

ENTRE FOUCAULT E A ANTROPOLOGIA: “VERDADE” E “RELAÇÃO” EM DIALOGIA COM O PÓS-ESTRUTURALISMO ANTROPOLÓGICO

Rafael Siqueira Machado¹

RESUMO:

O presente trabalho discute reflexões na obra do francês Michel Foucault acerca de sua concepção de “verdade” e a presença de uma perspectiva “relacional” em seus trabalhos, dialogando tais noções com autores de uma antropologia pós-estrutural e fenomenológica: Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour e Tim Ingold. Assim sendo, tal diálogo tem por objetivo insinuar aproximações entre tais antropologias e os trabalhos de Foucault, sugerindo possíveis usos de tal autor em contextos além do Ocidente.

ABSTRACT:

This paper discusses reflexions in work of French Michel Foucault about on his conception of “truth” and the presence of a “relational” perspective in his works, dialoguing these notions with authors of a post structural and phenomenological anthropology: Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour and Tim Ingold. Therefore, such dialogue is intended to approach these anthropologies and these works of Foucault, suggesting possible uses of this author in contexts beyond Western.

Palavras-chave: Foucault; Antropologia Pós-Estrutural; Verdade; Relação.

Keywords: Foucault; Post Structural Anthropology; Truth; Relations.

FOUCAULT: A RELACIONALIDADE ENTRE DISCURSO, VERDADE E SUBJETIVAÇÃO

Quando refletimos sobre a ideia de *verdade* e suas consequências, percebemos que ela designa a perenidade expressiva de fatos objetivos. Segundo o dicionário Aurélio², *verdade* significa “Conformidade da ideia com o objeto, do dito com o feito, do discurso com a realidade”; “Expressão fiel da natureza, de um modelo, etc”. Ou seja, a *verdade* é aquilo que não se curva à dúvidas, uma leitura objetiva para além das interpretações da realidade. Nesta perspectiva, desenvolve-se assim a ciência moderna, relacionada com a concepção de *verdade*: uma ferramenta que possibilita o entendimento da realidade e do mundo; uma forma de saber superior, capaz de descobrir leis inscritas na natureza *a priori*, desde seus primórdios e até então desconhecidas (ou mal compreendidas) pela humanidade. Se a “verdade” enquanto conceito destaca a

¹ Graduado em Bacharelado em Ciências Humanas e Bacharelado em Ciências Sociais pela UFJF. Mestrando em Ciências Sociais pela UFJF.

² Dicionário do Aurélio Online - Dicionário Português. Disponível em: <https://dicionariodoaurelio.com/verdade> Acesso em 22 fev. 2017

CSONline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 22 (2016) Jul/Dez., pp. 1-159.

objetividade intrínseca da realidade, a ciência é o mais potente óculos que serve ao ser humano como forma de descobrir leis já inscritas na natureza.

A filosofia que acompanha a “verdade” em nossa sociedade— e também a constrói, o Positivismo, aponta exatamente o direcionamento do olhar sistemático para o desvelamento das leis que regem os fenômenos da natureza, abandonando supostas finalidades causais (Deus, por exemplo). Mas, se o Positivismo data-se a partir do início do século XIX, suas bases filosóficas se constroem em períodos anteriores, podendo tomar a filosofia kantiana com alicerce central, ainda que não primevo. Kant (1980) propõe abandonar a busca pelas condições de conhecimento do mundo, partindo então do sujeito para discutir os limites da razão. As fontes possíveis de conhecimento encontram-se em duas instâncias: na “Estética da Sensibilidade” (KANT, 1980), que designa as disposições nos objetos e natureza que afetam nossa sensibilidade – cores, cheiros e texturas e etc. A materialidade do fenômeno constitui-se como algo em si e *a priori* das categorias de reconhecimento, que neste caso, são passivas e, indo além, o objeto deve-se apresentar também em um dado espaço e tempo para que possa ser cognoscível. A segunda instância, a “Analítica Transcendental” (KANT, 1980) destaca o segundo momento do conhecimento, que segue-se após ao recebimento passivo das categorias do objeto. Aqui, as categorias de conhecimento organizam as informações recebidas em conceitos que possibilitam a inteligibilidade do fenômeno.

Desta forma, é possível perceber que desde a filosofia de Kant (1980), a natureza das coisas impõe-se objetivamente, e que as categorias de conhecimento tem por objetivo a apreensão fidedigna dos fenômenos. E sobre estas e outras afirmações que pensadores, já no século XX, como Karl Popper; Thomas Kuhn; Michel Foucault e outros, debruçam suas críticas. No caso aqui explorado, o francês Michel Foucault explora sua crítica ao absolutismo impositivo da “verdade” enquanto essência em si, buscando relativizá-la em sua própria história, gerando assim uma contextualização histórica da ciência. Foucault (2000) parte da genealogia nietzschiana como ferramenta para a contextualização histórica das construções de “verdade”, ou seja, abstém-se de pensar a “verdade” como algo em si, que está lá para ser descoberta, para pensa-la como historicamente construída e socialmente localizada no tempo e espaço, o que não a inviabiliza de existir. A “verdade”, nada mais é que a imposição de discursos e interpretações sobre outros discursos, tornando-os aceitos e replicados. A diferença que estes discursos não são

interpretações da realidade, mas a própria realidade em construção. Porém, ao afirmar a contextualização da verdade, esta não é prontamente negada e vista como inexistente, ao contrário, ela existe exatamente por ser criada, ainda que não de forma imanente. Cabe destacar ainda que esta verdade contextualizada não surge no vazio, é o resultado final de discursos vencedores que, por consequência, geram formas de subjetivação em relações de poder:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 1979, P.12)

Surge então a questão: como a verdade se constrói e se impõe na prática como realidade? De forma geral, podemos perceber que ela é produzida na articulação entre práticas discursivas - que engloba o discurso enquanto materialidade e não apenas abstração, e práticas não-discursivas. O discurso nada mais é que a imposição de interpretações sobre outros que ganham mais notoriedade, obtendo o status de verdade. Foucault (2001) explora que, desde a filosofia grega, o discurso no Ocidente firma-se através da “vontade de verdade” (FOUCAULT, 2001), que nada mais é que a tendência a separar a suposta veracidade de certos discursos sobre outros, relegados à falsidade como consequência. Estes discursos verdadeiros impõe-se pela dominação prática e explicativa de certos fenômenos, objetivados no domínio destes acontecimentos: “Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos” (FOUCAULT, 2001, p. 9)

A ideia de “poder” em Foucault exerce especial moldagem no conteúdo de diversas obras, porém de uma forma nova. Até então, a teoria marxista havia postulado a questão do poder de forma quase “material”, no sentido de uma existência factual, na qual as classes dominantes perseguem sua posse através da legitimação de seus interesses e imposições através da esfera estatal. Louis Althusser (1980) proeminente autor francês, capaz de dar novos ares ao marxismo da época oferecendo uma alternativa de cunho estruturalista às teorias de Marx, explora a questão do poder através dos aparelhos repressivos dispostos no Estado. A questão o poder centra-se na discussão da diferença e

complementariedade dos “Aparelhos do Estado” e os “Aparelhos Ideológicos do Estado”. Basicamente, os “Aparelhos de Estado” designam as ferramentas repressivas que garantem o exercício de dominação pelo Estado das classes dominantes, nas quais destacam-se instituições como o exército e a polícia. Porém, a crítica de Althusser (1980) às teorias marxistas da época destacam que estes aparelhos não garantem em si a dominação, mas funcionam secundariamente através da dominação ideológica, os “Aparelhos Ideológicos do Estado”, que compõem-se de instituições como a escola, política e igreja – mas que também podem agir repressivamente, ainda que sem o uso da violência. Para Althusser (1980) o poder é algo que se pode deter/possuir através do domínio de certas instâncias repressivas e ideológicas, localizadas na esfera estatal, ou seja, ao dominar a repressão e a ideologia, detém-se o poder como algo em si.

Foucault, em contraste, não concebe o poder enquanto fruto de uma natureza que possibilite seu status de algo real (concebido como existência em si). O poder não se localiza em uma instituição ou classe específica, não é uma propriedade ou posse, mas sim um exercício relacional. Portanto, Foucault (1979) dissocia a ligação do poder com o Estado em uma obrigatória simbiose existencial, destacando sua relacionalidade constitutiva. Ao dissociar o poder enquanto posse de alguém ou de uma classe, Foucault (1979) aponta que este exerce-se por toda a sociedade de diversas formas e, partindo dessa premissa, destaca que não apenas a classe dominante possui potencial exercício do poder, mas também classes dominadas, ou seja, a classe proletária pode exercer o poder através de greves e manifestações também. Foucault (1979) então expressa sua concepção acerca das relações de poder em contraste ao marxismo da época. Assim, basicamente, análises sobre o poder devem-se objetivar em: “captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, [...] Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício.” (FOUCAULT, 1979, p.182)

Partimos assim da concepção do poder tangenciando sua necessidade relacional constitutiva, mas que mantém sua onipotência, já que o poder exerce-se em toda a parte nas mais diferentes relações. Foucault (1999) também destaca que as relações de poder na Modernidade dispersam-se na afinidade entre construção de verdades científicas e técnicas de exercício do poder, que se localizam em dois âmbitos: o estatal e o individual. O poder estatal vem tomar o lugar do rei/soberano, porém em sua essencialidade carece da individualização salvacionista expressa na figura do rei. Suas aspirações buscam o

exercício do poder através do controle populacional e o desígnio de necessidades a seu tempo. Em Foucault (1999), formas de governo não surgem no vazio, mas respondem às aspirações e necessidade momentâneas. Isso indica que, por exemplo, a ascensão do estado de bem estar social surge como resposta às lacunas e impossibilidades liberais no exercício de extinguir e suprir certas necessidades em dado momento histórico. Neste sentido, o poder disciplinar localizado no âmbito individual substitui o essencialismo religioso do poder pastoral – poder vertical executado pelo pastor responsável por cada indivíduo de seu rebanho – e complementar ao poder estatal, preenchendo suas lacunas através de perspectivas mais individualizantes, como mecanismos disciplinares e imposições de saberes especializados construídos como verdade – medicina, direito, psiquiatria e etc. Ou seja, são técnicas direcionadas ao corpo como forma de controle individualizante.

Se, até então, pudemos mostrar a construção de verdades contextualizadas historicamente e suas relações com o exercício do poder, resta-nos apontar como o poder incide foras de subjetividade. A subjetivação relaciona-se ao exercício da prática de poder em diversos aspectos, compondo uma miríade de ações que extrapolam os limites da opressão e dominação forçosa. As verdades apenas se constroem como ferramentas de exercício de poder quando são capazes de serem matrizes de ação validadas e inferidas aos sujeitos dominados. Se quando o poder exercia-se essencialmente pelo rei, a subjetivação dos sujeitos era vista em punições aplicadas sob o corpo, porém, quando da ascensão da Modernidade, o poder exercido duplamente pelo Estado e pelas práticas disciplinares geram diversos mecanismos de subjetivação através da naturalização de verdades científicas impostas sobre o corpo e a mente. Se então na Modernidade vemos a ascensão de práticas disciplinares sobre os corpos do sujeitos, objetivado no adestramento e docilidade, Foucault (2006) aponta a existência de poderes disciplinares, instituições que “sequestram” (FOUCAULT, 2006) o indivíduo, impondo seu adestramento e docilidade de corpos. Escolas, quartéis, hospitais e etc qualificam-se por seu poder disciplinar, que parte da institucionalização dos mesmos, e impõem uma educação disciplinar dos corpos. Neste contexto surgido a partir do século XVIII, estas técnicas objetivam-se na transformação do corpo humano em máquina dócil para serviço de interesses econômicos.

Em “Vigiar e Punir” (2005) Foucault traz a questão dos poderes disciplinares e sua função no adestramento humano. Se até meados do século XVIII o poder era exercido pelo rei sob o corpo dos criminosos através de práticas punitivas violentas, a partir da segunda metade do século, o exercício de punição desloca-se para a alma do condenado, através de sua prisão. Assim, se antes a confissão bastava para a condenação, o julgamento moderno investe-se de saberes jurídicos e científicos (médicos e psicológicos) como ferramentas discursivas de imposição da verdade para tratar o acusado e condená-lo. Os poderes disciplinares exercidos por instituições como escolas, quartéis e prisões, identifica uma nova forma de controle sobre o corpo dos cidadãos afim de torna-los dóceis, relacionando novas formas do exercício de poder e punição: “Sob a suavidade ampliada dos castigos, podemos então verificar um deslocamento do seu ponto de aplicação; [...] Um saber, técnicas, discursos ‘científicos’ se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir” (FOUCAULT, 2005, p. 23)

Juntamente aos poderes disciplinares, observamos o nascimento do que Foucault (2008) denomina de “biopoder”. Com a ascensão do capitalismo, criam-se grandes cidades em um curto espaço de tempo, significando um mal planejamento que gera amontoados de moradias precárias nas quais boa parte da população vive. Assim, pragas e doenças proliferam-se com ampla facilidade, significando uma volatilidade na mãos de obra capitalista. Desenvolve-se então a ciência médica como forma de evitar, pela higienização e prevenção, que doenças se espalhem – já que o capitalismo necessita de populações saudáveis para trabalhar. Insere-se aqui a lógica do biopoder: “as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar um nome, de biopoder” (FOUCAULT, 2008, p. 3). Em linhas gerais, o biopoder é um exercício de práticas de poder direcionado às populações com o objetivo de adestra-las à nível de saúde. A ciência médica constrói-se então como aquela que profere seus discursos enquanto verdade, impondo regras e cuidados com higiene e prevenção de doenças, um policiamento (no sentido de maior atenção). Não obstante, podemos perceber que não apenas o discurso médico impõe-se como verdade através de uma lógica de biopoder, mas também outras esferas. Se nos períodos onde o poder era exercido por um rei, o direito era sua ferramenta de vontade, na Modernidade criam-se esferas jurídicas dadas por sua legitimidade no julgamento do

acusado e, em diversas situações, utilizam-se do saber médico e psiquiátrico para reforçar a argumentação e impor-se como verdade.

No caso da psiquiatria, um tema demasiadamente tratado por Foucault, observa-se mais uma vez a construção da verdade através de discursos e práticas que priorizam a subjetivação à certos tipos de comportamento. Se a escola, quartéis e etc impõem uma subjetivação através da educação, priorizando a construção de indivíduos dóceis e preparados, e a medicina impõe uma verdade através do biopoder e controle populacional, a psiquiatria cria a verdade sobre loucos, impondo certas construções comportamentais acerca da normalidade. A loucura não é vista por Foucault (2006) como uma realidade objetiva a qual a ciência psiquiátrica apenas “descobre” sua natureza, mas uma construção. Como em outras áreas, Foucault (2006) explora a questão da loucura por um viés para além de uma interioridade inata. A partir do conhecimento da fisiologia humana, critérios para comportamentos normais são criados, separando pessoas consideradas normais e anormais, e o hospital psiquiátrico passa a ser o lugar onde o saber médico impõe-se através da medicalização e controle vigilante daquele que foge da construção da normalidade, o louco. Com efeito, a psiquiatria constrói-se anteriormente ao louco, porém impõe um discurso inverso. O discurso acerca da loucura utiliza-se da segregação histórica do louco como acontecimento que justifica seu discurso da loucura enquanto doença. A loucura enquanto doença, longe de ser natural, existe em um dado tempo e espaço e impõe-se como uma doença, possibilitando formas de subjetivação no tratamento do louco e imposição normativa. Em outros trabalhos, Foucault (2004) explora a questão dos anormais (incluindo os loucos) por um viés reconstrucionista genealógico, indicando o movimento do debate, que sai da questão jurídica até se tornar um “problema” psiquiátrico, muitas vezes pensado pelo viés da sexualidade – impondo assim formas de tratamento e construções discursiva de verdade.

Assim, de forma geral a questão da subjetividade encontra diversas nuances nos trabalhos de Foucault, destacando principalmente sua associação na Modernidade com os saberes médicos, psiquiátricos e jurídicos, produzindo mecanismos de controle, adestramento e construção comportamental no âmbito da subjetivação: “A história da subjetividade havia sido empreendida ao se estudar as separações operadas na sociedade em nome da loucura, da doença, da delinquência; havia sido empreendida também ao

tentar determinar os modos de objetivação dos sujeitos em saberes [...]” (FOUCAULT, 1997, p. 110).

Enfim, se pudermos destacar uma ligação *sine qua non* entre o “discurso”; “verdade”; “poder” e “subjetivação” na obra de Foucault, esta se faz através da relacionalidade. Se a relacionalidade é pedra basilar na construção do poder como um exercício (e não objeto), é possível perceber que o aspecto relacional emaranha-se por toda a obra do autor. Todos estes conceitos são explorados por Foucault em sua constituição relacional e contextual, mobilizando diversas esferas. Ou seja, a própria constituição da sociedade, em Foucault, não se dá para além das relações tecidas em diversas esferas, o que contraria a perspectiva de Durkheim e sua teoria acerca da relativa independência e existência da sociedade enquanto ente autônomo. Foucault também caracteriza-se por um apelo de cunho relativista assemelhando-se ao pós-estruturalismo antropológico e a uma antropologia fenomenológica, já que a crítica de Foucault (e também de outros autores explorados adiante) recai numa negação do aspecto essencialista da ciência enquanto uma leitura fiel da realidade e da natureza.

Podemos então destacar, com base em todo o pensamento de Foucault até aqui mobilizado, que a concepção de “verdade” pode ser percebida como uma construção sócio histórica que envolve o exercício do poder de diferentes formas, enfatizando sempre o caráter relacional, que diz respeito aos discursos impostos e as formas de exercício do poder. Um exemplo desta questão se faz na obra “Os Anormais” (2004) onde Foucault explora a constituição do que é considerado “anormal” em diversos períodos históricos, ou seja, abstém-se de um essencialismo acerca da anormalidade e busca-se sua genealogia e localização social. Assim, o autor aponta a construção de três tipos de anormais ao longo da história - o monstro humano (condenação de anormalidades físicas que, aos poucos, passa-se a condenar os atos monstruosos); o indivíduo a se corrigir (desviante e resistentes às técnicas de adestramento) e a criança masturbadora (controle de impulsos sexuais, vistos como potencialmente e futuramente nocivos) – juntamente com a construção de discursos e práticas que se impuseram como monopólio sobre o diagnóstico e tratamento sobre a anormalidade, ou seja, se transformaram em discursos verdadeiros. Tomando por base a historicidade da verdade e seu aspecto socializado, juntamente com a importância da relacionalidade para constituição da verdade, poder e etc, propõe-se, a partir de agora,

um diálogo destes aspectos na obra de Foucault com autores representantes de uma antropologia pós-estrutural e fenomenológica, apontando possíveis aproximações.

DIÁLOGOS ENTRE FOUCAULT E A ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Um autor que oferece importantes discussões teóricas capazes de dialogar com o trabalho de Foucault é Eduardo Viveiros de Castro. Suas contribuições são essenciais não apenas para o desenvolvimento de teorias acerca das sociedades ameríndias – vide o “perspectivismo”, que configura ao lado do “animismo” de Phillippe Descola, uma das bases teóricas mais bem fundadas, construindo discussões teóricas que evitam replicar conceitos desenvolvidos em estudos de sociedades melanésias, africanas e norte americanas - mas também como um autor que problematiza os fundamentos epistemológicos da antropologia a partir do pensamento ameríndio.

Em “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena” (2002), Viveiros de Castro traz o pensamento ameríndio como um constructo capaz de oferecer razoáveis alternativas críticas ao foco excessivamente epistemológico da antropologia. Inicialmente o autor destaca que, se as cosmologias modernas utilizam-se do multiculturalismo enquanto um unificador natural ontológico, predispondo uma variabilidade cultural epistemológica, o pensamento ameríndio multinaturalista situa-se de forma oposta, onde a natureza que varia e esconde uma unicidade cultural. Se o multiculturalismo moderno toma os corpos como invólucros invariáveis que abrigam o espírito e significações culturais, o multinaturalismo ameríndio aponta a simetria oposta, no sentido da variação dos corpos em perspectivas e transformações, mas que escondem uma unicidade cultural comum a todos os seres. Assim, “Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.226). Aponta-se para a proposta crítica de romper com a universalização de dicotomias, tais como as dualidades devem ser superadas não por um vazio existencial, mas exatamente por sua realidade construída – e portanto localizável contextualmente.

Ao adentrar o campo de pensamento indígena expresso através da teoria perspectivista, Viveiros de Castro (2002) aponta como se constrói o multinaturalismo na América do Sul. Em condições normais, humanos veem a si mesmos e seus iguais como humanos, tal como os animais se apresentam como animais e espíritos são invisíveis. Esta

é a perspectiva humana, porém não é única. Jaguares veem humanos como presas tal como humanos veem os pecaris. Da mesma forma que humanos produzem e bebem o cauim, o sangue humano é o cauim do jaguar. Ou seja, a perspectiva natural é o que varia, sendo as atividades ligadas à cultura, como o consumo de cauim e a preparação do moquéim o aspecto invariável. Em suma “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” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.227, 228). Se a forma manifesta – a roupa, é o que varia e esconde uma constante alma humana que atua coletivamente e culturalmente em certas atividades, como caça e pesca, percebe-se que o multinaturalismo ameríndio possibilita uma variação do corpo e uma universalização da cultura. A humanidade para os ameríndios é mais uma condição do que uma espécie.

Em seguida, Viveiros de Castro (2002) mostra que a designação de humanidade entre os ameríndios se dá pela questão do sujeito. A implicação direta é que eles não são sujeitos por serem humanos, mas o contrário, são humanos por serem sujeitos. A cultura entre os ameríndios é invariável, tal como “nossa” natureza – no sentido Ocidental. Assim, não é a uniformidade básica e biológica dos corpos que muda, mas as afecções e relações. Os jaguares se veem como “humanos” (iguais e comunicáveis) pelas suas relações e veem os humanos como pecaris, não pela sua visão projetar nossos corpos como pecaris, mas por nossa afecção enquanto presas para jaguares. A objetividade do fenômeno em si não é contestada pelo pensamento ameríndio, mas o que a coisa é depende da afecção imposta “se a Cultura é a natureza do Sujeito, a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo, isto é, enquanto algo para outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.241)

Outro texto que o autor destaca a importância do pensamento ameríndio na transformação antropológica é o “‘Transformação’ na Antropologia, ‘Transformação’ da Antropologia” (2012). Aqui, o autor aponta que se há algo de distintivamente novo que a antropologia enquanto ciência pode oferecer é a busca por uma radical alteridade. Assim, ao propor “levar à sério” o pensamento nativo, e nesse caso o pensamento ameríndio, propicia-se uma transformação interna na ciência antropológica libertando-a do antropocentrismo que organiza uma natureza una e hierárquica, que liberta o ser humano de seu julgo e o coloca acima de todos os outros animais. Desta libertação humana,

herdeira de uma tradição filosófica que parte de Descartes e encontra no racionalismo kantiano sua maior expressão, paulatinamente construímos uma ontologia dicotomizadora que encontra na separação natureza e cultura a base para tantas outras, como sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, etc. Embebidos dessa naturalização ontológica, a antropologia buscou aprofundar-se na busca pela alteridade desde seus primórdios evolucionistas, tendo sofrido sua mais recente transformação à nível ontológico. Seria injusto ao extremo obscurecer todas as contribuições anteriores, inclusive de autores como Sahlins e Geertz, criticados pelo próprio Viveiros de Castro (2012), pois ainda que cada trabalho esteja fadado à inúmeros problemas, muitos localizados historicamente, foram os acréscimos e críticas de cada autor que possibilitam outros, como Deleuze e Guattari, Bruno Latour, Tim Ingold, Phillippe Descola e Viveiros de Castro mostrarem o desgaste do epistemologismo na ciência antropológica

Assim, na visão de Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio fornece bases importantes para a construção de uma crítica à epistemologia antropológica, localizando na ontologia o princípio de discussão mais fidedigno, já que o multinaturalismo ameríndio localiza a problemática à nível ontológico e não epistemológico.

Por fim, é possível destacar que se contrastarmos multiculturalismo e multinaturalismo, podemos relativizar a concepção objetiva e universal da natureza, e situar nossos constructos não como falsos, mas também não como únicos. Neste sentido pode-se localizar o pensamento indígena como uma forte construção capaz de criticar o excesso epistemológico que a antropologia tradicionalmente se concentra.

Ao tomar a proposta perspectivista de Viveiros de Castro como um caminho teórico que busca a problematização do pensamento indígena à nível ontológico, rompe-se com dicotomias dadas como universais (mente-corpo, natureza-cultura e etc), contextualizando também a pretensa universalista da ciência, localizando-a como uma entre outras formas de construção da realidade. As culturas não são apenas interpretações diversas de um mundo continuamente desvelado em si pela ciência, pressupondo uma hierarquização nas formas de conhecer, mas construções de realidade que significam formas de se viver e se relacionar. Podemos assim dialogar a perspectiva da variabilidade ontológica expressa no perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002) com a historicidade das construções de “verdade” em Foucault. Ainda que captar a origem histórica e social de discursos científicos que se impõem enquanto “verdades” tenha por

função localizar as relações de poder e subjetivação, percebemos que a ideia de “verdade” em Foucault parte de uma relativização da mesma em oposição a essencialidade. Ou seja, em Foucault a ciência não é uma verdade em si, alcançada por sua metodologia neutra e objetiva, mas uma série de discursos e práticas impostos e conseqüentemente aceitos e naturalizados como verdades absolutas. Em termos semelhantes, ao propor uma relativização ontológica, Viveiros de Castro (2002) desloca a essencialidade de um conhecimento sobre a natureza *em si* (em termos científicos), para uma construção da realidade a partir de pontos de vista diferentes. Em ambos os casos, contesta-se a universalização da ciência enquanto verdade absoluta e reflexo de uma unívoca natureza a ser descoberta.

Porém, não podemos falar da “verdade” em Foucault como sinônimo correlato ou equivalente das discussões ontológicas em Viveiros de Castro. Como já apontado, há sim semelhanças discursivas que norteiam as duas orientações teóricas, propondo um fundo relativista – como oposição à ciência enquanto verdade única, mas o objetivo de Foucault é trazer a questão da verdade em sua historicidade para contextualizar as formas de dominação através do exercício do poder e suas conseqüentes formas de subjetivação, e não pensar outras realidades culturais. Foucault olha para nossa ontologia, para a sociedade e toda sua construção fragmentária. Viveiros de Castro foca-se no princípio da alteridade que se expande a partir desta “virada ontológica”. Assim, devemos nos atentar para o risco de uma generalização superficial envolvendo estas duas e outras possíveis perspectivas comparativas.

Mas, ainda que seja necessário certo cuidado no diálogo entre os autores acima mencionados, mesmo que seja possível uma aproximação por conta das contestações sobre os discursos “verdadeiros” que a ciência Ocidental propõe, podemos propor reflexões que possam se utilizar das análises de Foucault no campo da antropologia pós-estrutural e nos estudos de outros povos. Reconhecendo, a partir da análise de Mariza Peirano (2014) que o exercício etnográfico na antropologia não pode se pretender a simples fidelidade histórica, mas sua relevância se dá pela possibilidade de discussão teórica e incitação de problemas, podemos destacar a importância das reflexões foucaultianas no campo da antropologia e seus potenciais discursivos na análise de outras sociedades, e não apenas na Ocidental, como forma de experimentação. Se as reflexões de Foucault já são sentidas no interior da antropologia, principalmente em estudos de

gênero e sexualidade, educação e relações hierárquicas, podemos observar que um forte motivador desta influência seja o caráter estrategicamente geográfico da questão, ou seja, estas pesquisas realizam-se na própria sociedade ocidental, e por isso Foucault tem lugar privilegiado. Mas se pensarmos em sua influência no estudo de sociedades não-ocidentais, há pouco uso de sua obra. Ainda que as implicações sejam lógicas, podemos propor uma conciliação entre esta antropologia “dos outros” em seu caráter mais contemporâneo – o pós-estruturalismo – e as análises de Foucault.

Ao propor pensar as reflexões de Foucault nos estudos de outras sociedades, incita-se possíveis aproximações preliminares, sugerindo caminhos que podem ser explorados em vindouras pesquisas. Encontra-se como ponto em comum (com a crítica pós-estrutural) o deslocamento da ciência enquanto verdade única para um discurso em posição privilegiada que diz respeito a certas sociedades em dados tempos históricos, permitindo inserir temáticas como a construção de verdades, relações de poder e formas de subjetivação em outras realidades jamais exploradas por Foucault. O objetivo desta proposta é a possibilidade de inserir novos temas para construções teóricas criativas, desterritorializando as reflexões de Foucault e as experimentando em outras realidades, como em sociedades indígenas. Vale atentar que, não basta replicar as análises de Foucault, já que suas reflexões não foram pensadas originalmente fora do Ocidente, mas incitar problemas e reflexões, não apenas para o contexto estudado, mas também para perceber e testar possíveis acréscimos e limitações no pensamento de Foucault em outras sociedades. Ao relativizar e buscar a experimentação deste autor em outros contextos ontológicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), abre-se caminho para perceber novas questões e aspectos limitantes na própria teoria foucaultiana, evitando assim apenas a replicação de suas análises em diferentes ambientes e contextos na sociedade Ocidental. Assim, propõe-se aqui unir as críticas às “verdades” absolutistas em Foucault, com a proposta de relativização ontológica expressa aqui pelo trabalho de Viveiros de Castro. Desta forma, se de um lado é possível perceber novas possibilidades de experimentais para o pensamento de Foucault, de outro lado, é possível destacar temas como relações de poder, imposição de discursos e construção de verdades em sociedades não-ocidentais. Novas possibilidades para o pensamento foucaultiano, novas possibilidades para reflexões teóricas na antropologia.

Se a relativização das verdades em Foucault é um tema central, perceber-se que a questão da “relacionalidade” também ocupa lugar privilegiado, em certos momentos de forma mais direta e em outros de forma indireta. Assim, buscar semelhanças e analogias da “relacionalidade” em Foucault e em outros antropólogos, permite pensar não apenas o estudo de sociedades não-ocidentais, mas também as nossas.

Em *Metafísicas Canibais* (2015), Viveiros de Castro expressa a grande influência dos trabalhos de Deleuze e Guattari para sua obra e para a construção de uma crítica aos fundamentos epistêmicos que vigoravam na antropologia, principalmente após as contribuições interpretativista de Clifford Geertz. Viveiros de Castro (2015) situa as contribuições de Deleuze e Guattari em meio aos trabalhos de Foucault, Derrida e etc, numa contracorrente argumentativa que situam-se “como reações imunológicas ao estruturalismo lévi-straussiano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.101) e sua pretensa universalização das estruturas da mente humana. Neste sentido, o autor busca denunciar o “epistemocídio” - termo este tomado de Bob Schölte – como uma forma de apontar a problemática epistemológica instaurada no interior da antropologia.

Ao aprofundar sua análise da obra de Deleuze e Guattari, Viveiros de Castro (2015) aponta o destaque do livro “*Mil Platôs*” (1997) como uma proposta analítica da história da contingência e da teoria das multiplicidades. Seu efeito, segundo o autor, é libertador, exatamente por possibilitar passar linhas de fuga por entre dualidades epistemológicas que aprisionam análises em dicotomias como natureza e cultura e indivíduo e sociedade. O objetivo imposto nessa absorção da multiplicidade de Deleuze e Guattari tangencia pensa-la como “um modo de existência da diferença intensiva pura, essa irreduzível desigualdade que forma a condição do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.116). Essa multiplicidade, expressa na forma do rizoma, destaca-se por não ser uma entidade, mas um sistema de devires entre singularidades heterogêneas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). A multiplicidade rizomática é uma agência de devires “entre”, e não um ser individual. Todas as coisas, neste pensamento são e fazem rizoma, no sentido de se constituírem na relacionalidade: plantas que crescem em relação ao solo, polinização, posição frente ao sol e etc; animais que se desenvolvem em seu habitat, relacionando-se com o clima, vegetação, predadores, presas e etc. Ou seja, as coisas são o que relacionam.

Se o rizoma não pode ser visto como um ser, a multiplicidade não é a soma de partes individuais, ela é a multiplicidade enquanto imanência em si de complexidade lateral e não hierárquica. Assim, as multiplicidades compõem-se por linhas abertas que conectam elementos e formam rizomas, “que ignora a distinção entre parte e todo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.118). Desta maneira, ganha-se a possibilidade de especular e comparar multiplicidades de forma nova: compara-se variações sem pressupor uma pano universal de fundo, seja biológico, seja à nível simbólico. O autor ainda aponta que não são as relações que variam, mas as variações que relacionam, exacerbando que a relação não se constitui *a priori* antes de variar, mas cada variação torna-se possível de imputar relações. Se então o rizoma de Deleuze e Guattari pode-se definir uma multiplicidade, pois “Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas.” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 16), podemos destacar a possibilidade de superação de dicotomias básicas, como natureza e cultura, vistas como pressupostos universais, abrindo espaço para as infinitas possibilidades combinatórias e relacionais.

Abordar o desenvolvimento da “Teoria Ator-Rede” formulada por Bruno Latour engloba não apenas suas proposições diretas concernentes à teoria/metodologia, mas a todo um pano de fundo que permeia sua trajetória intelectual e subscreve seus posicionamentos. Assim, partir-se-á inicialmente da obra “Jamais Fomos Modernos” (1994) que possibilita um panorama geral da influência de Deleuze e Guattari e sua filosofia da multiplicidade nos desenvolvimentos teóricos de Latour. Segundo o autor (1994), há uma dupla significação e contraposição da palavra “moderno”. De um lado, designa o que Latour chama de “tradução”: uma conseqüente mistura de gêneros de seres compreendida como um hibridismo, ou nos termos do autor, uma “rede”. Estas redes compreendem uma conexão intrínseca entre diferentes instâncias: “O primeiro [conjunto], por exemplo, conectaria em uma cadeia continua a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações dos chefes de Estado, as angústias dos ecologistas [...]” (LATOURE, 1994, p.17).

No polo oposto, está o conjunto da “purificação”, que compreende a construção ontológica do mundo por meio da separação entre humanos e não-humanos. Este conjunto busca seccionar o conhecimento em diversas áreas supostamente independentes com campos de atuação profissional particulares: “O segundo [conjunto] estabeleceria uma

partição entre um mundo natural que sempre esteve aqui, uma sociedade com interesses e questões previsíveis e estáveis, e um discurso independente tanto da referência quanto da sociedade” (LATOUR, 1994, p.17). Latour situa então o polo da “purificação” como o ideal que constitui a modernidade, apesar de nunca ter sido, de fato, seguida. Desta maneira, a tarefa da antropologia no mundo moderno é perceber as infinitas conexões estabelecidas nas diversas instâncias, compreendendo não apenas o “mundo social”, mas na medida do necessário, as conexões deste com a natureza e etc. Destacar o arranjos construídos, os ramos separados e os motivos da separação que geram a Constituição Moderna que, entre outras coisas, definem o que é ou não humano.

Latour (1994) destaca que jamais fomos modernos de fato, já que apesar desta pressuposta separação entre natureza e sociedade / sujeito e objeto e etc, e o grande esforço para purificação das áreas de conhecimentos, o que acontece de fato é um constante entrelaçamento de áreas, posicionamentos e mistos de conhecimento que se conectam de diversas formas. É possível apontar estas inúmeras conexões a partir do caso contado no início do texto, onde uma notícia particular: a destruição da camada de ozônio, mobiliza agentes políticos, químicos, biólogos e etc. Por fim, pode-se afirmar que a proposta do autor é trazer à tona a multiplicidade de conexões que compõem objetos e fenômenos, mobilizados e manifestados sob a ótica da pluralidade, em contraste com a noção de purificação, que é percebida como apenas aparente.

Em “Reagregando o Social: Um Introdução à Teoria Ator-Rede” (2012), Latour aponta inicialmente o objetivo de tornar o social plano, resgatando o sentido original das ciências sociais como ciências que busca o rastreamento de associações. Neste sentido, percebe-se uma aproximação de Latour (2012) com a sociologia das associações de Gabriel Tarde, buscando um distanciamento do pensamento de Durkheim. Se Durkheim apontava para a existência intrínseca da sociedade enquanto fenômeno, Tarde destacava que esta só se faz nas associação entre diversas áreas. Latour (2012) então busca compreender a sociedade como uma rede de associações interligadas. A proposição de Latour permite com que a sociedade não seja mais vista em seu caráter estacionário e que carece de sentido prático, o que quer dizer que as conexões que formam algo devem sempre ser rastreadas, exatamente por seu caráter fluido. Porém: “em situações nas quais as inovações proliferam, em que as fronteiras de grupo são incertas, em que o leque de

entidades a considerar flutua, a sociologia do social não consegue mais encontrar novas associações de atores” (LATOUR, 2012, p.22)

O que Latour (2012) quer dizer é que não é necessário abrir mão de noções já consolidadas, mas se mantê-las abertas para que suas novas formas associativas sejam rastreadas. Por fim, é possível conceituar a Teoria Ator-Rede como uma proposição metodológica de rastreamento das associações que compõem fenômenos e eventos: “Para empregar o slogan da ANT [*actor-network theory*], cumpre ‘seguir os próprios atores’, ou seja, tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos” (LATOUR, 2012, p.31). Enfatiza-se assim a proposição de seguir os atores em suas buscas e associações.

Por fim, cabe destacar que a Teoria Ator-Rede de Latour possui por pano de fundo sua percepção da sociedade não como algo que paira sobre a cabeça dos sujeitos, como a herança durkheiminiana predispõe, mas como uma série de associações capazes de se fazer e se transformar. A Teoria Ator-Rede compõe-se então da busca e rastreamento das associações que constituem os fenômenos, destacando seu caráter múltiplo. Outro ponto importante, como destacado anteriormente, é a distribuição da ação para não-humanos. Assim, ainda que se parta do ator, a rede que se conecta cria e transforma o fenômeno, englobando uma pluralidade actancial entre humanos e não-humanos – esta é constituição da Teoria Ator-Rede. Outro autor que fornece importantes elucidacões acerca do rompimento com dicotomias modernas, dadas como universais é Tim Ingold. Para o autor, a dicotomia natureza e cultura deve ser questionada enquanto paradigma, propondo então uma abordagem ecológica. A partir de Descartes e posteriormente Kant, a razão humana é o *locus* da construção de conhecimento, para Ingold este se constrói no processo de engajamento no mundo. Se Bateson afirmava que a mente não se enclausura em si, mas se constrói no mundo, Ingold vai além e afirma que também o corpo, percepção e etc se constroem no engajamento no mundo. Assim, as habilidades desenvolvidas ao longo da vida (*skills*) se fazem pela educação da atenção, ensinadas no pelas gerações anteriores no processo de vida no mundo. Desta forma, ao propor o rompimento com dicotomias clássicas, Ingold aponta uma continuidade tácita entre as separadas esferas da biologia e cultura, afirmando uma continuidade intrínseca entre os processos de construção biológica e cultural em sentido amplo. Desta forma, o paradigma ecológico ingoldiano aponta para a construção compartilhada do âmbito cultural e biológico.

Em “Trazendo as Coisas de Volta à Vida” (2012) Ingold sugere que a vida seja pensada enquanto um predicado estendido a todas às “coisas”. A ideia de coisa, inspirada pela filosofia de Heidegger, indica uma contraposição à ideia de “objeto”, buscando destacar o feixe de linhas que constroem a coisa como algo vivo: “A coisa, por sua vez, é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p.29). Assim, se a pedra enquanto objeto enfatiza algo fechado e acabado em si, com características pré-definidas e “sem vida”, a pedra enquanto “coisa” destaca sua relação com o meio, seu potencial de uso enquanto moradia de insetos, como parte de construção de uma casa e etc. Neste sentido, Ingold (2012) aproxima-se de Deleuze e Guattari e a noção de “devir”, o que destaca o aspecto de movimento transformador e as potencialidades previstas na “coisa”. Desta forma, tal como árvores e plantas que crescem e se transformam, a casa e os prédios são “coisas” vivas sujeitas às ações do tempo, dos habitantes humanos e não-humanos – sujeitas às constantes transformações, como aponta Ingold (2012). Esta perspectiva propõe ver um mundo que não está cheio de objetos e então é ocupado por nós, mas um mundo de coisas sujeitas à transformação, onde habitamos (INGOLD, 2012), o que enfatiza a proposição de uma construção eterna e compartilhada.

Em “Estar Vivo: Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição” (2015), o autor aponta sua proposta em torno da construção da vida na atividade antropológica. Esta ideia busca romper com os teóricos das Ciências Humanas e Naturais, priorizando uma construção comum de conhecimentos. Nestas duas matrizes de conhecimento, há uma herança aristotélica que compreende a vida pelo viés do hilemorfismo, ou seja, os seres são compostos por forma e matéria. Esta noção predispõe características fixas, independente do processo da vida. O aspecto processual, percebido como o engajamento no mundo é o que Tim Ingold (2015) prioriza. Os humanos são vistos, tão como outras coisas, por sua ocorrência, suas histórias, são os caminhantes (*wayfarers*). Os humanos e as coisas são construídas pelo seu processo, e de fato, são a própria ocorrência em si. Ao propor pensar a construção dos sujeitos pela metáfora da aranha, Ingold (2015) aponta que os fios deixados no caminhar da aranha, constituem a própria aranha. Estas são as linhas de vida que constroem suas percepções e onde a aranha capta a movimentação de suas presas. As linhas e teias são as trajetórias que os sujeitos trilham ao longo da vida no mundo, construindo suas percepções, habilidades e sua história. Tal como o sujeito

constrói suas linhas, estas linhas o constroem também. Por fim, cabe destacar os desenvolvimentos teóricos deste autor no que tange às questões de fundo coletivo. Se o sujeito é sua trajetória, suas “linhas” tecidas, é plausível pensar que as interações com os outros sujeitos e coisas envolvem um entrelaçamento das linhas da vida. Este entrelaçamento compõem, em certas circunstâncias, concepções coletivistas, entendidas pelo autor como “malhas” (*meshworks*). “O mundo, para mim é um emaranhado de fios e caminhos. Vamos chama-lo de malha [...]. Meu argumento afirma que a ação [...] emerge da interação de forças que são conduzidas ao longo das linhas da malha” (INGOLD, 2015, p.148). Estes emaranhados de fios conduz o jogo de forças que compõem as condições da ação. As malhas não são ocorrências fechadas em si, mas são eternas construções emergentes e encontros de fios da vida que caracterizam a ação, que constroem a teia de cada aranha e que são construídas pela tecelagem destas mesmas aranhas.

Podemos então notar que, desde a análise de Viveiros de Castro (2015), até as teorias de Latour (1994; 2012) e Ingold (2012; 2015), as contribuições de Deleuze e Guattari são centrais para o desenvolvimento de uma antropologia pós-estrutural e fenomenológica. O aspecto relacional, fundo do “rizoma” de Deleuze e Guattari; que influencia decisivamente as “linhas” e “malhas” de Ingold; a “simetria” e “teoria atoreda” de Latour, podem ser importantes contrapontos argumentativos às teorias de Foucault. Se em boa parte de sua carreira Foucault procurou expressar que seu objetivo não era criar uma teoria do poder, mas entender sua constituição como exercício, percebemos que o poder se constitui por seu aspecto relacional, ou seja, só ascende na forma de um exercício, jamais como um entidade a se possuir. O poder enquanto abstração só surge na forma de um exercício relacional, entre sujeitos, classes ou grupos, podemos perceber a expansão da relacionalidade na obra de Foucault em outras vias: as verdades não se constituem inocuamente ou como reflexos de uma realidade invariável, mas como discursos que se estabelecem conforme um certo padrão de regras (ou criam) e se impõe como verdades através de formas de subjetivação que são naturalizadas. Assim, temos a questão da relacionalidade em diversos níveis na obra de Foucault, o que pode aproximar suas análises das teorias acima exploradas.

Mais uma vez, cabe ressaltar que as presentes aproximações apenas sugerem possíveis caminhos a se pensar em pesquisas futuras. Apesar da mútua influência de

Deleuze e Guattari nas teorias de Latour e Ingold, percebemos algumas importantes diferenças: a relacionalidade em Latour se dá na constituição de sujeitos, fenômenos e objetos, sempre percebidos por sua constituição que nega o fechamento. Ingold por sua vez, destaca a importância da vida e o movimento como aspectos centrais, atentando-se para as relações constitutivas no decorrer da vida. Se a questão associativa e relacional também permeia o trabalho destes dois autores, encontrando ecos na sociologia das associações de Gabriel Tarde, podemos destacar que a relacionalidade encontra-se mais como a constituição das coisas e sujeitos do que de abstrações. De outro lado, as análises de Foucault constituem-se de um foco relacional direcionado às abstrações (poder, verdade, etc), práticas (subjetivação, comportamentos, etc) e seus impactos sociais. Ou seja, se Latour e Ingold pensam a relacionalidade como essência constitutiva dos sujeitos, objetos (ou coisas) e fenômenos (grupos), Foucault pensa a relacionalidade nas abstrações e práticas, desterritorializando sua existência enquanto essência, e passando a perceber tais abstrações como constituintes de relações entre sujeitos e classes. Mas também há um ponto de encontro para além das semelhanças teóricas: basicamente, é possível pensar estes autores conjuntamente no sentido de estabelecer um viés de análise mais macro. Sujeitos não se constroem fora de contextos específicos onde podem exercer o poder; tal como expressam discursivamente e praticamente verdades irrefletidas que também os constroem. Como exemplo, podemos tomar o duplo viés analítico que pode ser expresso na figura do psiquiatra. Podemos pensá-lo não apenas como especialista que impõe o discurso científico da psiquiatria como verdade (ainda que o naturalize), gerando formas de subjetivação que fazem com que o paciente aceite sua condição como patológica, mas também podemos imaginar a construção do psiquiatra enquanto um feixe de relações com sujeitos, grupos, instrumentos e conhecimentos, dispostos e mobilizados ao longo da vida em que este se constrói. Podemos também destacar os conhecimentos, relações e objetos mobilizados na prática psiquiátrica. O psiquiatra, então, pode ser visto como sujeito construído pelos feixes de relações ao longo da vida, possibilitando também destacar como se torna um instrumento de ação e exercício legítimo da prática psiquiátrica enquanto construção discursiva e prática de verdade. Assim, de um lado, absorvemos o princípio hermenêutico da antropologia, focada na alteridade, sem perder o viés crítico do pensamento de Foucault; e de outro, é possível unir a questão da relacionalidade, tanto nos níveis fenomenológico e do sujeito, sem abrir mão de uma perspectiva mais ampla,

focada nas relações produtoras de verdade, poder e subjetivação, contextualizando o surgimento histórico do fenômeno envolvente. Une-se em torno da relacionalidade aspectos macro e micro, hermenêuticos e críticos, localiza-se a particularidade constitucional do sujeito e das coisas, tal como uma contextualização histórica das práticas que constroem estes sujeitos, atentando-se à um viés crítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa, Editorial Presença. 1980

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

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979

_____. **Subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Em defesa da Sociedade: curso no College de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: MACHADO, Roberto. **Microfísica do poder**. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 15-38.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2001

_____. Conferência 1 *In: A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro. NAU Editora, 2003.

_____. **Os Anormais: curso no College de France (1974-1975)**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martin, Fontes. 2004

_____. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. 30. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005.

_____. **O poder Psiquiátrico. Curso do Collège de France (1973- 1974)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Marins Fontes. 2006

_____. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2008

INGOLD, Tim. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos** 18.37.2012

_____. **Estar Vivo: Ensaios sobre Movimento, Conhecimento e Descrição**. Trad: CREDER, Fábio. Petrópolis: Editora Vozes. 2015

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural. 1980

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro. Ed.34. 1994.

_____. **Reagregando o Social. Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: Edufba. Bauru: São Paulo: Edusc. 2012

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, 42. 2014

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

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

_____. Um Curioso Entrecruzamento: uma antissociologia das multiplicidades. *In: Metafísicas Canibais*. São Paulo. Cosac & Naify. 2015