto africano, segregando e diferenciando brancos e negros (classificação racial) e atribuindo nomenclaturas gerais (bantos, por exemplo), a grupos diversos e que se diferenciam internamente, como aponta Borges *et al* (2015). A solução proposta foi partir dos termos nativos como formas classificatórias, exacerbando o valor da etnografia enquanto modulante teórico. Mafeje, já neste trabalho, expõe sua perspectiva da prática etnográfica como produção de entendimentos sobre outras formas de conhecimento.

Este ponto desdobra-se ao longo da carreira de Mafeje (1971; 1991) em diversas linhas, partindo da premissa de que as produções teóricas da antropologia (e outras disciplinas) não refletiriam fatos, mas interpretações de fatos: “Meu ponto de partida é que na construção teórica diferenças significantes não ocorrem no nível dos “fatos”, mas, caracteristicamente, no nível da interpretação dos ‘fatos’”. (MAFEJE, 1991, p. 1, tradução nossa *apud* BORGES *et al*, 2015, p. 357). A consequência direta dessa afirmação tangencia a perspectiva de que a produção teórica e conceitual implica em uma operação mental analítica, o que justifica a crítica ao uso de categorias externas ao contexto etnográfico, tendo por corolário a defesa do saber nativo como conceituação revestida de valor antropológico.

Entre os conceitos criticados por Mafeje (1991) que, funcionando como um operador externo imposto aos contextos nativos, destaca-se o de “tribalismo”, que projetaria ao *alter* uma passividade existencial, refletindo uma divisão de mundo em “tribos”⁶ escrutináveis pelo saber científico, reforçando uma separação entre o “eu” científico como polo ativo e o “outro” como polo passivo. Tal conceito, ainda que produzido no intento colonial⁷ foi amplamente abordado na antropologia⁸, também implica na imposição prática de relação entre sujeito e objeto como projeção euroamericana invertida, isto é, ao tratar “tribos” como vinculadas a um território específico, a relação de propriedade inverte-se: pessoas pertencem à terra e não o contrário, ocasionan-

6 Tal conceito teria também poder modulador de junção/separação ao impor categorias de agrupamento em diferentes contextos por identificação de troncos linguísticos (por exemplo), sem levar em conta formas de organização pelos próprios grupos.

7 A referência ao termo “colonialismo” e seus correlatos remete, entre outras atribuições, não apenas à história de dominação política e escravidão no continente africano, mas também aos fluxos de conhecimento impositivo que definem externamente uma ontologia compartilhada por meio do exercício epistemológico de adequação de realidades e regimes de saberes outros às lógicas euroamericanas.

8 Nos termos de Mafeje, a antropologia foi co-responsável pela expansão deste conceito e seu uso, mesmo que nem sempre tenha se atentado

do disparidade em lutas sob a ótica da propriedade privada de territórios no jogo da colonização, como aponta Borges *et al* (2015). Produzem-se através da força colonial Estados-Nação artificializados que impoem tanto limites geográficos como forçosas identificações de grupos diversos com uma ideia de nação, sem comportar diferenciações internas.

Neste complexo jogo colonial, em que a imputação do conceito de “tribo”, uma das noções exploradas historicamente na antropologia, pode ser pensada como ferramenta oposta às formas de concepção, auto atribuição e organização territorial vernacular, o lugar da antropologia passa a ser crucial, tanto num sentido crítico como quanto ferramenta de libertação a partir da leitura de Mafeje (1991). Não limitada aos (des)usos do conceito de “tribo”, a crítica de Mafeje (1991) se estende à própria raiz antropológica e seu “colonialismo epistemológico”, derivado da tendência a aplicabilidade de conceitos exógenos aos contextos africanos: “Não havia um desejo explícito de aprender com as próprias etnografias africanas, mas de extrair o maior número possível de ‘fatos’ históricos e interpretá-los de acordo com certas categorias pré-concebidas. Eu deliberadamente evitei tudo isso” (MAFEJE, 1991, p. 2, tradução nossa).

Preterindo a aplicabilidade teórica em função da etnografia como guia analítico, Mafeje (1991) reconhece na antropologia um dos alçozes produzidos pelo colonialismo epistemológico e sua importação de ideias, mas também vê na disciplina a grande semente de superação deste colonialismo, pela percepção da etnografia como potência de produção teórica e não como resultante analisável do método científico. Deslocando o saber nativo de uma passividade heurística atribuída pela ciência antropológica para uma potência de formulação teórica ativa e pulsante, Mafeje (1991) enfatiza que a consequência política deste movimento reside na possibilidade de desfazer as certezas expressas em nossa epistemologia científica, conduzindo a um princípio de multiplicidade existencial não-hierarquizante, que por sua vez foca-se em combater a opressão política e prática nas mais variadas instâncias⁹. Por consequência, reside no contexto nativo não-europeu a força legítima de deslocamento das certezas euroamericanas e pretensas universalidades em benefício da multiplicidade existencial local:

O problema de conciliar história universal com história local é irritante, não tanto analiticamente, mas principalmente conceitualmente. Fenômenos semelhantes podem ser diagnosticados em todo o mundo. Mas o contexto histórico e social específico em que ocorrem pode dificultar a compreensão de determinados conceitos gerais, sem distorção. Nas ciências sociais, onde as perspectivas de uma meta-língua são quase nulas, o problema de traduzir da linguagem universal para a linguagem vernacular não pode ser minimizado. (ibid, p. 2, tradução nossa)

Destes apelos contrários a epistemologia colonialista, por fim, o autor também deriva uma “ontologia combativa” (MAFEJE, 2000; BORGES *et al*, 2015), que conduz à luta política através da reinvenção epistemológica africana como autoatribuição ontológica¹⁰. Sendo definida como “uma rejeição consciente de transgressões passadas, uma negação determinada de negações.” (MAFEJE, 2000, p. 32), a “ontologia combativa” aponta a “identidade africana” como a negação da agência por parte da colonização, seja no sentido político, na autoatribuição ontológica e nas implicações epistemológicas. De tal constatação, Mafeje (2000) nega a negação da agência aos africanos, partindo das experiências existenciais nativas (destacadas etnograficamente) como elementos subjacentes ao exercício de alteridade – formas de combate ao caráter heurístico da antropologia e hermenêutica de adequação de contextos múltiplos às categorias euroamericanas. Nega-se a taxonomização euroamericana em função do combate realizado no campo ontológico, em que os saberes africanos possibilitam um autoreconhecimento do agente africano a partir da potência teórica inerente e irreduzível às conceituações externas. Neste campo de disputas também se situa a defesa de Mafeje (2008) por uma “africanidade”, conduzindo tanto à predileção dos saberes africanos quanto à necessidade dos agentes africanos se tornarem protagonistas nas diversas ciências, transformando toda a experiência: tanto daquele que profere quanto daquele que é proferido.

Sucintamente, podemos pensar as proposições de Archie Mafeje como constitutivamente dialéticas, no sentido de identificar na antropologia tanto seu caráter colonial como sua potência libertadora. Da crítica à ideia de “tribo” até a problematiza-

para as consequências políticas: “Em muitas instâncias as autoridades coloniais ajudaram a criar as coisas chamadas ‘tribos’, no sentido de comunidades políticas; este processo coincidiu com e foi auxiliado pela preocupação dos antropólogos com ‘tribos’” (1971, p. 254, tradução nossa)
⁹ Contrariando discursos hegemônicos que promovam o colonialismo sob a bandeira do progresso ou da exploração de recursos como forma de desenvolvimento econômico, por exemplo.

¹⁰ O termo “ontologia” é mobilizado por Mafeje (2000) justamente por expressar a possibilidade de deslocamento da existência ocidental e dos conceitos científicos como acessos privilegiados a uma realidade passiva que se desvela pelo método científico. “Ontologia” expressaria o conteúdo da construção da realidade (não descoberta) pelos africanos, aí residindo o valor da antropologia como disciplina da diversidade das maneiras de existir.

ção na aplicação de conceitos marxistas em contextos africanos¹¹, a dialética não se limita à percepção sobre a antropologia, mas reflete a condição do próprio Mafeje: enquanto negro e africano, é também agente antropológico, representante de uma tradição de origem europeia e que recai no risco de reprodução e mimetização de modelos europeus aplicados heurísticamente em contextos exógenos. Sua síntese analítica propõe romper com a aplicabilidade de conceitos *vis-à-vis* a etnografia como modelo teórico revolucionário, justamente por esta avultar a inerente limitação de conceitos antropológicos pretensamente universais, ou seja, seu olhar é a partir dos povos africanos.

Da crítica ao colonialismo epistemológico reforçado historicamente pela antropologia até a solução via “ontologia combativa”, a antropologia de Mafeje (1991; 2000) permite-nos pensar suas consequências analíticas que ressoam no interior da disciplina – constituídas na constatação da ineficácia compreensiva da aplicação de conceitos exógenos ao contexto africano, e na defesa da etnografia como forma de modulação transformativa das teorias antropológicas – como nas percepções das necessidades políticas africanas de combate ao colonialismo, buscando fazer da antropologia uma ferramenta prática de emancipação, autoatribuição e autoreconhecimento. Mafeje expressa postura perceptiva de tomar o *outro* – expresso na etnografia – como ferramenta de desestabilização teórica de conceitos exógenos ao contexto africano.

Neste sentido, ao se fazer valer justamente da ferramenta cuja participação no processo colonialista se deu por via epistemológica (a antropologia), Mafeje reconhece no pensamento nativo africano a potência de reformulação epistemológica que transforma tanto a própria antropologia, como fundamenta a “ontologia combativa” africana, o reconhecimento de uma auto-atribuição refletida a partir de si mesma. Por fim, cabe reconhecer em Archie Mafeje sua luta contra a colonização africana e a potência política de transformação dos diferentes povos dada pela possibilidade de desenvolvimento de um pensamento sobre si, a partir de si e jamais redutível à conceitos externos, ou seja, um combate contra a colonização do pensamento por categorias exógenas. Só dessa maneira, segundo Mafeje (1991; 2000), o colonizado pode encontrar meios de refletir sobre si e transformar sua realidade.

11 Ainda que não tenha sido analisada tal crítica, em resumo, podemos suscitar a perspectiva de Mafeje (1991) sobre a impossibilidade de aplicação de conceitos marxistas em etnografias sobre os reinos interlacustres, como realizado em seu trabalho, por estes não pensarem suas relações com a terra em termos de propriedade (seja individual ou comunal). A crítica de Mafeje não significa uma negação ao marxismo, mas uma propositiva de reformulação desta tradição (tal como na antropologia) a partir das categorias nativas e as formas como as relações coloniais se impõem.

12 Podendo se observar em autores como Sztutman (2018); Goldman (2013); Viveiros de Castro (2015) e outros.

13 Feitiço, feiticeiro, enfeitiçar, etc.

Os voos da bruxaria: Isabelle Stengers (e Philippe Pignarre)

Seguindo por via paralela à crítica ao colonialismo epistemológico elaborado por Archie Mafeje e sua defesa da autoatribuição ontológica africana, Isabelle Stengers (e Philippe Pignarre) (2005) desenvolve uma análise a partir da problematização interna aos contextos euroamericanos no que tangencia as formações históricas de suas epistemologias enquanto conteúdos de atribuição ontológica excludentes – dados pela pretensa universalidade que elimina potencialidades outras. Se autodefinindo como uma herdeira de Marx, não no sentido de um “marxismo que busca estabelecer as leis da história, mas da tradição de luta contra o capitalismo” (SZTUTMAN, 2018, p. 346), Stengers desenvolve seus trabalhos que, ainda tendo na filosofia seu campo prioritário de atuação, encontram fortes ecos na antropologia¹².

Em “La Sorcellerie Capitaliste”, de 2005, Stengers e Pignarre desenvolvem suas críticas a partir da negação da “possibilidade de regulamentação progressiva que evita os excessos do capitalismo” (p. 20, tradução nossa), reconhecendo em movimentos, contextos e grupos políticos minoritários as consequências resultantes de perspectivas de concessão em detrimento de uma luta franca e aberta contra o capitalismo:

esses grupos em luta, como as feministas, que recusaram a ordem de prioridades propostas em nome de luta de classes; como ambientalistas radicais, que tiveram que lutar contra a assimilação da natureza em um conjunto de recursos a serem explorados; como os camponeses, que provaram bastante os encantos do produtivismo; como os povos indígenas, que tiveram que lidar com o julgamento unânime que identificou suas práticas como meras superstições etc. (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 21, tradução nossa)

A negação da concessão enquanto ferramenta de mobilização política, reconhecida pelos autores como meios de enfraquecimento de pautas em detrimento da dominação capitalista, reflete-se na crítica sobre seu poder “enfeitiçador” e de “captura”, termos estes que associados aos cognatos utilizados ao longo do livro¹³, se aproximam da discussão marxista sobre o capitalismo, em especial a partir das noções de “fetichismo” e “alienação”, respectivamente. Em

Marx (2008) estes termos definem um processo de “falsa consciência da realidade”, no qual o produto do trabalho é identificado como possuidor de valor em si, deslocado das relações de trabalho subjacentes à sua produção, o que produz a fetichização da mercadoria. Este processo encontra-se ligado a alienação do sujeito, que não mais reconhece no produto final uma extensão existencial de seu trabalho, atribuindo-lhe um tipo de vida própria, como Sztutman (2018) também aponta: “[...] o capitalismo é mestre de produzir ilusões, fazendo com que coisas tomem o lugar de pessoas” (p. 346)

Se este falseamento da realidade¹⁴ pelos processos de produção capitalista em Marx (2008) implicam na separação sujeito-objeto em que o segundo termo é percebido como ente autônomo (quase um feitiço, poderíamos dizer), a crítica de Stengers e Pignarre (2005) compreende o capitalismo enquanto força camaleônica absolutista – uma potência capaz de tirar proveito de toda oportunidade, ainda que adversa. Ao impor seu domínio absoluto, provoca um *blasé* existencial no sujeito, uma anestesia a qualquer possibilidade fora de si: “O capitalismo nos enfraquece, pois mata os possíveis e mesmo a política nos desobriga a pensar, nos entorpece e nos chantageia com suas alternativas infernais” (SZTUTMAN, 2018, p. 348). O feitiço reside na atração exercida sobre seu centro gravitacional, impedindo qualquer linha de fuga¹⁵ não redutível ao lucro e a possibilidade de monetização¹⁶. Tal rotatividade de questões circunscritas dentro dos limites da força gravitacional e a replicação quase mântica do modelo capitalista como única possibilidade definem a “captura”, que tornam o sujeito redutível aos limites existenciais deste modelo. A “captura” do capitalismo é, de certa maneira, uma “alienação” (tanto falsa consciência como ruptura) das forças perceptivas e de afetação:

Seria melhor dizer, usando um termo feiteiceiro, que eles são “devorados”, ou seja, afirmar que é a sua própria capacidade de pensar e sentir que foi a presa na operação de captura. Ser cego implica que se vê “mal”, o que pode ser corrigido; mas ser capturado implica que é o

poder de se ver que é afetado. (STENGERS; PIGNARRE, 2005, p. 62, tradução nossa)

Rastreando a origem do capitalismo no século XVIII na Europa através das políticas de cercamentos e destruição da propriedade comum da terra (SZTUTMAN, 2018), Pignarre e Stengers (2005) apontam em um diálogo com a escritora e ativista ecológica neopagã Starhawk, que estes eventos se interligam com a erradicação da bruxaria enquanto prática associada às mulheres, seja pela via cristã¹⁷ ou pela ciência¹⁸. O capitalismo, por consequência, se definiria enquanto um “sistema feiteiceiro sem feiteiceiros¹⁹” (STENGERS; PIGNARRE, 2005), pois captura o sujeito por seu “feitiço” e reduz suas formas reflexivas a meros corolários de suas lógicas, mas sua atividade apenas baniu as feiteiceiras (agentes da feiteiceira) de outrora. Não possui o agente executor, mas seu feitiço se espraia pelo mundo: “Porque se o capitalismo entra nessa linha, é de um modo muito particular, o de um sistema de feitiço sem feiteiceiros que se consideram assim, um sistema operando em um mundo que julga que a bruxaria é apenas uma crença simples, uma superstição”. (ibid, p. 52, tradução nossa)

A repulsa capitalista aos caminhos que lhe escapam, conectada a seu sistema enfeiteizador e entorpecente, enseja nos autores uma reação a partir de movimentos minoritários, em especial a bruxaria neopagã e ativista ecológica/feminista de Starhawk, fundadora do movimento “Reclaiming Tradition Witchcraft”. Tal tradição reclama para si a luta política contra a devastação ambiental, machismo e desigualdades variadas através da produção de agenciamentos mediados por relações com espíritos, divindades etc. – agentes não-humanos. Englobam manifestações políticas e rituais públicos em defesa da natureza (a grande mãe Terra, Gaia), contrárias a monetização da mesma – reduzida enquanto recurso a ser explorado –, em defesa dos direitos das mulheres e por suas práticas experimentativas (rituais, uso de ervas, rezas, etc) obliteradas pelo saber científico. Estes vocábulos (feiteiceira, espíritos, magia etc.) são

14 Faz-se necessário um cuidadoso uso do termo “realidade” na relação entre Marx e Stengers/Pignarre. Para o primeiro, a ênfase de seu pensamento concebe a realidade enquanto expressão universalmente objetiva e empírica (descendendo daí as noções de fetichismo e alienação enquanto equívocos sobre a realidade das relações de trabalho). Para Stengers e Pignarre, o vocábulo “realidade” expressaria antes a diversidade existencial em detrimento de uma objetividade compartilhada, estando na esteira dessa percepção a raiz de sua crítica ao modelo capitalista.

15 Termo deleuziano que alude à possibilidade de movimentação para fora de um eixo gravitacional específico, uma possibilidade que rompe com o senso compartilhado e majoritariamente defendido (não necessariamente comum). No caso, uma linha de fuga ao modelo capitalista.

16 No que diz respeito à possibilidade do capitalismo absorver pautas inclusivas, a saber, o feminismo e o combate ao racismo (por exemplo), conquanto estes possam reproduzir a lógica de mercado e/ou servir como propaganda para geração de lucros.

17 Expressa em obras como o “Malleus Maleficarum”, de Heinrich Kraemer e Jacob Sprenger, publicado inicialmente em 1487, em que a mulher é retratada como reflexo da bruxaria satânica, um “sub-sujeito” suscetível a influência demoníaca.

18 O campo do saber por excelência que refletiria a objetividade inata de um mundo compartilhado, reduzindo práticas de bruxaria à meras lógicas supersticiosas. Stengers e Pignarre (2005) ainda apontam que a gênese da ciência é marcada por sua ênfase experimentativa, perdida ao longo do tempo em função da prática política de afirmação de si e seus saberes como reflexos de uma ontologia unívoca e compartilhada.

19 No original “système sorcier sans sorciers”, traduzido por Sztutman (2018).

conscientemente tomados como formas de re-produzir conexões antes obliteradas pelo capitalismo, *reclaim*²⁰, nas palavras dos autores, criando linhas de fuga (DELEUZE, GUATTARI, 1997) políticas através da re-introdução de agentes silenciados e deslegitimados pela lógica capitalista. *Reclaim* expressa a retomada de conceitos e práticas para novos usos: “As bruxas neopagãs aprenderam que a técnica, ou a arte, o ofício que elas chamam de mágica não é, antes de tudo, o que se trata de encontrar, no sentido de um segredo autêntico. Mas se trata de recuperar, reativar [*reclaim*]. (STENGERS, PIGNARRE, 2005, p. 187, tradução nossa).

Aqui, podemos remeter a razão política deste *reclaim* enquanto re-construção de uma tradição animista no sentido que Stengers (2017) defende, a saber, um movimento de recuperação de agenciamentos combatidos pelo senso comum capitalista que produzem intensas transformações existenciais e novas afecções: “Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. [...] [Significa] apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar” (STENGERS, 2017, p. 15). O *reclaim* exposto enquanto força animista contrária à captura capitalista reflete uma retomada da discussão cósmica no campo da política, isto é, remete ao âmbito cosmopolítico (STENGERS, 2018). Seguindo a linha analítica de Goldman (2013) sobre o termo, antes de expressar uma “descrição do conteúdo mesmo das formas de pensamento diferentes da nossa que estudamos” (GOLDMAN, 2013), a cosmopolítica remete à necessidade de percepção do jogo político e de suas consequências como movimentos que envolvem diversos agentes, não uma sendo exclusividade humana. O prefixo cosmo “designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final” (STENGERS, 2018, p. 447), ou seja, remete à abertura do real como oposição a radicalidade da percepção encerrada em uma tradição, a saber, costumeiramente científica e capitalista.

A tradição neopagã de Starkhawk refletida por Pignarre e Stengers (2005) reflete a retomada e reativação (*reclaim*) dos vocábulos relacionados à magia e feitiçaria obliterados historicamente pelo capitalismo, introduzindo por meio de um movimento animista de agentes variados no campo político. Aqui, a cosmopolítica expressa justamente a indecidibilidade ontológica como necessidade, reconhe-

cendo a entrada de variáveis não-humanas nas práticas políticas por meio de movimentos minoritários, transformando pautas sobre o meio-ambiente, territórios, etc. Tal indecidibilidade reflete o combate às concessões expressas no senso comum sobre a realidade a partir do capitalismo. *Reclaim* enquanto potência de agência conceitual e prática no campo político remete, de certa maneira, à “ontologia combativa” de Mafeje e o chamado a auto-atribuição ontológico-epistemológica não redutível ao colonialismo externo (capitalista). Ambas discussões nos convidam ao enfrentamento político tendo por objetivo abalar as fundações ontológicas e epistemológicas de um capitalismo euro-americano pretensamente universal e, se possível afirmar, imperialista.

Mesmo que não estritas ao campo da antropologia (e quais autores o são?), as análises de Stengers refletem um claro ímpeto antropológico voltado à alteridade em seu esforço de desterritorialização do pensamento capitalista e cientificista em função de linhas de fuga (DELEUZE, GUATTARI, 1997) alternativas. De um lado conclama para si uma herança marxista (SZTUTMAN, 2018) no enfrentamento do capitalismo, mesmo abdicando do materialismo dialético e sua análise histórica condicionante, em razão de uma expansão e reconstrução conceitual do fetichismo e alienação objetivados face seu caráter “mágico” nas discussões sobre a feitiçaria capitalista e as implicações cósmicas reduzidas à sua ótica. De outro, traz consigo forte herança deleuziana expressa diretamente: “se o que Deleuze e Guattari chamam de minoria não sonha em se tornar uma maioria, não porque cultiva egoisticamente sua particularidade, mas porque aqueles que pertencem a essa minoria conhecem o elo entre pertencer e tornar-se” (STENGERS, PIGNARRE, 2005, p. 146, tradução nossa). Tais influências são explicitadas ao tornar a posição política da bruxaria contra o capitalismo um exemplo de resistência contra aquilo que o modelo dominante reduz ao lucro possível. A bruxaria é avessa à imposição de pautas, é “uma resistência a essa submissão, uma resistência ao ‘é necessário’ possível” (ibid, p. 183) dos caminhos epistemológicos e processos ontológicos impostos pelo capitalismo.

Por fim, vale apontar a importância de Stengers e Pignarre (2005) para pensar a possibilidade de realizações de intentos antropológicos que tornem evidentes os vocábulos, ideias e agentes marginalizados pela ótica capitalista cientificista, mas que habitam cada vez mais discussões de caráter político, no que diz respeito à exploração do meio ambiente, liberdades civis e religiosas, etc. A ênfase dos autores,

²⁰ Termo este traduzido por Sztutman (2018) ora como “retomar”, ora como “reativar”. As duas opções expressam assertivamente os usos dados por Stengers e Pignarre (2005), pois tanto a tradição da bruxaria neopagã toma de volta (retoma) tais termos para si, ressignificando-os, quanto re-ativa suas conexões e agenciamentos. Para o presente uso, retomar e reativar são percebidos como partes indissociáveis de um mesmo movimento de “reclaim”, portanto opta-se aqui pelo termo original.

de maneira mais direta, não é simplesmente apontar para as discrepâncias nos sentidos discursivos e atores mobilizados, mas principalmente evidenciar a “feitiçaria” capitalista de maneira crítica, sugerindo mecanismos de fuga através da política. E, por consequência, tais análises são antropologicamente inspiradoras pelo posicionamento político através do reconhecimento de movimentos como potências que desterritorializam a imposição ontológica não apenas em contextos não euro-americanos, mas também nos grandes centros capitalistas.

A Virada Ontológica e Viveiros de Castro: o *alter* como força desestabilizadora do *ego*

Com a ênfase política menos dada ao combate direto ao estilo Stengers (e Pignarre), este terceiro tópico concentra-se no campo da Virada Ontológica (abreviada aqui como VO), movimento relativamente recente na antropologia com importantes implicações político-ontológicas. *In nuce*, a gênese do movimento²¹ se dá a partir da percepção então comum da etnografia enquanto formas de captar variações culturais (epistemológicas) subscritas num mesmo plano ontológico compartilhado – este com acesso “direto” pela via científica – e suas consequentes críticas. Ao não impor um modelo dual-opositivo replicado em dicotomias como sujeito-objeto; mente-corpo; natureza-cultura; etc, nos quais “a música não é nativa, mas os nativos a dançam conforme o ritmo (e os instrumentos, e o que mais) que impuseram a ela” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 161), a VO responde a tais impasses postulando uma radicalidade da alteridade através do pensamento nativo como produção potencial do real, não interpretação, ou seja, a diferença como regra geral da existência, não visões diferentes de uma mesma coisa: “acima de tudo uma questão de ver coisas diferentes” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 6, tradução nossa).

Tal exercício, ainda que se estenda primariamente ao conteúdo disciplinar da antropologia e sua fundação prático-epistemológica, as implicações políticas não se desgarram da propositiva e definem-se, como Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro (2019) enfatizam, na força da negação solipsista em favor da ontologia enquanto “a multiplicidade de modos de existência materializados em práticas concretas” (p. 96). Para a disciplina, a primeira e talvez mais importante consequência seja a percepção da etnografia como “equivocidade intencional” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 23) e compa-

rativa²², uma possibilidade de “atravessar aquilo que estudamos” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96) sem defini-los por nossos conceitos, portanto a antropologia repensada pelo viés ontológico é a “antropologia como ontologia; não a comparação de ontologias, mas a comparação como ontologia” (ibid., p. 97). Enfim, uma forma descritiva objetivada em tornar o não-eu (seja quem for) visível a partir de sua própria inteligência.

Tal intento, tratado por Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro (2019) como um ato político radical *per se* ao apresentar alternativas ontológicas como não redutíveis às visões de mundo euroamericanas ainda possuem outras implicações. As etnografias – tratadas então como reflexões de caráter ontológico – espelham uma série de relações de poder em que “ordens hegemônicas reinantes (Estado, Império e Mercado, em suas combinações sempre voláteis e violentas)” (ibid, p. 97) ressoam agressivamente e impositivamente aos modos existenciais alternativos e marginalizados. Fazer ressoar por meio da etnografia tais existências seria uma forma de resistência – uma ontologização deliberada do outro enquanto ferramenta de combate, parafraseando Mafeje. Consequentemente, a partir do reconhecimento do potencial político da entrada ontológica no campo discursivo-analítico antropológico, a disciplina estaria “pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoriaprática da descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14).

Esta ontologização da antropologia levaria, por consequência, à necessidade de uma formulação ético-axiomática da etnografia, como postula Viveiros de Castro (2002a) ao propor “levar os nativos a sério” (p. 134) – condição *sine qua non* de “expressão de um mundo possível” (ibid, p. 117) a partir de formulações outras – uma dedução antropológica de condições de realidades.

Ainda que essa propositiva tenha encontrado, especialmente nas últimas décadas, uma série de simpatizantes e tenha alargado seus interlocutores ao redor do mundo, a VO também é contraposta de maneira particular, como o faz David Graeber (2019), adepto de certa via realista na antropologia. O termo “ontologia” utilizado pela corrente, como bem lembra Graeber (2019), não remete ao significado clássico advindo da filosofia grega – um *logos* sobre a natureza do “ser”. A ligação feita pela VO remete ao próprio “ser-em-si” – ontologia não como discurs-

21 Expressa primariamente, segundo Holbraad e Pedersen (2017), em autores diversos: Roy Wagner, Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern e outros, cada qual a seu modo.

22 Esta equivocidade suplanta a concepção da etnografia como forma de mapeamento fidedigno de uma cultura/sociedade. Tais conceitos (cultura e sociedade), antes reificados como coisas em si, são então reconhecidos pela hermenêutica internamente euroamericana e a incapacidade de aplicação em contextos outros. O princípio comparativo remeteria à percepção da diferença existencial como mote básico para designação ontológica.

so sobre, mas expressão daquilo que “é”. De outra forma, trata-se de uma postura de variação (antropológica) de um transcendentalismo metodológico análogo ao processo kantiano, como Graeber (2019) destaca, ou seja, um transcendentalismo deduzido a partir de formulações conceituais outras, pensadas como condições investigativas que indicariam construções de realidades nativas. Neste sentido, além de expressar o descompasso sobre o significado dado ao termo “ontologia” em relação ao sentido primevo, Graeber (2019) defende que a VO produz uma sintetização essencialista da cosmologia e “modos de ser” nativos que não captam a multiplicidade, disparidades e discrepâncias internas aos contextos de pesquisa²³.

Para nosso presente intento, tal crítica cumpre função de tornar evidente as possíveis multiplicidades de significação e uso do termo “ontologia”, mas também – haja vista a citada expansão da VO nas últimas décadas – destacar o movimento de “obviação” (WAGNER, 2010) do termo “ontologia” no sentido wagneriano de tornar-se analogia em relação a outros termos, uma entidade, um artefato analítico cuja existência é supostamente dada e os termos discutidos em associações seriam correlacionados em si, “Um ponto de fuga onde todos os seus episódios e detalhes pictográficos se fundem para formar uma única entidade holográfica, da qual a menor parte é igual ao todo” (WAGNER, 2010, p. 114). Isto é, chamar atenção à “obviação” da discussão acerca da “ontologia” pelo viés da VO permite-nos localizar sua associação disruptiva com a ideia de “cultura” enquanto fruto exclusivo das “dobras” reflexivas produzidas pelo movimento e seus sujeitos, tal como o significado mesmo do termo “ontologia” ser visto como uma entre outras vias possíveis, não uma coisa-em-si, o que também contribui para pensar possíveis implicações políticas a serem atribuídas e implicadas ao movimento.

Na esteira desse movimento encontram-se, entre outros exemplos, as análises sobre o “perspectivismo ameríndio”, desenvolvidas por Tânia Stolze Lima e Viveiros de Castro (2002). Este esforço teórico concentrado no âmbito ameríndio concebe o Homem como um ser entre outros seres, não uma excepcionalidade emancipada de sua condição animal pela Razão. Para os ameríndios, a “cultura” é a base universal em que se assentam as semelhanças de modos de vida sob as quais subjazem multiplicidades de natureza corporal: “Isto significa dizer que

a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 237). Onças se veem como humanos por compartilharem a mesma forma corporal, comunicam-se, tomam cerveja (sangue de presas), fazem rituais, etc., enfim, compartilham de um modo de existir. Sob nossa perspectiva, são predadoras; sob sua perspectiva, somos pecaris (presas) e, da mesma maneira, sob a perspectiva dos pecaris, somos onças (predadores):

os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (ibid, p. 227, 228)

Trata-se, pois, não de um multiculturalismo, já que a diferença não se assenta na posse da cultura (pois todos a tem), mas de uma inversão multinaturalista - a diferenciação de naturezas corporais assentadas sob a base comum cultural. Todos os habitantes do cosmos são sujeitos, *dêixis* cujo o complemento é por essência relacional, pois tanto o “Eu” (sujeito) o é em relação àqueles que compartilham de uma mesma natureza (corpo), quanto a relação entre o que preda e o predado é assentada justamente na diferença corporal. O cosmos ameríndio é perspectiva, um em-relação-a, uma agência da predação. Mas, em termos de afirmação da diferença, o corpo não apenas é o envoltório fixo que esconde a alma compartilhada de todos os habitantes do cosmos, mas uma perspectiva de habitação atravessada por xamãs ou sujeitos capturados²⁴, que assumem/consomem pontos de vista outros na disposição cosmológica (a partir da relação predador-presas), ou seja, canibalizam perspectivas metafísicas. Enfim, o perspectivismo ameríndio assenta-se não apenas num rearranjo de categorias, mas numa maneira de existir, pensar e agir radicalmente diversa da nossa (fundada em dicotomias básicas, como natureza e cultura, sujeito e objeto, humano e animal, etc.), ou seja, é uma problematização conceitual fundada em bases ontológicas distintas das nossas.

Na esteira deste processo de ontologização da antropologia, Viveiros de Castro (2015) reconhece em Deleuze (e Guattari) certa força qualificadora como fonte filosófica orientadora da proposição

23 Sobre este ponto, Graeber (2019) sustenta que a pretensa busca pela “alteridade radical” de caráter deleuziano, absorvida por Viveiros de Castro como uma imersão de caráter ontológico no pensamento nativo, deveria ser pensada sob um aspecto mais etnográfico, contrastando discrepâncias entre narrativas locais e evitando a sistematização essencialista do pensamento de um grupo, já que esta seria raramente uníssona.

24 Viveiros de Castro (2015) elenca diferentes situações em que tanto o xamã é capaz de transmigrar seu espírito para um corpo “animal” e habitar sua perspectiva (comer, beber e festejar com os seus), quanto sujeitos desavisados podem ser capturados por outras perspectivas (tornar-se onça, peixe, pecari), seja não dividindo carne de caça, pescando demais, etc.

ontológica²⁵. A realidade (ontologia), longe da transcendência externa e objetiva esquadrinhável pela ciência e compartilhada universalmente, se define como pluralidade em si mesma, constituída processualmente como “multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua (...) isto é, como síntese disjuntiva de heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 71). Expressa por tal via, a epistemologia²⁶ é simétrica (LATOURE, 1991 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 71) e não mais tem por razão a representação do real, “o conhecer não é mais um modo de representar o desconhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar” (ibid, p. 71).

Tais propositivas encontram-se estreitamente correlacionadas ao pensamento de Deleuze e Guattari (1995-1997), em especial à “teoria das multiplicidades” e sua possibilidade de “fazer passar uma linha de fuga por entre os dois dualismos que formam como as paredes da prisão epistemológica onde a antropologia se acha encerrada [...] desde as trevas dos séculos XVIII e XIX: Natureza e Cultura, de um lado, Indivíduo e Sociedade, do outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 75). Se nos é possível arriscar, a “multiplicidade” de Deleuze e Guattari (1995-1997), ao transformar conceitos, se funda como a expressão filosófica e base ontológica deste exercício da disciplina, uma maneira de pensar os próprios limites do pensamento. De um lado, a multiplicidade expressa o real como força intensiva em si, uma negação da objetividade externalizante e universal do mundo como (apenas) expressão de uma ciência fundada no divórcio entre a objetividade da natureza (expressão ontológica) e subjetividade da cultura (expressão epistemológica) e representa uma transformação paradigmática em direção à radicalização da alteridade no exercício antropológico. De outro lado, as intenções políticas da “multiplicidade” na proposição antropológica permitem reconhecer a relação entre conceitos (euroamericanos) e estruturas de poder impositivas a partir do *alter* como ferramenta de desestabilização do *ego*: “transformar a multiplicidade em conceito e o conceito em multiplicidade visa cortar o vínculo natal entre o conceito e o poder, em outras palavras, entre a filosofia e o Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 75).

Enfim, a força de Deleuze (e Guattari) na antropologia, em seu *corpus* teórico, implicam uma transformação paradigmática na expressão da VO e, em sua expressão política, uma desestabilização da

epistemologia euroamericana através da crítica ontológica e de sua pluralidade. Se a crítica de Mafeje permite-nos pensar uma ontologia combativa cuja agência é tomada pela periferia num sentido de autoreconhecimento (devir-minoritário do outro que se autoafirma), e a de Stengers induz a um combate geograficamente interno ao contexto euroamericano por uma reativação de práticas e discursos obliterados pelo capitalismo, a força da VO e especialmente de Viveiros de Castro está na desterritorialização interna através de ontologias outras (o outro como devir-minoritário que nos transforma). Isto é, a força de sua antropologia está em reconhecer nos conceitos e práticas ameríndios uma possibilidade ontológica de desestabilização do *modus vivendi* euroamericano e, conseqüentemente, capitalista, tanto em sua obliteração violenta de outros modos de existência quanto em sua forma prática e destrutiva do mundo. Sua antropologia situa-se na radicalização da alteridade ontológica a partir da multiplicidade como potência desterritorializante, tanto no âmbito disciplinar, quanto no reconhecimento deste *alter* como existência válida e capaz de situar o capitalismo como uma (sendo possivelmente a mais danosa) entre outras possibilidades, permitindo uma descolonização do pensamento euroamericano enquanto existência naturalizada.

Conclusão

Justamente pelos três trabalhos acima terem como fio condutor a desestabilização do *ego* euroamericano em função do *alter* enquanto emergência político-existencial, a etnografia é a grande chave e matriz teórico-metodológica da antropologia. Conseqüentemente, o imperativo do *outro* como condição relacional básica ao exercício etnográfico faz com que a perspectiva “à esquerda” fundada em Deleuze expresse valores basilares deste ponto. Porém, reconhecer a força transformadora da etnografia não significa preterir a teoria, ecoando assim em dicotomias antigas que diferenciam o etnógrafo do antropólogo. Tão logo se trata de negar o valor teórico e potência didática de autores e escolas anteriores, reduzindo-os a meras expressões de nossas teorias projetadas sobre outros. Assim, a teoria e prática não se opõem, mas “fazem rizoma” (de volta à Deleuze e Guattari), se tensionam, se trocam e se movimentam. Uma “antropologia à esquerda” é uma postura a partir do reconhecimento do *alter* e, talvez principalmente, da capacidade de desterritorializar certezas e combater imposições, reconhecendo no outro o potencial de

25 Força esta, como Viveiros de Castro (2015) aponta, presente explícita ou virtualmente nas obras de autores centrais da VO, como Marilyn Strathern, Roy Wagner, Bruno Latour e etc.

26 Tal como sobre ontologia, Graeber (2010) destaca que o sentido “clássico” da epistemologia aponta para discursos ligados à natureza e potencialidade de conhecimento sobre a realidade. Já a VO compartilha de novos usos, implicando a epistemologia como um conhecimento de mundo.

transformação do nosso padrão de pensamento por vezes naturalizado.

Neste sentido, Mafeje, Stengers e Pignarre, além de Viveiros de Castro convidam, por vezes de maneira direta, ao engajamento político a partir do posicionamento avesso ao capitalismo, tendo a crítica à unicidade ontológica euroamericana e imposição epistemológica de conceitos e ideias como motes de ação. Este é o fio “à esquerda” interposto que atravessa os autores, já que traz o “outro” historicamente silenciado – o diferente do padrão existencial e epistemológico euroamericano – ao primeiro plano.

Por fim, ao invés de fechar uma argumentação em torno da importância da auto-atribuição epistemológica africana (Mafeje) contra a imposição euroamericana, da denúncia à feitiçaria capitalista (Stengers e Pignarre) que domina mentes e oblitera alternativas, ou da ascensão da ontologia na antropologia (Viveiros de Castro) como desconstrução de condições existenciais únicas – todas como exemplos (dentre outros possíveis) de alternativas que tomam “o outro” como ponto de partida – nossa ideia perpassa a sugestão de ação pautada pelas consequências relacionais das produções etnográficas. Ou seja, fazer da etnografia não apenas um exercício de transformação da antropologia enquanto disciplina e ciência, mas fonte de engajamento político *per se*, um meio (mais que um fim) de dar voz às pluralidades de existência do ser humano e das condições de vida possíveis. Opor-se ao modelo capitalista não seria buscar uma única alternativa concorrente, mas negar a redução da existência humana encerrada à lógica do lucro e de suas relações econômico-políticas, seus padrões de vida, moradia e enriquecimento em função da multiplicidade enquanto valor existencial, a variação como constante e a pluralidade enquanto valor. Uma antropologia “à esquerda” seria, além daquilo que os autores aqui expostos destacam e evidenciam, uma tomada de ação fundada no exercício etnográfico como forma de contribuir para o engajamento em movimentos políticos, em lutas por pautas inclusivas de pessoas e populações silenciadas e etc. Em outras palavras, não se trata de “politizar” a antropologia, mas reconhecer seu inerente fundamento existencial político de origem, destacando que a universalização de um padrão euroamericano epistemológico, ontológico e político de matriz capitalista seria a derrocada dos valores antropológicos e das pluralidades etnográficas, pois é no desafio da diversidade que a antropologia se cria e é pela diversidade existencial do outro, à esquerda, que esta deve também sair das universidades em busca dos campos de luta política destes sujeitos, destes devires-minoritários (DELEUZE, 1996).

Documentário

O ABECEDÁRIO DE GILLES DELEUZE [Transcrição]. Produção: Pierre-André Boutang. França: Editions Montparnasse, 1996, Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjecteduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>. Acesso em 9 jun. 2020.

Referências bibliográficas

APPIAH, Kwame Anthony. There Is No Such Thing As Western Civilisation. *The Guardian*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/09/western-civilisation-appiah-reith-lecture-2016>. Acesso em 10 junho de 2020.

BORGES, Antonádia; COSTA, Ana Carolina; COUTO, Gustavo Belisário; CIRNE, Michelle; LIMA, Natascha de Abreu e; VIANA, Talita; PATERNIANI, Stella Z. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Revista Sociedade e Estado*, v.30, n.2, 2015.

DELEUZE, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: SP. Papirus, 1ªed, 1991.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995-1997.

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. 2ª ed. Trad.: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34. 2011

GRAEBER, David. Alteridade Radical é só Outra Forma de Dizer “Realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Praxis Comunal*, v.2, n.1, 2019.

GOLDMAN, Márcio. Dois ou Três Platôs de uma Antropologia de Esquerda. *Conferência da IV Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (IV ReACT)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013. Disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/dois-ou-tres-platos-de-uma-antropologia-de-esquerda/> Acesso em 10 junho de 2020.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. Introduction: The Ontological Turn in Anthropology. In: *The Ontological Turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press: Cambridge, 2017.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Política da Ontologia: posições antropológicas. Trad: ALMEIDA, Rafael Antunes; LEWANDOVSKI, Andressa. *Ayé: Revista de Antropologia*, nº1, v 1, 2019.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Vozes, 2015

MAFEJE, Archie (1971). The Ideology of “Tribalism”. *The Journal of Modern African Studies*. v. 9.

n.2, 1971, p. 253-261.

_____. *The Theory and Ethnography of African Social Formations. The Case of the Interlacustrine Kingdoms*. London: Codesria book Series, 1991.

_____. Africanity: A Combative Ontology. *Codesria Bulletin*, v.1, n.1, 2000, p. 66-71

_____. A Commentary on Anthropology and Africa. *Codesria Bulletin*, v.3, n.4, 2008, p. 88-94.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Trad: SANT'ANNA, Reginaldo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, livros I, II e III, 2008.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie Capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

OYAMA, Susan; GRIFFITHS, Paul E.; GRAY, Russel D. *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution. Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology*. A Bradford Book. Cambridge (Massachusetts): MIT Press. 2001.

STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. *Caderno de Leituras*. Edições Chão da Feira: Belo Horizonte, n. 62, 2017.

_____. A Proposição Cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil. n. 69, 2018, p. 442-464.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a Feitiçaria e Outras Receitas de Resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n. 69, 2018, p. 338-360.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. O Nativo Relativo. *Mana*. Rio de Janeiro. v.8, n.1, 2002a, p.113-148.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2012, p. 151-171.

_____. *Metafísicas Canibais*. São Paulo. Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify. 2010

WILSON, Monica; MAFEJE, Archie. *Langa: a study of social groups in an african*

township. Cape Town: Oxford University Press, 1963

ZOURABICHVILI, François. *O que é um devir para Gilles Deleuze? (Parte 1), por François Zourabichvili*. Tradução: SILVA, Diogo Corrêa. Revisão: SALES, Samantha, 1997. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/2019/12/09/o-que-e-um-devir-para-gilles-deleuze-por-francois-zourabichvili/> Acesso em 10 junho de 2020