
PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**UM ESPECTRO RONDA A ANTROPOLOGIA: OU O PROBLEMA DA
FACTUALIDADE DAS ONTOLOGIAS E DE SEUS ESPÍRITOS E MAGIAS**

**A SPECTRUM ROUND TO ANTHROPOLOGY - OR: THE PROBLEM OF
THE FACTUALITY OF ONTOLOGIES AND THEIR SPIRITS AND MAGIC**

Uriel Irigaray Araujo



UM ESPECTRO RONDA A ANTROPOLOGIA: OU O PROBLEMA DA FACTUALIDADE DAS *ONTOLOGIAS* E DE SEUS *ESPÍRITOS* E *MAGIAS*

A SPECTRUM ROUND TO ANTHROPOLOGY - OR: THE PROBLEM OF THE FACTUALITY OF ONTOLOGIES AND THEIR SPIRITS AND MAGIC

Uriel Irigaray Araujo

RESUMO: Neste trabalho¹, pretendo, face a certa crise da representação na antropologia, discutir o problema ético e epistemológico de se *levar a sério* as ontologias *nativas* (inclusive no que diz respeito a outros modelos anatômicos e fisiológicos, à bruxaria e aos espíritos), sem perder a conexão com a realidade, buscando, assim, reconectar a dimensão simbólica e a empírica.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia, antropologia, realidade, empiria, bruxaria.

ABSTRACT: In this work, facing a certain crisis of representation (in anthropology today), I intend to discuss the ethical and epistemological problem of *taking* “native” ontologies *seriously*, even regarding other anatomical and physiological models, witchcraft and spirits – without losing connection with the problem of objective reality. Thus, I seek to reconnect the symbolic and empirical dimensions.

KEYWORDS: ontology, anthropology, reality, empiricism, witchcraft.

INTRODUÇÃO

Face à crise de representação na antropologia, discuto a forma como a disciplina (sobretudo aquela associada à “virada ontológica”, mas não só) tem tratado o problema das “outras ontologias”, no que diz respeito, por exemplo, a modelos anatômicos ou fisiológicos não-ocidentais e também no que diz respeito à bruxaria e os espíritos; tentando, assim, reintroduzir na discussão o problema da realidade objetiva e de sua conexão com os diferentes modelos ontológicos. Busco, portanto, conectar a dimensão empírica e a simbólica. Por fim, proponho formas de se “levar a sério” as cosmologias *nativas* sem perder de vista o problema da empiria e da realidade. Viso defender, ao mesmo tempo, o caráter

¹ Gostaria de agradecer, por importantes *insights* e indicações bibliográficas fornecidas, aos professores Wilson Trajano e Antonádia Borges, om quem tive aulas. Também agradeço aos colegas Francisco Miguel, Alexandre Fernandes e Roberto Sobral e tantos outros, que, talvez sem saber, forneceram-me ideias. Devo ressaltar que quaisquer absurdos presentes neste trabalho são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade. Finalmente, agradeço aos dois pareceristas anônimos, pelas valiosas correções, recomendações bibliográficas e críticas.

empírico e hermenêutico da disciplina antropológica², bem como criticar certo abuso do conceito de “ontologia” e ainda defender a pertinência etnográfica da factualidade das narrativas: a interpretação de um dado etnográfico pode mudar conforme se verifique que um suposto “rumor” é rico em factualidade concreta, por exemplo.

Trata-se de um trabalho *de gabinete*, que não se baseia em pesquisa de campo própria, mas que percorre, de forma ensaística, a literatura antropológica clássica e contemporânea, com certa ênfase na literatura sobre acusações de bruxaria e boatos sobre supostos assassinatos rituais no continente africano, bem como estudos contemporâneos de variadas áreas sobre a *eficácia* de terapias tradicionais não-ocidentais, sempre visando, por meio de certas provocações, *levar a sério* outras “ontologias”, sem esquecer da realidade concreta e suas demandas.

Por *demandas da realidade* (acima mencionadas), refiro-me a contingências incontornáveis do ambiente – para evitar adentrar em uma discussão filosófica que fugiria ao escopo deste ensaio (por exemplo, tentar demonstrar a existência do *mundo real*), não procurarei definir rigorosamente o que entendo por *demandas da realidade*, mas antes me limitarei a fornecer alguns exemplos: em algumas regiões do planeta, a temperatura abai-xa em determinada época do ano e neva (recortem-se as estações em quantas se queira). É preciso agasalhar-se e preparar-se para isso, seja qual “ontologia” estiver em jogo. A mulher da etnia Piro do famoso relato de Peter Glow, citado por Viveiros de Castro (2002, p. 137-8) estará certamente mais sujeita a ter diarreia se beber água não fervida³ – e não menos (e o mesmo vale para seus filhos).

Na próxima seção, desenvolvo uma discussão sobre “ontologias” e certas tendências da antropologia. Já na seção seguinte, aprofundo essa discussão abordando alguns exemplos de encontros etnográficos com o “oculto” ou suposto mundo espiritual e abordo ainda o problema da factualidade dos rumores. Finalmente, dou exemplos de maneiras alternativas de se *levar a sério* as “ontologias” *nativas* e discuto as possíveis implicações disso.

1 REALIDADES EM JOGO: PÓS-MODERNISMO, VIRADA ONTOLÓGICA E ONTOLOGIAS

O que é a verdade?

Pôncio Pilatos. João 18:38

Diferentes autores, sobretudo críticos do pós-modernismo, têm, desde os anos 1980, relacionado a consolidação da crítica pós-moderna⁴ a uma *crise de representação* nas

2 Entendo que empiria e interpretação são inseparáveis: mesmo geólogos, por exemplo, têm debatido e reconhecido uma dimensão hermenêutica em seu fazer científico (FRODEMAN, 2010).

3 Analogamente, a realidade anatômica do sexo e da reprodução é outro dado empírico impossível de ser ignorado e qualquer modelo “ontológico” nativo terá de lidar com essa dualidade de genitálias (feminina e masculina), por mais que as formas de fazê-lo sejam inúmeras e por mais que se possa conceber também outros “sexos” (ERRINGTON, 1990).

4 É notoriamente difícil definir de forma incontroversa pós-modernismo. Segundo uma de suas definições (ou descrições), trata-se de uma série de práticas retóricas, críticas etc relacionadas a conceitos tais como *difference*, *simulacro* etc visando desestabilizar outros conceitos como o de *certeza epistêmica*,

ciências em geral⁵ e, mais do que isso, a uma crise filosófica relacionada à própria ideia de verdade/falsidade e conhecimento (WARD, 1996, p. xiii) – afinal, umas das principais fronteiras convencionadas – ou *boundary conventions* (WARD, 1996, p. 1-5) – da episteme moderna é aquela entre verdadeiro e falso, separando crença de conhecimento.⁶

Assim, Ward lerá a textualização pós-moderna da verdade como uma “vingança das Humanidades” (WARD, 1996, p. 17). O projeto pós-moderno, se é que assim podemos chamá-lo, visaria desconstruir os fundamentos da epistemologia realista da ciência moderna (*ibid.*, p. 37-48), tratando o discurso científico como uma forma de texto, de retórica, de narrativa, etc. A “antropologia pós-moderna” se encaixa neste contexto maior de crítica epistemológica *pós-moderna* das ciências e da ideia de *verdade* em geral.

Parece existir, de qualquer forma, na comunidade antropológica ou em parte dela, há algum tempo, certo desconforto frente a crise mencionada⁷. C. Whitehead, por exemplo, (citações análogas, em um espírito de “*lasciate ogni speranza voi che entrate*”, poderiam abundar), escreve:

As ‘Grandes Teorias’ tornaram-se praticamente um tabu e a disciplina antropológica passou a focar em estudos cada vez mais locais, com objetivos cada vez mais modestos. Alguns chegaram a fazer do despeto uma virtude, abraçando o pós-modernismo e abandonando a idéia de teoria antropológica de uma vez. Talvez o mais importante seja que a tradição hermenêutica de interpretação intuitiva (...) que tem um lugar bem estabelecido na antropologia social, está sujeito a abusos⁸ (WHITEHEAD, 2012. Negritos meus. Tradução minha).

Se alguns autores como o supracitado Whitehead falam em um suposto abuso interpretativo “pós-moderno”, a tendência associada à chamada “virada ontológica” – que, até certo ponto, rejeita ou evita a interpretação⁹ – também tem seus críticos. Se certa an-

progresso histórico etc (AYLESWORTH, 2015)

5 Cf. TRAJANO (1988) e CARDOSO DE OLIVEIRA (1988). Vide ainda JAMESON (2007) e EAGLETON (1998).

6 Para a posição *realista* em ciência, o mundo descrito pela ciência é o mundo real, tal como ele é, para alguns inclusive no que diga respeito às entidades não-observáveis (impalpáveis), tais como a força da gravidade, partículas atômicas etc (STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2017). Elas não seriam apenas modelos teóricos construídos a partir de um recorte da realidade, mas existiriam objetivamente e independentemente da mente de quem as concebe, como o *noúmena* kantiano (CHAKRAVARTTY, 2016).

7 Para propostas no sentido de “superar” tal crise, vide o neomodernismo de Jean e John Comaroff (2010, p. 25 e 55) e ainda GREENFIELD, 2000, p. 564 e 570-73.

8 Texto original: “‘Grand theories’ became virtually taboo and the discipline focused on increasingly local studies with increasingly modest aims. Some went so far as to make a virtue of despair, embracing postmodernism and abandoning the idea of anthropological theorizing altogether. Perhaps more importantly, the hermeneutic tradition of intuitive interpretation (...) which has a well established place in social anthropology is open to abuse”.

9 Em um texto importante da virada ontológica, por exemplo, lê-se (acerca da pólvora usada em rituais por sacerdotes do Ifá em Cuba): “Seus informantes [do Ifá cubano] atestam que essa pólvora não é simplesmente poderosa, ela é o próprio poder. (...) Ao invés de ver isso como um problema de interpretação, isto é, uma questão de expandir categorias familiares para iluminar casos não familiares, sugerimos que, ao invés disso, tratemos como uma questão de compor uma descrição satisfatória – se parece estranho que pólvora seja poder, o problema é ‘nosso’ e não ‘deles’” (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 6. Negrito meu. Tradução minha).

Na citação acima, parece haver uma dupla recusa à interpretação: recusa de interpretar o fato de a

tropologia pós-moderna poderia ser descrita como um não-essencialismo radical, a “virada ontológica”, por sua vez, caracteriza-se pelo oposto: um essencialismo radical, que, às vezes, vê coisas e conceitos como sendo idênticos, (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 3-4). Trata-se, aparentemente, de uma aposta metafísica na capacidade de acessar as coisas como que “por si mesmas” ou na aposta na ideia de que certos fenômenos, ao invés de serem “iluminados” pelo prisma do estruturalismo, marxismo, podem, isso sim, “eles próprios” oferecer tal iluminação (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 8). A ênfase é na descrição, em detrimento da interpretação¹⁰ – assim a virada ontológica seria uma “tecnologia de descrição¹¹” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Cabe ainda uma palavra sobre “ontologia”¹²: argumento que cabe distinguir entre um “modelo ontológico” ou qualquer modelo *nativo* em sua *diegese* (e a coerência interna) e a *verdade* desse modelo, em termos de sua conexão de alguma forma *verificável* com o “mundo real”, por assim dizer – ou com o que chamei de *demandas da realidade*. Cabe ainda indagar até que ponto um equívoco ou lacuna (como desconhecer o fenômeno da maré oceânica ou o clitóris) é, metonimicamente, uma “ontologia”?

Ao longo deste ensaio, utilizarei o termo “ontologia” frequentemente entre aspas, pois a antropologia associada à virada ontológica (que inclui os perspectivistas) frequentemente emprega o termo “ontologia” em um sentido diferente daquele consagrado no léxico filosófico e de forma ambígua. Graeber critica precisamente certa falta de rigor ou controle conceitual nos trabalhos associados à virada ontológica, acusando-a ainda de adotar uma ontologia tácita que consiste em idealismo (GRAEBER, 2015, p. 14-21).

Em suma, frequentemente o que se chama de “ontologias” poderia ser chamado simplesmente de “cultura”, “cosmologia” ou mesmo “modelo anatômico nativo”, “modelo fisiológico” etc. É claro que tais modelos terão suas premissas metafísicas – como as

pólvora ser poder e a recusa de interpretar a fala dos informantes em suas possíveis dimensões polissêmicas e não literais (sobre o problema hermenêutico no mapeamento de cosmovisões nativas, cf. PETERSON, 2011 e BARRETO, 2013).

Quanto à proposta da virada ontológica de, em certo sentido, evitar a interpretação, vide ainda VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129. Para uma crítica a Viveiros de Castro “de dentro” da virada ontológica, cf. a proposta de “ontografia” de HOLBRAAD, 2003, principalmente p. 44-45.

¹⁰ Cumpre destacar que alguns dos próprios expoentes da “virada ontológica” (no caso, do perspectivismo) ocasionalmente insistem na necessidade de uma hermenêutica cuidadosa: por exemplo, Lagrou observa que as “ontologias” ameríndias não se revelam a si mesmas na forma de tratados filosóficos e sim se encontram “ocultas”, por trás de “imagens convolutas na letra das canções”, em uma linguagem inteligível somente para os “xamãs” (LAGROU, 2018, p. 154-5. Tradução minha). Se é necessário entender a estética de um povo para lhe entender a ética (Leach), analogamente, argumenta Lagrou, para entender-se a “ontologia” de um povo, deve-se acessar a exegese de suas figuras poéticas e imagens e acessar as linhas [ou versos] que revelam as conexões escondidas entre seres e formas” (ibid., p. 155. Tradução minha).

¹¹ A virada ontológica e o que estamos chamando de tendência “pós-moderna”, originam-se frente a problemas similares e guardam entre si certa relação de espelhamento: a primeira é anti-interpretativa e essencialista radical; a segunda, “ultra-intepretativa”, por assim dizer, e anti-essencialista radical. Para pós-modernos, tudo é representação; para a virada ontológica, a tudo se dá o estatuto de real (ainda que em mundos diferentes).

¹² Para fins de simplificação não levarei em conta aqui com rigor a distinção filosófica ocidental clássica entre o *ôntico* e o *ontológico* (ou entre *ontologia* e um *onticismo*); em outras palavras, o que estou chamando aqui de ontológico inclui também o ôntico. Para Heidegger, de qualquer forma, objetos e sujeitos ontológicos possuem uma dimensão ôntica (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011, s/ paginação).

ciências ocidentais também as têm. Cabe ainda distinguir, em modelos nativos (“nossos” ou quaisquer outros), aspectos “lexicais” de “sintáticos”, questão que será tratada ao longo deste trabalho.

2 “ONTOLOGIAS” E REALIDADES – O QUE FAZER COM OS ESPÍRITOS E RUMORES

No creo en brujas, pero que las hay, las hay.

Ditado castelhano

Segue-se aqui uma breve discussão sobre a questão que descreverei como o problema de *levar-se a sério o nativo* e sua ontologia e a questão mesmo, talvez um tabu na antropologia, da *verdade* ou do *mérito* de certos modelos nativos – para tanto dialogarei brevemente com Viveiros de Castro e D. Graeber, entre outros e com certa literatura africanista sobre bruxaria.

É bem conhecido o argumento de *Sir Evans-Pritchard* (2005) sobre a racionalidade da bruxaria Azande, relacionando-a com o que Geertz chamará de um *senso comum* (GEERTZ, 2000, p. 78). Antonádia Borges abordou problema parecido (2012), tratando inicialmente de um contexto sul-africano para, a partir dele, desenvolver uma discussão sobre a polaridade comum na antropologia entre crença versus representação, estrutura versus prática, (cf. BORGES, 2012, p. 473), remetendo-a ao contexto das controvérsias africanistas sobre as acusações de bruxaria (p. 475).

Viveiros de Castro, por sua vez, menciona um episódio contado a ele por Peter Gow:

Uma professora da missão [na aldeia de] Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno com água fervida. A mulher replicou: “Se bebemos água fervida, contraímos diarreia”. A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: “Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 137-8).

Um *cínico* poderia propor aqui a hipótese interpretativa de que a senhora indígena deu tal resposta (sobre os corpos) apenas para provocar porque estava mal humorada ou ainda zombando da professora não-indígena... Ou ver nisso mais uma amostra de *multinaturalismo*. De qualquer forma, no mesmo texto, Viveiros de Castro aborda a questão dos pecaris (porcos-do-mato), discutindo a questão de como o antropólogo pode-se posicionar diante de declarações nativas contra-intuitivas ou que soem absurdas. No caso da suposta afirmação de que os pecaris seriam “humanos”, ele desloca o problema para uma

discussão sobre conceitos de humanidade em culturas diferentes. O que fazer, contudo, por exemplo, com alegações de cura, poder de invisibilidade ou existência objetiva de determinados entes invisíveis que atuam no mundo?

É relativamente comum a abordagem da *magia*¹³ (seja ela azande, aborígene, europeia, etc.) como uma *episteme*. Paralelamente a isso são também comuns nas etnografias relatos, em geral *en passant*, sobre determinadas experiências vividas pelo etnógrafo no contexto de magia/bruxaria. Normalmente, tais experiências não são problematizadas ou analisadas, até porque fazê-lo provavelmente requereria uma empreitada multidisciplinar imensa – mas se os antropólogos não esboçarem passos nesse sentido, quem o fará? Quanto às “experiências” que mencionei, limito-me a listar alguns exemplos:

Evans-Pritchard narra, *en passant* e de forma irônica, porém um tanto ambígua, ter visto a bruxaria azande sob a forma de uma luz. Ele nota a coincidência da morfologia do que vira com as concepções azande e a coincidência de “premonição” fúnebre. Para livrar-se talvez do peso de tal relato, atribui o ocorrido que não sabe explicar, de forma um tanto inverossímil, a um possível transeunte que passara com uma luz acesa para ir defecar no mato¹⁴:

Apenas uma vez pude ver a bruxaria em seu caminho. Ficava escrevendo até tarde, em minha cabana. Por volta de meia-noite, (...) saí para minha costureira caminhada noturna. Andava pelo jardim atrás de minha cabana, entre bananeiras, quando avistei uma luz brilhante passando pelos fundos do abrigo de meus criados, em direção à residência de um homem chamado Tupoi. Como aquilo parecia merecer uma investigação, comecei a segui-la (...). Corri depressa, atravessei minha cabana e saí do outro lado, de forma a ver aonde a luz estava indo; mas não consegui mais enxergá-la. (...) Não faltaram informantes solícitos para dizer que o que eu tinha visto era bruxaria. Pouco depois, na mesma manhã, morria um velho parente de Tupoi, agregado à sua residência. O acontecimento explicou inteiramente a luz que eu vira. Nunca cheguei a descobrir sua origem real; possivelmente um punhado de relva aceso por alguém que saía para defecar. Mas a coincidência da direção em que a luz se movia e a morte subsequente estavam de acordo com as idéias azande” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 42-3. Negritos meus).

Malinowski, em seu diário de campo pessoal postumamente publicado, registrou o seguinte quanto à noite do dia 19/12/17: “À noite, um tanto cansado, mas não exausto, fiquei cantarolando, usando uma melodia de Wagner, as palavras ‘vai se foder’ para espantrar as mulukwausi¹⁵” (2000, p. 157. Tradução e adaptação minha¹⁶).

Barbara Glowczewski, em seu texto “Black Dog”, narra uma “coincidência” ou, a depender da interpretação, situação *premonitória* envolvendo uma cadela por ela encon-

13 Para fins de simplificação, não distinguirei aqui *magia* de *bruxaria* nem discutirei os diferentes conceitos usado pelos autores clássicos e contemporâneos.

14 Este relato é também citado por Graeber, que comenta que a explicação “racional” fornecida por Evans-Pritchard não é muito convincente e que talvez possa mesmo haver algo ocorrendo de que a ciência não dá conta (GRAEBER, 2015, p. 36).

15 *Mulukwausi* são bruxas voadoras. Trata-se de um trecho potencialmente mais interessante do que os controversos e previsíveis trechos racistas.

16 Texto original: “At night, a little tired, but not exhausted, I sang, to a Wagner melody, the words ‘Kiss my ass’ to chase away mulukwausi”.

trada dando a luz a um cachorro preto (2015, p. 83-9). Em seu texto “Xamãs”, a mesma antropóloga narra a experiência de ter sido curada por um xamã de forma aparentemente inexplicável. (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 92-3).

Rita Laura Segato (2005) narra como, quando diferentes pais e mães de santo do candomblé consultaram o oráculo dos búzios acerca dos *santos* que regeriam sua cabeça. Em diferentes ocasiões, os búzios lançados caíram formando a mesma configuração. Ela mesma ressalta não saber explicar tal fato.

Exemplos análogos aos que vim citando poderiam multiplicar-se. O que não muda é o fato de que experiências dessa natureza raramente se tornam objeto de uma preocupação analítica sistemática por parte de quem as vivenciou. Edith Turner (1993), em certo sentido, é uma corajosa exceção: em artigo seu sugestivamente intitulado “*The Reality of Spirits: a Tabooed or Permitted Field of Study?*” ela narra experiências análogas vivenciadas por ela e por Victor Turner, dando a entender que seriam comuns entre quase todos os etnólogos. Ela escreve:

Frequentemente antropólogos testemunham rituais envolvendo espíritos e frequentemente algum exegeta indígena tenta explicar que os espíritos estão presentes e, mais ainda, que os rituais são os eventos centrais de sua sociedade. E o antropólogo então se põe a interpretar isso de outra forma. Parece haver uma espécie de campo de força entre o(a) antropólogo(a) e seu objeto de estudo, campo que lhe torna impossível aproximar-se do seu objeto - é uma espécie de frigidez religiosa. Nós, antropólogos, precisamos ser treinados para ver o que os nativos vêem. A melhor forma de fazê-lo seria seguindo o método de uma senhora iluminada, Mary Watkins, que, em seu livro, *Waking Dreams* (1976), nos guia passando por praticamente todas as formas de pensar das religiões nativas com habilidade notável. Essa obra desenvolve práticas que não são particularmente doutrinárias porque a autora entende de forma clara que cultos doutrinários destroem a sensibilidade. Existem espíritos “por aí”? (...) Será que deveríamos começar a vivenciar, bem a sério, e reconhecer essa entidade X, seja ela um “espírito” ou “imaginária”? O que Dan Rose e Michael Jackson estão nos impelindo a fazer é que tentemos algo assim, literalmente “nos colocarmos no lugar de outras pessoas, habitando seus mundos” (1993, p. 11-2. Negritos meus. Tradução minha).

Eis que, de uma discussão sobre *ontologias*, caímos aparentemente no terreno obscuro e proibido da *parapsicologia*¹⁷ e das “pseudociências”. Aqui, estou simplesmente *levando a sério* uma proposta povinelliana (2016) de *levar a sério* cosmovisões nativas e

17 O texto supracitado de Edith Turner (1993), aliás, encontra-se disponível (em formato PDF) também no repositório do “Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal”, periódico eletrônico gratuito (<http://paranthropologyjournal.weebly.com/>), fundado em 2010. Tal periódico dedica-se a divulgar abordagens científicas sobre as supostas experiências “paranormais” e o seu título (“para-antropologia”) é claramente um trocadilho com a palavra “parapsicologia”, que seria a disciplina (geralmente considerada uma “pseudociência”) voltado ao estudo dos supostos fenômenos “paranormais”.

pensando nos problemas, desdobramentos e desafios de tal abordagem – aqui pareço também estar seguindo a proposta de Graeber¹⁸, que, respondendo uma crítica de Viveiros de Castro, comenta que deixa em aberta a possibilidade de que algumas das “magias” relatadas pelos interlocutores de etnógrafos realmente funcionem, de maneira que não sabemos explicar, porém, ressalta, acha pouco provável que *Ravololona* (um *fetich*e mal-gaxe estudado por ele) possa realmente prevenir o granizo, como se afirma. Contudo, pontua que, afinal, “nunca saberemos” nada sobre isso se adotarmos o “compromisso” de tratar toda declaração (contrária às “nossas” ideias de possibilidade física) que os “informantes” dos antropólogos fazem como se fossem um “portal” para alguma “realidade alternativa” que “jamais entenderemos” (GRABER, 2015, p. 35). No dizer de Graber, “ser capaz de afirmar que algumas formas de magia na verdade não funcionam é o que torna possível afirmar que outras funcionam” – caso existam algumas que funcionem (GRABER, 2015, p. 34. Tradução minha).

Philippe Descola, em entrevista a Davide Scarso (2016), parece admitir implicitamente que a ciência e a tecnologia seriam “produtos eminentes da ontologia naturalista”, que, no entanto, podem “ser exportados”. “Aqueles que os põem em prática são como que cindidos: uma parte deles próprios funciona em um regime naturalista, outra parte em um regime analogista” (2016, p. 273-4).

Na mesma entrevista, Descola de fato parece admitir implicitamente que aquilo que ele chama de *ontologia naturalista* é mais eficaz para lançar foguetes e dominar processos técnicos relacionados ao manejo de recursos naturais, medicações, etc (DESCOLA, 2016, 273-5. Não parece existir, para Descola, um universo que abarque um *mundo* no qual as leis de Newton – ou os processos físicos por elas descritos – operem (ou, ao menos, constituam modelos heurísticos analiticamente úteis e *eficazes* para se fazer previsões com considerável grau de acerto) e, simultaneamente, outro *mundo* no qual elas simplesmente não operem (ou operem diferentemente), a depender da *perspectiva* (ou da *ontologia*).

Os foguetes chegarão à Lua, por mais que isso se choque com determinadas cosmovisões não-ocidentais. Estas, por sua vez, precisarão operar esforços para incorporar tal fato a seus modelos – ou talvez os neguem. Não há, em suma, um universo no qual os foguetes e satélites chegaram à Lua *para alguns* e, *para outros*, não. Os satélites operados por aqueles que chegam à Lua têm impactos reais mesmo nas economias e vidas daqueles cujas ontologias não comportam a ida de um homem ou uma nave ao reino celestial.

A questão, afinal, é: podem algumas “ontologias” (inclusive, claro, a ocidental) serem, em alguns aspectos, no que diz respeito à descrição de processos empíricos, *equivocadas* ou *incompletas*? *Se levamo-las a sério*, por que não? Consta, por exemplo, que os europeus em várias épocas – ou ao menos as autoridades médicas europeias – não conhe-

18 Agradeço a um dos pareceristas anônimos por me chamar a atenção para isso.

ciam o detalhe anatômico do clitóris. Ele teria sido “descoberto” ou “redescoberto” várias vezes em diferentes épocas por diferentes eruditos.

Vesalius, por exemplo, negou a existência do clitóris em mulheres normais¹⁹ – e é razoável pensar que ele não fosse o único a pensar assim. Tratava-se, eu diria, de um *equivoco*. Os europeus (os anatomistas e médicos europeus *homens*, ao menos), se é que podemos tomar tal narrativa *at face value*, nesse caso, *aprenderam* um dado novo e deram um jeito de incorporá-lo em seu modelo anatômico de acordo com seus filtros culturais. O clitóris é uma demanda da realidade, a qual pode ser valorada ou *significada* de diferentes formas ou mesmo ignorada – com algum preço (se essa narrativa clitoriana não for totalmente exata, historicamente, serve-nos aqui como espécie de parábola).

Existem, afinal, reitero, ontologias, epistemologias, mapas cognitivos e diferentes formas de se significar, *recortar* e apreender a *coisa-em-si* do clitóris e seus arredores. O clitóris, contudo, *destaca-se* com sua corporeidade, escondida ou saliente, bem como nos processos a ele relacionados e nos seus efeitos – ele é, portanto, repito, uma demanda da realidade, que pode ser *conhecida* ou não²⁰ (aqui o clitóris vale por si só, mas também vale como uma metáfora).

O que argumento é que, em tese, embora haja concepções cosmológicas, “religiosas” e outras que são de ordem valorativa, filosófica, moral, metafísica, etc. e que, portanto, não são questões simplesmente empíricas, algumas outras concepções *nativas* (europeias e outras), por sua vez, de natureza mais “naturalista” podem estar simplesmente equivocadas, como nos exemplos acima. Enquanto outras, por sua vez, podem estar *certas*. Será tal abordagem demasiado ingênua, pragmática e instrumentalista de minha parte? Os laboratórios e empresas farmacêuticas que fazem biopirataria na Amazônia não necessariamente pensam assim. E se, enfim, a divisão entre religião/magia e o *resto* (medicina nativa, etc.) for mais *nossa* do que *nativa*?

Passando de clitóris a umbigos, o *mundo* no qual pessoas europeias/brancas não possuem umbigo (segundo o famoso relato histórico de contato interétnico) pode se mostrar não tão persistente e não resistir por muitos minutos à visão de europeus banhando-se em um rio. Contudo, a ideia de que brancos não são “humanos” (ou homens ou pessoas como “nós” somos), essa sim, pode-se mostrar persistente e conseguir incorporar

19 “A number of anatomists from the 16th century and thereafter claimed the discovery of the clitoris(...). Prominent anatomists, notably Galen and Vesalius, regarded the vagina as the structure equivalent to the penis, **Vesalius having argued against the existence of the clitoris in normal women**” (O’CONNELL e outros, 2005 p. 1.189. Negrito meu).

20 Desconsiderar o clitóris tem consequências políticas, médicas e também afetivas, sexuais – assim como a água fervida que supostamente daria dor de barriga. Para apreciar essa questão, contudo, é preciso estar na posição de quem sabe (ou *descobriu*) que o clitóris existe e de quem sabe, em tese, ao menos, como ele reage e funciona – se a posição do etnógrafo, formado em uma disciplina ocidental, normalmente é a mais desvantajosa possível (aquela de um cego tateando para entender o que todos os demais veem menos ele), é possível, por outro lado, que, ao menos em alguns casos, ele, com sua bagagem, esteja em uma posição *privilegiada* para acessar certas coisas que os *nativos* não veem – por mais que ponderar isso seja *politicamente incorreto*. Em outros casos, valeria a pena investigar a factualidade de certas coisas, talvez interdisciplinarmente (o que aproximaria o etnógrafo um pouco do botânico, anatomista, etc.), justamente para poder aprender e, quem sabe, *descobrir o clitóris* ou novos mundos.

sem problemas o dado novo (se a notícia viajar), até então desconhecido, de que os brancos, no final das contas, têm sim umbigo - que tenham, mas nem por isso serão necessariamente a partir de então entendidos como “homens”²¹...

Existe, necessariamente, sempre, uma guerra entre “mundos”? Alguns elementos que estou chamando de *lexicais* são compartilhados por diferentes *sintaxes*²² – os *mundos* (“*multi-layered?*”) (GRAEBER, 2015, p. 9) não são bolhas isoladas, afinal – e não é toda descoberta ou mudança “léxica”, por assim dizer, que necessariamente causa uma revolução “sintática” (e aí potencialmente “ontológica”)!

A proposta de *levar a sério* o pensamento *nativo* incorre no risco de gerar a demanda teórica de submeter determinadas *premissas* ou *teorias nativas* ao crivo da comprovação científica, segundo os moldes da epistemologia ocidental. A controvérsia mesma sobre a eficácia ou *verdade* da homeopatia ou da acupuntura, por exemplo, é indicativa dos desafios de tal abordagem que talvez requeresse uma revolução epistemológica e de paradigmas científicos para poder aceitar sequer abordar certas questões.

Ora, frequentemente, práticas terapêuticas que se apoiam em certos modelos *nativos* (cujas premissas não podem ser comprovadas pela ciência ocidental) possuem ou parecem possuir *eficácia*. Por exemplo, existe uma abundância de literatura científica demonstrando a eficácia terapêutica da acupuntura. Contudo, a prática chinesa tradicional da acupuntura está fundamentada em modelos chineses que pressupõem certa cosmologia e certa fisiologia sutil. Não há evidências científicas quanto à existência do *chi* ou dos *chackras*, contudo, quando mesmo assim, diferentes estudos apontam para processos “reais” neurológicos, cerebrais e químicos, ocorrendo durante sessões de acupuntura (ou de meditação), às vezes os mundos parecem tocar-se.

Porém, mais do que estarem interessados em tais encontros, os antropólogos, frequentemente, parecem adotar um posicionamento *perspectivista* no que diz respeito aos modelos usados por diferentes culturas para ler questões de anatomia humana, saúde/doença, fisiologia e processos relacionados, digamos, à ação de venenos e à combustão.

O perspectivismo de Viveiros de Castro e outros antropólogos, como sabemos, é o modelo segundo o qual os povos da Amazônia possuiriam ontologias animistas nas quais os animais possuem sua própria perspectiva, na qual eles, na verdade, são humanos. Dessa forma, para os indígenas Juruna (segundo Tânia Stolze Lima), os porcos selvagens seriam, na perspectiva deles próprios, humanos, assim como os Jurun, tendo, inclusive, suas próprias aldeias e seu próprio porco-xamã (LIMA, 1996, p. 22-3).

21 Lévi-Strauss, por exemplo, comentando, citando Lévy-Bruhl e outros, que em dados contextos etnológicos, o inhame pode ser humano enquanto o homem branco, não (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 86-7).

22 Elementos lexicais, em suma, podem ser incorporados a uma sintaxe que os absorve – até certo ponto (o que a virada ontológica chama de “ontologia” guarda, portanto, uma relação complexa com a “empíria”). Muitos “detalhes” e dados novos ou “descobertos” (como o clitóris, aqui mencionado ou o umbigo dos brancos) podem ir sendo acomodados em um *continuum* de sistemas ou modelos vigente, sem necessariamente causarem um curto-circuito – até que causem.

Ora, é típico da antropologia por vezes “contaminar-se” com as noções nativas *descobertas* e descritas pelo antropólogo (há uma mediação, evidentemente: o modelo ou conceito *nativo* de um determinado povo nos é dado a conhecer *tal como* ele é descrito pelo etnógrafo que no-lo apresenta). Tal tem sido a crítica frequentemente feita a Marcel Mauss, por exemplo (quanto à sua noção de *mana*). Se diversos povos da Amazônia supostamente concebem a coexistência de *perspectivas* e *mundos* diferentes (em um universo no qual um porco pode ser porco *para os* Juruna e ainda ser, ao mesmo tempo, um homem *para os outros porcos*), os antropólogos, por sua vez, como se *contaminados* estivessem pela noção recém-*descoberta* de *perspectivismo*²³, também parecem conceber um universo no qual *mundos* diferentes coexistem; um universo no qual, exemplificando *in extremis* ou mesmo *ad absurdum*, a água fervida deveria causar diarreia *para certas ontologias* e não causar diarreia *para outras ontologias* (que é uma forma metonímica de se dizer *para outras pessoas*²⁴).

Essa abordagem (não explícita) parece ser comum não apenas na antropologia associada à virada antropológica, mas também em certa *antropologia pós-moderna* e em outras antropologias. Paralelo a tal “perspectivismo” (de antropólogos), existe, ainda, outra abordagem que parece ser comum não apenas às diversas expressões do pensamento pós-moderno, mas também à *antropologia simbólica* em geral: eu a chamaria de certo *agnosticismo*, que consiste em desconsiderar a pertinência da factualidade dos modelos nativos (“não vem ao caso”).

Por exemplo, existe certa controvérsia africanista sobre rumores (ou boatos) envolvendo supostos assassinatos rituais de crianças e pessoas em geral em várias áreas do continente africano. Terence Ranger, em artigo sugestivamente intitulado “*Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: A Literature Review*” (2007), aborda, de forma crítica, a ênfase que a imprensa dá a crimes que supostamente teriam um componente de bruxaria africana ou de todo o domínio do *occult*, mencionando, inclusive, o caso famoso do “Thames Torso boy”, o garoto africano assassinado cujo torso foi encontrado, em 2001, boiando desmembrado no Thames, em Londres (onde reside uma numerosa comunidade africana).

Em resposta ao artigo supramencionado de Ranger, os africanistas Gerrie ter Haar e Stephen Elis (2009) criticam o uso do conceito vago de *occult*, em uma discussão erudita sobre os conceitos de *magia*, *religião* e a forma como os europeus conceituaram práticas e crenças africanas. O que talvez faltou, contudo, foi uma investigação acerca de factualidade de tais supostas práticas ou ao menos o desejo de fazê-lo ou de cogitar fazê-lo.

23 Embora o *Perspektivismus* insira-se em uma tradição filosófica europeia, o *perspectivismo* ameríndio é uma “descoberta” (ou “invenção”) etnográfica, uma descrição de supostos modelos ontológicos indígenas que gerou um conceito etnológico, o qual incorpora o termo de origem filosófica, mas como novo sentido.

24 Argumento que *levar realmente a sério* a afirmação da mulher indígena (do relato citado anteriormente) acarretaria nisso. Proponho, contudo, que outra forma de se *levá-la a sério* seria precisamente tomá-la como uma afirmação factual (a qual parte de certas premissas metafísicas e de certos modelos *nativos*), afirmação essa que pode estar certa ou errada (*dá diarreia ou não dá?*). A vantagem dessa forma de se levá-la a sério é de ordem econômica: não multiplica mundos.

Um paralelo poderia ser feito com certa literatura clássica e também contemporânea sobre acusações de *bruxaria* na África – normalmente tais empreitadas se recusam a *entrar no mérito* da questão da factualidade da bruxaria, afinal, esta deve sempre ser estudada como fenômeno social, como categoria de acusação, como *rumor*, como *narrativa* que diz algo sobre determinada sociedade. O mesmo vale para outros fenômenos.

Evidentemente, é pertinente distinguir o rumor/boato de outras formas de discurso e práticas sociais, como bem nota a esse respeito, Wilson Trajano Filho, em artigo sobre rumores em Guiné-Bissau (1993, p. 11-23 e particularmente, p. 26):

Os rumores sobre os sapa kabesa e sobre a criança aprisionada no porto não pretendem, na realidade, narrar a verdade do ato de cortar cabeças ou de aprisionar. Seu tema e sua intenção têm a ver com a evocação de sentimentos (...). Buscam gerar a indignação e mesmo o medo face ao Outro que ameaça, mutila e torna incompleto o membro da comunidade imaginada que é a Guiné-Bissau. Em lugar de verdade ou falsidade, seria muito mais apropriado julgá-lo pelo par felicidade/infelicidade (...). A autoridade e autenticidade de um rumor têm pouco a ver com os acontecimentos de fato que ele se propõe interpretar através de uma representação dialógica. Envolvem muito mais coisas como o prestígio relativo dos diversos sujeitos(...); a atualidade conjuntural dos eventos que tematiza, como é o caso da crescente migração de africanos de outros países para a Guiné; os valores culturais que estão impregnados na interpretação desses eventos, (...)" (TRAJANO FILHO, 1993. p. 26).

Contudo, proponho que, em alguns casos, seja relevante, sim, levar em conta a factualidade das narrativas – talvez seja uma questão de grau e haja uma espécie de *continuum*, com graus de factualidade no que se chama de “rumor”. Proponho que, em alguns casos, possivelmente uma esfera (simbólica) não necessariamente contradiga a outra (“factual”). É algo a, pelo menos, se cogitar como hipótese. O mesmo vale para alegações de bruxaria.

Frederick Nadel, por exemplo, em uma obra clássica sobre os Nupe do Cinturão Médio da Nigéria, chega ao menos a abordar como problema a questão da factualidade da prática de bruxaria (partindo do pressuposto naturalista de que a bruxaria não pode existir como prática eficaz, sendo antes uma “crença”).

Ora, as acusações de bruxaria certamente são uma realidade (fenômeno social com graves consequências), mas a questão que se coloca é se realmente existem mulheres que creem serem elas próprias bruxas e que acreditam terem entrado na sociedade das bruxas (ou se, pelo contrário, os supostos bruxos são sempre os outros – *categoria acusatória*). Nadel afirma não poder respondê-lo conclusivamente (1954. p. 166-7), mas, por outro lado, afirma não ter razões para duvidar, que, em tese, ao menos, algumas pessoas na sociedade Nupe possam acreditar serem bruxos ou, ao menos, desejem sê-lo. As poções (“*medicines*”)

que podem fazer crê-se que uma pessoa temporariamente fique “como um bruxo” existem e podem ser compradas – o próprio Nadel adquiriu um *cigbe* desse tipo (1954, p. 168). Ademais, o desejo de vingança por meio de meios mágicos também existe (aliás, como no Brasil). O problema é que a própria natureza da bruxaria, para Nadel, imaginária, é o que tornaria difícil provar a sua existência (enquanto prática) – além disso, uma pessoa que se crê bruxa normalmente não o admitirá por temer represálias (1954, p. 167). Em suma, têm-se aí dificuldades de natureza metodológica para investigar o fenômeno.

Considero que, etnograficamente, é extremamente relevante poder distinguir, por um lado, entre uma *prática cultural* e a recepção desta por diferentes setores da sociedade (por exemplo, pessoas que realizam determinados atos, criminosos ou não, acreditando serem bruxos) e, por outro lado, entre rumores e narrativas sem lastro direto na sociedade (por exemplo, sobre supostos bruxos que, na verdade, não existem – o rumor então seria uma espécie de alegoria). Cabe aqui ainda um *continuum*, compreendendo variados graus de “veracidade” fundamentando os rumores, acusações e narrativas diversas. Ora, se uma narrativa sobre assassinatos de crianças ou roubo de partes do corpo circula, é importante saber se determinados grupos ou setores deles praticam, de fato, excepcionalmente ou não, tais atos para fins rituais e mágicos (se sim, tratar-se-ia de uma prática social) – e, se isso não ocorre, permanece importante tentar entender o quê, então, motiva tais narrativas e qual é o sentido por trás delas (trata-se, por exemplo, de uma recepção *nativa* ao impacto de um tráfico criminoso de órgãos, que é uma indústria delitativa real? Ou trata-se, por outro lado, de fantasias sem lastro “real” direto que, no entanto, revelam determinadas ansiedades e relações de poder e são “reais” em outro domínio?). Não me parece, portanto, uma questão de interesse meramente policial.

Mais do que isso: se determinado grupo *acredita* que uma poção pode matar, é uma questão etnográfica válida saber se tal poção, em alguns casos, possui componentes venenosos que, de fato, matam, ou não. Do contrário, a *crença* no poder letal de uma arma qualquer seria idêntica etnograficamente à *crença* no poder letal do mau olhado.

Caberia ainda um paralelo com a literatura historiográfica sobre acusações de bruxaria no continente europeu – aí, verificamos a mesma tendência de recusar-se a considerar como um problema teórico válido a suposta factualidade das práticas de bruxaria ou dos supostos encontros (*sabás*)²⁵.

25 Um caso mais extremo é o do livro *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali* (2007) do historiador judeu Ariel Toaff, professor de História Medieval e Renascentista na Universidade Bar Ilan, em Israel. Na obra supracitada, Toaff, que é filho do ex-rabino-chefe de Roma, argumentou que havia alguma base histórica para algumas das acusações de homicídio ritual feitas contra judeus (o chamado *libelo de sangue*, que ensejou vários *pogroms*) – embora fazendo a ressalva de que se tratariam de grupos “extremistas” em situações de forte conflito e tensões entre cristãos e judeus. Após vários protestos e acusações de antissemitismo, o livro foi tirado de circulação pela editora, a pedido do próprio autor e, até onde sei, não houve uma discussão acadêmica que entrasse no mérito da tese. No caso, a questão da factualidade histórica de uma suposta prática cultural (ainda que restrita a grupos minoritários radicais em uma região e época específicas) é eclipsada por considerações (relevantes, sem dúvida) de ordem prática e política, como, por exemplo, a preocupação de se evitar dar munícão a discursos contemporâneos antissemitas (assim como, analogamente, a discussão acadêmica sobre a bruxaria e supostos assassinatos rituais na África, não deixa de ser afetada por preocupações humanistas com a instrumentalização racista da literatura acadêmica que

No fundo, as coisas se passam, nos casos mais extremos, como se tudo fosse um jogo de *representações, narrativas* ou *modelos*, que devem ser analisados e interpretados *simbolicamente*, como espécie de *alegorias* sobre uma sociedade (extremo oposto da virada ontológica). Ou ainda devem, no caso dos *pós-modernos* e outros, serem *levados a sério* somente *em seus próprios termos* enquanto partes de certas *ontologias* que não são só formas de *recortar* a “realidade”, mas que, antes, *constroem* seus próprios *mundos* e *realidades*. Seja como for, uma suposta *realidade* de natureza *objetiva* não precisa ser levada em conta, assim como tampouco importa entrar no mérito de uma suposta facticidade de determinadas práticas, posto que fazê-lo seria não só perder o cerne da questão, mas também cometer uma grave ingenuidade. No fundo, é, de fato, a própria *realidade* que está em jogo.

Seja como for, o torso do garoto a boiar no Thames é um dado concreto da realidade – que também merece investigação e demanda interpretação, assim como merecem investigação (já que estamos focando aqui em exemplos do continente africano) os atos perpetrados pelo general Butt Naked na guerra civil da Libéria e seus próprios relatos²⁶ e as várias investigações policiais e reportagens da imprensa sul-africana sobre supostos casos de homicídios rituais *muti*²⁷.

De forma análoga, no Brasil, ocasionalmente supostos assassinatos para fins mágicos ocupam espaço nas colunas policiais. José Jorge Carvalho, em artigo de 1988, menciona a possibilidade de se chegar a uma “fronteira da violência simbólica com a violência literal” (CARVALHO, 1988, p. 17-8), mencionando, inclusive, o excepcional caso policial, estudado por Márcia Contins e Márcio Goldman, de uma mulher que, nos anos 1980, “matou um comerciante a mando do espírito de Maria Padilha” (CARVALHO, 1988, p. 20-1)

É evidente que qualquer análise ética e responsável da facticidade de tais supostas práticas deve levar em conta o impacto de sua divulgação e a verdadeira escala e condições de sua ocorrência, quando for o caso (considerações semelhantes já foram feitas sobre o tema tabu do chamado infanticídio indígena). Isso, contudo, só torna a questão de sua facticidade ainda mais importante e sensível.

Ainda quanto à importância do concreto e do factual na antropologia, exemplificando a tendência que desejo criticar, esboço, na seção abaixo, uma desajeitada homenagem a Horace Miner (1956).

aborde tal assunto). Em outros casos, contudo, preocupações análogas ético-políticas sequer entram em cena e é uma espécie de desconsideração teórica para com a “realidade” que atua.

26 Cf. GBERIE, 2008. Existem ainda vários documentários, de tendência exotizante e sensacionalista sobre o general Butt Naked e a guerra civil da Libéria.

27 Para alguns exemplos típicos de reportagens sobre partes humanas encontradas na residência de alguns curandeiros, vide KHANYILE, 2018. De forma semelhante, a manchete “Body parts found at home of muti-murder accused” do portal E-NCA (2018) destaca que pedaços de um corpo humano foram encontrados na casa de um curandeiro tradicional, suspeito de assassinar crianças albinas para fins mágicos. De fato, diferentes organizações de direitos humanos denunciam a prática de utilizar partes do corpo de albinos para fins mágico-terapêuticos – cf. BURKE et al. (2014) e AQUARON et al. (2009). Ver também LABUSCHAGNE, 2004.

3 OS SAROICCA – FORÇA VIRIL E LETALIDADE

Este paciente, patologicamente ciumento, é claramente paranoico! Que importância podem ter as evidências produzidas por um detetive particular provando que sua cômjuge de fato foi infiel? Ah, se bastasse ter um par de chifres para ser são...

Resposta de um médico psiquiatra a seu aluno residente

Entre os saroicca, que vivem próximos ao bioma da Mata Atlântica, quero destacar certas populações montanhesas que vivem em comunidades espalhadas ao longo da costa atlântica sul-americana. Tais comunidades possuem, cada uma, nome próprio, geralmente um topônimo relacionado a próprio monte em que habitam, identidade própria e forte senso comunitário, exercido em atividades coletivas de manutenção da infraestrutura comunitária de caráter cívico e ritual.

Não existe um etnônimo que designe essas populações serranas no geral, contudo, a respeito delas, podemos fazer algumas generalizações: tais comunidades vivem relativamente à margem dos centros comerciais e frequentemente descem dos montes em direção às zonas de comércio e prestação de serviços, nas quais por vezes trabalham durante o dia. Outros, por sua vez, dedicam-se a uma série de atividades remuneradas sem vínculo empregatício, de caráter sazonal ou esporádico, prestando pequenos serviços ou dedicando-se às vendas. Existe certa agricultura de subsistência de caráter não muito desenvolvido, bem como a criação de algumas aves domésticas para consumo familiar. Muitas de suas habitações são feitas de materiais precários e não é infrequente que tais alojamentos desabem por força de eventos climáticos. A forma de parentesco é cognática, com certa tendência à matrifocalidade.

Essas comunidades são diversificadas no concernente às origens de seus integrantes: há descendentes de tribos escravizadas do Atlântico Sul e descendentes de conquistadores navegadores do Atlântico Norte, bem como populações oriundas de ondas migratórias provenientes do norte da costa atlântica sul-americana. Poder-se-ia falar, talvez, de um gradual processo de etnicização dessas populações, visto que tais comunidades montanhesas são todas designadas pelo termo mais ou menos pejorativo *lasvafe* e existe, de fato, uma espécie de macro-identidade de habitante de *lasvafe*, que abrange todas essas diferentes comunidades. Existem, ainda, semelhanças entre certas formas de música ritual e festividades típicas comuns a elas, com confrarias associadas.

Muito já se escreveu sobre vários aspectos dessas comunidades. O que quero destacar, em tais grupos, mais do que a existência de uma classe guerreira e os mecanismos de coerção por ela utilizados, é a fusão entre poder e certos artefatos materiais.

Em várias dessas comunidades, de fato, existem agrupamentos de jovens (entre 13 e 20 anos – às vezes até menos), exclusivamente do sexo masculino, que, a serviço de uma

minoria de homens não muito velhos, entre 25 e 35 anos, exercem notável domínio territorial e certa liderança, impondo-se sobre todos os demais habitantes. Tais agrupamentos possuem nomes próprios em cada comunidade e são um misto de corporação, confraria e sociedade secreta, com ritos próprios de admissão de novos membros, que devem se destacar por ações de bravura e de certa falta de preocupação com a própria integridade física. Eles exercem funções de policiamento, arbitram conflitos entre vizinhos, organizam atividades festivas e rituais e supostamente defendem o território – além de monopolizarem a venda de certas especiarias e poções a membros de grupos que não habitam os montes. Esse comércio assegura boa parte da receita de tais comunidades, que se encontram inseridas em circuitos de mercado.

O que chama a atenção na atuação desses grupos são os mecanismos de coerção por eles utilizados. Em uma espécie de inversão daquilo que ocorre nas comunidades da costa ao nível do mar, trata-se, nessas aldeias dos montes, de uma autoridade exercida principalmente pelos homens muito jovens, em uma espécie de culto da força viril jovial.

O símbolo do poder destes homens jovens é um instrumento ritual de formato cilíndrico, inegavelmente fálico (comparável talvez a um cetro), chamado *ziluf*. Esses instrumentos são ostensivamente portados por aqueles iniciados em tais confrarias e não apenas simbolizam seu poder viril, como também expressam e garantem tal poder. A simples visão de um homem jovem portando tal instrumento inspira respeito, temor e obediência praticamente incondicional. Os iniciados possuem altíssimo status social, sendo temidos pelos homens e desejados pelas mulheres jovens solteiras. Pode constatar que uma forma de poligamia (poliginia) é, às vezes, praticada apenas por tais iniciados (a população, no geral, é monogâmica).

Gostaria de fazer alguns comentários adicionais sobre o *ziluf*, essa importante insígnia de poder nas zonas montanhosas. Pode testemunhar, em algumas ocasiões, tais instrumentos sendo utilizados para produzir fumaça e barulho. No tocante ao seu aspecto, trata-se de uma estrutura mais ou menos cilíndrica de material brilhante encaixada em uma espécie de suporte ou *handler*. Existe algum mecanismo ao qual não tive acesso que envolve o uso de certas substâncias introduzidas nos cilindros. Quando o *ziluf* é manuseado de uma forma específica, tais substâncias produzem um estampido característico de alto volume e, ato contínuo, liberam fumaça. Acredito que esse mecanismo esteja relacionado acúmulo de pressão do ar na estrutura cilíndrica, que não pude observar de perto. Nessa performance, articulam-se força viril e a força do fogo, força vital e força letal. Pode testemunhar isso ocorrendo em duas ocasiões, ambas de caráter festivo, na qual os membros da confraria erguiam seus *ziluf* e produziam o efeito acima descrito, enquanto bradavam de forma vitoriosa, em uma manifestação que eu descreveria como *ejaculatória*. A reação da multidão era um misto de alegria comemorativa e certo temor.

Os *lasvafe* atestam que o *ziluf* possui um poder mágico letal. Mais do que isso: conforme um de meus interlocutores me explicou, ele é o poder. Essa força temida e misteriosa manifesta-se, justamente, no momento em que se produz o tal estampido (o paralelo com o som do trovão e do raio é aqui inevitável). O paradoxo está no fato de esse efeito também ser produzido nas ocasiões festivas mencionadas – o mesmo estampido que, em um contexto de conflito, pode levar à morte, em um contexto de celebração traz a boa sorte, sem, no entanto, perder sua aura de perigo. O portador do *ziluf* teria, de fato, o poder de matar outro homem à distância, simplesmente portando o artefato mágico. Os iniciados normalmente portam o *ziluf* apoiado no ombro, com a ponta virada para cima. Em apenas uma ocasião eu pude testemunhar, em um embate relacionado a certas licenças para o uso da terra, o *ziluf* ser brandido como espécie de cajado ou vara mágica, sendo apontado para o não iniciado que ousou erguer a voz aos membros da confraria. Isso, por si só, bastou para que o homem, temendo a força mágica do *ziluf*, colocasse-se de joelhos, nitidamente em pânico, implorando por perdão. Tais situações são permeadas por forte tensão que, geralmente, é dissipada por um comentário jocoso feito por um dos iniciados, induzindo o riso de todos.

Meus interlocutores me relataram verdadeiros embates mágicos que, nos dois meses em que vivi na aldeia, não pude testemunhar. Segundo me relataram, em tais embates, os *ziluf* são brandidos à distância e produzem os estampidos mencionados. Quando isso ocorre, diferentemente do que observei no contexto festivo mencionado, as pessoas que porventura estejam circulando nas ruas da aldeia se afastam (segundo me relataram) em pânico, correndo de uma maneira que seria semelhante ao estourar de uma boiada. Outros etnógrafos já puderam observar semelhantes incidentes. Às vezes ocorre que alguma pessoa vem a óbito em tais situações (talvez pisoteada pela população ou vitimada por infarto, tamanho o pânico que lhe acomete). Os *lasvafe* asseguram que tal ocorre devido à ação mágica do *ziluf* e seus curandeiros realizam uma espécie de autópsia, na qual solenemente retiram do corpo do falecido uma pequena pedrinha que seria a manifestação física do poder do *ziluf* e a causa da morte (semelhante à *bruxaria* dos azande). O relato de que a fumaça e o barulho do bastão cilíndrico *ziluf* podem matar um homem convida a um esforço de conceber (e assim criar) um mundo possível no qual fumaça e barulho (que nós vemos e ouvimos como fumaça e barulho apenas) são poder²⁸.

“Entrar no mérito” dessas narrativas, confrontando-as com uma ontologia naturalista ocidental seria enganoso e redutor. O que nos interessa, aqui, é mapear como se

28 Certos *ziluf* largados em uma casa que funcionava como espécie de depósito eram declarados sem poder – a explicação variava: em alguns casos era porque estavam sem a pedra mágica que lhes dá poder; em outros, é porque de tanto ficarem sem uso, haviam secado. O poder, portanto, é dinâmico, o poder é uso, é a própria manifestação. Nessa ontologia, não há diferença entre potência e manifestação. Mais do que isso: o *ziluf* “carregado” de poder funde-se àquele que o empunha como se parte dele fosse. O poder do *ziluf* é, enfim, o poder do homem que o segura (e é sempre um homem) – homem e artefato se confundem, em alguns momentos. A fusão não é total, contudo: não é todo homem que sabe usar bem um *ziluf* (seja qual *ziluf* for) e nem é todo *ziluf* que é igualmente eficaz, seja quem o empunhe – o olhar treinado sabe distinguir. Note-se que superficialmente, os bastões *zulif* com ou sem poder pareciam-me idênticos.

articulam noções de masculinidade e força viril jovem, associada ao trovão, ao fogo e à potência letal. Não se trata, aqui, de *interpretar* as afirmações dos *lasvafe*: se a nós parece estranho que um cilindro que produz fumaça e barulho seja o próprio poder, o problema (parafrazeando um texto clássico) é antes “nosso” e não “deles”. Cabe a nós conceber e assim produzir um mundo no qual o barulho e a fumaça do *ziluf* sejam poder e então dar conta das implicações teóricas de tal engajamento, recusando a própria dicotomia entre materialidade e poder.

4 LEVANDO A SÉRIO “ONTOLOGIAS” – E NATIVOS

Você me diz que este homem não está possuído pelo demônio porque está louco. Concordo que esteja louco. Eu digo: como poderia um homem ser possuído pelo demônio e permanecer são?

Resposta de um sacerdote exorcista durante uma entrevista

Mais acima, eu dizia que os mundos às vezes se tocam ou aparentam tocar-se. Aqui, nesses pontos de contato, uma possível *tradução* parece insinuar-se. E se, por exemplo, determinados processos neurológicos ou fisiológicos e o *chi* forem linguagens diferentes, partindo de enfoques e recortes diferentes, para, tangencialmente, e a partir de ângulos distintos, abordar partes de uma “mesma” *realidade*? Assim como, nos rumores, o simbólico não necessariamente contradiz o concreto, nada impede que certas práticas tradicionais tenham, de alguma forma, *eficácia*. E se modelos tradicionais chineses sobre processos fisiológicos humanos não forem apenas uma espécie de narrativa auto-contida, que só pode ser entendida *em seus próprios termos*, mas, antes, forem um *modelo* que se conecta, de alguma forma, a certas *realidades* e processos *reais*, sendo, assim, modelos passíveis de serem *levados a sério* e, inclusive, passíveis de se *equivocarem* em determinados pontos (como os médicos europeus que supostamente desconheciam o clitóris).

É uma via de mão dupla: médicos tradicionais chineses e indianos podem estar, de fato, *equivocados* em determinados pontos e cientistas ocidentais também podem estar *desconhecendo* não mais o clitóris, mas, talvez, algo como o *chi* (ou, quem sabe, processos suscetíveis de agrupamento sob este conceito guarda-chuva). Aqui estamos no campo da especulação *for the sake of argument*.

O risco da abordagem evocada no parágrafo anterior seria, como já mencionei, submeter os modelos *nativos* a um sistema etnocêntrico de comprovação, assente em uma espécie de monismo epistêmico ocidental-centrado²⁹. Neste caso, estaríamos diante de um equívoco metodológico análogo ao de submeter formulações das ciências sociais

29 “Monismo epistemológico” aqui seria o oposto de pluralismo epistemológico ou a negação de qualquer diversidade epistêmica.

e humanas ocidentais ao crivo da comprovação científica nos moldes das *hard sciences* ocidentais (algo longe de ser superado ainda hoje).

Nem sempre, contudo, tal exercício de comprovação coloca as teorias nativas não-ocidentais em situação necessariamente desvantajosa. Darei apenas alguns exemplos de trabalhos que se propuseram precisamente a fazê-lo, seja de forma ensaística ou mais rigorosa:

O africanista Robin Horton desenvolve em seu intrigante artigo de 1967, a tese de que as religiões africanas podem ser melhor compreendidas se comparadas não com as religiões ocidentais, mas sim com a ciência ocidental. Ao longo de seu artigo, ele escreve coisas interessantes, como, por exemplo:

Por toda a África, pessoas doentes ou aflitas vão se consultar com videntes para saber o que causa seus males (...). Do vidente que diagnostica a intervenção de uma agência espiritual, espera-se também que forneça um relato aceitável daquilo que moveu a agência em questão. Esse relato frequentemente envolve uma referência a certo evento no mundo dos acontecimentos visíveis. Assim, se um vidente diagnostica a ação da bruxaria ou de espíritos letais, é frequente que ele acrescente algo sobre os ódios humanos, ciúmes e más ações que desencadearam tais agências (...). Levando-se em conta essa preocupação comum com causas naturais, o fato é que a conexão causal entre relações sociais conflituosas e a doença (...), conexão tão frequentemente postulada pelo pensamento tradicional religioso, é uma conexão que parece um tanto estranha para cientistas e médicos ocidentais (...). Convém lembrar, a essa altura, que o médico moderno, embora tenha estado por muito tempo de olhos fechados para essas coisas por conto do sucesso fantástico da teoria da infecção por germes, agora está começando a flertar com a ideia de que perturbações na vida social podem realmente contribuir para o desenvolvimento de uma série de enfermidades, desde aquelas comumente consideradas mentais até algumas mais associadas ao corpo (...). Há ainda aquelas explicações de causa social para todos aqueles males misteriosos que os médicos tentam em vão curar em seus hospitais e que são finalmente curadas por curandeiros religiosos tradicionais. Embora não tenhamos estatísticas disso, não há dúvida de que casos assim sempre acontecem (HORTON, 1967, p. 53-6. Tradução minha).

O segundo exemplo vem de fora da antropologia e está, de fato, bem mais próximo das *hard sciences*: ele diz respeito aos zumbis haitianos. Zumbis supostamente são pessoas que parecem estar semi-mortas e são escravizadas por feiticeiros. Existe legislação no Haiti que proíbe transformar pessoas em zumbis (DAVIS, 1983, p. 86). O *paper* de E. Wade Davis, publicado no *Journal of Ethnopharmacology* (1983), propõe uma teoria para

a zumbificação, que envolveria, nesse modelo, um tipo de envenenamento causador de dano cerebral relacionado a neurotoxinas de peixes e outros agentes. Não discuto o mérito desse modelo, que repercutiu em outros artigos de outros cientistas e também recebeu críticas, por estar totalmente fora da minha alçada, mas estou inclinada a pensá-lo como uma teoria que *levou a sério o nativo*, ou, melhor dizendo, o *outro*. O que implica em dizer que *levou a sério os zumbis*.

Reconduzindo à questão para a esfera antropológica, argumento que etnograficamente faz toda a diferença do mundo se a poção dos feiticeiros haitianos contém mesmo tais neurotoxinas e é, *realmente*, eficaz (no sentido de embotar as faculdades mentais e motoras das vítimas). A forma de interpretar etnograficamente a *crença* na existência de zumbis muda totalmente, a depender de qual seja o caso.

É bem verdade que, a todo o momento, acreditamos em coisas cuja eficácia não foi demonstrada³⁰ – acreditamos, por exemplo, que o exercício do voto é capaz de mudar a conjuntura econômica de uma *polity*, acreditamos na polícia mesmo quando ela se mostra repetidamente ineficaz etc – e é por isso mesmo que a persistências dessas crenças demanda explicação, interpretação ou análise sociológica e antropológica³¹. Crer que o fogo queima não demanda tanta atenção teórica. Um *fetich*e que não funciona (no sentido mais óbvio) demanda uma análise diferente daquele que funciona (caso algum assim exista, possibilidade que não pode justificadamente ser descartada *a priori*).

Ora, o fato de um fenômeno supostamente “sobrenatural” ter alguma realidade concreta não impede que ele seja, ao mesmo tempo, parte de um sistema de signos. A descoberta de um eventual princípio ativo na poção mágica não lhe diminui o fascínio ou encanto – e é sempre possível, ademais, que se descubra que algo empírica e estatisticamente funciona, mas permaneça o mistério de *como* funciona. Cabe ainda a *humildade* de admitir que o método científico possa ser simplesmente incapaz de dar conta de certos fenômenos que, nem por isso deixam de ser reais. E por serem reais não deixam de ser *signo*.

Aqui cabe o mesmo raciocínio que Errington aplica (baseando-se em parte em Lévi-Strauss) ao corpo humano e ao sexo: o fato de ele (o corpo) *realmente* existir e ter órgãos sexuais, na verdade reforça-lhe o poder simbólico (1990, 31-2).

O corpo humano, assim como as espécies vegetais, possui, objetivamente, certos atributos sensíveis e quaisquer deles podem ser selecionados para serem “significados” de certa maneira em determinados esquemas classificatórios – por exemplo, determinadas pigmentações da epiderme ou traços corporais podem ser significados e valorados em

30 Agradeço a um dos pareceristas anônimos por esta objeção (e por outras).

31 De qualquer forma, muitas pessoas já viram uma abordagem policial salvar, por acaso, uma pessoa prestes a ser assaltada ou um candidato eleito tomar, no cargo, certas providências que beneficiaram muitos – por mais que, no geral, candidatos e policiais sejam mesmo ineficientes. Alguns candidatos e policiais são eficientes; talvez alguns curandeiros também sejam.

termos raciais, assim como acontece com as genitálias (que existem, mas são diferentemente significadas em diversas ontologias). Escreve Errington:

(...) “raça é uma classificação social, não a categoria “natural” produzida biologicamente, embora algumas pessoas tenham, de fato, pele mais clara e outras, mais escura. Assim como a cor da pele e formato do olho, atributos corporais tais como os genitais, lactação, ejaculação, protuberâncias corporais como os seios e assim por diante podem figurar em classificações. Contudo, quais desses atributos serão usados, quantas categorias serão formadas, qual serão seus significados e como os corpos que vem a ocupar certas classes relacionam-se a outros aspectos da vida social e a outras categorias locais socialmente significativas de pessoas etc – tudo isso pode ser buscado como questões empíricas em certas sociedades específicas. Nada disso emerge diretamente dos próprios atributos corporais mencionados (ERRINGTON, 1990, p. 31-2. Tradução minha).

Embora o trecho acima citado situe-se em uma discussão alheia à nossa (sobre gênero, sexo e corpo), ressalto dela a aproximação entre o material/empírico e o simbólico/hermenêutico: uma antropologia social que *entre no mérito da verdade* concreta, factual ou material de supostas práticas ou de determinados modelos, nem por isso perde sua vocação simbólica e interpretativa. Parece-me que tal investigação é até mesmo essencial para uma hermenêutica densa.

O assunto é um grande tabu nas ciências em geral, mas, levando-se em conta parte da literatura científica atual (que *leva a sério* a meditação, acupuntura, etc.), talvez seja possível uma empreitada interdisciplinar realmente *científica* cujos objetos de estudos fossem análogos aos da chamada *parapsicologia*, por exemplo.

Em outras palavras, mesmo se houver (imagine a revolução paradigmática em admiti-lo, como mera hipótese que seja!) processos ou fenômenos ou *algo* no mundo fenomênico para o qual as teorias e modelos *nativos* sejam mapas heurísticos interessantes no que diz respeito a certos processos fisiológicos geralmente negados ou desconhecidos pela ciência ocidental (como *meridianos*, *homeopatia* etc.), como seriam *significadas* essa *descobertas*?

Já existem estudos que apontam nessa direção.

Por exemplo, em 1972, uma química chinesa chamada Tu Youyou descobriu aquilo que foi chamado de *artemisinin*, substância de ação anti-malarial (essa pesquisa salvou milhares de vidas). A descoberta veio de uma pesquisa que envolvia análise de uma erva mencionada em uma fórmula chinesa do século IV (outros exemplos semelhantes são mencionados em interessante artigo da *National Geographic* de Peter Gwin, publicado em janeiro de 2019³²). Tratou-se, também, de um caso de ciência moderna *levando a sério* a medicina tradicional chinesa.

32 Diferentes estudos têm indicado certa eficácia na acupuntura para o alívio de dores na coluna e outros males (LAM, 2013) e dores de cabeça (LEE et al., 2012), além de problemas do sono (HY, 2016) e osteoartrite (MANYANGA, 2014), muito embora as premissas da acupuntura (e da medicina chinesa) se baseiem em noções como a de chi e a de meridianos.

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Espero ter demonstrado, ao longo deste ensaio, diferentes formas de *levar a sério* ontologias e cosmologias *nativas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente, já não há lugar para um realismo cientificista ingênuo no tocante a considerações sobre a *factualidade* de certos modelos ontológicos ou, ainda, sobre a possível verdade subjacente a determinadas ontologias tal e como estas são interpretadas por etnógrafos(as). No fundo, a arte de realizar descrições etnográficas de modelos nativos, “ontológicos” ou não”, consiste sempre em uma espécie de *meta-modelo*. Diferentes propostas metodológicas, abordagens – como a própria virada ontológica ou a fenomenologia etc. – são elas próprias *modelos* de como *descrever* (ou, a depender dos objetivos de cada vertente, *interpretar, analisar*) os *modelos* nativos (ontológicos, cosmológicos e mesmo antropológicos, já que podemos falar de *antropologias* nativas variadas).

Essa meta-modelagem pode partir de diferentes metodologias, premissas filosóficas e epistêmicas e valer-se, em maior ou menor grau, da *dedução*, contudo, pela própria natureza da etnografia e trabalho de campo, ela tem uma inegável dimensão empírico-indutiva (o que não contradiz seu caráter hermenêutico, uma vez que os dados etnográficos não são óbvios).

Acredito que a discussão acadêmica, fundamentada na etnografia (em diálogo com outras disciplinas), pode eventualmente mostrar que alguns *modelos* (refiro-me aos meta-modelos acima mencionados) heurísticamente podem ser ferramentas analíticas melhores ou mais refináveis do que outros, na medida em que algumas questões factuais etnográficas são, mesmo quando “ontológicas”, de natureza também *empírica* – o que, repetindo, não contradiz a necessidade de uma hermenêutica, mas antes a reforça. Assim, em “ontologias” (ou cosmologias) ameríndias, tem-se *de fato* que peixes ou porcos sejam gente? Em “ontologias” aborígenes supostamente “animistas”, tem-se de fato que as pedras possam ver ou ouvir? Essa é uma questão *factual*, tanto empírica quanto hermenêutica³³.

No dizer de L. R. Cardoso de Oliveira, evidências simbólicas, independentemente do seu grau de concretude estritamente material, também são evidências empíricas³⁴ (2006, p. 16-25). Isto é, ou bem “peixe é gente” (para os Tukano) ou bem não é – ou, melhor ainda, *talvez não seja bem assim* (BARRETO, 2013). Aqui empiria e interpretação praticamente se confundem. Mais do que isso: ou bem uma determinada poção (ou um *ziluf*) tem

33 Cf. PETERSON, 2011 e BARRETO, 2013. Em outro trabalho (ARAUJO, 2019, no prelo), abordei as críticas à interpretação que perspectivistas e neoanimistas fazem de cosmovisões nativas, questionando os rótulos de “animismo” e “perspectivismo”.

34 Estou ciente, de qualquer forma, da complexidade da relação entre empiria e metafísica e entre dado e significado na antropologia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993).

mesmo o potencial de, em alguns casos, matar (seja lá como ou por quais mecanismos, conhecidos ou desconhecidos) ou bem não o tem.

Aqui estamos no reino de uma empiria mais concreta, com consequências interpretativas: se um disparo de arma de fogo, por exemplo, com todo seu barulho, não matasse ninguém (ao menos quando se acerta o alvo), o temor que ele inspira seria um fato social da mesma forma, mas de uma ordem totalmente diversa – daí a relevância e a pertinência etnográfica da *factualidade (mata ou não mata?)*. Note-se que uma arma de fogo, matando mesmo, como de fato potencialmente mata (e por meios e mecanismos que conhecemos bem) nem por isso deixa de estar carregada de significados.

De qualquer forma, mesmo tendo funções simbólicas e rituais, ninguém se propõe a estudar o fascínio ou o temor que um rifle inspira da mesma forma como Graeber estudou os *fetiches* malgaxes – e os próprios malgaxes encaram o poder de seus *fetiches* de forma ambivalente e ocasionalmente cética (GRAEBER, 2015, p. 13).

Ao longo deste ensaio, falei de venenos, poções, armas, espíritos, clitóris, umbigos, bruxos, zumbis e antropólogos. Não quis tratar de outra coisa senão do *mundo real* – por mais estranho que ele possa, às vezes, parecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUARON, R et al. Aspects socioculturels des albinos en Afrique Noire: des mutilations et crimes rituels perpétrés en Afrique de l'Est (Burundi et Tanzanie). In: *Med Trop* 69, 2009, 449-453. Disponível em <<https://www.jle.com/fr/MedSanteTrop/2009/69.5/449-453%20Aspects%20socioculturels%20des%20albinos%20en%20Afrique%20Noire%20des%20mutilations%20et%20crimes%20rituels%20perp%C3%A9tr%C3%A9s%20en%20Afrique%20de%20.pdf>>. Acesso em 1 out. 2019.

ARAUJO, Uriel Irigaray. “De um peixe a um homem: animismos e dádivas (uma discussão teórica)”. In: *Anuário Antropológico*, 2019 (no prelo).

AYLESWORTH, Gary, “Postmodernism”, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring, 2015). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>>. Acesso em 1 jun. 2019.

BARRETO, João Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013. Disponível em <<http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/8/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Jo%C3%A3o%20Paulo%20Lima%20Barreto%20-%20Wai-Mahs%C3%A3....pdf>>. Acesso em 05 jan 2019.

BORGE, Antonádia. “Ser embruxado: Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, set.-dez. 2012, p. 469-488.

BURKE, Jean et al. “Media Analysis of Albino Killings in Tanzania: A Social Work and Human Rights Perspective”. In: *Ethics and Social Welfare* vol. 8, 2014. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17496535.2014.895398>>. Acesso em 1 ago. 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia”. In: *Anuário Antropológico*, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988, pp. 57-73.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “A vocação crítica da antropologia”. In: *Anuário Antropológico*, 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 67-81.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas”. In: *Anuário Antropológico*, 2006, p. 9-30.

CARVALHO, José Jorge de. “Violência e caos na experiência religiosa”. In: *Série Antropologia*, n. 74, 1988. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/74-ilovepdf-compressed.pdf>. Acesso em 3 set. 2019.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. 1986.

COMARROF, Jean & COMARROF, John. “Etnografia e imaginação histórica”. In: *Revista Proa*, nº02, vol.01, 2010. Disponível em <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/download/2360/1762>>. Acesso em 1 nov.

DAVIS, E. Wade. “The ethnobiology of the Haitian zombi”. In: *Journal of Ethnopharmacology*, Vol. 9, Issue 1, Nov. 1983, p. 85-104.

DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. “A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 43, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/aurora.28.043.EN01>>. Acesso em 4 maio 2019.

E-NCA. *Body parts found at home of muti-murder accused*. 7 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.enca.com/south-africa/body-parts-found-at-home-of-albino-murder-accused>>. Acesso em 8 jun. 2019.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIS, Stephen & HAAR, G. T. “Secret societies”. In: *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa* (capítulo 4, secret societies). New York: Oxford University Press, 2004.

ERRINGTON, Shelly. "Recasting Sex, Gender, and Power". In: ATKINSON, Jane; _____ (orgs.). *Power & Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FRODEMAN, Robert. "O raciocínio geológico: a geologia como uma ciência interpretativa e histórica". In: *Terræ Didática*, 6(2), 2010, p. 85-99. Disponível em <<http://www.ige.unicamp.br/terraedidatica/>>. Acesso em 1 jun. 2019.

GBERIE, Lansana. "Truth and Justice on Trial in Liberia". In: *African Affairs*, Volume 107, Issue 428, July 2008, p. 455-465. Disponível em: <<https://academic.oup.com/afraf/article-abstract/107/428/455/12757>>. Acesso em 17jun.2019

GEERTZ, Clifford. *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. Basic Books, 2000.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires Totêmicos – Cosmopolítica dos sonhos / Totemic Becomings – Cosmopolitics of the Dreaming*. n-1 edições, 2015.

GRAEBER, David. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': A reply to Eduardo Viveiros de Castro". In: *HAU*, Vol 5. No 2, 2015. Disponível em <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau5.2.003>>. Acesso em 27 out. 2019.

GREENFIELD, Patricia M. "What Psychology Can Do for Anthropology, or Why Anthropology Took Postmodernism on the Chin". In: *American Anthropologist* 102(3), 2000, pp. 564-576.

GWIN, Peter. "How ancient remedies are changing modern medicine". In: *National Geographic*, jan. 2019. Disponível em <<https://www.nationalgeographic.com/magazine/2019/01/ancient-chines-remedies-changing-modern-medicine/>>. Acesso 1 set.2019

HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. "Introduction: Thinking through things". In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (eds.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge, 2007.

HOLBRAAD, Martin. "Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana". In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 39-77, Oct. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200002&lng=en&nrm=iso>. Access em 06 set. 2019.

HORTON, Robin. "African Traditional Thought and Western Science". In: *Africa* 51: 50-71, 1967, p. 155-187

HY, Chiu et al. "Acupuncture to Reduce Sleep Disturbances in Perimenopausal and Post-

menopausal Women: A Systematic Review and Meta-analysis”. In: *Obstet Gynecol.* 127 (3), Mar, 2016. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26855097>>. Acesso em 6 jun. 2019

INGOLD, Tim (ed.). “*Key debates in anthropology*”. Routledge, 1996, pp. 45-80.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2007.

KHANYILE, Nokuthula. “Muthi killings – The Witness”. In: *News24*, 15 out. 2018. Disponível em: <<https://www.news24.com/SouthAfrica/News/muthi-killings-20181015-3>>.

LABUSCHAGNE, Gérard. “Features and investigative implications of muti murder in South Africa”. In: *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling* 1(3) Jun. 2004, 191-206. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/229923247_Features_and_investigative_implications_of_muti_murder_in_South_Africa>. Acesso em 2 out. 2019.

LAGROU, Els. “Copernicus In The Amazon: Ontological Turnings From The Perspective Of Amerindian Ethnologies”. In: *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 133-167, Apr. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752018000100133&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Nov. 2019.

LAM, M. et al. *Effectiveness of acupuncture for nonspecific chronic low back pain: a systematic review and meta-analysis*. 2013. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24026151>>. Acesso em 17 out. 2019.

KHANYILE, Nokuthula. “*Muthi killings – The Witness*”. In: *News24*, 15 out. 2018. Disponível em: <<https://www.news24.com/SouthAfrica/News/muthi-killings-20181015-3>>. Acesso em 10 out. 2019.

LATOURE, Bruno. *Reagregando o social – uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. EDUFBA/EDUSC, 2012.

LEE, Courtney et al. “The effectiveness of acupuncture research across components of the trauma spectrum response (tsr): a systematic review of reviews”. In: *Systematic Reviews* 1:46, 2012. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23067573>>. Acesso em 9 out. 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Vozes, 1982.

LIMA, Tânia Stolze. “*O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*”. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, Oct. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 3 mar. 2019.

- MANYANGA, Taru et al. "Pain management with acupuncture in osteoarthritis: a systematic review and meta-analysis". In: *BMC Complement Altern Med*. 14: 312, 2014. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4158087/>>. Acesso em 10 out. 2019.
- NADEL, Siegfried Frederick. *Nupe Religion*. Londres: Routledge & Kegan, 1954.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Athlone Press, 2000.
- MARX, Karl. *O Capital, Livro I*, s/d. Disponível em: <http://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/marx-e-engels/o-capital-livro-1.pdf/at_download/file>. Acesso em 5 fev. 2019.
- MINER, Horace. "Body Ritual among the Nacirema". In: *American Anthropologist* 58. 1956, 503-7. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/665280>>. Acesso em 3 maio de 2019.
- O'CONNELL, Helen E.; SANJEEVAN, Kalavampara; HUTSON, John M. "Anatomy of the clitoris". In: *The Journal of Urology*, vol. 174, Issue 4, Part 1, Out. 2015. Disponível em <[https://www.auajournals.org/article/S0022-5347\(01\)68572-0/fulltext](https://www.auajournals.org/article/S0022-5347(01)68572-0/fulltext)>. Acesso 2 set. 2019.
- NADEL, Siegfried Frederick. *Nupe Religion*. Londres: Routledge & Kegan, 1954.
- PETERSON, Nicolas. "Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri". In: *Oceania* Vol. 81, n. 2, jul, 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20877403>. Acesso em: 12 jan 2019.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies. A réquiem to late liberalism*. Durham: Duke, 2016.
- RANGER, Terence. "Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: A Literature Review". In: *Africa* 77 (02), 2007, p. 272-83.
- SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. EdUnB, 2005.
- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. *Martin Heidegger*. 2011. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/#TurCon>>. Acesso em 5 fev. 2019.
- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, "Constructive Empiricism".2017. ONLINE. Disponível em <STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2017. "Constructive Empiricism". ONLINE. Disponível em>.
- TOAFF, Ariel. *Pasque di sangue*. Ebrei d'Euripa e omicidi rituali. Il Mulino, 2007.
- TRAJANO FILHO, Wilson. "Rumores: uma narrativa da nação". In: *Série Antropologia*, 1993. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie143empdf.pdf>>. Acesso em 1 jun. 2019.
- _____. "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?". In: *Anuário Antropológico*, Ed. Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988, p. 133-151.

TURNER, Edith. “The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?” In: *Anthropology of Consciousness*, 4(1), 1993, p. 9-12.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. In: *Mana* (8), 2002, p. 113-148.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WARD, Steven C. “*Reconfiguring Truth: Postmodernism, Science Studies, and the Search for a new model of knowledge*”. Rowman & Littlefield, 1996.]

WHITEHEAD, Charles. “Why the behavioural sciences need the concept of the culture-ready brain”. In: *Anthropological Theory* 12(1):43-71, fev. 2012.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

ARAUJO, Uriel Irigaray. Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias.
Data de submissão: 01/08/2019 | Data de aprovação: 11/10/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

ARAUJO, Uriel Irigaray. Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 11-39.