

Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia)¹

Marcio Goldman²

Professor associado

Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Resumo

Este texto é uma versão ligeiramente remanejada da conferência apresentada na XII Semana de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, em maio de 2014. Partindo de uma situação de campo e da análise de um trecho do famoso livro de Evans-Pritchard sobre a bruxaria Azande, busca explorar a tentação sempre experimentada pela análise antropológica de dissolver como imaginário, ou simbólico, aquilo que as pessoas que estuda definem como sendo da ordem do real. Por meio de algumas ideias de Lucien Lévy-Bruhl, levanta a hipótese de que a antropologia estaria apoiada em uma espécie de duplo vínculo, no sentido de Gregory Bateson, ou de duplo vinco, no sentido de Gilles Deleuze, entre o território original representado pelo saber ocidental e a desterritorialização a que é forçada por sua relação com saberes dominados e mundos alternativos.

Palavras-chave: Religião; Bruxaria; Realidade; Duplo Vínculo; Dobra

Abstract

This text is a slightly modified version of the conference presented at the XII Week of Social Sciences, at the Federal University of São Carlos, in May 2014. Starting with a fieldwork situation and from the analysis of a passage of the famous book by Evans-Pritchard on Azande witchcraft, it seeks to explore the temptation always experienced by anthropological analysis in dissolving as imaginary, or symbolic, what people we study define as real. Going through some ideas of Lucien Lévy-Bruhl, it then argues that anthropology

1 Este texto é uma versão apenas ligeiramente remanejada da conferência apresentada na XII Semana de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, em 7 de maio de 2014. Ele retoma alguns pontos que desenvolvi em outros trabalhos e adianta alguns que ainda se serão desenvolvidos. Gostaria de aproveitar para agradecer a Geraldo Andrello e Jorge Villela pelos comentários que ajudaram a aprimorar esses pontos ainda a desenvolver.

2 O autor é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; bolsista do CNPq e da Faperj.

is based on a kind of double bind, in Gregory Bateson's sense, or double fold, in Gilles Deleuze's sense, between its original territory represented by Western knowledge and the deterritorialization caused by its relation to subaltern knowledges and alternative worlds.

Keywords: Religion; Witchcraft; Reality; Double Bind; Fold

Este texto é parte do que provavelmente virá a ser a introdução do livro que finalmente comecei a escrever sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Digo finalmente porque este foi meu primeiro tema de investigação, inicialmente em um pequeno terreiro de candomblé na periferia do Grande Rio de Janeiro e, logo depois, em Ilhéus, no sul da Bahia – pesquisas que desembocaram em minha longínqua dissertação de mestrado sobre a construção ritual da pessoa no candomblé (Goldman 1984).

Depois, me afastei do candomblé, dedicando-me, primeiro, à história do pensamento antropológico, ao tentar analisar e reativar a obra de um dos autores “menores” da história da antropologia, Lucien Lévy-Bruhl (Goldman 1991, 1994); e, depois, à chamada antropologia da política, tentando abordar a política não a partir do próprio antropólogo, mas a partir do que pessoas menos envolvidas com a chamada democracia, e, portanto, mais distanciadas, pensam e dizem sobre ela (Goldman 2006).

Ocorre que essa investigação sobre política também foi desenvolvida em Ilhéus, com as mesmas pessoas com quem eu havia trabalhado sobre candomblé, o que acabou me levando a retornar aos estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil e, “finalmente”, a tentar escrever um livro sobre o assunto.

Retrospectivamente, esse “retorno” ao candomblé me parece ter sido motivado por alguns fatores, entre os quais, há um que sempre me pareceu uma curiosa inversão – ou dupla inversão. Quando se estuda o candomblé, tem-se, em geral, a situação clássica da antropologia: os nativos são crentes, e o antropólogo cético. O problema é que quando comecei a estudar política com as mesmas pessoas com quem estudara candomblé, descobri rapidamente que agora o crédulo era eu e os céticos meus amigos, que não se cansavam de me perguntar, com humor, se eu realmente acreditava que um resultado eleitoral seria capaz de modificar alguma coisa ou se a vitória de fulano ou beltrana alteraria de fato a situação.

Essa primeira transição (da religião para a política) me levou a colocar uma questão básica para o estudo da política: seria possível levar a sério o que meus amigos tinham a dizer não apenas sobre candomblé ou sobre manifestações “culturais”, mas também sobre a política e a democracia? Porque tudo indica que é mais fácil aceitar o que os outros dizem sobre os deuses do que o que dizem sobre os políticos. Desse modo, acabei conduzindo um experimento antropológico no qual assumi que meus amigos também estavam qualificados para falar sobre política e democracia. Mais do que isso, assumi que eu poderia aprender com eles algo sobre o modo de funcionamento desse sistema, porque eles são capazes de revelar aspectos desse funcionamento os quais geralmente não enxergamos justamente porque com eles temos um comprometimento excessivo. Meus amigos foram, então, intercessores-antropólogos para mim, uma vez que a posição de distância que mantêm em relação a valores que temos como absolutos (democracia, justiça social,

direitos humanos, etc.) lhes permite análises melhores ou mais perspicazes do que as minhas (ver Deleuze 1990).

A segunda transição (da política para a religião), entretanto, revelou a natureza mais profunda do problema. Por que é aparentemente mais fácil ouvir o que os nativos dizem sobre deuses do que sobre políticos? Talvez porque, como “sei” que os deuses não podem existir, nada do que digam pode efetivamente confrontar meu saber, e posso, rapidamente, reduzir tudo o que têm a dizer a *crenças*. Ao contrário, certo de que a democracia existe, ou ao menos pode vir a existir, o que eles dizem pode me chocar, pode perturbar mais ou menos profundamente uma das *minhas* “crenças”.

Se a primeira transição levava a indagar como a antropologia das “crenças” poderia contribuir para o estudo de instituições, valores ou processos que a sociedade à qual pertence o antropólogo parece considerar centrais, a segunda coloca a questão do grau de verdade que somos efetivamente capazes de aceitar no discurso nativo. Pois, se há alguma singularidade na antropologia, esta consiste em uma disciplinada subordinação aos pontos de vista que se imagina que aqueles que estudamos adotam.

Não há nenhum romantismo ou ingenuidade aqui. Sei perfeitamente que a condição para que aquilo que meus amigos dizem sobre religião ou sobre política receba um mínimo de atenção é que eu seja capaz de traduzir o que dizem e fazem para uma forma aceitável – ou, pelo menos, difícil de recusar – por parte de intelectuais e acadêmicos. Ou, em outras palavras, que eu seja capaz de funcionar como antropólogo-intercessor para eles na medida em que busco simetrizar seus saberes com aqueles dominantes (ver Deleuze 1990).

Quando escrevo sobre o *candomblé*, por exemplo, tenho, pelo menos, duas obrigações. Por um lado, claro, devo “explicar” o que observei. Mas “explicar” aqui não deve ser entendido em seu sentido “forte”, como tentativa de determinação de relações causais, funcionais ou estruturais estáveis entre os acontecimentos. Deve ser entendido no sentido “fraco” que Paul Veyne (1978: 67-68, 118) atribui à explicação histórica – como quando “explicamos” para alguém o que nos aconteceu ao longo do dia. Sou obrigado a fazê-lo porque a maior parte dos que eventualmente me lerão não sabe nada ou quase nada sobre o *candomblé* de que estou falando.

Ao mesmo tempo, contudo, devo provocar algumas “transformações” no que ouvi das pessoas do *candomblé*, pois, se não o fizer, seu discurso e suas práticas dificilmente serão levados a sério pelos leitores. Assim, devo, por vezes, utilizar palavras que meus amigos não utilizam, exagerar alguns pontos, traçar paralelos, fazer comparações, e assim por diante. Por exemplo, e como Joanna Overing (1985: 23, tradução minha) sugeriu há muito tempo, *traduzir*, em termos de “filosofia”, “ontologia” ou “epistemologia” aquilo que escutei em outros termos é pelo menos um modo de começar a superar a repressão ou o recalçamento das teorias indígenas, reconhecendo a seriedade e a respeitabilidade dos discursos nativos – em lugar de se contentar com a divisão tradicional “nós temos nossas filosofias, eles têm suas cosmologias...”. Isso significa que a utilização desses termos não é apenas uma questão “epistemológica” ou “metodológica”, mas faz parte de um posicionamento ético e político.

* * *

Os membros do Terreiro de Matamba Tombenci Neto se orgulham de fazer parte do mais antigo e mais tradicional terreiro angola da cidade de Ilhéus. Fundado, como contam, em 1885, pela avó de sangue da atual mãe de santo, o Tombenci é comandado, desde 1973, por Dona Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos, Mameto Mukalê. Mãe de 14 filhos, avó de dezenas de netos e bisavó de muitos bisnetos, Dona Hilsa completou 80 anos em março de 2014, tendo sido iniciada em 1946, aos 12 anos de idade. É por isso que a principal festa do Terreiro de Matamba Tombenci Neto é justamente a de Matamba, orixá da mãe de santo, realizada, em geral, no mês de janeiro de cada ano.

Em 2006 não era diferente, e muito tempo antes sabíamos que a festa seria realizada nos dias 28, 29 e 30 de janeiro. Por razões que não detalharei aqui, a festa foi marcada por uma série de tensões e conflitos, o que desembocou em uma reunião, convocada pela própria divindade que estava sendo celebrada, para a manhã seguinte à noite da festa.

Marcada para as 11 horas, a reunião só teve início depois da uma da tarde, dentro do barracão, onde o calor chegara a fazer ferver o azeite de dendê contido em um pote sempre colocado em uma viga próxima ao teto de Eternit. Além da mãe de santo e 12 de seus filhos, que, na época, moravam em Ilhéus, havia um dos genros e quatro pessoas de fora da família, entre elas eu. Todos tínhamos algum tipo de obrigação efetuada no terreiro e conhecíamos a família há bastante tempo.

Após muitas falas tensas e agressivas, alguém me perguntou o que eu achava. Tentei minimizar os conflitos dizendo que isso ocorria em qualquer terreiro candomblé e insisti muito sobre não valer a pena ficar lembrando a história da véspera, pois isso só levaria a mais conflitos. Retrospectivamente, imagino que o que eu pretendia era abreviar uma reunião a qual o clima humano e meteorológico estavam tornando insuportável para mim.

Quando eu, ingenuamente, comecei a imaginar, ou a desejar, que a reunião poderia estar chegando ao final, um dos principais envolvidos no conflito da véspera anunciou que estava “entregando seu cargo” (de pai-pequeno) no terreiro. Imediatamente, uma de suas irmãs foi possuída por sua orixá e levada para dentro de um quarto. Ao retornar, percebemos que estava possuída por seu erê, ou seja, pelo que é definido como uma espécie de criança sobrenatural que, usualmente, serve como mensageiro das divindades. E foi esse erê, justamente, que anunciou ter uma mensagem da orixá da mãe de santo: “se as coisas continuarem desse jeito, uma coisa muito ruim vai acontecer”. Alguém começou a chorar, dizendo: “você não estão vendo o que vai acontecer, não?”. Outros começaram a chorar, até que me dei conta de que todos estavam pensando na possível morte da mãe de santo – que, ao contrário de todos, permanecia impávida e aparentemente tranquila. O clima foi se agravando, e várias pessoas começaram a chorar convulsivamente.

Em seguida, o erê advertiu que o que havia anunciado não era o que todos estavam pensando e que o importante era fazer as pazes. Todos permaneceram por um longo tempo em silêncio, até que, não sei bem por que, pedi a palavra. Disse que todos haviam presenciado coisas muito fortes ali; mais uma vez, insisti que o momento era de reflexão, a fim de que, mais tarde, pudéssemos voltar a conversar sobre o assunto. Mais alguns minutos de silêncio e alguém propôs uma reza, com o propósito de encerrar a reunião. Quando eu, mais uma vez, imaginava que a reunião, enfim, ia acabar, o orixá da mãe de santo a possuiu do modo mais suave que eu já presenciara. Ela continuou cantando até que o orixá de seu filho que havia entregado o cargo também o possuiu. Todos reverenciamos e pedimos a bênção aos orixás presentes.

Após todas as saudações, o orixá do pai-pequeno se dirigiu até a orixá da mãe de santo para reverenciá-la. Não sei bem como, mas ele segurava em uma das mãos uma palmatória, a qual geralmente fica pendurada em um dos quartos de santo e que, na véspera, o próprio pai-pequeno havia fixado acima dos atabaques, ao lado de alguns cipós de caboclo, explicando-me que tudo isso devia funcionar como “símbolo da disciplina no candomblé”. Após as saudações, seu orixá entregou a palmatória à orixá da mãe de santo, que a recusou peremptoriamente; ele, então, se ajoelhou e, apoiando-se sobre uma das mãos, usou a outra para bater violentamente por três vezes com a palmatória na mão sobre a qual se apoiava. A palmatória só foi retirada das mãos do orixá com a intervenção das demais pessoas que haviam corrido ao se darem conta do que estava acontecendo, mas antes de se levantar ele ainda bateu no chão violentamente com as duas mãos por umas três vezes.

Nesse momento, a mãe de santo, ainda possuída por sua orixá, passou a ser possuída por sua cabocla; do mesmo modo, seu filho passou a ser possuído por um *mano*, um dos espíritos com que por vezes entra em transe. Foi esse espírito que anunciou: “chega de tristeza, agora é festa”. Ao mesmo tempo, percebi que a cabocla ordenava algo a alguém. Imediatamente, cadeiras e ventiladores que estavam no meio do barracão foram retirados, os atabaques foram descobertos, e teve início uma festa para caboclos que durou o dia inteiro.

Retrospectivamente, o que mais me impressiona nesse episódio é a minha dificuldade em lidar com ele. Por que imaginei ser capaz de abreviar essa reunião a qual eu simplesmente não conseguia suportar? Por que imaginei, em diversos momentos, que ela estava para acabar? De onde vinha, enfim, meu profundo mal-estar com a situação, assim como a dificuldade de realmente entender o que estava ocorrendo?

Certamente há razões psicológicas e mesmo físicas para isso. Como contei, o calor era insuportável, e, além disso, nunca é agradável para um antropólogo que pretende se relacionar bem com todos “os nativos” perceber que estes são, simplesmente, como todo mundo, ao mesmo tempo parecidos e diferentes entre si e prontos para entrar nas disputas mais violentas em torno de temas os quais outros podem considerar banais.

A hipótese do livro que comecei a escrever é que meu mal-estar, assim como minha incompreensão, provinham, antes, do que eu chamaria de natureza *política* da minha própria posição. E digo “política” no sentido mais clássico do termo, ou seja, o que assume como premissa que situações como a presenciada por mim se resumem a disputas entre seres humanos como eu e que, portanto, qualquer divergência pode ser equacionada e talvez superada pelo livre debate e por acordos e pactos. É por isso que a hipótese, levantada por alguns, de que por trás de tudo o que estava em jogo era a disputa pelas presidências da Associação civil do terreiro e do Bloco afro a ele ligado me agradava tanto. E é por isso que eu pensava que meus apelos ao bom senso e à reflexão serviriam para alguma coisa.

No entanto, como o desenrolar dos acontecimentos me lembrou do modo mais direto possível, um terreiro de candomblé não é um espaço político no sentido da noção inventada pelos gregos. Ou seja, não é um espaço exclusivamente humano, onde seres supostamente racionais se defrontam apenas com eles mesmos. Um terreiro está repleto de outros seres e de outras forças, e estes e estas entram em ação mesmo quando o antropólogo não quer.

* * *

Ora, do mesmo modo que ao definir o espaço político os gregos dele excluíram mulheres, crianças, escravos, estrangeiros – e também as forças naturais e os seres sobrenaturais –, creio que ao delimitar o escopo de suas investigações, ou de suas explicações, os antropólogos dele excluíram uma boa parte daquilo que constitui o mundo para a maior parte dos povos os quais estudam. Tomemos um exemplo dos grandes.

No início do quarto, e central, capítulo de seu magnífico livro sobre a feitiçaria entre os Azande (intitulado “A Noção de Bruxaria explica Infortúnios”), Evans-Pritchard escreveu:

Descrevi algumas das características mais proeminentes da feitiçaria no pensamento Zande. Outras serão desenvolvidas neste e nos próximos capítulos. Das descrições Zande a respeito da bruxaria, tira-se a inevitável conclusão de que não se trata de uma realidade objetiva. A condição fisiológica considerada o lugar da bruxaria, e que eu acredito não ser nada mais que a comida passando pelo intestino delgado, é uma condição objetiva, mas as qualidades que eles atribuem a ela e o resto de suas crenças sobre ela são místicas. Bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual são explicadas as relações entre os homens e os infortúnios, e meios, prontos e estereotipados, para reagir a esses infortúnios. As crenças em bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana (Evans-Pritchard 1937: 63, tradução minha).

Na edição “abreviada” do livro (elaborada por Eva Gillies), o trecho, resumido no que se tornou o segundo capítulo, é ainda mais direto: “Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir” (Evans-Pritchard 1976: 18, tradução minha). Não sei dizer por que ou como o advérbio “evidentemente” (“*clearly*”, “claramente”) foi introduzido no que se tornou a primeira frase do parágrafo. Mas isso não altera substancialmente o muito que há a dizer sobre esse trecho.

Em primeiro lugar, que ele não foi escrito por qualquer um, mas pelo, talvez, maior etnógrafo de todos os tempos, capaz de fornecer uma descrição empiricamente rica e analiticamente esclarecedora de um conjunto altamente complexo de fenômenos. O trecho citado abre um capítulo que se segue a três outros, onde a bruxaria zande é minuciosamente descrita, capítulos que seguem, por sua vez, uma introdução que apresenta os Azande e o livro a seus leitores.

Pouco suspeito de falta de empatia com seus nativos, Evans-Pritchard chega mesmo a escrever que “uma vez vi a bruxaria em seu caminho” (Evans-Pritchard 1937: 34, tradução minha) – os Azande sustentando que, sob certas condições, a bruxaria pode ser vista pelos humanos sob a forma de uma luz que se desloca. Desconfiado de que se tratava da lanterna de alguém, Evans-Pritchard constata, na manhã seguinte, a impossibilidade dessa hipótese, enquanto alguns Azande garantem a ele que se tratava mesmo da bruxaria e que a morte de duas pessoas naquela mesma noite só podia confirmar o diagnóstico. Pouco convencido, Evans-Pritchard conclui que: “Nunca descobri sua origem real, que possivelmente era um punhado de grama incendiada por alguém em seu caminho para defecar,

mas a coincidência da direção seguida pela luz e a morte subsequente combinavam bem com as ideias Zande” (Evans-Pritchard 1937: 34, tradução minha).

A segunda coisa a observar é que o que mais chama a atenção na frase de Evans-Pritchard não é tanto a simples decretação da inexistência da bruxaria zande como fenômeno objetivo (poucos antropólogos na década de 1930, e mesmo hoje, diriam o contrário), mas o curioso aposto que ele introduz: “bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir” (“witches, as the Azande conceive them, cannot exist” – grifos meus). Isso significa, por um lado, que à inexistência objetiva dos bruxos o autor sente a necessidade de acrescentar a inadequação empírica do saber nativo. Mas parece significar também que, de acordo com *outras concepções*, bruxos poderiam, quem sabe, existir. Que outras concepções são essas é precisamente o que o livro como um todo desenvolve e que o trecho citado já deixa entrever. Afinal, diz Evans-Pritchard, existe uma “condição fisiológica [objetiva] considerada o lugar da bruxaria” – mas esta não é “nada mais que a comida passando pelo intestino delgado”; existe uma falta de conhecimento (empírico) dessa situação; e existem “qualidades” (“místicas”) atribuídas a essa condição objetiva por parte de crenças equivocadas e igualmente místicas.

Nada disso impede, contudo, que a bruxaria exista de uma determinada maneira, que, evidentemente, não é a dos nativos. Na ausência de conhecimentos empíricos, a bruxaria – que Evans-Pritchard significativamente designa como um “conceito” –, por um lado, fornece aos Azande “uma filosofia natural por meio da qual são explicadas as relações entre os homens e os infortúnios, e meios, prontos e estereotipados, para reagir a esses infortúnios”, e, por outro, “um sistema de valores que regula a conduta humana”.

O verdadeiro modo de existência dos bruxos só pode ser, portanto, epistemológico (sob a forma de um conhecimento empiricamente falso, mas que satisfaz a necessidade de explicar o mundo) e/ou sociológico (sob a forma de um sistema de acusações e punições equivocado, mas que preenche a necessidade de “regular a conduta humana”). Aqui, percebe-se, estão as duas vertentes que, desde Evans-Pritchard, pautaram a investigação antropológica da bruxaria e fenômenos análogos, estudados ora como modos (errôneos) de explicação, ora como modos (equivocados) de acusação. De toda forma, disso tudo resulta que bruxaria só pode existir na medida em que seja outra coisa que aquilo que os nativos pensam que é. Ou, se preferirmos, bruxos só podem existir como os antropólogos os concebem.

Qual seria esse modo antropológico de conceber a bruxaria? Aqui, creio, abre-se uma importante bifurcação, e o tipo de antropologia que se faz será de algum modo determinado pelo caminho escolhido. O primeiro, e mais comum, consiste em simplesmente assumir a inexistência dos bruxos como os nativos os concebem, como uma espécie de equívoco ontológico. Ou seja: eles pensam que existe algo que efetivamente não existe – e é a isso que em geral se denomina crença. Essa operação se sustenta na introdução de uma premissa extra-antropológica, ou seja, premissa que desconsidera a impossibilidade de, como escreveu Wagner (1981: 12, tradução minha), o antropólogo não ter “nenhum preconceito e, portanto, nenhuma cultura”. Ou, nas palavras de Strathern comentando Boon (Strathern 1987: 256, nota 13, tradução minha), “o fato de que não há lugar fora de uma cultura ‘exceto em outras culturas ou em seus fragmentos e potencialidades’” (ver, também, Viveiros de Castro 2002).

É claro que provavelmente todos concordam que essa premissa extra-antropológica só pode provir de uma cultura específica, a saber, a “nossa”. Mas talvez já não seja tão provável que todos admitam que essa cultura apresente um traço que a distingue de todas as demais. A saber, o fato de que ao menos em alguns de seus setores ela se imagina, digamos, menos cultural, ou seja, menos arbitrária, do que as demais. Ou, em termos latourianos, que ela imagine coincidir com a realidade objetiva (Latour 1991). De todos os sentidos comuns do universo, o nosso é o único que também é um “bom senso”, uma vez que pode apelar para as definições do real fornecidas pela “Ciência” (que, aliás, nunca é a própria antropologia) e proclamar seu acesso privilegiado a uma natureza universal à qual as demais culturas estão submetidas, mas que não conhecem.

Isso nos parece tão óbvio – eu diria, tão culturalmente óbvio – que nem se experimenta a necessidade de explicitar inteiramente a questão. Evans-Pritchard, por exemplo, não precisa gastar muito tempo com isso porque sabe que o apelo, explícito ou implícito, a nosso bom senso produzirá o efeito desejado e que – para usar a definição de Deleuze sobre “imagem dogmática do pensamento” – “todo mundo sabe, ninguém pode negar” (Deleuze 1968: 170 – ver todo o capítulo 3) que “bruxos não existem”. E, evidentemente, não apenas bruxos, mas o que se quiser considerar como inexistente: divindades, espíritos e forças misteriosas, certamente, mas também raças, tradições inventadas, genealogias impossíveis, etc.

Isso não significa, de jeito algum, que a alternativa a esse tipo de perspectiva seria a pura decretação, por parte do antropólogo, de que, sim, bruxos existem e é a partir deles que devemos apresentar e explicar o que aprendemos no campo. Primeiro, porque isso continuaria exprimindo a metafísica e arrogante pretensão ocidental de poder triar o que existe e o que não existe. Segundo, e mais importante, porque, como escreveu Clifford Geertz (1983: 57, tradução minha), “uma interpretação antropológica da bruxaria não deve ser escrita por um bruxo nem por um geômetra”. Mas isso não porque se trata, como Geertz parece crer, de encontrar o justo ponto mediano entre proximidade e distância excessiva da experiência vivida; e sim porque explicar o que quer que seja pela ação de bruxos, espíritos ou forças misteriosas é incorrer no mesmo erro de explicar o que quer que seja pela ação dos genes, do clima, dos impulsos individuais, dos valores culturais, das necessidades sociais, e assim por diante. Ou seja, não se trata de uma questão de existência ou inexistência, mas do fato de que em antropologia lidamos com relações, não com substâncias ou mesmo com ações. Nosso problema, conseqüentemente, é como incluir os bruxos (ou o que quer que seja) no conjunto das relações que descrevemos e analisamos.

Quase 20 anos depois da frase sobre os bruxos, de 1937, Evans-Pritchard concluía seu terceiro livro sobre os Nuer do Sudão meridional, aquele sobre sua religião, dizendo que os sacrifícios praticados por esse povo são uma “representação dramática de uma experiência espiritual”. E arrematava com as derradeiras palavras do livro:

O que é essa experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas com facilidade mesmo quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõem, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos observar, mas seu

significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato de os homens serem dele dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo (Evans-Pritchard 1956: 322, tradução minha).

A justaposição dessa afirmativa com aquela sobre os bruxos Azande pode soar, sem dúvida, como algo paradoxal. Mas talvez seja preciso reconhecer que, na verdade, a única coisa um pouco estranha é que elas sejam assinadas pelo mesmo autor – que, aliás, oscilou entre considerar a antropologia um ramo das ciências naturais, uma disciplina histórica e, mesmo, uma forma de arte. Porque esse aparente paradoxo parece, antes, inscrito na própria constituição da antropologia. Tudo se passa como se, na ausência de uma realidade objetiva última que sirva de referente para a proposição indígena (“bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir”), só restasse a opção desse “um estado interior” – na verdade tão real quanto qualquer referente possível, ao qual o antropólogo não teria acesso, mas o teólogo sim. A questão é saber se a antropologia se joga necessariamente entre a noção objetivista de uma realidade a que apenas nós temos acesso, e em relação à qual os outros têm apenas crenças, e a hipótese apenas aparentemente idealista desse estado interior no qual o que quer que seja pode ser considerado crença.

Penso, ao contrário, que a elaboração de um princípio de simetria, ou de simetrização, propriamente antropológico, pode ultrapassar essa escolha aparentemente única. Esse princípio de simetrização exige, por sua vez, uma modificação, de conteúdo e de ênfase, na formulação de Evans-Pritchard sobre os bruxos Azande. Em lugar de dizer “bruxos, como os Azande os concebem, *não podem existir*”, seria preciso sustentar que “bruxos só podem existir *como os Azande os concebem*” – ou como alguém os concebe. Mas exige, também, não confiar em nenhuma teologia para determinar “o que é essa experiência” a qual o antropólogo não pode conhecer com certeza.

As fórmulas gerais da crença (“o que eles pensam que existe eu sei que não existe”, ou “o que eles não sabem que existe eu sei que existe”) ou do ceticismo (“eu não sei o que eles sabem que existe” ou “nenhum de nós sabe o que existe”) devem dar lugar à exploração sistemática “do que eu penso que eles pensam que existe” e “do que eles pensam que eu penso que existe” (com todas as suas refrações: “o que eles pensam que eu penso que eles pensam que existe” e assim por diante). Esta é a bifurcação fundamental da antropologia, e é ela que determina o tipo de exercício antropológico que será praticado: pretender descobrir a verdade dos outros ou cartografar outras verdades.

Pois essa bifurcação está ligada a uma questão sempre recomeçada na história da antropologia, justamente, o grau de verdade que somos capazes de aceitar nos discursos e nas práticas nativas. É claro que nenhum antropólogo deixa de conceder algum grau de verdade a esses discursos e práticas, mas o problema é até onde somos capazes de ir, até onde somos capazes de escutar e de “suportar” a palavra nativa. E grau de verdade não significa aqui, evidentemente, tentar saber se os nativos descrevem corretamente ou não uma realidade objetiva “lá fora”, uma vez que isso exigiria supor a exterioridade de um observador que já sabe de antemão qual é a verdade e que a partir desse acesso privilegiado ao real poderia julgar os outros.

Mas a aceitação da palavra nativa não pode significar, tampouco, limitar-se a repeti-la, uma vez que isso só serviria para duplicar todas as dificuldades que ela coloca para nós.

O problema, portanto, não é apenas até onde *podemos* seguir a palavra nativa, mas também o do ponto em que necessariamente *devemos* dela nos separar. Minha hipótese é que essa separação tem que se dar na medida em que pretendemos (é nossa escolha) colocar em relação mais coisas do que os nativos pretendem fazer. Como escrevi em outra parte, “nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos *a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor” (Goldman 2006: 25). A capacidade de suportar a palavra nativa, levá-la efetivamente a sério e permitir que conduza a reflexão antropológica até seu limite, parece-me ser as variáveis que fazem a diferença na qualidade dos textos antropológicos.

Em suma, não se trata nem de criticar a palavra nativa – desvelando o que haveria por trás dela, o que realmente se quer dizer e, no limite, instruindo o próprio nativo – nem de nela acreditar ou simplesmente repeti-la ou glosá-la. Trata-se de sua *aceitação*, no sentido de que é preciso dela se aproximar ao máximo e com o maior respeito possível, a fim de explorar os efeitos que produz em nosso pensamento e em nós mesmos em geral.

Retornemos à frase de Evans-Pritchard sobre os bruxos. Após sustentar que aquilo que os Azande consideram a bruxaria “é uma condição objetiva” (“a comida passando pelo intestino delgado”), o autor arremata: “mas as qualidades que eles atribuem a ela e o resto de suas crenças sobre ela são místicas”. Não é difícil perceber qual é a referência teórica desse raciocínio – ou, ao menos, desse vocabulário. Em 1934, Evans-Pritchard já havia publicado um artigo sobre “a teoria da mentalidade primitiva de Lévy-Bruhl” (Evans-Pritchard 1934), no qual, além de reconhecer a importância de seu pensamento, pretendia, sem dúvida, torná-lo mais palatável para os antropólogos britânicos. Para isso, contudo, Evans-Pritchard se viu obrigado a simplificar Lévy-Bruhl em um ponto essencial – o do sentido do termo “místico”, tão importante nas primeiras obras desse autor.

Grosso modo, Evans-Pritchard sustenta que, em certas situações, propriedades místicas acrescentam-se, de algum modo, às propriedades objetivas que todos os humanos indiscutivelmente reconhecem no mundo. O que faz, é claro, com que os “primitivos” não sejam assim tão diferentes de nós, mas trai o pensamento de Lévy-Bruhl em um ponto fundamental. Não que se tratasse para ele, como tanto se afirmou, de aprofundar o fosso entre “nós” e “eles”. O problema é, sobretudo, da ordem dos modos de conhecimento.

Confessando, em 1910, utilizar o termo “místico” “na falta de um melhor”, Lévy-Bruhl (1910: 30, tradução minha), se esforçava por demonstrar que o que denominava “misticismo primitivo” consistia em uma percepção de “forças”, “influências” e “ações”, as quais são sentidas como reais, embora não sejam captadas pela sensibilidade propriamente dita. Tudo isso, associado a sensações, sentimentos e representações, é sentido como um bloco indissociável, o que quer dizer, segundo o autor, que “a realidade em que se movem os primitivos é ela própria mística” (Lévy-Bruhl 1910: 30, tradução minha). Assim, não apenas tudo o que existe está dotado de “propriedades místicas”, como estas são tidas como tão objetivas quanto as sensíveis. Isso significa – e este é o ponto fundamental – que a própria distinção entre sensível e místico não teria muito valor para a “mentalidade primitiva”.

É por isso que o misticismo que pode ser encontrado na sociedade ocidental (o do “homem supersticioso, frequentemente também do homem religioso de nossa sociedade”, como escreve Lévy-Bruhl (1910: 67, tradução minha)) não serve para compreender o misticismo primitivo e, ao contrário, tende a dificultar essa compreensão. Isso porque “nosso

misticismo” é dualista, supondo “duas ordens de realidades, umas visíveis e tangíveis, submetidas às leis necessárias do movimento, as outras invisíveis, impalpáveis, ‘espirituais’, formando uma espécie de esfera mística que envolve as primeiras” (Lévy-Bruhl 1910: 67, tradução minha). O misticismo primitivo, entretanto, é monista, uma vez que não supõe a existência de dois mundos, mas apenas de um: “toda realidade é mística, como toda ação, e, por conseguinte, também toda percepção” (Lévy-Bruhl 1910: 67, tradução minha).

Como costuma acontecer tão frequentemente, ao tentar reduzir a distância entre nós e os outros, o que Evans-Pritchard acaba fazendo é tornar os outros versões um pouco pioradas de nós mesmos. O esforço de Lévy-Bruhl, ao contrário, se dirigia no sentido oposto, o de caracterizar uma alteridade que não pudesse ser julgada em nossos próprios termos. O problema, parece, é que somos, há muito tempo e mesmo sem pensar nisso, cartesianos e, principalmente, kantianos. Mas isso não significa que todos os humanos, nem mesmo nós, tenham que o ser nem mesmo que as condições de possibilidade da realidade sejam as mesmas para todo mundo:

A nossos olhos o que não é possível não poderia ser real. Aos seus [dos primitivos], aquilo que sua experiência lhe apresenta como real é aceito como tal, incondicionalmente. Se refletissem acerca disto, diriam sem dúvida que é preciso que isso seja possível, uma vez que isso é (Lévy-Bruhl 1938: 101, tradução minha).

É claro, contudo, que o destino do pensamento de Lévy-Bruhl – primeiro aceito por más razões, depois interpretado com a pior das más vontades e, finalmente, colocado no ostracismo generalizado – deve nos servir de advertência. Sua recusa em aceitar a condição fundadora da antropologia (como dizer em termos que só podem ser os nossos o que é sempre dito em termos que não são os nossos) explica em parte esse destino e sugere que essa recusa só pode conduzir à incompreensão, à incomunicabilidade e, no limite, ao mutismo. Pois como seria possível pensar com categorias que não são nossas sem que elas imediatamente tal se tornassem? E, se fosse possível, como comunicar esse pensamento? Seria o mesmo que se recusar a usar a própria língua e, evidentemente, não poder usar outra porque não pode ser entendida.

Creio que a antropologia entreviu duas “soluções” para esse problema. Uma seria falar uma língua que não é de ninguém e que, paradoxalmente, pode ser entendida por todo mundo – ou ao menos pelos de boa vontade. É a solução universalista, que se exprime seja de modo substancialista, procurando encontrar “o que há de comum em todas as culturas”, seja de modo mais formal, com a determinação das estruturas ou processos comuns, subjacentes a tudo o que há de humano e que permite um entendimento mútuo.

A segunda “solução” não é, como se poderia imaginar, a do relativismo clássico. Este não passa de uma variação sobre o universalismo, em que, no lugar de enfatizar o universal, se sublinha a variação. Como Roland Barthes escreveu, ainda em 1961: “num mundo clássico, a relatividade nunca é vertiginosa porque não é infinita; ela logo se detém no coração inalterável das coisas: é uma segurança, não uma perturbação” (Barthes 1964: 139-140).

Na verdade, tanto no universalismo quanto no relativismo o dualismo de que aparentemente se parte não passa de uma mal disfarçada tríade, com um dos termos em aparen-

te oposição dual ocupando simultaneamente uma posição hierarquicamente superior a partir da qual se pode julgar as demais. “Eles” fazem parte de uma cultura, “nós” fazemos parte de uma cultura; só que, além disso, nós também temos uma ciência, a qual permite decidir em que as culturas são diferentes e semelhantes. *Nós* aparecemos duas vezes, como réus e como juízes; *eles* só aparecem como réus.

A única solução, ou melhor, a única saída, parece-me, foi sugerida há tempos por Pierre Clastres (1979): situar-se na própria partilha para que o dualismo de partida possa conduzir a formas mais interessantes de pluralismo. Ora, situar-se na própria partilha significa traduzir um sistema em outro sem passar por nenhuma terceira instância transcendente ou transcendental.

Como traduzir, contudo, outras formas de pensamento e de prática? Supondo que são da mesma natureza que as nossas? Uma resposta negativa dificilmente ocultaria a arrogância que, como todo saber ocidental, a antropologia comporta. Claro que não seria difícil imaginar uma saída igualmente hierarquizante, mas invertida. Basta uma maior complacência com a riqueza do mundo vivido e coisas assim, e uma maior nostalgia pela suposta perda de um contato direto com ele, para que nosso pensamento seja convertido em uma forma mais ou menos espúria, ou ao menos impotente, de um pensamento humano mais ligado ao real, mais espontâneo, etc.

Por outro lado, não estou tão certo de que a solução “democratizante” nos livre de todos os problemas. Afinal, quem disse que para pensar é preciso pensar como nós? Quem garante que o pequeno acidente filosófico grego ou o nascimento das ciências modernas possuam uma tal dignidade que só eles poderiam assegurar direitos de cidadania a outras formas de pensamento? Não estaríamos aqui às voltas com uma espécie de metaetnocentrismo, que só recusa o etnocentrismo mais imediato (somos melhores do que eles) com a condição de que eles sejam iguais a nós? Ou com uma dessas formas de tolerância que, como demonstrou Isabelle Stengers (2003), constituem apenas a outra face da arrogância universalista? Tolerância pronta a aceitar tudo desde que se pareça com aquilo que nós mesmos fazemos. Ora, sem hierarquização e sem democratismo, o que nos resta senão as relações transversais de que nos fala Félix Guattari?

A singularidade da antropologia só pode ser afirmada, então, quando ela é concebida, de acordo com as palavras de Tim Ingold (1992: 695-696, tradução minha), como “filosofia com o povo dentro” (“Anthropology is philosophy with the people in”). Ou como ciência com o povo, ou os povos, dentro, porque, afinal, tudo sempre começa com um encontro muito concreto a partir do qual nossos problemas são colocados. Mas uma filosofia ou uma ciência com o povo ou os povos dentro nos reconduz ao já mencionado caráter intrinsecamente paradoxal da antropologia. No entanto, e ao contrário de outras ciências humanas, o fato de lidar com saberes dominados e mundos alternativos fez com que a antropologia, por mais enraizada que esteja na razão ocidental, jamais tenha conseguido se livrar de um impulso que a conduz ao diálogo com o que Clastres denominava as “línguas estranhas” que o Ocidente não gosta de reconhecer.

Como observou Stengers, o problema de uma herança não é o fato de a recebermos, mas o que fazemos com ela. Não me parece, entretanto, que a dupla herança da antropologia derive, como se costuma repetir com demasiada frequência, de sua ligação com tendências supostamente opostas do pensamento ocidental, Iluminismo e Romantismo,

individualismo e holismo, racionalismo e emocionalismo. Porque tudo isso, claro, está do mesmo lado, o nosso. A originalidade da antropologia só pode provir, como Clastres (1979) também sugeriu, de seu duplo vínculo com o que ele denominava “a grande partilha entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas”.

Esse duplo vínculo, contudo, deve aqui ser entendido também, e principalmente, no sentido, ao mesmo tempo ameaçador e criativo, do *double bind*, proposto por Gregory Bateson. Como se sabe, Bateson definiu o *double bind* como uma situação, composta de uma série de “ingredientes”, que pode conduzir à esquizofrenia:

1. “Duas ou mais pessoas”, uma das quais é a “vítima”;
2. Uma “experiência repetida”, ou seja, o *double bind* não é uma “única experiência traumática”;
3. “Uma injunção primária negativa” que pode assumir as formas “não faça isso e aquilo ou eu o punirei” ou “se você não fizer isso e aquilo eu o punirei”;
4. “Uma injunção secundária conflitante com a primeira em um nível mais abstrato, e como a primeira reforçada por punições ou sinais que ameaçam a sobrevivência”: “não veja isso como uma punição” ou “não questione o meu amor do qual a proibição primária é (ou não é) um exemplo” ou “não se submeta às minhas punições” [...];
5. “Uma injunção negativa terciária proibindo a vítima de escapar do campo”: “a fuga [...] é tornada impossível por meio de certos dispositivos que não são puramente negativos, por exemplo, promessas inconstantes de amor e coisas semelhantes”;
6. “Por fim, o conjunto completo de ingredientes se torna desnecessário quando a vítima aprendeu a perceber seu universo segundo padrões de *double bind*” (Bateson 1972: 206-207, tradução minha).

No nosso caso, nós, antropólogos (“vítimas”), recebemos repetidas vezes a injunção primária negativa “não se pode entender as outras sociedades do ponto de vista da nossa”; uma injunção secundária conflitante, que lembra o tempo todo que a antropologia, afinal, é parte da “tradição ocidental” e não pode sair dela. Enfim, uma situação na qual, como escreveu Bateson (1972: 201, tradução minha), “não importa o que alguém faça, ‘não pode vencer’”. Assim, se aceitar esses termos, a antropologia já perdeu.

Por outro lado, Bateson também ensinou que o duplo vínculo só conduz à esquizofrenia quando não se é capaz de saltar do nível no qual a contradição é insuperável para outro em que ela não apenas pode ser superada como se torna produtiva: “o único modo pelo qual a criança pode realmente escapar da situação é comentando a posição contraditória em que sua mãe a colocou” (Bateson 1972: 215, tradução minha). Em outros termos, penso que por *double bind* deveríamos entender não apenas um “duplo vínculo”, mas uma espécie de “duplo vinco” ou “dupla dobra”, no sentido que Deleuze (1988) confere ao termo, o qual somos obrigados a aplicar no ponto de encontro de diferentes forças do pensamento se quisermos de fato escapar da situação esquizofrenizante e chegar ao polo criativo.

* * *

Há um trecho muito famoso na “Aula Inaugural”, com a qual Lévi-Strauss, em 1960, começou seus cursos no *Collège de France*. A primeira parte é muito citada: “Esta atitude empírica de Mauss explica que ele tenha, tão rapidamente, superado a repugnância que Durkheim havia começado a sentir no que diz respeito às investigações etnográficas. ‘O que importa, dizia Mauss, é o Melanésio de tal ou tal ilha...’” (Lévi-Strauss 1973: 7, tradução nossa).

Já a segunda parte não costuma ser tão citada assim: “Contra o teórico, o observador deve ter sempre a palavra final; e contra o observador, o indígena” (Lévi-Strauss 1973: 7, tradução minha).

A terceira, enfim, talvez explique porque a segunda soa algo estranha vindo de um autor como Lévi-Strauss: “Enfim, atrás das interpretações racionalizadas do indígena – que se institui frequentemente observador e até mesmo teórico de sua própria sociedade – dever-se-ão procurar as ‘categorias inconscientes’” (Lévi-Strauss 1973: 7, tradução minha).

Aqui, eu sugeriria seguir a máxima “faz o que eu mando, não o que eu faço” e focar justamente na segunda parte do trecho. Mas não como um grande princípio nem mesmo como regra metodológica destinada a “solucionar” nossos problemas; apenas como algo que faz parte de uma técnica de composição, algo ao qual o antropólogo deve se submeter ininterruptamente quando está pensando ou escrevendo. É nesse sentido que as noções as quais os antropólogos sempre têm o cuidado de adjetivar como “nativas” (ideias, representações, categorias...) devem ser submetidas ao teste de serem pensadas como se não fossem apenas isso, mas conceitos, teorias, filosofias... Esse tratamento significa fundamentalmente que elas servem para desestabilizar nosso próprio pensamento e, para falar mais uma vez como Stengers, para nos obrigar mais a aprender do que a julgar.

Deleuze & Guattari escreveram que “a imagem do pensamento [é] a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (Deleuze & Guattari 1991: 39-40, tradução minha). Do mesmo modo, e mais modestamente, creio que existam “imagens da antropologia”, que, ao longo da história da disciplina, tentam definir o que significa praticá-la. Elas não são sucessivas, mas coexistentes, ainda que sua força varie de época para época.

Assim, quando Tylor (1871: 453, tradução minha) escreveu a última frase de *Primitive Culture* – “Assim, ao mesmo tempo ativa no auxílio do progresso e na remoção dos atrasos, a ciência da cultura é essencialmente uma ciência do reformador” –, ele não apenas fundava uma disciplina como estabelecia uma certa “imagem da antropologia”. De fato, da administração colonial às políticas de segurança pública, passando pelos programas de inclusão e de salvamento, essa imagem da antropologia como “ciência do reformador social” parece ser particularmente renitente. Mais do que isso, parece ser uma imagem da qual nunca conseguimos nos livrar inteiramente: a antropologia como ciência destinada a extirpar as superstições e a contribuir para a edificação dos ignorantes. Além do mais, na medida em que o espírito humano é um só, os ignorantes não são apenas os “primitivos” das outras sociedades, e o mundo, mesmo o civilizado, ainda está cheio de gente que acredita em bruxos, fantasmas e outras coisas que “não podem existir”. A tarefa da antropologia seria, pois, não apenas detectar essas ilusões, mas viabilizar uma espécie de terapia capaz de curar as pessoas de sua própria ignorância. Na mudança de paradigma que vivemos atualmente, os bruxos já não importam tanto, mas coisas como raça e tradição sim,

e não faltam aqueles que pretendem ensinar aos ignorantes que essas coisas não existem (ou que existem), independentemente do que eles achem disso. A ideia de que as pessoas se enganam a respeito do real e de si mesmas (mas o antropólogo não) parece situada no coração da antropologia.

É aqui, creio, que se situa o que poderíamos considerar a incidência propriamente antropológica do chamado princípio de simetria. Como se sabe, Bruno Latour – seguindo Michel Callon – estabeleceu uma distinção entre o que denomina “primeiro princípio de simetria” e “princípio de simetria generalizada”. Enquanto o primeiro apenas se recusa a aceitar a triagem entre o que as ciências consideram, numa determinada época, o verdadeiro e o falso, e pretende explicá-los “com os mesmos termos” (Latour 1991: 129, tradução minha), o segundo recusa igualmente a possibilidade de que os termos utilizados provenham das “ciências da sociedade”.

A distinção latouriana faz parte do projeto de estabelecer uma “antropologia simétrica”, capaz de estudar os “modernos” nos mesmos termos em que a antropologia, digamos, tradicional estudaria os “outros”. O projeto de Latour me parece, entretanto, condicionado por duas importantes variáveis. Primeiro, por uma certa imagem da antropologia “dos outros”. Como ele mesmo disse a François Ewald, “os conceitos desenvolvidos pela antropologia me seduziram menos que seus métodos” (Latour 2003: 7, tradução minha). É isso o que explica a de outro modo estranha mudança de posição do autor em relação à antropologia. Pois se *Jamais Fomos Modernos*, de 1991, anunciava uma “antropologia simétrica” e elegia a antropologia em geral como modelo de descrição de uma antropologia de nós mesmos, a sequência da obra de Latour parece tê-lo encaminhado, antes, para uma nova sociologia. Assim, em 2005, ele escreverá que, para que a sociologia possa enfim se tornar tão boa quanto a antropologia, é necessário “conceder aos membros das sociedades contemporâneas tanta flexibilidade para se definirem a si mesmos quanto aquela oferecida pelos etnógrafos” (Latour 2005: 41, tradução minha).

Essa derradeira e aparente homenagem, contudo, logo se converte em crítica aberta. Pois tudo indica que a sociologia não seja apenas “tão boa” quanto a antropologia, mas melhor do que ela, na medida em que não é prisioneira do “culturalismo” e do “exotismo” que tornam a antropologia incapaz de passar da “metafísica” da diversidade dos mundos à ontologia” (Latour 1996: 117, tradução minha) do mundo comum. Incapacidade que acaba por reduzir essas metafísicas a simples representações as quais alimentam um relativismo cultural, que, no final de contas, acaba por pressupor a unidade de um mundo explicável pela ciência.

A outra variável que me parece condicionar o projeto de antropologia simétrica que Latour vai progressivamente abandonando é o fato de desconsiderar a assimetria entre a situação de pesquisa da antropologia dos outros e aquela da antropologia de nós mesmos – não, claro, a assimetria entre os outros e nós, cujo reconhecimento e tentativa de superação estão na base do pensamento de Latour. Assim, a antropologia dos modernos, que deve justamente partir de uma antropologia da ciência, deve superar nossa tendência a conferir à ciência o direito de definir nossa realidade e deve evitar conferir aos cientistas o poder de impor como pontos de vista privilegiados os recortes e categorias que, ao contrário, tratam justamente de estudar enquanto antropólogos.

O problema é que, em geral, a antropologia dos outros parte de uma situação muito diferente. Os discursos daqueles que estuda, ao contrário do discurso científico, são em geral considerados falsos ou, em todo caso, como enunciando uma verdade que não é a nossa e a qual tendemos a imaginar como menos verdadeira. Isso significa que a simetria entre a análise das práticas científicas e aquelas dos outros só pode ser obtida mediante a introdução de uma assimetria compensatória, destinada a corrigir uma situação assimétrica inicial. Mais, ou menos, que uma “antropologia simétrica”, trata-se, então, de elaborar simetriações antropológicas. Só assim o potencial de desestabilização que o pensamento dos outros possui em relação a nossos modos de pensar e definir o real pode ser explorado e revelado em toda a sua potência.

O encontro antropológico desemboca, pois, sempre em um problema de tradução (ver Asad 1986). Mas a tradução antropológica não tem nada a ver com representação, explicação ou compreensão; tem a ver com agenciamentos. Fazer antropologia significa a construção de um discurso indireto livre no qual se imbricam a palavra nativa e aquela da antropologia. Nesse processo, aquilo que se traduz são práticas discursivas e não discursivas minoritárias, quer dizer, aquelas que, como escreveu Foucault (1994: 163-164), “foram sepultadas, mascaradas em coerências funcionais ou em sistematizações formais” e que foram “desqualificadas como não competentes ou insuficientemente elaboradas”. Aquilo por meio do que se traduz são noções e conceitos da nossa própria tradição criados ou escolhidos entre os que apresentam alguma ressonância com o que deve ser traduzido. Essa tradução torna mais inteligível e potencializa aquilo que se traduz e, ao mesmo tempo, perturba e desestabiliza aquilo por meio de que se traduz.

Referências

- ASAD, Talal. 1986. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”. In: James Clifford & George Marcus (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. pp. 141-164.
- BARTHES, Roland. [1961] 1964. “De Part et d’Autre”. In: Roland Barthes, *Essais Critiques*. Paris: Seuil. pp. 167-174
- BATESON, Gregory. [1956] 1972. “Toward a Theory of Schizophrenia”. In: Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 153-170.
- CLASTRES, Pierre. [1968] 1979. “Entre Silence et Dialogue”. In: Raymond Bellour et Cathérine Clément (org.), *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, Paris. pp. 33-38.
- DELEUZE, Gilles. 1968. *Différence et Répétition*. Paris: PUF.
- _____. 1988. *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit.
- _____. [1985] 1990. “Les Intercesseurs”. In: Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Minuit. pp. 165-184.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1991. *Qu’est ce que la Philosophie*. Paris: Minuit.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1934. “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality”. *Bulle-*

- tin of the Faculty of Arts, Egyptian University, Cairo (University of Egypt)*, 2(1):1-36.
- _____. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (abridged with an introduction by Eva Gillies). Oxford: Clarendon Press.
- FOUCAULT, Michel. [1976] 1994. "Cours du 7 janvier 1976". In: Michel Foucault, *Dits et Écrits* (vol. 3). Paris: Gallimard. pp. 160-175.
- GEERTZ, Clifford. 1983. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding". In: Clifford Geertz, *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books. pp. 55-70.
- GOLDMAN, Marcio. 1984. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 1991. *Razão e Diferença: Sobre Lucien Lévy-Bruhl*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 1994. *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora Grypho.
- _____. 2006. *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.
- INGOLD, Tim. 1992. "Editorial". *Man*, 27(4):693-696.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes. Essai d'Anthropologie Symétrique*. Paris: La Découverte.
- _____. 1996. *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. Paris: Synthélabo.
- _____. 2003. *Un Monde Pluriel mais Commun. Entretiens avec François Ewald*. Paris: La Découverte.
- _____. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1960] 1973. "Le Champ de l'Anthropologie". In: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973. pp. 11-44.
- LÉVY-BRUHL. 1910. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. Paris: PUF.
- _____. 1938. *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*. Paris: Félix Alcan.
- OVERING, Joanna. 1985. "Introduction". In: Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality*. London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24). pp. 1-28.
- STENGERS, Isabelle. [1997] 2003. "Cosmopolitiques 7. Pour en Finir avec la Tolérance". In: Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte. pp. 285-399.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. "Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology". *Current Anthropology*, 28(3):251-281.
- TYLOR, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray.
- VEYNE, Paul. 1978. *Comment on Écrit l'Histoire*. Paris: Seuil.

24 | Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture* (2nd edition revised and expanded). Chicago: University of Chicago Press.