

UNIVERSOS ESTRANGEIROS: AINDA A POLÊMICA VIRADA ONTOLOGICA NA ANTROPOLOGIA

Rogério Brittes W. Pires

PIRES, Rogério Brittes W. (rogeriobwp@gmail.com) – Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. ORCID: 0000-0002-0778-7577.

O artigo “Estrangeiros universais”, de Filipe Verde, apresenta uma crítica ao que chama de “viragem ontológica” na antropologia, tomando o livro *The Ontological Turn*, de Holbraad e Pedersen (2017), como ponto de partida (2025a: 252).¹ O autor mobiliza argumentos interessantes advindos da filosofia pragmática, da hermenêutica e da fenomenologia, na tentativa de demonstrar as insuficiências da virada ontológica (doravante OT).² Porém, não oferece diálogo real entre as problemáticas da corrente que critica e as daquelas com as quais tem mais simpatia. Isso parece ser efeito da escolha demasiado estrita de autores, obras e trechos que cita. No que segue, não viso defender Holbraad e Pedersen, com os quais tenho discordâncias, conforme ficará nítido. Viso é defender o uso do conceito de ontologia na antropologia como válido e independente de propostas advindas do campo da filosofia.

Um problema de “Estrangeiros universais” é tratar as problemáticas da OT mais como proposições filosóficas do que antropológicas. Como se a antropologia buscassem teorias, argumentos, e efeitos descritivos-políticos de ordem muito semelhante aos que busca a filosofia (ou parte dela). Isso faz o autor passar ao largo do fato de que a tradição antropológica (mesmo crivada de problemas éticos e epistemológicos) baseia-se no diálogo com a alteridade – diálogo entre determinados saberes acadêmicos e diversos saberes não acadêmicos. Se a antropologia pode ser definida como “philosophy with the people in” (Ingold 1992), Verde deixa de lado as pessoas.

1 Em 28/11/2023, os editores de *Etnográfica* pediram-me um parecer anônimo para o referido artigo – talvez por ter recentemente publicado um artigo “de inspiração ontológica” no periódico (Pires 2023). Poucos meses depois de ter elaborado o parecer, os editores convidaram-me para retrabalhá-lo e publicá-lo, a fim de dialogar com o artigo original. Agradeço a Kleyton Rattes e Levindo Pereira pela leitura e sugestões nessa segunda etapa; e sobretudo à *Etnográfica* por abrir este espaço, infelizmente raro, de discussão acadêmica franca e direta.

2 Traduzo *ontological turn* por “virada ontológica”, seguindo padrão já estabelecido no campo. Uma busca no Google Acadêmico feita em setembro de 2024 resultou em 1720 ocorrências para “virada ontológica” contra 189 para “viragem ontológica”, e a maioria das últimas apontava para textos sobre autores da tradição marxista, particularmente Lukács, e portanto designava outro movimento teórico. Ver a argumentação de Goldman (2021) a favor do conceito de “virada” – até mais do que o de “ontologia”.

O autor destaca Holbraad e Pedersen para criticar, e limita-se a um livro mais um par de artigos deles. A seleção de trechos do livro é reveladora – são citadas, em ordem, as páginas: ix, xi, 6, 7, 8, 158, 211, 5, 217, x, 12, 12-13, 6, 185 e 4. O prefácio é citado três vezes; a introdução oito; o capítulo 4 duas, e o capítulo 5 uma vez. Ou seja, a enorme maioria dos argumentos com os quais o autor se engaja estão no início do texto, nos trechos mais programáticos, com menos aprofundamento em dados etnográficos. A escolha leva à redução de experimentos teóricos complexos a equações tão simples quanto “uma cultura – múltiplas naturezas” (2025a: 267) ou “pó é poder” (*ibid.*: 254, 257, 262, 268). Equações, aliás, similares às quais reduz o mais antigo debate sobre racionalidade: “homens são araras”, “gémeos são aves” (*ibid.*: 268).

Assim reduzidas, as propostas antropológicas parecem derivar de inferências dedutivas. Mas a antropologia é, antes de tudo, ciência empírica, feita com dados etnográficos. Destituída deles – *without the people in* – realmente a antropologia seria uma filosofia empobrecida. Se assim fosse, poderíamos passar sem conceitos antropológicos, e ficar com o rigor conceptual filosófico. Proposições nativas – a partir das quais os autores da OT elaboram seus escritos – não aparecem em nenhum lugar do texto. Nenhum exemplo etnográfico é levantado para além das fórmulas que parecem tentar reduzir a diversidade de conceitos de verdade a verdades do tipo lógico simples.

Verde erra quando diz que “Onde antes o pó era poder para aqueles que nisso possam crer, agora, e como consequência dessa conceptualização, o pó é poder, ponto” (*ibid.*: 262). O que vem antes e depois do ponto é o que pode ter potência no argumento holbraadiano. Apesar de assim resumir seu argumento em certos momentos, Holbraad (e seus interlocutores afro-cubanos) vão além. A proposição teoricamente fértil é: no Ifá cubano, há certas substâncias (como um pó branco chamado *aché*) que podem ser entendidas como veículos de comunicação entre o mundo imanente e o transcendente, os humanos e os *orichas*, o material e o imaterial, o *aché* (pó) e o *aché* (força mística similar ao *mana* polinésio). Isso é comparável com outros agenciamentos oraculares descritos na literatura etnográfica. Em conjunto, verdades oraculares podem ser comparadas a outras formas de verdição e verificação – em particular, a científica e antropológica (Holbraad 2012).

Ao explorar a definição de pó como poder, explora-se o que pode ou não ser nomeado “crença”, “verdade”, ou “ser”, numa aproximação entre ideias de *babalawos* e de seu etnógrafo. A questão é sobre o *aché* no Ifá enquanto mecanismo de mobilidade entre transcendência e imanência, e como isso se diferencia de noções comparáveis mobilizadas na academia. A questão é sobre de que maneira ideias de verdade utilizadas por antropológos e por afro-cubanos, mesmo divergindo, podem afetar-se reciprocamente, a partir do diálogo entre o etnógrafo e seus interlocutores, e deles com o *aché* – levando em conta as posições das pessoas, as qualidades materiais do pó, as qualidades sobrenaturais da

força, e a diferença presumida entre as pessoas e coisas envolvidas. Recuso-me a acreditar que Verde defenda que religiosos cubanos não tenham nada a acrescentar ao debate sobre a relação entre imanência e transcendência.

Talvez o problema principal de “Estrangeiros universais” derive da incompreensão de que conceitos antropológicos de conceito podem ter independência em relação a conceitos filosóficos de conceito. Quando a antropologia se aventura em discutir temas que emergiram no debate filosófico – ontologia, epistemologia, etc. –, trava um diálogo tenso com a filosofia. Mas podemos colocar o diálogo em nossos próprios termos. Compreende-se que o autor tenha incorrido neste erro, dada sua escolha de uma obra de Holbraad e Pedersen como “a sua mais autorizada exposição” (2025a: 262). Holbraad, em particular, tem o vício de fazer textos comparativamente escassos de dados e carregados de jargão filosófico. No famoso debate sobre ontologia e cultura, argumentou que “anthropology is philosophy with the people in it [...] only without the people” (Carrithers *et al.* 2010: 185), brincando com a supracitada definição de Ingold. Percebo aí um problema da versão holbraadiana da virada ontológica.

Outra versão da OT – que não deixa de engajar-se com o campo académico da filosofia, mas depende menos deste engajamento – também é transformada em equação-exemplo por Verde, e um ponto semelhante ao anterior pode ser feito sobre o perspectivismo multinaturalista ameríndio. Seus proponentes – Viveiros de Castro (1996), Lima (1996) e outros – asseveram que, colocado num vocabulário académico ocidental, faz sentido dizer que, nas elaborações ameríndias, tudo se passa como se houvesse várias naturezas e uma única cultura. E que tais elaborações têm tantas e tão interessantes consequências – pragmáticas, éticas, existenciais – quanto a afirmação relativista moderna, fundante para a antropologia, de que existe uma natureza e muitas culturas. Nos últimos 30 anos, parte significativa da etnologia das terras baixas da América do Sul dedicou-se a explorar as aparentemente paradoxais relações entre perspectivismo e relativismo.

Assim sendo, não é certo dizer que a proposta da OT é uma “solução radical de abdicar da perspetiva do antropólogo para a trocar pela do nativo” (2025a: 262). O que se busca é a reflexão através da percepção da diferença entre perspectivas – daí deve emergir o conceito antropológico de conceito, para Viveiros de Castro (2002, 2004), num “método de equívocação controlada”. Chamo a atenção para o “controlada”: o controlo empírico é o que faz da antropologia uma empreitada ainda científica, e não niilista – mesmo que sua científicidade seja peculiar.

O entendimento da relação entre ontologias – das relações de alteridade – sai prejudicado da leitura que Verde faz da OT. O autor afirma haver duas ideias “muitíssimo equívocas” na base desse movimento teórico:

“A primeira é a de que 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.” (2025a: 263)

O autor acompanha a ideia de que os teóricos da OT trabalham com um conceito de ontologia que substituiria o conceito de cultura (Carrithers *et al.* 2010). Mais do que isso, substituiria uma versão obsoleta, reificante, do conceito de cultura. Quase como se fronteiras entre ontologias fossem contérminas com fronteiras entre culturas, sociedades, línguas... Quase como se cada país (ou área cultural, ou tribo) tivesse sua ontologia, como tem sua culinária, suas leis.

Uma leitura mais cuidadosa da discussão demonstra que “fronteiras” ontológicas são criadas para efeitos descritivos de ampliar uma diferença, visando intuições políticos, científicos, discursivos. Um “essencialismo estratégico”, temporário e parcial. Isso não significa que diferenças não sejam reais, sim que são mais intensivas do que extensivas – “a diferença vai diferindo”, como na frase de Tarde (*cf.* Vargas 2004). Limites só adquirem vidas vivas quando se evidencia a diferença. No caso da OT, essa colocação em evidência da diferença é antes de tudo um efeito etnográfico – questão de escala e contraste.

Sim, por vezes antropólogos defensores da ideia de diferença ontológica operam na macroescala dos “grandes divisores”, digamos quando comparam “a” ontologia melanésia com “a” ontologia euro-americana. Mas nem sempre. Antropólogos trabalhando com universos afro-americanos frequentemente se deparam com o fato de que, apesar de eventualmente expressarem elementos ontológicos aparentemente pouco compatíveis com a metafísica que inspira a ciência e o senso comum eurocentrados – tempo espiralar, natureza animada, etc. –, afro-religiosos não deixam de fazer, em outros momentos, afirmações ontológicas próximas às euro-americanas – mais dualistas, materialistas, lineares, etc. (*cf.* Oro e Anjos 2009). Pode-se dizer que a OT permite “ontologias dentro de ontologias”, desde que não se entenda nenhuma dessas unidades como fechada e autossuficiente. Amiúde, as distinções precisam ser exageradas para alcançar determinados efeitos políticos-discursivos, mas, ao fim e ao cabo, ontologias não existem senão como variantes ou transformações umas das outras (Maniglier 2016). Melhor falar de limiares – limites em sentido próximo ao matemático – do que de fronteiras ou muros. Verde tem a impressão de que ergue-se muralhas entre ontologias por partir de unidades, substâncias. Falta atentar-se para a centralidade do conceito de relação, tão discutido por Strathern (2014).

Vejamos o exemplo dos crucifixos. Para certa descrição antropológica, pode haver “uma” ontologia cristã – incluindo cristãos filipinos e europeus – e

“uma” outra ateia – incluindo ateus afro-americanos e chineses. Na primeira, há um Deus criador transcendente, na segunda não. Em outra descrição, igualmente válida e antropológica, a diferença relevante pode ser entre “a” ontologia euro-americana – incluindo ateus e cristãos, que acreditam similarmente no potencial inspirador e transformador da criatividade artística – e “a” ontologia ameríndia – incluindo cristãos e não cristãos ameríndios que não carregariam nenhuma noção similar à de “estética” como relevante para seu fazer (Morphy *et al.* 2020). Ninguém acredita existir um só tipo de cristão, um só tipo de ateu, um só tipo de ameríndio, um só tipo de europeu. Mas os contrastes produzem sentidos.

Crucifixos podem ser interessantíssimos para pensar ontologias, símbolos, interpretações, mundos compartilhados. Porém, Verde trata-os como um dos “exemplos elementares e puramente de senso comum” (2025a: 263), algo que símbolos religiosos estão longe de ser. Os usos que distintas populações fazem de crucifixos só se tornam antropologicamente relevantes quando compreendidos dentro de um universo discursivo, uma esfera pública, ou um mundo da vida compartilhado, todos altamente complexos e controversos, e que por isso devem ser bem etnografados. Ademais, nesse caso, não se trata apenas de diferença de interpretações (é objeto de arte ou objeto sagrado?) mas de uma miríade de usos (discursivos, rituais, religiosos, políticos) que muitas vezes confundem (propositadamente ou não) noções de arte e de religião, nas configurações das controvérsias em que se inserem (ver Giumbelli 2019).

O fato de uma população e outra usar os “mesmos” objetos não quer dizer que esses objetos sejam os mesmos. O que varia entre ontologias, mais do que a presença e a posição de determinadas entidades nelas, é o que pode significar ser “mesmo” ou “diferente”. Ontologias distintas – isto é, textualmente, etnograficamente distinguidas – são também filosofias da diferença distintas. O tabaco, digamos, não é a “mesma coisa” na Amazônia e na Europa, posto que na Amazônia o tabaco cura, tem relação de parentesco com as pessoas... Na Europa não. Diante de uma quantidade de certa erva seca e prensada, europeus fumam, ameríndios fumam – constatação trivial e, logo, não antropológica. Talvez biológica ou econômica, mas ainda desinteressante para a antropologia. Para despertar nosso interesse, será preciso estudar os usos do tabaco para ameríndios e europeus, como são narrados em mitos, plantados, distribuídos, guardados, fumados, pensados (ver Lévi-Strauss 2005). Só depois é possível postular distâncias e proximidades entre o “ser” do tabaco num caso e no outro. Nessa distância está o conhecimento antropológico. Ela não implica incomensurabilidade, ainda que explore os limites da comensurabilidade.

Decerto, tal distância poderia ser chamada de “interpretação”, como fazia Geertz, mas é preciso entender que isso traz embutido consigo premissas ontológicas e leva a consequências teóricas específicas, e é delas que os autores que se vinculam à OT querem esquivar-se.

Ao afirmar que “Parece assim impossível escapar à caracterização de Giddens das ciências sociais como ‘duplamente interpretativas’” (2025a: 258) e que “a antropologia é irrevogavelmente um empreendimento interpretativo” (*ibid.*: 258), a premissa da qual parte Verde, à primeira vista, talvez não pareça versar sobre a “natureza ‘realmente real’” (*ibid.*: 259) das coisas. Mas versa. Pois versa sobre a natureza do conhecimento num mundo em última instância apenas interpretável. Ou seja, o autor faz uma afirmação sobre a “natureza ‘realmente real’” da divisão entre sujeito e objeto. Decerto não repete divisões objetivistas antigas, mas parte de uma afirmação ontológica básica, certamente localizada e limitada (como todas são) – em seu caso, a da fenomenologia. Também a OT parte de premissas ontológicas básicas (multiplicidade, relacionalismo, etc.). O que defendo é um esforço para colocar em pé de igualdade (tratar simétricamente) essas e outras afirmações ontológicas básicas, modernas ou não. E colocar aquelas das quais partimos em risco – sejam quais forem. Talvez caiba chamar esse processo de *époque* (Pedersen 2020).

Quando afirma que a perspectiva do nativo na antropologia constrói-se como “uma autoridade absoluta em nome da qual simplesmente abandonamos os nossos conceitos e os substituímos pelos dos nativos” (2025a: 266), o que Verde faz é construir uma versão literalista, simplificada e inerte dos princípios da antropologia simétrica, onde “o nativo tem sempre razão”. Desconheço quem defende tal versão, até porque os “nativos” são muitos e nunca concordam totalmente entre si (mesmo em pequenas aldeias).

Diz Verde: “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” (*ibid.*: 262). Parece esquecer-se que “suspenso” é, por definição, uma operação temporária e nunca integral. O que a OT tenta fazer não é simplesmente abandonar pressupostos – algo impossível, no limite. Não se suspende tudo para sempre: coloca-se tudo como passível de suspensão. Trabalha-se sem fundamento transcendental.

Quando autores ligados à OT propõem “um ‘ponto de vista’ sem pressupostos sobre o que são as coisas” (*ibid.*: 260) não buscam impedir qualquer avaliação das coisas como verdadeiras ou falsas. Buscam impedir um julgamento baseado em um fundamento dado aprioristicamente e, assim, colocam-se sob o risco de desafiar seu ponto de vista a partir do ponto de vista de outrem. Por exemplo, um ponto de vista a partir do qual não se pode equivaler consciência e intencionalidade – como parece ser o caso dos Azande estudados por Evans-Pritchard, quando falam de bruxaria. Isso não quer dizer que os Azande estejam certos e Husserl errado: quer dizer não partir do princípio que apenas Husserl pode estar certo.

Tudo pode ser passível de suspensão porque uma afirmação ontológica não deve ter primazia sobre qualquer outra. Nesse sentido, Verde tem razão em

evocar a máxima pragmática de Peirce (*ibid.*: 269). Mas talvez não queira ver as consequências práticas concebíveis das concepções propostas pela OT.

Uma explicação que o autor fornece para os problemas que enxerga na OT estaria no ensimesmamento teórico da antropologia enquanto disciplina.

“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.” (*ibid.*: 267)

Novamente, a escolha de Holbraad e Pedersen como alvos é parte do que leva a tal diagnóstico. Pedersen faz afirmações acerca de seus propósitos teóricos dos quais discordo frontalmente.

“Rather, as Holbaad and I attempt to show in some detail in our book, OT is first of all concerned with *how anthropologists think*. It is to this end that OT’s ethnographically derived theoretical experiments are concerned – the infrastructure of anthropological thought in all its different variations, potentials, and limitations. Or put differently, OT in anthropology is a concerted attempt to use the transcendental method first instituted in Kant’s *Critique* and later refined by Husserl and his *epoché* with respect to the specific problem of ethnographic materials: *OT is a critical examination of the conditions of possibility for anthropological knowledge.*” (Pedersen 2020: 634-5, ênfases no original)

Não creio que a OT se justifique por versar acerca do pensamento dos próprios antropólogos (apesar de necessitar passar por isso). Nem que o uso do conceito de ontologia na antropologia responda a questões antes de tudo epistemológicas (Holbraad e Pedersen 2017: x). Nem que tal uso esteja em continuidade com o exame de condições de possibilidade ao modo kantiano. Estranhamente, aqui notamos a centralidade do debate com a filosofia de Holbraad e Pedersen da virada ontológica e, ao mesmo tempo, uma hiper-reflexividade que periga se autoabsorver.

Por outro lado, e voltando a Verde, a solução para o suposto ensimesmamento antropológico não deve apagar os traços de pensamento nativo da discussão e substituí-los por citações de filósofos estadunidenses, alemães e britânicos. O leque de autoridades no qual se apoia é bastante limitado. Quando afirma que “nos habilitamos a ser de *everywhere* e não meramente de *somewhere*” (2025a: 266) não parece haver dúvidas de que fala de um ponto de vista não localizado

que tende a ser exclusivamente defendido por homens brancos do norte global. É Verde, e não Holbraad e Pedersen, quem parece se colocar “numa perspetiva de nenhum lugar” (*ibid.*: 257) ao projetar sua versão de que seria seu local particular todos os lugares, e assim se isenta de estar em qualquer lugar que seja, sobrerepresentando sua versão da humanidade como única forma válida de humanismo (Wynter 2003). Imagino que Verde julgará que caio no “tom pós-colonial” (2025a: 262), mas caberia explicar o que há de errado nele.

Ainda que certo excesso de disciplinaridade assole a academia, não vejo a antropologia tão cerrada em si mesma. A OT não é a única corrente antropológica com vigor hoje, nem está isolada. Mesmo limitando-nos a essa corrente, há diálogos transdisciplinares. Autores influentes na OT (quer se identifiquem com ela ou não) discutem intensamente com diversos feminismos (Strathern), com a etnopsiquiatria (Latour), com estudos sociais da ciência (Haraway, Stengers), com a biologia (Ingold, Tsing)... Para não falar da filosofia.

Mais importante, a OT é uma das correntes antropológicas que têm feito esforços para travar diálogos cada vez menos hierárquicos com saberes historicamente excluídos do debate acadêmico. Refiro-me a pensadores ameríndios, quilombolas e tantos outros, como Santos (2015), Krenak (2020), Kopenawa e Albert (2019) – para ficar em alguns nomes em evidência.

As consequências práticas disto são potencialmente grandes. Envolvem, por exemplo, a entrada de mestres não académicos nas universidades, em eventos conhecidos como encontros de saberes, atribuições de títulos de notório saber e outros (Neto e Goldman 2022a, 2022b). Isso tem mudado a face da antropologia, populando-a com mais diversidade, numa virada que vai além da ontológica. Outra consequência prática disto é a produção de laudos antropológicos, peças jurídicas e experimentos em políticas públicas que crescentemente levam em conta as postuladas diferenças ontológicas (ver Almeida 2013, Lima 2019). Será que esses movimentos apontam “fusão de horizontes” (2025a: 265) e “diálogos hermenêuticos” (*ibid.*: 267)?

Apesar de Holbraad e Pedersen – a meu ver, equivocadamente – esquivarem-se deles, conceitos como cosmopolítica (Stengers 2018) e política ontológica (de la Cadena e Blaser 2018), têm sido centrais nessas discussões. Permitem agenciamentos quais desejados por Verde, “como orientação dos seus compromissos no mundo da vida” e “como seres humanos atuantes e envolvidos num mundo que requer alguma veracidade” (2025a: 269). Sendo políticas, suas orientações nem sempre indicarão caminhos simples, pois colocam-se diante de demandas complexas, conflitantes e controversas de veracidade.

A recusa ao fundamento não implica abismo ontológico, por se amparar – como numa âncora móvel, *deixis* – nos resultados pragmáticos das ações e dos conceitos. Assim, parece-me uma bela proposição a feita por Verde: “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” (*ibid.*: 266). Apenas o autor parece desconhecer ou desgostar dos resultados pragmáticos da OT.

Dito tudo isso, não creio que “Estrangeiros universais” seja isento de pontos positivos. Diversas das contribuições dos filósofos mobilizados por Verde – Gadamer, Peirce, Searle, Ryle, Searle, Dilthey, Rorty, Heidegger – podem, sim, enriquecer o debate antropológico. Fico curioso, por exemplo, para saber mais sobre como “a questão realmente crítica da hermenêutica”, que para Gadamer é “a de distinguir e separar ‘os verdadeiros preconceitos pelos quais compreendemos dos falsos preconceitos pelos quais incompreendemos’” (*ibid.*: 266) dialoga com o primeiro princípio da simetria que Latour deriva de Bloor – negar-se a explicar por teorias distintas enunciados falsos e verdadeiros.

O autor consegue me convencer de que ideias como a “eterna penultimidade” de Ryle (*ibid.*: 259), círculo hermenêutico (*ibid.*: 257 e ss.) e redução fenomenológica (*ibid.*: 254) têm potencial no diálogo antropológico. Concordo também que Holbraad e Pedersen criam, de maneira problemática, espantilhos de correntes filosóficas quando fazem uma “descrição cuidadosamente não hermenêutica e muito empobrecida do círculo hermenêutico” (*ibid.*: 257).

Sim, a antropologia provavelmente pode receber mais “reciprocidade crítica” (*ibid.*: 262), e talvez a ideia de círculo hermenêutico colabore. Mas, para ser antropológico – do tipo de antropologia que defendo –, a ideia deve entrar em diálogo com outras formas de saber. Para que uma simetria ou reciprocidade aconteçam de maneira pragmática, é preciso sempre partir de alguma assimetria compensatória (Goldman 2008). Isso não quer dizer que “nada é jamais irracional ou absurdo” (2025a: 268). Quer dizer que o que soa absurdo num primeiro momento, quando levado às suas últimas consequências filosóficas, discursivas, pragmáticas, políticas, muitas vezes é o material antropoliticamente mais interessante. E que quem decide, em última instância, o que é ou não absurdo ou racional não devem ser sempre os padrões de veracidade académicos.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de, 2013, “Caipora e outros conflitos ontológicos”, *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 5 (1): 7-28.
- 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.
- DE LA CADENA, Marisol, e Mario BLASER (orgs.), 2018, *A World of Many Worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- GIUMBELLI, Emerson, 2019, *Símbolos Religiosos em Controvérsia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- GOLDMAN, Marcio, 2008, “Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia”, *Ponto Urbe*, 3: 1-12.
- GOLDMAN, Marcio, 2021, “‘Nada é igual’: variações sobre a relação afroindígena”, *Mana*, 27 (2): e272200.
- HOLBRAAD, Martin, 2012, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- HOLBRAAD, Martin, e Morten Axel PEDERSEN, 2017, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim, 1992, “Editorial”, *Man*, 27 (1): 694-697.
- KOPENAWA, Davi, e Bruce ALBERT, 2019, *A Queda do Céu: Palavras de Um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton, 2020, *A Vida Não é Útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2005, *Do Mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Deborah Magalhães, 2019, “Áreas protegidas na Amazônia e o porvir: por uma composição possível”, in Ana V. Galucio e Ana L. Prudente (orgs.), *Museu Goeldi: 150 Anos de Ciência na Amazônia*. Belém: MPEG, 175-200.
- LIMA, Tânia Stolze, 1996, “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”, *Mana*, 2 (2): 21-47.
- MANIGLIER, Patrice, 2016, “Anthropological meditations: discourse on comparative method”, in Pierre Charbonnier, Gildas Salmon e Peter Skafish (orgs.), *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. Londres: Rowman & Littlefield, 109-132.
- MORPHY, Howard, *et al.*, 2020, “A estética é uma categoria transcultural”, *Ayé – Revista de Antropologia*, edição especial – Traduções: 51-91.
- NETO, Edgar Rodrigues Barbosa, e Marcio GOLDMAN, 2022a, “A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1.^a Parte”, *Revista de Antropologia*, 65 (1): e192790.
- NETO, Edgar Rodrigues Barbosa, e Marcio GOLDMAN, 2022b, “A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2.^a Parte”, *Revista de Antropologia*, 65 (1): e192791.
- ORO, Ari Pedro, e José Carlos Gomes dos ANJOS, 2009, *A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC.
- PEDERSEN, Morten Axel, 2020, “Anthropological epochés: phenomenology and the ontological turn”, *Philosophy of the Social Sciences*, 50 (6): 610-646.
- PIRES, Rogério Brittes W., 2023, “Vulnerabilidades compartilhadas: de grupos corporados a espiritual-funcionalismo entre os saamaka do Suriname”, *Etnográfica*, 27 (3): 761-781.

- SANTOS, Antônio Bispo dos, 2015, *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB.
- STENGERS, Isabelle, 2018, “A proposição cosmopolítica”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464.
- STRATHERN, Marilyn, 2014, *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.
- VARGAS, Eduardo Viana, 2004, “Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19 (55): 172-176.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1996, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Maná*, 2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002, “O nativo relativo”, *Maná*, 8 (1): 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2004, “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipití – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 1.
- WYNTER, Sylvia, 2003, “Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation – An argument”, *CR: The New Centennial Review*, 3 (3): 257-337.