

Estrangeiros universais: a “viragem ontológica” considerada de uma perspectiva fenomenológica

Filipe Verde

Este artigo questiona a consistência, razoabilidade e fecundidade das propostas metodológicas e concepção de conhecimento antropológico da “viragem ontológica” em antropologia. Tomando como ponto de partida o livro-manifesto produzido por Martin Holbraad e Morten Pedersen, procuro mostrar que a viragem ontológica permanece vinculada a pressupostos problemáticos que a disciplina frequentemente opta por não contemplar criticamente e que não resistem à máxima pragmática. Argumento que a viragem ontológica como dispositivo metodológico não traz a transformação efetiva e consequente dos modos de investigação antropológica que geneticamente procura, e que, se essa transformação for tomada como objetivo, há que percorrer caminhos abertos pela fenomenologia e hermenêutica de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, que os seus autores evitam.

PALAVRAS-CHAVE: viragem ontológica, fenomenologia, hermenêutica filosófica.

Universal foreigners: the ‘ontological turn’ considered from a phenomenological perspective ♦ This article questions the consistency, reasonableness, and fruitfulness of the methodological proposals and idea of anthropological knowledge of the “ontological turn” in anthropology. Taking as its starting point the book manifesto produced by Martin Holbraad and Morten Pedersen, the article seeks to show that the ontological turn remains bound to vexed assumptions that the discipline often chooses not to contemplate critically and that do not withstand the pragmatic maxim. We argue that the ontological turn as a methodological device does not bring about the effective and consequential transformation of anthropological modes of enquiry that it genetically seeks. Furthermore, we argue that if this transformation is a goal, their authors would need to follow paths they avoided and previously opened through Heidegger’s and Gadamer’s hermeneutic phenomenology.

KEYWORDS: ontological turn, phenomenology, philosophical hermeneutics.

VERDE, Filipe (filipe.verde@icste-iul.pt) – Iscte-IUL, Portugal. ORCID: 0000-0002-1485-4061. CRedit: concetualização, investigação, redação.

UMA NOVA TENDÊNCIA SURTIU NA ANTROPOLOGIA, UMA “REVOLUÇÃO silenciosa” segundo alguns dos seus proponentes, que trouxe à disciplina uma nova “viragem”, o “*ontological turn*” (daqui em diante OT). O objetivo imediato deste ensaio é um exame crítico da consistência e valor heurístico do OT, e o seu horizonte mais lato o de oferecer um modo de pensar a curiosidade e conhecimento antropológico que evite os muito problemáticos e contraditórios pressupostos que o sustentam e os equívocos e limitações que lhes são inerentes. Como procuraremos mostrar, o OT como estratégia metodológica não traz uma transformação efetiva e consequente dos modos de investigação e curiosidade antropológica, e se essa transformação for tomada como objetivo, há que percorrer caminhos abertos pela fenomenologia e hermenêutica de Martin Heidegger e Hans-Geeorg Gadamer, que o OT evitou. Dado que o OT não é um movimento homogêneo, e que não é útil à luz dos restritos propósitos deste ensaio envolver-nos senão episodicamente com a vasta e cada vez mais extensa produção ensaística de comentário ao OT, tomamos como foco do que se segue a sua mais autorizada exposição, onde aliás a sua historicidade e clivagens são por vezes temáticas, apresentada como um “manifesto” do movimento por duas das suas figuras centrais: *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (2017), de Martin Holbraad e Morten A. Pedersen.¹



Segundo Holbraad e Pedersen, o OT é uma proposta “estritamente metodológica”, uma “tecnologia de descrição etnográfica” (2017: ix). O seu principal objetivo é fazer das questões ontológicas um meio de resolver questões epistemológicas, através da “clarificação de potenciais mal-entendidos e da explicitação de pressupostos que até agora têm permanecido em grande parte tácitos” (*ibid.*: xi).² Estes mal-entendidos e pressupostos não estariam enraizados em fatores sociais, culturais ou políticos (como comumente pensado), mas em diferenças ontológicas e, segundo os autores, a sua solução requer primeiro que tudo radicalizar e levar até às “últimas consequências lógicas” o ideal antropológico de “apreender o ponto de vista do nativo”. Tal radicalização traz consigo uma “inversão” do padrão hierárquico tradicional no que diz respeito à relação entre o “material etnográfico” e os “recursos analíticos”, com a consequência de que “em vez de tratar a etnografia como objecto de conceitos e procedimentos analíticos, o OT trata a etnografia acima de tudo como a sua fonte” (*ibid.*: 6). Num tal projeto metodológico, tudo permanece em aberto e sujeito a ser “reconceitualizado”: “os objectos de estudo (por exemplo, a troca,

1 Sobre a história do OT, as suas diferentes versões e o modo como estas repercutem tradições antropológicas nacionais, ver Tola e Santos (2020).

2 São do autor todas as traduções do inglês.

o parentesco, a noção de pessoa, o ritual, os artefactos, a política), os debates teóricos (por exemplo, a sociedade, a cultura, o tempo, a crença, a materialidade, o poder, a subjetividade), e as preocupações metodológicas (por exemplo, os dados, a evidência, a comparação, a generalização, a elaboração de modelos, a ética da investigação)” (*ibid.*: 7).

O que é isto? Esta é a questão que põe em marcha um inquérito ontológico, tal como definido por Holbraad e Pedersen. Essa questão resulta de situações em que o etnógrafo constata que num dado contexto etnográfico algo – seja um objecto, acção, ou ideia – é concebido como outra coisa do que ele pensa ser. A estratégia proposta é a seguinte: quando nos encontros etnográficos o antropólogo é confrontado com algo que desafia a sua compreensão do que algo é, ele deve tomar esse desacordo como pretexto para explorar mais profundamente três dimensões consideradas como chaves do seu empreendimento: a reflexividade, a conceptualização e a experimentação. Através da primeira, o antropólogo reflete criticamente sobre os seus pressupostos ontológicos, sobre o que o leva a identificar algo como sendo o que é. Através da segunda, cria conceitos que portam consigo novos “pressupostos ontológicos”. E, finalmente, através da experimentação torna possível fazer do encontro etnográfico o meio de operar uma transformação dos princípios teóricos e dos procedimentos de análise e descrição. A íntima ligação entre estas três dimensões é manifesta no seu uso frequente da expressão “conceptualização reflexiva e experimental” para designar o OT.

Holbraad e Pedersen assinalam repetidamente que não há nada “inerentemente novo na viragem ontológica” e que o seu objetivo é “libertar na sua forma mais completa potenciais que sempre estiveram no centro do projeto intelectual da disciplina” (*ibid.*: 8). Contudo, o aprofundamento da reflexividade, conceptualização e experimentação implicaria uma pesada consequência e diferença em relação aos modos de conceber as vias e o horizonte do conhecimento antropológico. Já não se trata de procurar explicações (como pretendem as estratégias objetivistas) ou de produzir interpretações (como é característico das estratégias interpretativas). A razão do distanciamento dos projetos explicativos e interpretativos é a ideia de que, de qualquer das formas, a antropologia permanece presa em questões e estratégias de natureza representacional e, desse modo, de noções de que desconfiam: “crenças, visões de mundo, culturas, epistemes e afins” (*ibid.*: 158). Estas noções não são, na sua opinião, senão epifenómenos de uma ideia de que também desconfiam, segundo a qual o objeto da antropologia consiste nas múltiplas formas possíveis de representar e conferir inteligibilidade local a uma mesma, comum e universal realidade ou “natureza”. A influência decisiva aqui é Viveiros de Castro – e por via deste e mais remotamente de Bruno Latour, Roy Wagner e Marilyn Strathern – que lançou o projecto que Holbraad e Pedersen pretendem levar a cabo, o de assumir as questões ontológicas como

um meio de trazer à luz a diversidade não das culturas mas das naturezas (no plural).³

Como corolário de tais ideias e objetivos, o OT coloca como horizonte final do seu empreendimento a produção de novos conceitos e pressupostos ontológicos. O resultado da sua aplicação bem-sucedida como “tecnologia de descrição etnográfica” seria a revelação de que uma dada coisa é algo diferente do que o antropólogo, como portador da ontologia do seu mundo de origem, pensava ser antes do encontro etnográfico, a capacidade de operar uma transferência ontológica que não convida ou deve ser pensada como uma explicação ou como uma interpretação – tudo o que há a alcançar é mostrar o que as coisas são, ou podem ser, de acordo com diferentes ontologias. Como consequência e para evocar exemplos de Holbraad e Pedersen, o antropólogo aprende que entre os Maori um objeto trocado é uma alma, e que na adivinhação cubana o pó é poder.



O aspeto mais surpreendente do livro de Holbraad e Pedersen é a sua distância da fenomenologia, em particular da direção que esta tomou com Heidegger, e tanto mais que o OT está em alguns aspetos muito próximo dos interesses e intentos desta. Pedersen, num artigo recente (2020), reflete sobre as relações entre o OT e a fenomenologia, reconhecendo que o “OT tem várias coisas em comum com o projeto fenomenológico” (*ibid*: 3), sendo “uma das tentativas mais concertadas que a antropologia produziu para realizar uma versão distintamente antropológica do método de Husserl de redução fenomenológica” (*ibid*: 1). No entanto, o âmbito da sua evocação da tradição fenomenológica não abrange o que de muito significativo aconteceu nessa tradição com e após a publicação de *O Ser e o Tempo* (1927), e as suas breves referências a Heidegger – que teria construído “castelos no ar” – parecem ser uma forma de evitar um verdadeiro envolvimento e confronto, não só com a fenomenologia pós-husserliana, mas também com algo que desde então é dela indissociável: a hermenêutica. Nesta última versão, o horizonte final do OT é um projeto de natureza transcendental que Pedersen compara ao kantiano (*ibid*: 26), mas circunscrito ao domínio da antropologia tal como entendida pelo OT. Este seria, em última análise, “um exame crítico das condições de possibilidade de conhecimento antropológico”, uma vez que está “antes de mais nada preocupado com o modo de pensar dos antropólogos”. No entanto, como este ensaio procura mostrar, o que o OT não faz é examinar criticamente o que coloca como condições dessa possibilidade.

3 Sobre visões contrastantes da capacidade de superação do representacionalismo pelo OT, ver os ensaios de Paleček e Risjord (2012), Risjord (2020), Figueiredo (2022) e Paleček (2022).

O objetivo geral do projeto filosófico de Husserl era o de deixar para trás os dilemas que contaminaram negativamente a teoria do conhecimento de Descartes a Kant e aos neokantianos, segundo a qual não há forma de verdadeiramente ultrapassar o ceticismo de Hume sobre a correspondência entre ideias e realidade, a causalidade, a existência do eu como mais do que uma sucessão contínua de estímulos e impressões, e, finalmente, sobre se outros têm, ou não, uma mente. Kant procurara vencer esse ceticismo na *Crítica da Razão Pura*, mas esta deixou como legado o desconforto de que o real é algo que paira como númeno e jamais como fenômeno passível de escrutínio pela razão, deixando assim ainda aberta a porta para todos os ceticismos. É essa porta que a fenomenologia de Husserl quer fechar definitivamente, pelo assegurar de um “fundamento absoluto” para a ciência. Para tal, Husserl adota como método da fenomenologia um procedimento reflexivo de segunda ordem a que chamou “redução” (*epochê*), através do qual qualquer investigação e consideração do que a realidade e as entidades podem ser “em si mesmas” é colocada entre parênteses, ou seja, como uma não questão. Este método consiste numa deslocação da intencionalidade da atitude “natural”, que assume as entidades como o que é “presente como real”, para a atitude fenomenológica que coloca o foco da atenção sobre as entidades – um cavalo, um dragão, uma emoção, uma memória, o eu, a causalidade, o tempo, uma chávena de café e o café, o que for – tal como se “apresentam à mente”. O projeto de “voltar às coisas em si mesmas”, o lema da filosofia de Husserl, é assim aquele segundo o qual a tarefa da filosofia é apreender as coisas em si mesmas através de uma descrição de como na consciência elas se constituem como elas mesmas nos seus “modos subjetivos de ser”. Esses modos subjetivos de ser não devem ser compreendidos meramente como os elementos contingentes, idiossincráticos e subjetivos da experiência individual, mas sim como resultando e manifestando as estruturas essenciais da subjetividade, erguida à condição de “ego transcendental” como a entidade responsável por todo o sentido. Desse modo, e seguindo escrupulosamente a redução pela qual se deixam para trás pressupostos, ideias preconcebidas e hábitos de pensamento, o que emerge e é trazido para o primeiro plano da investigação filosófica – escusado será dizer – são não as qualidades e propriedades objetivas que uma entidade possa possuir, mas como a minha mente e experiência a situa na sua significância e sentido.

Como é implícito ao que acabámos dizer, a outra ideia-guia da fenomenologia de Husserl é a sua caracterização da consciência a partir da intencionalidade. Centrando-se na relação entre as “coisas-aí-fora” e os interesses e preocupações humanas, e não nas entidades em si, a fenomenologia argumenta que a característica fundamental da consciência é a intencionalidade, a sua “direcionalidade”: como diz, “na percepção algo é percebido, na imaginação algo é imaginado, numa afirmação algo afirmado, no amor algo amado, no ódio odiado, no desejo desejado, etc.” (2001 [1913]: 212). A percepção não deve

assim ser entendida jamais como “pura”, uma vez que a consciência toma as entidades como foco intencional porque *ipso facto* é capaz de as identificar e singularizar através do reconhecimento da sua significância e sentido – a percepção acarreta, portanto, sempre e já, a dimensão do sentido. Como Dilthey tinha percebido, não há que pensar o salto que acompanha o susto, ou a expressão que acompanha o gosto amargo, como expressão do susto ou do gosto amargo, ou seja, um como causa e o outro como efeito, porque na experiência do sujeito são uma e a mesma coisa e acontecem ao mesmo tempo; como disse, “a vida mental não nasce de partes que crescem juntas [...] é sempre uma unidade abrangente” (1976: 211). Do mesmo modo, não chegamos às coisas através de um processo em que as sensações são a matéria-prima a partir da qual a cognição, num passo posterior, lhes atribui e lhes acrescenta significado, uma vez que o significado está presente desde o início como condição de apreensão consciente das entidades. Em suma, não há forma de escapar à prioridade fenomenológica do sentido sobre o facto, a lição perene da fenomenologia para as filosofias, epistemologias e teoria social pós-positivista subsequentes. Para a fenomenologia, o que é está sempre na esfera da nossa compreensão e relação com o contexto imediato de significado em que nos encontramos; ou, como Heidegger o coloca em *O Ser e o Tempo*, como nos relacionamos com as entidades de acordo com o papel que as chamamos a desempenhar nas nossas ações e projetos e, assim, no contexto mais amplo de como nos entendemos, como *Dasein*.⁴

Num plano superficial, há de facto algo muito próximo da *epochê* de Husserl no OT. Como defendem Holbraad e Pedersen, “a estratégia deve ser uma estratégia capaz de des-teorizar eficazmente a coisa, esvaziando-a das suas muitas

4 *Dasein* é o termo utilizado por Heidegger para designar o ser humano (a “entidade que cada um de nós propriamente é” – 1962 [1927]: 27/7), de modo a evitar as conotações ligadas à conceção comum de ser humano na filosofia e nas ciências – como uma entidade cuja mente é capaz de autodeterminação, graças à sua exterioridade em relação a entidades tomadas como objetos cujas propriedades representa e inquire objetivamente. O *Dasein* compreende sempre-já a realidade e as suas entidades, e está primordialmente implicado com elas, não através de uma reflexão predicativa sobre o que são como objetos, mas através do curso do seu envolvimento prático e instrumental com elas. Nesta perspetiva, a realidade não é o que nos rodeia, mas algo com que estamos sempre envolvidos, não uma externalidade com que um sujeito é confrontado, mas parte da compreensão que o *Dasein* tem de si próprio de forma pré-refletida como ser-no-mundo. O que para Heidegger faz do *Dasein* o domínio estratégico da sua filosofia antes da “viragem” que esta viria a ter, é o facto de ser ele quem questiona o significado do Ser, e de o fazer necessariamente em termos reflexivos, ou seja, tomando-se a si próprio e as suas possibilidades como ser e agente temporal e mortal como referente desse questionamento. Se o simples ato de questionar pressupõe um horizonte e uma sugestão de resposta, uma antecipação, por mais nebulosa que seja, de possíveis respostas que possam ser dadas, então o significado do Ser deve estar disponível para uma hermenêutica que deixe para trás o horizonte da epistemologia a que Dilthey a tinha vinculado e se torne o veículo de uma tarefa de apreensão fenomenológica (isto é, descritiva) das estruturas ontológicas, tácitas e pré-refletidas, da existência humana como ser-no-mundo – o projeto de *O Ser e o Tempo*.

conotações analíticas, tornando-a uma ‘forma’ puramente etnográfica” (*op. cit.*: 211), com a única diferença, não tão subtil ou fenomenologicamente indifferente, de a descrição tomar como alvo não o que uma entidade é para a minha consciência, mas o que é para a dele, o nativo. O objetivo desta “estratégia” é confrontar “a preocupação metodológica permanente de como neutralizar o perigo dos próprios pressupostos que limitam ou mesmo predeterminam a capacidade de descrever, interpretar ou analisar os fenómenos etnográficos com que se é confrontado” (*ibid.*: 5). O que parece estar em jogo através desse abandono é, portanto, o desejo de Holbraad e Pedersen se colocarem numa perspectiva de nenhum lugar, num estado em branco – de ignorância – relativamente ao que são as entidades com as quais somos etnograficamente confrontados, na certeza de que elas, ou algumas delas, precisamente as que por isso captam a atenção do OT, são aí outra coisa do que aquilo que pensamos serem. É justamente a diferença entre o que são as coisas segundo diferentes ontologias que engendra a dimensão “construtiva” do OT, o processo concebido como “invenção” e “conceptualização”, pelo qual a própria etnografia dita o conteúdo dos novos conceitos que se visa produzir.

Próximo da fenomenologia husserliana como “tecnologia descritiva”, o OT está também próximo da hermenêutica. De facto, como veremos, o que é involuntariamente proposto é uma conceção interpretativa da antropologia pouco informada e mal orientada. A natureza inescapável da dimensão interpretativa do OT reside no facto de que aquilo que chamam “conceptualização” é um exercício interpretativo – conceptualizar que o “pó” é “poder” não é outra coisa do que interpretá-lo como tal –, e reside, por outro lado, no facto de os seus inquéritos se moverem no quadro das diferenças nos modos como o antropólogo e o nativo interpretam / compreendem / identificam o que algo é. Além disso, o que é proposto como estratégia para contornar a compreensão do antropólogo para aceder à do nativo não é mais do que uma interpretação que percorre o círculo hermenêutico, como o *modus operandi* que, compreensivamente, articula as partes e o todo. Como Holbraad e Pedersen explicam, “tendo esvaziado a noção de ‘coisa’ de quaisquer pressupostos conceptuais sobre o que pode contar como uma coisa em primeiro lugar, voltamos a preenchê-la com conceptualizações alternativas extraídas de dados etnográficos que encontramos à sua volta” (*ibid.*: 217). Estamos, assim, confrontados com uma descrição cuidadosamente não hermenêutica e muito empobrecida do círculo hermenêutico, um assunto sobre o qual estes autores permanecem presos aos termos como a filologia e a hermenêutica romântica de Schleiermacher e Dilthey o conceberam.⁵

5 O círculo hermenêutico é, apesar do seu nome, menos um círculo, o que por definição nos traz de volta ao ponto de partida e é, nesse sentido, vicioso e estéril – tal como apresentado de forma crítica e simplista por Holbraad e Pedersen – do que um movimento que se alarga continuamente [continua]

Uma das características mais singulares do OT é assim a sua recusa em reconhecer o papel central que a interpretação assume em qualquer inquérito antropológico – e, em termos mais gerais, em qualquer tipo de inquérito. Parece inquestionável nestes tempos pós-positivistas e pós-objetivistas que os projetos explicativos que constituíram a história das ciências sociais (e também das ciências naturais) tenham tido sempre como condição prévia algo que precede qualquer teoria que possa servir um propósito explicativo: uma compreensão, e com ela um conjunto de pressupostos ontológicos e metafísicos tácitos, do “objeto” a elucidar e sobre os próprios termos dessa elucidação. Parece assim impossível escapar à caracterização de Giddens das ciências sociais como “duplamente interpretativas” (2007 [1993]), no sentido em que produzem interpretações sobre as interpretações que, localmente, guiam as ações e sustentam os edifícios institucionais. Não reconhecer isto implica esquecer algo fundamental: que as ciências sociais se referem a realidades ontologicamente subjetivas – rituais, arte, sistemas de parentesco, de troca ou governo – cuja existência e modo de ser são tributários de uma intencionalidade coletiva.⁶ Realidades que, antes e independentemente de qualquer explicação, como Weber constatou sinalizando a diferença metodológica fundamental entre as ciências naturais e sociais, requerem ser compreendidas no seu significado. Uma vez que a antropologia é irrevogavelmente um empreendimento interpretativo – mesmo quando definida por objetivos teóricos e explicativos –, há que perceber que os pressupostos do antropólogo “go all the way down” são assim, e em última análise, inumeráveis, porque delimitam o horizonte global (a que, como veremos, Heidegger chamou “situação hermenêutica”) pelo qual ele define não só o que são (ou não são) as coisas, mas todo o seu empreendimento.

A recusa de interpretação por parte de Holbraad e Pedersen é singular, uma vez que, apesar da sua recusa em considerar a cultura como um sistema de significação (como Geertz o fez) e de procurarem fazer colapsar a distinção entre as coisas e os seus significados, a sua preocupação é sempre e inevitavelmente com o significado. Dada a sua assunção da natureza plural das ontologias, a questão “o que é esta coisa?” é em última análise sobre o que significa e não sobre o que é em si mesma. Como afirmam, “a viragem ontológica não está

[continuação] e abraça novas formas de interrogação e compreensão. O círculo interpretativo é um caminho sempre aberto para perguntas e respostas que são continuamente renovadas e complementadas pelo próprio ato de o percorrer. Além disso, embora seja verdade que entramos nele de acordo com projeções, antecipações e pré-compreensões, não é menos verdade que percorrê-lo implica a necessidade de rever as antecipações e projeções iniciais, e de reconhecer a sua natureza conjetural e provisória. A natureza crítica do círculo hermenêutico é também sublinhada pela sua dimensão histórica, pela qual é continuamente percorrido em vista de interrogações e pré-entendimentos que a história renova incessantemente, trazendo de cada vez consigo a especificidade da relação do presente com o passado e aplicando os conhecimentos herdados desse passado em termos inacessíveis a este.

6 Sobre intencionalidade coletiva ou partilhada, ver os textos clássicos de Searle (1990, 2010) e de Tomasello (2009).

preocupada com a natureza ‘realmente real’ do mundo” (*ibid.*: x; ver também Pedersen 2020). Curiosamente, é devido a esta primazia do sentido que os autores se recusam a comprometer o seu projeto com aquilo a que chamam “ontologia profunda”, que pensam – *pace* Heidegger – ainda orientar a reflexão ontológica em filosofia; como se os termos da reflexão ontológica ainda tivessem de ser regulados pela natureza “realmente real” do mundo e pela conseqüente necessidade de escolher entre uma perspectiva realista e uma idealista, através da qual o caráter único ou plural das ontologias seria decidido.

Desde Heidegger, estamos porém dispensados de ter o “realmente real” como horizonte da ontologia, tal como estamos, além disso, dispensados de escolher entre realismo e idealismo, ou de deixar de aceitar como evidente a existência de múltiplas ontologias.⁷ É por esta razão que a fenomenologia de Heidegger é descritiva e hermenêutica – como ele afirma, “o significado da descrição fenomenológica como método reside na interpretação” (1962 [1927]: 61/37) – uma vez que a descrição envolve a interpretação, não é mais do que uma forma derivada de interpretação.⁸ A razão para isto é que para Heidegger o Ser não é um conjunto ou domínio de entidades, uma qualidade ou propriedade do que é manifesto, mas uma estrutura compósita de significados (a que chamou “Weltlichkeit der Welt”, uma expressão comumente traduzida em inglês como “worldhood of the world”), o fundo tácito e invisível da nossa autocompreensão e dos nossos envolvimento práticos. Contudo, alerte-se que para Heidegger tal não significa que a interpretação, precisamente porque é por si entendida primordialmente como uma competência prática e não como uma competência cognitiva, seja, ou possa ser, metodologicamente dirigida.

Como Gadamer (1975 [1960]) na sua esteira veio a argumentar, a interpretação é antes comparável a um jogo, no sentido em que não é algo que possamos conduzir ou determinar o seu curso ou resultado, porque é a interpretação ela própria que nos leva sempre abertamente a compreender a natureza do que está em jogo. Segundo Gadamer, a interpretação é assim mais e outra coisa do que um ato de consciência metodológica, considerando o facto de que ela (como modo de diálogo com o que é outro) é um acontecimento que modifica a própria consciência, transformando através de horizontes intencionais alargados a forma como a finitude desta – ou, como Ryle o colocou em *The Concept of the Mind*, a sua “eterna penúltimidade” (2009 [1949]: 175) – se

7 Em última análise, a evidência da pluralidade ontológica foi um dos motivos que levou Heidegger à sua “viragem” e ao abandono do seu projeto transcendental, depois do *O Ser e o Tempo*.

8 Há uma ampla discordância entre aqueles que lêem Heidegger do ponto de vista da dimensão ontológica do seu pensamento, permanecendo assim fiéis ao vocabulário tradicional da ontologia relativamente ao “ser” (que ele por vezes sobrecarregou de forma bizarra), e aqueles que preferem realçar a sua dimensão fenomenológica, segundo a qual o interesse primordial reside na pura atribuição de significado; não tanto no “ser dos seres” (*Sein*), mas no “sentido do significado” (*Sinn, Bedeutung*). Ver Sheehan (2015) *passim*.

relaciona com o mundo. Foi precisamente o reconhecimento da impossibilidade de “metodologizar” a interpretação (o projeto comum do historicismo de von Ranke e da hermenêutica romântica de Schleiermacher) que conduziu Gadamer, em *Verdade e Método*, à crítica fenomenológica mais sustentada da autocompreensão metodológica das ciências sociais. Tal como o pensamento tardio de Husserl, a fenomenologia de Heidegger e Gadamer, em oposição ao projeto epistemológico, teórico e fundacional, procuram um regresso ao *Lebenswelt*, ao mundo da vida e aos domínios fundamentais da nossa experiência enquanto não contaminados pela sua submissão a sistemas teóricos e formais.⁹

É a recusa de comprometer o OT com uma definição fenomenológica e interpretativa que determina o fracasso dos seus proponentes e defensores em perceber o caráter irrealista do seu projeto de construir um “ponto de vista” sem pressupostos sobre o que são as coisas. O que a fenomenologia e a filosofia hermenêutica mostraram antes de os defensores do OT terem sequer nascido é o quanto essa “preocupação metodológica permanente” em neutralizar pressupostos e preconceitos é ela própria um preconceito, e ademais um preconceito vazio, ou pelo menos um falso preconceito, dado implicar uma falsa compreensão dos meios e horizontes do inquérito e conhecimento antropológico. Como vimos, uma lição fundamental da fenomenologia pós-husserliana é que os pressupostos não podem ser postos de lado. Se pudessem, o custo seria perder o horizonte de tudo o que, sem esse horizonte, nada é, porque não pode ser desvendado no seu significado e tornar-se um foco intencional. Além disso, não só não podemos neutralizá-los, como eles são a condição necessária e o que torna possível a “situação hermenêutica”, sempre guiada pelo que Heidegger chamou “estrutura-prévia” da interpretação, que implica uma “projeção” (*Vorhabe*, um contexto de fundo), uma “pré-visão” (*Vorsicht*, algo que antecipamos), e uma “pré-conceção” (*Vorgriff*, a inteligibilidade prevalemente disponível através dos conceitos e do discurso de um dado mundo e tempo). Gadamer salientou assim que toda a compreensão supõe preconceitos (ou, se se quiser, pressupostos), uma vez que a interpretação encontra as suas raízes e as vias da sua possibilidade na história e naquilo a que chamou *Wirkungsgeschichte*, ou seja, nos efeitos que esta (e com ela da linguagem) exerce na consciência do intérprete. Procedeu assim à reabilitação da ideia de preconceito (*Vorurteil*), no passo em que evidenciou que é pelo percorrer do círculo hermenêutico que se nos torna

9 Vejam-se estas palavras de Husserl, que são um vislumbre dos caminhos que a fenomenologia seguiu com Heidegger: “O mundo da vida, para nós que nele vivemos acordados, está sempre lá, existindo antecipadamente para nós, como o terreno de toda a práxis quer teórica quer extrateórica. O mundo é-nos dado antecipadamente, aos acordados, de alguma forma sujeitos praticamente interessados, não ocasionalmente mas sempre e necessariamente como o campo universal de toda a práxis atual e possível, como horizonte” (1970 [1952]: 142).

possível julgar sobre o valor, fecundidade ou esterilidade de um determinado preconceito, e sobre a razoabilidade de preservar, rever ou abandonar aqueles que a interpretação acolhe da tradição. Para Gadamer, “a questão realmente crítica da hermenêutica” é assim a de distinguir e separar “os verdadeiros preconceitos pelos quais compreendemos dos falsos preconceitos pelos quais incompreendemos” (1975 [1961]: 266).



Não surpreendentemente, o OT carrega consigo o lastro e o peso dos seus falsos preconceitos. Para além daquele que o leva a pensar ser desejável e possível descartar pelo seu caráter perigoso os pressupostos, um outro, intimamente associado, é fundamental: o relativismo cultural, que Holbraad e Pedersen reivindicam e desejam aprofundar e radicalizar, mas sobre o qual, na sua visão em última análise tão conservadora da disciplina, só aqui e ali oferecem algumas breves reflexões, por vezes surpreendentemente superficiais. Vejamos o que está em jogo, as suas implicações e a forma de contornar as limitações e mal-entendidos que esta radicalização do relativismo cultural traz para as formas de pensar o conhecimento antropológico.

Ao optar por uma definição meramente descritiva de relativismo cultural – “as formas de conhecimento, verdade ou moralidade dependem de circunstâncias sociais, culturais ou históricas diferentes” (*ibid.*: 12), uma definição adequada para descrever o que é revelado pelo simples facto de ter vizinhos –, Holbraad e Pedersen evitam olhar criticamente para a conceção de relativismo que caracteriza a antropologia e o próprio OT. A antropologia, desde Boas e Malinowski, tem, não é preciso dizê-lo, seguido intransigentemente uma conceção normativa ou prescritiva de relativismo, segundo a qual só podemos conhecer em termos adequados (*i.e.*, não etnocêntricos e válidos), o que é culturalmente diferente na medida em que não consideramos as suas ideias, crenças, ou costumes por referência a critérios de adequação, justificação e verdade que lhes sejam extrínsecos. Os dois autores desejam tornar o relativismo cultural – levado “ao seu extremo lógico questionando [...] a validade universal de tudo” – a chave do seu projeto destituído de pressupostos. E esse “tudo” inclui de facto tudo – “conhecimento, verdade, moralidade, sociedade, cultura e história” (*ibid.*: 12-13) –, criando assim o vácuo onde o OT tenta inventar o ar para respirar. Sustentam essa radicalização, como vimos, através da sua postura multinaturalista e antirrepresentacionista, que lhes ensina que há algo para capturar mais essencial do que o “ponto de vista” ou a “crença” (a “representação”) do nativo. Como dizem, “a viragem ontológica não é tanto uma questão de ‘ver de forma diferente’ [...] É acima de tudo uma questão de ver coisas diferentes” (*ibid.*: 6). Doravante já não há portanto apenas que seguir o preceito tradicional da disciplina de apreender o ponto de vista nativo e de o

“levar a sério”, mas também que reconhecer que antes disto está um abismo ontológico, pelo qual deixa de ser realista pensar que as coisas que se podem encontrar de um e outro lado desse abismo sejam as mesmas. Onde antes o pó era poder para aqueles que nisso possam crer, agora, e como consequência dessa conceptualização, o pó é poder, ponto. E assim se fecha o círculo da radicalização do relativismo, já não meramente cultural mas ontológico, em nome do qual o OT vai trazendo à luz a cada novo exercício etnográfico uma outra, e mais uma, e outra, “natureza” – o projeto hoje teoricamente dominante de uma disciplina que nasceu com Tylor como ciência da cultura.

É no quadro dessa radicalização relativista que o OT ecoa e se filia no projeto que se inicia com Latour de estabelecer uma “antropologia simétrica”, um termo que rapidamente entrou no *vox populi* da antropologia e adquiriu conotações e usos críticos e políticos de tom pós-colonial e como um meio de “descolonizar” a ciência e o pensamento. São esses usos críticos, mais do que os de Latour (que pelo menos inicialmente não pretendeu assim mais do que designar o trazer dos métodos da antropologia para a observação da ciência e dos seus laboratórios como um dos fulcros da modernidade), que nos importam aqui. O primeiro aspeto a notar é que essa assimetria que se quer vencer entre modernos e não modernos, antropólogos e nativos, é algo implícito e condicional do projeto antropológico *ab ovo*, dado que ele sempre repousou na presunção da superioridade da perspectiva do antropólogo em relação à do nativo, o primeiro como sujeito, o segundo como objeto, o primeiro como o que está habilitado a explicar, o segundo como o que assim é (des) habilitado a ser explicado. O interesse e vontade de estabelecer uma simetria entre a visão antropológica e a visão nativa é certamente o de romper a hierarquia cognitiva (e também política e concernente a relações de dominação) que assim se estabelece entre eles, para que possa colocar no seu lugar uma relação de reciprocidade crítica e equilíbrio nas relações de poder. O OT pensa poder instalar essa simetria através da solução radical de abdicar da perspectiva do antropólogo para a trocar pela do nativo, que a partir daí passaria a ditar o alcance dos recursos analíticos e o conteúdo dos novos conceitos assim gerados. O que nesse passo se perde é, no entanto, a possibilidade da reciprocidade crítica que a simetria deveria garantir. Tendo suspenso “tudo” (“conhecimento, verdade, moralidade, sociedade, cultura e história”), o antropólogo deixa de ter seja o que for que possa ser desafiado, posto em causa ou interrogado e contrainterrogado pelo que possa vir a conhecer dos e com os nativos. Torna-se assim um mero ventríloquo – aquele que tem a arte de projetar a voz sem que se note que o faz, de tal modo que as palavras que diz não parecem ser suas. Mas na verdade, parecendo ser do nativo, são afinal do antropólogo, que no ilusório abandono de “tudo” continua assim a ditar o que se escuta, e o que se escuta é ele a dizer aquilo que pensa que o nativo deve dizer quando ambos sabem coisas como a que o pó é poder.

A simetria que a antropologia busca não está nos sítios onde ela e o OT a procuram, porque aquilo que precisamos para tal não é de abandonar os nossos pressupostos – acaso isso fosse sequer possível. Como veremos, o que é necessário para assegurar a simetria entre antropólogos e nativos é apenas predispor-nos a uma trivialidade humana que o OT ignora e tem a enorme vantagem de dispensar os dilemas e equívocos do relativismo cultural prescritivo: o diálogo hermenêutico. Dados os seus pressupostos, e como argumentaremos, o OT impede-se de compreender que o que torna possível essa simetria é a recusa da espiral descendente que caracteriza todo o projeto, na qual o relativismo cultural prescritivo e a incomensurabilidade se alimentam mutuamente até criarem o vazio e o silêncio onde ninguém pode verdadeiramente ouvir e compreender ninguém em relação a interrogações mutuamente relevantes – condenando assim os autores do OT a ser estrangeiros universais.



Essa condição de eternos estrangeiros nas terras da incomensurabilidade é consequência de duas ideias muitíssimo equívocas que o OT subliminarmente traz consigo. A primeira é a de que a diferença entre modos de identificar / definir / compreender o que é uma dada entidade (ainda, e sempre, o que ela significa) é concomitante do atravessar de uma fronteira ontológica; e a segunda é que estas diferenças de entendimento mantêm uma relação gestáltica entre si. Tal como no desenho que Wittgenstein tornou famoso, no qual podemos ver ou um coelho ou um pato, sem nunca os podermos ver simultaneamente, as compreensões do antropólogo e do nativo do que uma coisa é são pensadas como incomensuráveis, de tal modo que nada menos do que um *shift* ontológico é necessário para aceder ao ponto de vista nativo do que a coisa é. Estes pressupostos fundamentais do OT são, no mínimo, muito frágeis, como alguns exemplos elementares e puramente de senso comum podem ilustrar; de facto, a tal ponto que nos perguntamos por que razão não passaram pela mente dos arquitetos do OT como refutações de todo o seu projeto.

É que não é verdade que esses desacordos e desentendimentos sejam consequência de diferentes ontologias. Assim, por exemplo, é no quadro da mesma ontologia (que os defensores do OT chamam “euro-americana”) que um católico e um ateu têm entendimentos diferentes sobre o que é o crucifixo que veem no altar da igreja: um objeto sagrado ou uma obra de arte, sendo o comportamento adequado perante ele o de devoção ou o de apreciação estética. Além disso, não só interpretações diferentes do que uma coisa é não supõem diferenças ontológicas, como também as diferenças ontológicas não impedem uma compreensão comum do que é uma coisa, e tanto menos quanto que se compreende para o que serve. Assim, os ameríndios não parecem ter tido grande dificuldade em compreender o que eram as armas de fogo dos europeus,

ou em começar a utilizá-las, nem os europeus em compreender o que era o tabaco que os ameríndios utilizavam e como utilizá-lo eles próprios. Ou seja, não só a incomensurabilidade postulada não é uma função de diferenças ontológicas (uma vez que entendimentos diferentes e antagônicos do que é uma coisa podem ocorrer intra-culturalmente), mas a comensurabilidade não é uma função da partilha ontológica (uma vez que um entendimento comum pode ocorrer inter-culturalmente) – duas evidências que parecem escapar completamente ao OT, e que em última análise põem em causa ser necessário ou sequer auspicioso abrigar o empreendimento do OT sob o rótulo que o descreve, *i. e.*, a ontologia – que, como alguns dos participantes de um debate precoce na história da OT defenderam, parece ser assim apenas uma outra forma de designar o que desde há muito é designado pelas velhas noções de “cultura” ou “visão do mundo” (*worldview*) (ver Carrithers *et al.* 2010; Pina-Cabral 2014).

Para o OT, como em geral para a ideia de antropologia que abraçam e querem desenvolver, a necessidade de uma estratégia metodológica é assim o resultado direto da ideia – tão persuasivamente desmontada por Boas – de que o atlas histórico e etnológico humano adquire sentido como uma soma de linhas concebidas como fronteiras, onde as sociedades constroem muros que as tornam 100% (ontologicamente) elas próprias. Mas, como Boas e Lowie assinalaram, e o mero senso da história o mostra, nenhum mundo humano é em algum sentido “cem por cento ele próprio”, mas antes uma tapeçaria sempre em mudança de “pedaços e remendos”, uma integração multifacetada e dinâmica de “traços” conjugados por circunstâncias históricas de contacto, empréstimo e difusão cultural.

Tomemos apenas alguns exemplos. O budismo estendeu-se da Índia pela Ásia, até à China, Coreia, Japão, e às regiões do Sudoeste Asiático (onde o hinduísmo também chegou). O cristianismo é na sua origem uma religião oriental que, ao longo da história, se espalhou e deu origem a diferentes ramos na Europa Oriental e Ocidental, Ásia Central e África do Nordeste. O Islão, originalmente a religião das tribos árabes, disseminou-se pelo Médio Oriente, África, e Ásia Central e Sudeste Asiático. Persas e árabes traduziram Platão e Aristóteles para as suas próprias línguas, bem como as obras médicas de Dioscórides, Galeno e Hipócrates, e as matemáticas e tratados de Euclides e Ptolomeu. Estes mesmos textos, durante o século XII, foram traduzidos para latim, em Toledo, o centro cultural de um continente que tinha perdido o conhecimento da maioria deles. As *Mil e Uma Noites* são o resultado de uma longa composição histórica multicultural, que incorporou a partir da sua raiz arábica elementos de tradições orais da Pérsia, da Índia, do Egito e da Mesopotâmia, num viajar e fazer histórico cosmopolita e intelectual de um texto por parte dos seus escritores, tradutores e até copistas e editores. A tradução mais antiga do Corão data também do século XII, tendo sido feita a pedido de Pedro o *Venerável*, abade de Cluny. Os chineses traduziram as Categorias de

Aristóteles no século XVII. Schopenhauer encontrou um “admirável acordo” entre as suas ideias e as do budismo indiano e dos Upanishads. Poderíamos continuar indefinidamente, não encontrando em lado nenhum a incomensurabilidade que os antropólogos do OT tomam como a razão de ser da antropologia, e sem experimentar o choque de descobrir que “os nossos conceitos devem, por definição, ser inadequados para traduzir diferentes conceitos” (Henare, Holbraad e Wastell 2007: 12; ver também Carrithers *et al.*, 2010: 180; Holbraad e Pedersen 2017: 185).

Contra tal pressuposto, há que lembrar que os seres humanos não fizeram outra coisa ao longo da história do que traduzir dialogicamente conceitos – dentro e entre tradições – não para “inventar” *ex nihilo* novos conceitos, mas para alargar o significado daqueles que recebem da sua própria tradição e que os guiam nessa interpretação, através da integração do seu significado com os de outros que são, e como condição mesma desse diálogo, diferentes mas comensuráveis. Gadamer descreveu metaforicamente este processo como uma “fusão de horizontes”, um processo pelo qual a compreensão que se adquire do tema ou assunto em questão integra e já não permite separar o que foram as contribuições, os horizontes de partida dos seus intervenientes. Como argumentou extensivamente em *Verdade e Método*, “a compreensão é sempre a fusão de horizontes supostamente existentes por si mesmos” (*op. cit.*: 306), e como o ilustram os exemplos acima evocados, ao longo da história os seres humanos não fizeram outra coisa do que manter a cadeia desse dar e receber (ou roubar) de outros, que nunca são assim outros absolutos separados pelas barreiras da incomensurabilidade, nem, evidentemente, se consideram como tal.

Segundo Gadamer, como vimos, o que a fenomenologia e a filosofia hermenêutica nos oferecem não é um “método” ou uma “teoria” da interpretação e de como conduzir esses diálogos, uma vez que a interpretação é um acontecimento e traz consigo a finitude da consciência, e não é, portanto, redutível a regras ou certificação metodológica. Mas um outro aspeto é essencial para Gadamer, segundo o qual o que nos torna os veículos circunstanciais desses acontecimentos compreensivos é o nosso reconhecimento da relevância e possível valor de verdade do que ouvimos daqueles com quem por essa via estamos envolvidos. Este valor de verdade é a condição de um compromisso dialógico e interpretativo genuíno e não meramente nocional (ver Williams 1981), e assim da possibilidade e efetividade da fusão de horizontes. E é justamente este diálogo hermenêutico que o OT torna impossível, porque tudo o que sempre encontra está geneticamente definido nos pressupostos que o guiam: ontologias que como as mónadas de Leibniz só são transparentes a partir do seu próprio interior e inacessíveis e opacas para quem está fora delas, e que, portanto, há que reconstituir em termos que confirmam esses pressupostos de partida. As consequências e custos de tais pressupostos foram claramente identificados por Gadamer, por referência ao historicismo que enformou uma

mesma vontade de apreender o que é (historicamente) outro pelo duplo passo de negar a perspectiva do historiador e de a trocar pela do passado, de forma a, como viria a dizer a antropologia, apreendê-lo “nos seus próprios termos”. Na sua crítica do historicismo, Gadamer identifica o custo tremendo dessa escolha:

“Pensamos compreender o passado quando o apreendemos de um ponto de vista histórico – ou seja, transpondo-nos para a situação histórica e reconstruindo o seu horizonte histórico. De facto, contudo, desistimos assim da pretensão de encontrar no passado qualquer verdade que seja válida e inteligível para nós próprios. Reconhecer a alteridade do outro desta forma [...] implica a suspensão fundamental da sua reivindicação de verdade.” (1975 [1960]: 303-304)

Um diálogo hermenêutico tem assim como horizonte um compromisso não só com a possibilidade de significado, mas mais fundamentalmente com a verdade, quer como resultado procurado por cada interpretação, quer como um teste crítico da validade ou inadequação das formas sempre diferentes em que podemos compreender algo. É através deste tipo de compromisso que expomos e desafiamos os preconceitos e certezas que o nosso mundo paroquial nos convida a ter sobre a condição humana e aquilo em que ela se traduz (hábitos de ação, crenças, valores), e nos habilitamos a ser de *everywhere* e não meramente de *somewhere*, dado que se trata de um processo de aprendizagem, um modo de cultivar o ideal humanístico da educação. Não é preciso dizer que estamos desta forma nos antípodas da visão do OT, dado que cada um dos episódios do diálogo histórico, cultural e civilizacional que compõem a história da humanidade teve como condição um princípio não relativista de compromisso com a relevância, ou seja, o reconhecimento (e, antes dele, a predisposição para reconhecer) de que aquilo que outros nos dizem sobre algum assunto pode ser aceite por nós e de acordo com as nossas normas como realista, instrutivo e verdadeiro, tomando a noção de verdade num sentido pragmático como o que é integrável na compreensão do mundo e de nós próprios que guia os nossos projetos e ações, como o que utilmente informa as nossas práticas, as nossas escolhas e os princípios que nos guiam. Numa palavra, o diálogo hermenêutico joga-se em termos não relativistas e tendo por base conceder aos outros autoridade no que respeita ao assunto ou tema em discussão, afinal o que possibilita o curso do círculo hermenêutico como um exame crítico de preconceitos – mas não obviamente de uma autoridade absoluta em nome da qual simplesmente abandonamos os nossos conceitos e os substituímos pelos dos nativos. O que define o diálogo hermenêutico é antes o mútuo e recíproco reconhecimento pelos seus protagonistas da relevância da compreensão que o seu interlocutor detém sobre o assunto ou tema – o foco intencional – da conversação que

assim se trava. Também não é preciso dizer que estamos assim em territórios que em nada se cruzam e são indiferentes à equação uma cultura-múltiplas naturezas. Certamente, as configurações e horizontes da verdade são plurais e variáveis, contudo, como mostram os exemplos acima referidos, elas não traçam muralhas que separam “naturezas” que apenas poderiam ser derrubadas com recurso a um arsenal de armas metodológicas, teóricas ou metateóricas. Sem esses aparatos, no curso e nos lugares da história os diálogos hermenêuticos foram acontecendo, e com eles o encontrar de verdades intersubjetivamente e interculturalmente construídas.



O OT, como “tecnologia” e “máquina analítica”, mostra no que uma disciplina se torna quando cada vez mais apenas escreve para si mesma e cada vez mais apenas se lê a si mesma e se deixa assim aprisionar num círculo, esse sim vicioso, em que cada “viragem” produz, sob a forma de um novo vocabulário, um novo vestuário para um mesmo corpo de ideias, onde imperam intocáveis o que cada vez mais apenas parecem ser profissões de fé. O OT, por via da sua recetividade acrítica e, mais do que isso, radicalizadora dos ídolos que a antropologia incorporou enquanto parte do projeto da modernidade (ver Verde 2018), repete afinal os pressupostos, questões, dilemas e discussões de que um olhar em volta mostra o esgotamento pelo qual já há muito deviam ter sido trocadas por outras.

O principal sintoma disso no que se refere ao modo como o conhecimento antropológico é interrogado e pensado pelo OT é a sua proximidade com os velhos e veneráveis debates sobre a racionalidade que se travaram na disciplina – como dizem Holbraad e Pedersen: “as discussões contemporâneas sobre ontologia em antropologia podem ser comparadas com os notórios debates acerca da racionalidade nos anos 60 e 70” (*op. cit.*: 4).¹⁰ Há que acrescentar que

10 Os debates sobre a racionalidade na antropologia (e fora dela) parecem ser inesgotáveis e datam pelo menos da receção crítica de Evans-Pritchard do pensamento de Lévy-Bruhl. Tiveram os seus marcos fundamentais nos anos 70 e 80, com a publicação de duas coletâneas de ensaios assinados por vultos proeminentes da antropologia e da filosofia (Wilson 1970; Hollis e Lukes 1982). A sua utilidade é hoje duvidosa, dado que no seu mais de meio século parecem terem esgotado a capacidade de ultrapassar a natureza contingente dos seus pressupostos metafísicos. Uma leitura desses esforços para delinear uma noção de “racionalidade” como um padrão não-cultural (não-relativo, não-interpretativo, “duro” e universal) de compreensão cultural evidencia recursivamente que os seus autores desembocam relutantemente em lugares que queriam evitar, e onde, no final, não podem deixar de acomodar, como disseram Hollis e Lukes, um “modesto elemento de relativismo”. Daí a criação sem fim de distinções como “racionalidade 1” *vs* “racionalidade 2” (Lukes), “crenças práticas” *vs* “crenças rituais” (Hollis e Lukes), “representações proposicionais” *vs* “representações semiproposicionais” e “crenças factuais” *vs* “atitudes mentais difusas” (Sperber), e assim por diante. Podemos dizer sobre essa literatura o mesmo que Rorty disse sobre “filosofia” e “arte”: “faz tanto sentido discutir ‘filosofia’ dando [continua]

não são na verdade comparáveis senão em pormenores, porque no essencial são idênticos, e que as discussões contemporâneas são muito menos notórias do que as pretéritas, não apenas porque já não têm o valor da novidade, mas também porque não trazem outra coisa do que uma nova forma de falar dos mesmíssimos assuntos: que os gémeos são aves, os homens araras, e todo um conjunto recursivo de exemplos, a que se vão sempre somando outros – como o de que o pó é poder – que manifestam a alienação que apenas alguma “tecnologia metodológica” pode superar, mas que nasce de um olhar que apenas os fixa porque eles requerem essa tecnologia. Quando quero usar uma chave-de-parafusos que tenho na mão procuro e aperto parafusos. Quando me defino pela posse de um método e o quero usar procuro ideias e crenças desse tipo e explico ou “conceptualizo” como podem os nativos tê-las, apertando os parafusos salientes da irracionalidade com chaves-de-parafusos metodológicas até eles serem aplanados na planície ecuménica e não-etnocêntrica do “aparentemente irracional” – um lugar onde, portanto, e se levarmos a peito o relativismo cultural prescritivo, nada é jamais irracional ou absurdo.¹¹ E no fim fica a ideia de que isso é e tem de ser assim porque as racionalidades, ou no *newspeak* de agora, as ontologias, são plurais. Uma ideia que reduzida à sua forma essencial parece querer dizer muitíssimo pouco.

Fetichiza-se assim o relativismo cultural e a promessa de “levar a sério” o nativo – embora sempre por relação ao que, na verdade, não podemos levar assim. Fetichiza-se também o antropólogo, o único que, armado desse relativismo e com poderes reflexivos vitaminados pelo poder da conceptualização, é capaz de vencer as muralhas ontológicas – embora estas só existam na sua imaginação. Fetichiza-se assim, finalmente, o nativo, cujo ponto de vista e ontologia urge resgatar – mas que permanece meramente como uma fonte de absurdos que apelam a teorias e metateorias que nos alienam dele e do seu

[continuação] à noção um âmbito suficientemente amplo para incluir Parménides, Averróis, Kierkegaard e Quine, como faz discutir ‘arte’ dando à noção um âmbito suficientemente amplo para incluir Sófocles, Cimabue, Zola e Nijinsky” (Rorty 1998: 9). Da mesma forma, não faz sentido discutir o que é a “racionalidade” ou sobre como defini-la quando se pretende albergar sob o seu manto a filosofia de Kant, a lógica de Frege, os *Analectos* de Confúcio e a crença dos Azande na feitiçaria – e noções que resistem a uma definição útil aos propósitos para que são evocadas, ou cuja definição desemboca em contradições e distinções artificiais, o melhor é sem dúvida abandoná-las.

11 O anti-etnocentrismo foi certamente a raiz mais importante do intento, transversal à disciplina e notório nos seus projetos teóricos e nos debates sobre a racionalidade, de justificar as ideias e crenças nativas que se afiguram como não racionais de forma a evitar qualificá-las como irracionais ou absurdas. O OT não faz exceção a esse intento justificatório. Nas palavras de Holbraad, o OT seria “o resultado das tentativas sistemáticas dos antropólogos para transformar os seus reportórios concetuais em termos que tornem possível descrever o seu material etnográfico como não absurdo” (in Carrithers *et al.* 2010: 185); uma ilustração excelente do lugar central que o absurdo (dos outros) tem na curiosidade antropológica enquanto condicionada pelos desígnios justificatórios do anti-etnocentrismo, mas que mais vitalmente mostra o quanto é que esse mesmo absurdo, vai assim determinando os “repertórios conceptuais” (*i.e.* as teorias) que a disciplina vai produzindo.

mundo assim exoticizado.¹² Um nativo que, repitamo-lo, merece “ser levado a sério” não por decreto deontológico e relativista, mas na medida em que sobre algum assunto relevante possui autoridade e tem o gradiente de diferença pelos quais tem o poder de mover a nossa consciência e alargar, universalizar, o horizonte da compreensão que podemos ter do tema ou assunto examinado – seja ele o que significa ser-se humano, ou que é o bem, a justiça, a liberdade, um homem, uma mulher, uma criança, um deus, a morte, e tudo o mais em que se traduz em termos metafísicos, sociais e culturais a reflexão sobre questões dessa natureza. Ao invés de integrar a antropologia no diálogo da humanidade – que é o que a antropologia faz e sempre fez nas suas dimensões etnográficas e interpretativas de excelência –, o OT subtrai-a desse diálogo, a partir dessa ideia que Viveiros de Castro em termos caracteristicamente lapidares formulou e que os proponentes do OT vão desenvolvendo, segundo a qual “nós e eles nunca estamos a falar das mesmas coisas” (2004: 7) – e sublinhe-se o nunca. Certamente o pior e mais equívoco ponto de partida concebível para a antropologia.



Recordemos, como teste último do OT, a máxima pragmática tal como apresentada por Peirce (1955 [1878]: 31): “para determinar o sentido de uma dada concepção devem-se considerar as consequências práticas concebíveis que resultam necessariamente da sua verdade; a soma dessas consequências constituirá o sentido total da concepção – e perguntemos aos arquitetos do OT quais são para eles as consequências práticas que resultam do conhecimento etnográfico da verdade da concepção segundo a qual o pó usado na adivinhação é poder? Esta é, em última análise, a questão através da qual se pode encontrar a relevância e a veracidade de qualquer inquérito. Será que os antropólogos ontológicos tomam tal ‘coisa’ em termos que lhes permitem usá-la como orientação dos seus compromissos no mundo da vida? Supomos que não, como seres humanos atuantes e envolvidos num mundo que requer alguma veracidade. E um ponto de partida para alcançar essa veracidade – e autenticidade – é abandonar a ideia de que os pressupostos são *a priori* ‘perigosos’ porque ‘limitam’ e ‘predeterminam’ a capacidade de descrever, interpretar ou analisar os fenômenos etnográficos com que se é confrontado”. Sê-lo-ão por vezes, outras vezes não, sê-lo-ão tanto mais quanto apenas os virmos assim e assumirmos a crença irrealista de alguma vez os podermos eliminar ou sequer verdadeiramente

12 Como sublinham Vigh e Sausdal (2014: 63), a assunção pelo OT da premissa da “alteridade radical” (e o essencialismo e exotização que a acompanham) não é uma posição teórica benigna, constituindo “um dos principais modos pelos quais a antropologia tem sido usada de formas erradas e por todas as más razões fora da academia”.

suspender. É que antes disso eles são o que funda a curiosidade antropológica como exercício de contínua interrogação do que é outro, bem como são a condição da possibilidade que esse outro nos interroge por seu turno no diálogo que assim se estabelece sobre os preconceitos de uns e outros. Tudo o que se trata para a antropologia, como em tudo, é, portanto, escolher entre os bons e os maus pressupostos, entre os bons e maus preconceitos. E um possível critério para essa distinção é certamente o de perceber quem eles definem como interlocutores desses diálogos – na certeza de que os bons preconceitos trazem os nativos para eles, e que os maus apenas põem os antropólogos, numa linguagem abstrata e, por dever acadêmico, complexa e sofisticada, a falar uns com os outros, reproduzindo e sustentando desse modo a compreensão que têm de si mesmos como exóticos supremos, como estrangeiros universais – se não uma verdade ontológica, pelo menos uma condição existencial.

BIBLIOGRAFIA

- CARRITHERS, Michael, *et al.*, 2010, “Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester”, *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.
- DILTHEY, Wilhelm, 1976, *Selected Writings in H.P. Rockman (org.)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FIGUEIREDO, Guilherme, 2022, “Towards a pragmatist anthropology: objectivity, relativism, ethnocentrism and intropathy”, *Anthropological Theory*, 22 (2): 1-25.
- GADAMER, Hans-Georg, 1975 [1960], *Truth and Method*. Londres: Sheed & Ward.
- GIDDENS, Anthony, 2007 [1993], *The New Rules of Sociological Method*. Cambridge: Polity Press.
- HEIDEGGER, Martin, 1962 [1927], *Being and Time* (tradução John Macquarrie e Edward Robinson). Nova Iorque: Harper & Row Publishers.
- HENARE, Amiria, Martin HOLBRAAD, e Sari WASTELL (orgs.), 2007, *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Abingdon: Routledge.
- HOLBRAAD, Martin, e Morten A. PEDERSEN, 2017, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLIS, Martin, e Steven LUKES (orgs.), 1982, *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- HUSSERL, Edmund, 2001 [1913], *The Shorter Logical Investigations*. Londres: Routledge.
- HUSSERL, Edmund, 1970 [1952], *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (tradução de D. Carr). Evanston: Northwestern University Press.
- PALEČEK, Martin, 2022, “The ontological turn revisited: theoretical decline. Why cannot ontologists fulfil their promise?”, *Anthropological Theory*, 22 (2): 154-175.

- PALEČEK, Martin, e Mark RISJORD, 2012, “Relativism and the ontological turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences*, 43 (1): 3-23.
- PEDERSEN, Morton Axel, 2020, “Anthropological epochs: phenomenology and the ontological turn”, *Philosophy of the Social Sciences*, 50 (6): 1-37.
- PEIRCE, Charles S., 1955 [1878], “How to make our ideas clear”, in Charles S. Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*. Nova Iorque: Dover Publications Inc.
- PINA-CABRAL, João, 2014, “World: an anthropological examination, part 1”, *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 49-73.
- RISJORD, Mark, 2020, “Anthropology without belief: an anti-representationalist ontological turn”, *Philosophy of the Social Sciences*, 50 (6): 1-24.
- RORTY, Richard, 1998, *Objectivism, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RYLE, Gilbert, 2009 [1949], *The Concept of the Mind*. Londres: Routledge.
- SEARLE, John, 1990, “Collective intentions and actions”, in Philip Cohen, Jerry Morgan e Martha Pollack (orgs.), *Intentions in Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SEARLE, John, 2010, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- SHEEHAN, Thomas, 2015, *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- TOLA, Florencia, e Antonela SANTOS, 2020, “Ontology and ontologies: theoretical, political and methodological debates”, *América Crítica*, 4 (2): 163-172.
- TOMASELLO, Michael, 2009, *The Origins of Human Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- VERDE, Filipe, 2018, “Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o ‘jogo comum’ da Antropologia”, *Anuário Antropológico*, 42 (1): 137-69.
- VIGH, Henrik E., e David B. SAUSDAL, 2014, “From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn”, *Anthropological Theory*, 14 (1): 49-73.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2004, “Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies”, *Common Knowledge*, 10 (3): 463-484.
- WILLIAMS, Bernard, 1981, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON, Bryan R. (org.), 1970, *Rationality: Key Concepts in the Social Sciences*. Nova Iorque: Harper & Row.