

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.

Diego Wander Thomaz
Mestrando em Antropologia Social na
Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar)
dwthomaz@gmail.com

A etnografia feita por Marisol de la Cadena nos Andes Peruanos, levada a efeito durante os anos 2000, culminando na obra *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015), tem como fio- condutor as vivências/narrativas de dois personagens indígenas proeminentes por seus feitos políticos e suas práticas xamânicas: Mariano Turpo e seu filho, Nazario Turpo. Uma etnografia produzida a partir dos encontros e desencontros (linguísticos, ontológicos, epistemológicos) entre a antropóloga/autora e seus interlocutores/sujeitos de pesquisa (entre estes, antropólogos locais), bem como objetos (documentos de um “arquivo” de Mariano, por exemplo) e *earth-beings* (seres-terra, numa tradução possível); ou seja, pelas relações de diferença, suas conexões parciais e os efeitos resultantes dessa comunicação/colaboração: segundo a autora, uma conversa “parcialmente conectada”, nos termos de Haraway (1991) e Strathern (2004). Assim que a autora conceitua sua etnografia como colaborativa, pois considera que interlocutores/informantes também são autores, uma vez que suas narrativas (e se se considerar que no mundo andino “palavras” e “coisas” emergem simultaneamente, isto é, as palavras *são* as coisas, e não metáforas ou representações, pode-se dizer que a narrativa é a própria vida, pois narrar é viver) não só fazem parte de uma etnografia como podem desafiar a própria antropologia, suas “premissas” e “promessas”, dos limites inerentes a uma tentativa de entendimento/tradução/comparação às potencialidades de um lidar com as diferenças onto-epistemológicas enquanto tais.

Mariano foi um dos principais líderes indígenas da luta contra o *gamonalismo* e pela reforma agrária no Peru (ocorrida no final dos anos 1960), a qual contribuiu para o fim da dominação exercida pelos “donos da terra” (*landowners*) sobre os povos que lá viviam em favor de um regime coletivo de trabalho (uma cooperativa agrária); esta foi posteriormente desmantelada em favor de uma maior autonomia local sobre o trabalho e a produção (já que a cooperativa era um empreendimento estatal). Embora se trate de eventos vinculados à história e política modernas, nenhum deles ocorreu sem a participação efetiva dos *earth-beings* (*tirakuna*) e do coletivo a partir do qual Mariano “falava”. Nazario trabalhou como xamã e guia turístico nos Andes Peruanos, mais especificamente em Cuzco, e eventualmente como curador de uma exposição quechua/andina no *National Museum of the American Indian* em Washington D.C., nos Estados Unidos. E, evidentemente, ambos exerciam seus modos de vida indígena-camponeses, cuidando de plantações, rebanhos e estabelecendo relações com os “seres-terra” (*earth-beings*). Percebe-se aqui como diferentes mundos, inclusive o da autora/antropóloga, se conectam parcialmente através das práticas e conhecimentos, noção que Marisol de la Cadena levará junto com a concepção de que a diferença deve ser pensada em termos ontológicos: uma preocupação que é fundamentalmente política (ou cosmopolítica). Para a autora, é nisso que reside a possibilidade de diálogo entre os diferentes, e até divergentes, mundos.

A noção de divergência aqui está pautada em Stengers (2005b) e não se trata tão somente de um desacordo entre partes ou termos comuns, mas do “lugar”, por assim dizer, no qual práticas de diferentes mundos se conectam parcialmente e se afetam mutuamente (daí a concepção de uma “ecologia das práticas”), sem que, no entanto, se tornem outra coisa que não elas mesmas. Segundo a autora, “[...] the site where heterogeneous practices connect is also the site of their divergence, their becoming *with* what they are not without becoming what they are not” (De la Cadena 2015: 280). Trata-se, portanto, de um desacordo que é onto-epistemológico e que deve ser tratado no plano da cosmopolítica.

* * *

Embora a luta política de Mariano tenha conexão com a história nacional do Peru, é relegada/confinada a um âmbito local e suas narrativas (em quechua) não são consideradas parte da História; no limite são consideradas “mitos” ou “contos” que não atendem aos requerimentos de prova exigidos pelas formas modernas de conhecimento. Além disso, suas relações com os seres-terra, *other-than-human beings*, são tidas pejorativamente como crenças e têm sua eficácia contestada. Prevalece, nesse caso, o mundo moderno

fundado no letramento e naquilo que considera ser a “natureza” e seus pressupostos de universalidade, fontes de poder dos que detêm o primado da palavra e da autenticidade. No entanto, Mariano, com sua capacidade de fala e persuasão, cuja eficácia era atribuída no âmbito da comunidade (ele era um *personero* que falava a partir do coletivo), soube costurar alianças estratégicas entre os diferentes mundos e escalas; ele esteve com políticos, advogados, intelectuais, funcionários do Estado. A noção de colaboração que essas práticas suscitam adquire aqui o sentido de “caminhar juntos”. Se Mariano podia “falar”, junto desses colaboradores ele também podia ler e escrever; assim, a conexão com o mundo letrado, moderno, estava estabelecida.

Nazario, seu filho, também tinha consciência de que a eficácia de certas práticas e conhecimentos dependia das circunstâncias: ele sabia, por exemplo, que para determinadas enfermidades era preciso fazer uso de antibióticos, e tal reconhecimento de modo algum suprimia seus saberes e capacidades curativas; ao contrário, tornava sua aplicação mais eficaz. Nazario tinha, assim, seu conhecimento estendido na conexão com as práticas do mundo moderno. Também aprendeu que, se quisesse reivindicar sistemas de irrigação para a sua comunidade nas reuniões do *National Museum of the American Indian*, em Washington D.C., teria que apelar para o discurso do aquecimento global, ainda que a explicação nativa para a seca residisse na loucura e na ira da montanha *Ausangate*, provocadas pelo aumento do número de aviões que a sobrevoavam. Além de montanha inscrita na paisagem socionatural, *Ausangate* é também o principal *earth-being*, cuja “vontade” faz coisas e governa a vida dos seres, humanos e não-humanos, naquele lugar. Assim que os diferentes saberes e fazeres dialogam no mundo vivido e produzem eficácia de acordo com o contexto. Nazario, como um *yachaq* (algo como “curandeiro” ou “conhecedor”; as traduções feitas servem mais para aproximar e situar o/a leitor/a, afinal, importante dizer, elas nunca coincidem inteiramente), sabia muito bem disso; esse saber era parte de sua própria vida.

As diferenças, porém, também se excedem mutuamente na medida em que os termos dessa comunicação nunca serão isomórficos e, portanto, os *gaps* e intermitências (as “perdas” implicadas nessa relação) serão inevitáveis nesse processo: os limites são onto-epistemológicos. Entretanto, se a vida é feita de conexões parciais (noção-chave na etnografia da antropóloga/autora), delas então é que se deve partir, e é disso, na verdade, que se trata essa obra: de escrever não apenas “sobre” (*about*) as conexões parciais, mas sobretudo “a partir” (*from*) delas. Isso implica a noção de que os diferentes textos e conversas, embora incomensuráveis entre si e conectados apenas parcialmente, são co-constituídos na prática (por mediação/tradução entre as partes) e, portanto, além de

“originais”, são inseparáveis. Aqui emerge outra importante ideia presente na obra de Marisol de la Cadena: a de que essas relações, que incluem também os seres-terra, só são possíveis a partir do princípio “*one is too few, but two is too many*” (Haraway, 1991), ou “*more than one, less than many*” (Strathern, 2004), um modo de escapar aos dualismos analítico-políticos e suas unidades externamente ligadas; uma concepção que afirma: nem univocidade, nem pluralidade. A chave para o conhecimento mútuo está na relação específica que permite o acesso/entendimento e que corresponde a uma parcela da realidade vivida e de certo modo compartilhada.

Um entendimento tal como é aqui concebido não depende necessariamente de conhecer os sentidos ou significados que supostamente traduziriam e/ou explicariam as coisas. Afinal, como aponta a autora, nem sempre a falta de entendimento decorre de um algo significativo que foi deixado para trás no diálogo e na descrição, uma vez que muitas dessas relações (nesse caso, sobretudo com os *earth-beings*) prescindem desse aspecto representacional: pode-se dizer que as coisas são de uma ou de outra forma, que as práticas fazem desse ou daquele modo, e que as palavras dizem isso ou aquilo, mas o que são, como fazem e o que dizem escapam ao entendimento da antropóloga que não compartilha, a não ser parcialmente, dos modos de ser/conhecer daquelas pessoas (*runakuna*). Desse modo, as descrições e apreensões não podem corresponder exatamente à realidade local, mas não deixam de ser meios de se conhecer e comunicar em alguma medida eficazes, pois não dependem totalmente de um fundo comum de noções compartilhadas (um denominador comum das relações, por assim dizer, ou uma produção de equivalência entre os termos); aliás, uma operação como essa poderia levar ao indesejável efeito de anular as diferenças e, junto com elas, as conexões parciais que as constituem enquanto tais e possibilitam o diálogo. Novamente, temos o princípio do “mais que um, menos que muitos” operando.

E novamente temos que Mariano e Nazario, nas suas experiências vividas/narradas entre os mundos (seja pela via da política moderna ou do xamanismo andino), já estavam cientes, a seu modo, de que as diferenças não podem ser reduzidas umas às outras: elas são inerentes às próprias relações, e há de se lidar com elas. Sendo assim, segundo a autora, a obra é composta por “traduções parcialmente conectadas” e “conexões parcialmente traduzidas” que refletem as complexidades implicadas nas relações entre os mundos: do Museu em Washington D.C. aos Andes Peruanos; da cidade de Lima (capital do Estado-nação do Peru) ao departamento de Cuzco e seus modos de vida “tradicionais”; dos “donos da terra” e funcionários locais do Estado aos indígena-camposinos; do turismo enquanto empreendimento econômico ao “xamanismo andino”; da Universidade à qual a antropóloga/autora/professora pertence à comunidade de *Pachanta* onde os Turpo

viveram a maior parte de suas vidas; da história moderna às narrativas de Mariano e Nazario; dos choques linguísticos entre o quechua, o espanhol e o inglês aos conflitos entre a política moderna e os *earth-beings*. Há uma composição entre mundos que se faz contextualmente, e que só se pode conhecer através das conexões parciais que se estabelecem na experiência (uma vez que o restante parece exceder à comunicação/compreensão); e conhecer, nesse caso, implica reconhecer como legítimos os diferentes modos de vida, de conhecimento e suas práticas; enfim, reconhecer as diferenças como uma operação epistêmica que provoca uma transformação de nossa própria ontologia.

Para a autora, essa é a condição, e ao mesmo tempo, talvez, o limite, para uma antropologia/etnografia feita através de mundos distintos ontológica e epistemologicamente, e que se pretenda colaborativa. Não se trata, portanto, de produzir simetria ou semelhança, na medida em que a própria prática antropológica (seus procedimentos, requerimentos e os resultados que dela derivam) acaba por estabelecer ou reafirmar o seu oposto (uma vez que a relação antropólogo/informante estará invariavelmente pautada na diferença, e isso pode ser notado, por exemplo, nas inevitáveis disjunções, expressas na etnografia, entre a escrita da autora e a fala de Mariano), e é preciso reconhecer pragmaticamente esse fato. No entanto, isso não significa resignar-se; ao contrário, deve-se cuidar para que as diferenças e divergências não sejam anuladas ou obliteradas nessas operações (tradução, comparação, aplicação de modelos). As disjunções provocadas por essas operações podem ser atribuídas às “equivocações” (Viveiros de Castro 2004), conceito que manifesta os “desentendimentos” (ausências, *gaps*, sobreposições) inerentes às relações entre diferentes modos de ser e de conhecer (por exemplo, duas palavras que parecem se referir-se a uma mesma coisa; a imagem do indígena como campesino pode ser uma equivocação):

In this case, translation becomes an operation of differentiation – a production of difference – that connects the two discourses to the precise extent to which they are *not* saying the same thing, in so far as they point to discordant exteriorities beyond the equivocal homonyms between them. (Viveiros de Castro 2004: 20)

A diferença se estabelece precisamente onde antes havia *indiferença*, isto é, a não-relação. Assim que se pode constituir um lugar de interlocução, incluindo-se nesta as próprias práticas e discursos antropológicos. O reconhecimento dessa condição de equivocação pode, então, permitir um acesso às diferenças/divergências que, de algum modo e em alguma medida, comunicam/conectam mundos:

[...] relations do not only connect through similarities; differences also connect. Imported to anthropology, the idea that differences can connect rather than separate would suggest an anthropological practice that acknowledges the difference between the world of the anthropologist and the world of others, and dwells on such differences because they are the connections that enable ethnographic conversations. (De la Cadena 2015: 27)

Uma etnografia que lança mão de recursos desse tipo não apenas cria a condição para uma interlocução mais intensa no sentido analítico e (cosmo)político como também propõe um desafio ao mundo moderno (e por conseguinte à antropologia), que só (re) conhece a existência e a eficácia daquilo que é capaz de conceber nos seus próprios termos. Além disso, a noção de conexões parciais permite descrever diferentes entidades e coletivos na sua *intra-relacionalidade* (relações integralmente implicadas, diz a autora): “partes” e “todos” emergem simultaneamente, daí o aproveitamento por parte da autora da noção de “fractalidade” (Wagner: 1991), de relações que são integrais o tempo todo, embora se transformem, como na imagem de um caleidoscópio. Pode-se, desse modo, contestar imagens políticas modernas como as da “mestiçagem” e do “multiculturalismo”, pautadas em fronteiras de igualdade/identidade e diversidade/alteridade exteriores às relações. Assim, conceber as relações como intrínsecas pode ser uma alternativa às antinomias do mundo moderno; uma alternativa que engendra como condição incluir as diferenças, e que possa responder analítica e politicamente às complexidades das relações *intra* e das conexões parciais entre os mundos.

* * *

Como lidar com o fato de que as pessoas que vivem nas comunidades andinas reivindicam a presença do Estado, malgrado seu vínculo histórico com agentes e práticas colonialistas? Há, segundo a autora, uma biopolítica do abandono nesses lugares por parte do Estado (as vidas dos indígenas/camposinos não importam) e, ainda que sua presença possa causar ingerências (como nos tempos da cooperativa agrária e, mais recentemente, nas tentativas de explorar as “riquezas naturais” do lugar junto a grandes mineradoras), as pessoas que lá vivem têm consciência de que é preciso assegurar não só o reconhecimento de seus modos de vida como também, e mais imediatamente, a sua sobrevivência material. Sobre os limites de entendimento por parte do Estado, a autora afirma que:

Multicultural recognition objectifies what it identifies as indigenous and may promote its circulation via economic or political transactions; eventually it enacts a difference that makes no difference in the life of runakuna. (De la Cadena 2015: 177)

Se a constituição do Estado-nação foi levada a efeito sem a participação dos povos nativos (abandonados, excluídos, explorados e tratados como “primitivos”), e se a gramática do Estado não é capaz de reconhecer outros mundos possíveis a não ser nos limites de seus próprios termos (multiculturalismo e plurinacionalismo, por exemplo), que tenha ao menos a responsabilidade de assegurar a sua sobrevivência material (terra produtiva, canais de irrigação, água limpa, remédios, escolas, postos de saúde, boas estradas, autonomia para comercializar sua produção). Por isso clamam por reparação, ainda que esta seja feita nos termos da política e economia modernas (“desenvolvimento” e “inclusão social”, por exemplo); há um limite, porém, e um risco inerente nisso, por conta das equivocações que uma radical diferença/divergência onto-epistemológica pode provocar: se o Estado não é capaz de reconhecer seus modos de vida (pois excedem a sua gramática), sua intervenção a partir de outra escala (a do mundo moderno) pode significar ou produzir como efeito a aceleração do fim de suas existências (dos *runakuna* e *tirakuna*; respectivamente, e, novamente, numa tradução possível, *human beings* e *earth-beings*). Se suas vidas são incomensuráveis ou incomuns a partir dos termos estatais/nacionais, o resultado é que elas não contam, não participam e, no limite, não podem ser/existir (*runakuna/tirakuna cannot be*). O que poderia ser considerado tão somente um desacordo da ordem da política moderna (que recairia em categorias como “grupo social”, “representação” ou mesmo “cultura”), a autora chama de “desacordo onto-epistemológico” (que se daria na relação entre práticas modernas e não-modernas), uma equivocação empírica e conceitual que é preciso “controlar” a fim de assegurar o lugar e a condição de existência de outros mundos.

Por isso, ao final da etnografia, a autora apresenta como proposta investigar a composição ontológica da política moderna (fundada na divisão natureza/cultura, humanos/não-humanos e cognatos) e buscar alternativas (*alter-politics*) eficazes em termos *cosmopolíticos* (Stengers 2005a), que sejam capazes de conectar mundos, ainda que parcialmente, e afetar as “políticas” da política, da história e da ciência modernas. Por isso utiliza-se da noção de “ecologia das práticas” (Idem 2005b) para pensar como práticas e praticantes de diferentes mundos podem conectar-se (parcialmente) sem a necessidade de uma semelhança (*sameness*) ou redução formal, ou de um fundo

comum que comportaria apenas variações. De acordo com essa concepção, tais práticas conectadas se afetam, certamente, no momento de sua co-constituição, mas o lugar da diferença/divergência, que é substancialmente o seu ser, é preservado. Uma proposta desse tipo possibilitaria o diálogo e a articulação através da complexidade dos mundos; um engajamento cosmopolítico. Novamente emerge a sentença “mais que um, menos que muitos”; há uma integralidade de relações inerentemente implicadas, de modo que “todos” e “partes” emergem ao mesmo tempo (novamente, aqui se apresenta a noção de fractalidade) e, portanto, os seres não podem existir antes das relações em si. Desse modo que se abre em alguma medida a possibilidade de “conhecer” aquilo que nos excede, que escapa à nossa onto-epistemologia moderna; uma noção que, complementarmente ao que propõe Stengers, só pode emergir com o empírico (trata-se de um “pensar com” e “desde” o lugar). Uma proposta, portanto, que é cosmopolítica e etnográfica.

Referências

- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- STENGERS, Isabelle. 2005a. “A Cosmopolitical Proposal.” In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994–1003. Cambridge, MA: MIT Press.
- _____. 2005b. “Introductory Notes on an Ecology of Practices.” *Cultural Studies Review* 11 (1): 183–96.
- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. New York: Altamira.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” *Tipiti* 2 (1): 3–22.
- WAGNER, Roy. 1991. “The Fractal Person.” In *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, edited by Marilyn Strathern and M. Godelier, 159–73. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebida em 18 de maio de 2018.

Aceita em 26 de maio de 2018.