

4

UM SEGUNDO ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA

Como vimos nos capítulos anteriores, uma das conquistas mais importantes da segunda fase da obra de Wittgenstein foi afirmar a relevância das atividades não-lingüísticas com as quais a linguagem está relacionada para a compreensão desta. Num primeiro momento, propôs um contextualismo radical ao alegar que uma palavra só tem sentido inserida num jogo de linguagem que faz parte de uma forma de vida comunitária. Depois, reconheceu que nossas atividades, lingüísticas e não lingüísticas, são parcialmente condicionadas por certos “fatos da natureza”, e que uma alteração nesse ‘arcabouço’ (constituído pelos “fatos da natureza” e pelo acordo comunitário) tornaria inteligível diferentes “formações conceituais”. Essa diversidade conceitual coloca a questão da comensurabilidade entre formas de representação distintas.

4.1. FORMAS ALTERNATIVAS DE REPRESENTAÇÃO

“‘Necessary truths’ are norms or reflections of norms of representation and of reasoning which form the network of concepts and transitions between concepts and propositions in terms of which we describe the world”¹⁵⁷. Uma forma de representação é produto da atividade humana através da história. É moldada pela natureza do mundo ao nosso redor, condicionada pela natureza humana e direcionada pelos interesses historicamente determinados do homem. Consequentemente, podemos imaginar formas de representação diferentes das nossas.

It might be imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid.

¹⁵⁷ BAKER; HACKER, 1985, p.318.

*The mythology may change back into a state of flux, the river-bed of thoughts may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. But if someone were to say "So logic too is an empirical science" he would be wrong. Yet this is right: the same proposition may get treated at one time as something to test by experience, at another as a rule of testing. And the bank of that river consists partly of hard rock, subject to no alteration or only to an imperceptible one, partly of sand, which now in one place now in another gets washed away, or deposited.*¹⁵⁸

Essa concepção é desenvolvida ao longo da obra de Wittgenstein em numerosos exemplos de formas de representação alternativas referentes à contar, calcular, mensurar, à gramática de cores, etc. No entanto, Baker e Hacker afirmam que seus exemplos foram bastante mal-interpretados, considerados pouco convincentes, implausíveis e confusos; ou ainda, que constituem exemplos de formas de representação alternativas, que seriam, em si mesmas, 'inimagináveis e inconcebíveis'. Para análise dessas críticas, apresento esquematização elaborada por Baker e Hacker de alguns dos exemplos de Wittgenstein:

- (i) *We can not only imagine, but even find, tribes who employ different techniques of counting from ours, who count '1, 2, 3, 4, 5, many' (AWL, 117; 250). Note, however, that '3' in this technique does not mean the same as in ours, but only corresponds to our '3' (and similarly for the other symbols). For in this primitive system, if these people 'add' then $3+4=3+5$, since both equal 'many'. And if they do not have an operation corresponding to our addition, then a fortiori their numbers differ from ours, since they are not embedded in that dense network of internal relations characteristic of our concepts.*
- (ii) *Our practices of measuring are quite useless to us if our rulers are unstable, if they themselves expand or contract significantly. But we can imagine circumstances in which rulers with very high coefficients of expansion would be very useful (RFM 91; LFM 83), or even in which it was reasonable to measure things with an elastic ruler (RFM 38; LFM 83; RR 121f.)!*
- (iii) *We can readily imagine people selling wood on the grounds of a calculation, e.g. they measure the length, breadth and height of a pile, calculate the product and the result is the price in pence. We would say (but they do not) that they sell wood by the cubic measure (not by weight, labour calculated in a certain way, or time taken to grow the timber). This may seem odd, but not unintelligible. But what if they sold wood at a price proportionate to the area covered by a pile irrespective of the height of the pile? They might even justify this by saying 'Of course, if you buy more timber, you must pay more.' This too, Wittgenstein insisted, is a method of calculating price, a system of payment (RFM 93f., LFM 201f.)*¹⁵⁹

¹⁵⁸ WITTGENSTEIN, 1972 [1969], § 96-9.

¹⁵⁹ BAKER; HACKER, 1985, p.319-20.

Esses exemplos pretendem mostrar que não há nada pré-determinado sobre nossos conceitos e métodos de representação. Eles não são verdadeiros ou corretos. Eles não correspondem aos fatos, à ‘forma lógica do mundo’, a algo intrínseco à natureza das coisas. *“Rather, they are useful: and above all, they are used. There could be analogous concepts, which are yet very different. They would be no less ‘correct’. For they would be perfectly good, not for us, but for others with different interests and purposes, in different circumstances”*¹⁶⁰.

Essa existência de diferentes conceitos e formas de representação parece difícil de aceitar porque fomos antes persuadidos pela concepção de que as relações internas derivam da natureza dos termos relacionados, ao invés de constituírem sua natureza. Assim, somos tentados a tomar as estruturas conceituais mais simples do que as nossas (como por exemplo, uma técnica de contar que não contenha as técnicas de adição e subtração) como pertencendo a um estágio anterior numa mesma linha de desenvolvimento¹⁶¹. Acrescentaríamos, nesse caso, que esse sistema ‘primitivo’ de contagem seria uma forma ainda não desenvolvida do nosso próprio sistema, afinal, acreditamos que é da própria natureza dos números que $5 + 7 = 12$. Essa perspectiva nos levaria a afirmar que as pessoas que contam estão comprometidas, conscientemente ou não, com essas ‘verdades aritméticas’.

No entanto, para alguém que emprega uma técnica de contar e possui o conceito de mais e menos, mas nenhuma técnica de adição e subtração, nossa afirmação de que $‘6 + 2 = 5 + 3’$ é totalmente absurda. Contar, para essa pessoa, é algo inteiramente empírico, um ‘experimento’, e não o resultado de um cálculo. Seu conceito de número é diferente do nosso, pois não é parte do que ele significa por ‘8’ que esse número seja também $‘6 + 2’$, $‘7 + 1’$, $‘5 + 3’$ etc. Incluir as operações aritméticas em seu sistema de contagem implica uma alteração em seu conceito de número, pois não está implícito em seus conceitos de 7, 5 e 12, da mesma forma que é implícito para nós, que $7 + 5 = 12$, ou que $7 - 12 = -5$. De acordo com seu conceito, 12 não é a mesma coisa que $7 + 5$, pois não existe tal coisa, a menos que esses símbolos sejam integrados à sua técnica e encontrem um uso.

¹⁶⁰ BAKER; HACKER, 1985, p.320.

¹⁶¹ Recairíamos aqui no mesmo erro evolucionista de Frazer (Ver segundo capítulo desta dissertação)

Não é correto argumentar que se esse nativo, pertencente a uma outra forma de vida distinta da nossa, atribui os mesmos significados que nós a '5', '7', '12' etc., então, quer ele saiba ou não, $5 + 7 = 12$. Ao contrário, que ele atribui o mesmo significado é manifesto em sua concordância de que $5 + 7 = 12$ e em seu uso dessa proposição como uma regra de representação. A afirmação de que ele atribui o mesmo significado não é independente do seu reconhecimento de que $5 + 7 = 12$.

Passemos agora aos outros exemplos de mensuração de Wittgenstein. Podemos de fato chamar essas técnicas de mensuração? Baker e Hacker afirmam que alguns tentaram argumentar que apenas poderemos ter certeza de que a atividade daqueles que tentam medir com réguas elásticas é mesmo uma atividade de mensuração se, quando confrontados com a variabilidade de seus resultados, eles abandonarem a prática de medir com regras elásticas e adotarem a nossa prática *correta* de mensurar com regras rígidas. Quanto aos vendedores de lenha, só poderemos dizer corretamente, de acordo com essa concepção, que eles estão calculando o valor da lenha se, quando mostrarmos a eles que há mais madeira em uma pilha mais alta do que em uma mais baixa de mesma área, eles abandonarem sua prática em favor de calcular o valor pela quantidade. Em resumo, só poderíamos dizer que eles empregam conceitos similares aos nossos conceitos de mensuração se, quando os confrontarmos com os fatos, eles aceitarem a superioridade de nossas técnicas. Mas essa resposta expressa justamente a concepção que Wittgenstein estava tentando descartar, isto é, a idéia de que nossos conceitos são os corretos, ou de que os significados são atávicos aos símbolos, apesar de seu uso.

Para contestar essa visão, Baker e Hacker utilizam como exemplo a quinta viagem de Gulliver, tal como descrita no clássico *As Viagens de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift. O personagem viaja para as terras além do pôr-do-sol, e, após incríveis aventuras, retorna para a Inglaterra e narra suas experiências. Entre elas, relata como os habitantes de uma estranha terra, os Esenapajs, marcavam o tempo.

At noon their clocks strikes nine, although they do not say that it is nine o'clock. They say that it is the hour of the Horse. The next time the clock strikes, it strikes one. This signifies that half an hour has passed. The next hour, the clock strikes eight, and this the Esenapajs call the hour of the Sheep. But now, most strange to say, the clock strikes two, to signify that a half an hour has passed! The hour of the Monkey is signified by seven chimes, and the subsequent half an hour is struck only

once. Strange to say, Gulliver continuous, the hour of the Cock is at sunset (although cock crow at dawn) and is signaled by six bells. For only three hours separate noon from sunset. At this point, something most strange occurs. A rumbling occurs in the machine, and it starts ticking at a different rate, sometimes faster than before, sometimes slower. The half hour is struck twice, and hour of the Dog (five chimes) is followed (after a single chime) by the hour of the Boar (four chimes). Midnight strikes nine, however, and subsequent hours are struck eight (the Ox), seven (the Tiger), six (the Hare), which signals sunrise. At this point, again, the clocks change their rate, moving slower or faster. It is altogether curious, Gulliver observed, that the daytime hour are hardly ever the same length as the night-time hours, sometimes being twice as long, and at other times only half as long! Worse, the length of a daytime hour differs every fortnight, and so too does the length of a night-time hour. So the time it takes to walk from Gulliver's dwelling to the Emperors Palace ten miles away may be one hour today, but two hour tonight, or half an hour one day yet an hour and a half in six months' time, even though one walks at the same speed (which brave man, he carefully measured using his own pocket watch!).¹⁶²

Embora pareça confuso e inadequado, esse método de medir o tempo, com horas de diferentes durações, que variam durante dia e noite (e mesmo a duração destes se altera a cada quinzena), foi o método japonês¹⁶³ adotado até 1873¹⁶⁴. Os japoneses, quando apresentados aos antigos relógios mecânicos europeus, adaptaram esse mecanismo para que reproduzissem as rotações de forma que marcassem as horas do dia e noite da maneira que consideravam adequadas ao período do ano em que estavam.

Tal técnica de mensuração nos permite afirmar certas coisas que nossa técnica não permite, assim como torna sem sentido algumas de nossas práticas. Por exemplo, a idéia de que três horas podem demorar mais em determinadas épocas do ano do que em outras nos pareceria absurda, assim como a nossa noção de salário fixado por hora de trabalho seria impraticável de acordo com a técnica deles.

Apesar dessas diferenças, não há duvida de que seus relógios serviam para mensurar o tempo, assim como também é um fato histórico que os japoneses não aceitaram prontamente a 'superioridade' de nossas técnicas. '*On the contrary, they adapted our mechanical clocks to their techniques. For their method of measuring time served their purposes admirably*'. Apenas quando o Japão se industrializou e adotou novas formas de organização do trabalho, diferentes métodos de produção e pagamento, a antiga técnica tornou-se inadequada.

¹⁶² SWIFT *apud* BAKER; HACKER.

¹⁶³ Em inglês, *Japanese* ou, escrito espelhado, *Esenapaj*.

¹⁶⁴ Cf. BAKER; HACKER, 1985.

O mesmo se dá com os exemplos de Wittgenstein, que se tornam compreensíveis se imaginarmos um contexto plausível e uma circunscrição razoável da prática. Régua elástica poderiam ser úteis se usadas para medir objetos em um mundo elástico, ou úteis para um vendedor de tecido que tenta enganar seus clientes. Podemos ainda afirmar que os termos ‘mensurar’, ‘extensão’, ‘comprimento’, ‘distância’, ‘duração’ podem ser utilizado de forma diferente de como usamos, podem significar diferentes coisas. “Wittgenstein insisted [...] that units of measurement and methods of measurement are conventional, responsible not to how things are in the world but only to our practical requirements.”¹⁶⁵.

Supomos que estruturas conceituais análogas, mas diferentes, são impossíveis, pois levariam a contradições. A soma de $3 + 2$ tem que resultar em 5, pois se resultar em 6 ou 4 não é $3 + 2$. Essa determinação pode ser correta para um esquema dado, mas não significa que não possa haver uma aritmética em que $3 + 2 = 6$, o que não quer dizer que esse ‘6’ corresponda àquele ‘5’. Ao contrário, esse seria um cálculo diferente. Como afirmam Baker & Hacker, ‘ $3 + 2 = 5$ ’ não é uma verdade aritmética em si, pois o significado de tais signos só será definido pela aritmética utilizada. “In a calculus in which $3 + 2 = 6$ the signs will have different meanings, since they have a different arithmetic, a different pattern of internal relations. It would not be useful for us, with our purposes. But circumstances can be envisaged in which this technique might be useful for people with somewhat different purposes than ours”¹⁶⁶.

Poderíamos argumentar que esses exemplos de Wittgenstein tornam inteligível que diferentes pessoas possam ter diferentes conceitos, mas não que tais diferentes conceitos sejam necessariamente inteligíveis para nós. No entanto, vimos exemplos, não só hipotéticos, mas empíricos, que nos mostram que não há nada de ininteligível em modificar nossas técnicas, ou em ter diferentes técnicas de contar, calcular ou mensurar.

What is unintelligible is having a different technique while adhering to the present concepts of number, arithmetical operation, sameness and difference of measurement. For the technique defines what it means to ‘go on in the same way’, to ‘add 2’, ‘the series of even integers’. It is inconceivable that our rule ‘+

¹⁶⁵ BAKER; HACKER, 1985, p.325.

¹⁶⁶ Ibid, p.326.

*2' should be followed differently, since the rule and what counts as its extension are internally related. But a different calculus which resembled ours in many respects might proceed differently. Of course, it would not involve our concepts of two and of addition.*¹⁶⁷

O que nos parece natural, que temos dificuldade de acreditar que poderia ser diferente, é o fundamento para uma técnica. Mas o que é natural hoje pode ter sido completamente estranho em outros tempos ou culturas. *“The plausibility of Wittgenstein’s imaginary practice depends on how the background is filled in. It is crude only when served up raw”*.

4.2.UMA PROPOSTA DE ANÁLISE ETNOGRAFICAMENTE MOTIVADA

Vimos anteriormente que a determinação contextual do significado é uma conquista interpretativa frágil e transitória, que permanece sempre sob a dependência de transações dos participantes na comunicação¹⁶⁸. Os significados não são entidades estáticas, mas estruturas dinâmicas que emergem da interação lingüística contextualizada. Até mesmo as categorias aparentemente mais óbvias e fixas devem ser consideradas como dependentes da interpretação dos membros de uma dada comunidade. O que dizemos e fazemos adquire significado somente contra um pano de fundo de um acordo subjacente a contextos particulares. Quando nossas interpretações estão descoladas de seus contextos e consensos subjacentes, os significados tornam-se radicalmente indeterminados: todas as possíveis interpretações tornam-se igualmente razoáveis ou dignas de crença. Não podemos, *a priori*, descartar quaisquer interpretações semânticas, independentemente de quão estranhas pareçam. No entanto, em contextos lingüísticos e em atividades particulares, como vimos, há muitas restrições que limitam nossas negociações comunicativas, estreitando o conjunto de possibilidades interpretativas admissíveis.

¹⁶⁷ BAKER; HACKER, 1985, p. 327.

¹⁶⁸ Essa fragilidade, como apontamos em capítulos anteriores, só é um problema quando fomos antes persuadidos por teorias fundacionalistas do significado. Se assumirmos que toda interpretação é provisória, e que o significado, quando inserido em seu contexto, é determinado o suficiente para que a comunicação ocorra de forma bem sucedida, a indeterminação radical deixa de ser um problema.

Não podemos ignorar interpretações de nossas palavras que fogem ao padrão, ou fingir que elas não existem, pois descartar hipóteses alternativas de interpretação simplesmente porque podem ameaçar nosso consenso de ação e a inteligibilidade de nossas práticas seria dizer que nos recusamos a levá-las em consideração simplesmente porque desejamos, arbitrariamente, manter o acordo subjacente atual e preservar a ordem estabelecida a qualquer preço. “Não há espaço no contextualismo de Wittgenstein para uma atitude conservadora no que tange a inovações semânticas”¹⁶⁹.

Recentemente, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro ¹⁷⁰, apoiado em pesquisas etnográficas junto aos povos ameríndios, nos oferece uma possibilidade bastante interessante de interpretação de estruturas alternativas de representação¹⁷¹. Essa proposta, somada à sua aplicação por Martin Holbraad aos ‘termos *mana*’¹⁷², pode nos fornecer uma pista para esboçarmos uma sugestão de análise conceitual, corrente que entrou em declínio nos anos pós-guerra, e que nas últimas décadas têm se renovado ao aliar-se a outras correntes e disciplinas. Passemos a ela.

4.2.1. A filosofia do nativo

O artigo ‘O Nativo Relativo’ (2002) de Eduardo Viveiros de Castro começa afirmando:

¹⁶⁹ MEDINA, 2007, p.119

¹⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. Utilizo-me aqui do pensamento de Viveiros de Castro como icônico de um conjunto de idéias compartilhadas por certos antropólogos contemporâneos, entre os quais o antropólogo norte-americano Roy Wagner e a britânica Marilyn Strathern.

¹⁷¹ Não pretendo com isso afirmar uma semelhança direta entre a teoria dos antropólogos e a de Wittgenstein, nem tampouco defender a superioridade de uma sobre a outra, mas sim fazer uma leitura dessas teorias antropológicas à luz das questões suscitadas pela filosofia de Wittgenstein. Trata-se justamente de checar a sua comensurabilidade. É, pois, nesse ponto que o conteúdo dessa dissertação (a alteridade e comensurabilidade) torna-se forma – este capítulo é, em si, uma tentativa de comensurar duas metodologias distintas de comensuração de linguagens e culturas diferentes entre si.

¹⁷² O *Mana* é um termo melanésio, um conceito generalizado de poder associado à idéia de eficácia alcançada por algo mais do que os meios físicos comuns do homem. A discussão a respeito dos chamados termos-*mana* foi lançada pela obra clássica de Marcel Mauss e Henri Hubert, “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”(1902-03). Os autores procuraram generalizar o conceito tendo em mente que o mana seria o elemento básico que a magia e a religião tem em comum, a saber, o poder milagroso. Encontraram-se analogias com mana em termos de outras áreas – orenda, wakan, manitou entre outros. O mana era tido como uma coisa de natureza não pessoal, anônima e difusa, um “fluido vago e impessoal”, conseqüentemente uma noção característica de uma fase pré-animística da religião, proporcionando assim uma definição mínima do mágico-religioso. (Ver SILVA, 1986[1964])

O ‘antropólogo’ é alguém que discorre sobre o discurso de um ‘nativo’. O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. [...] O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’).¹⁷³

A alteridade discursiva se apóia em um pressuposto de semelhança. “O antropólogo e o nativo são entidades de mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas culturas respectivas, que podem, eventualmente, ser a mesma”¹⁷⁴. Mas mesmo quando o antropólogo e o nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido do discurso do antropólogo com sua cultura e o do nativo com a dele é diferente. Nos termos em que habitualmente se estabelece a relação entre esses discursos, o discurso do nativo é aquele que exprime sua relação com sua cultura de forma natural, espontânea e inconsciente, enquanto o do antropólogo é aquele capaz de exprimir sua cultura e a do nativo de forma consciente e reflexiva. Essa diferença de posição não reflete uma ‘natureza das coisas’, mas, poderíamos dizer, é definida pelas regras do ‘jogo de linguagem’ em questão. Apesar da igualdade quanto à condição cultural, o discurso do antropólogo assume certa vantagem epistemológica sobre o do nativo: ele pretende explicar, traduzir e justificar o sentido desse discurso.

A proposta de Viveiros de Castro surge como tentativa de responder questões como:

O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? [...] o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência [de condição cultural], for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada? Se, em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas consequências a aposta oposta – que somos todos

¹⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.113.

¹⁷⁴ Ibid., p.114.

‘antropólogos’ [...], e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes?¹⁷⁵

As regras do jogo antropológico implicam que o antropólogo ocupe uma ‘meta-posição’, uma ‘dupla função’, como analista e nativo, e o nativo ocupe exclusivamente o papel de analisado. A proposta contextualista, tal como apresentada por Wittgenstein, tendeu a sugerir que essa assimetria fosse superada considerando-se todos (nós e os ‘outros’) como estando imersos em nossos contextos particulares (como nativos, diriam os antropólogos), negando a possibilidade de se produzir teoria sobre ‘os outros’ ou sobre si mesmos, e conferindo a todos o papel de expectadores capazes de descrever as práticas alheias ou próprias através do prisma de sua própria cultura. A corrente antropológica aqui representada por Viveiros de Castro defende a solução oposta, de que devemos considerar todos como ‘antropólogos’, atribuindo a todos o papel de produtores de teoria. Se, para Wittgenstein, a compreensão de uma outra forma de vida só pode se dar em termos ‘nativos’ (compreendendo os usos e práticas de forma contextualizada, sem acrescentar nada), para Viveiros de Castro o interesse reside em compreender a outra cultura em termos duplamente ‘antropológicos’ (fazendo teoria sobre, ou com, a teoria do nativo).

O antropólogo tende a aproximar o nativo de si mesmo, acreditando que seu objeto faz as mesmas associações que ele, que o nativo pensa como ele. “O problema é que o nativo certamente *pensa*, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa *como* o antropólogo”¹⁷⁶. Tal confronto entre diferentes pensamentos (ou fazeres) deve poder produzir uma implicação mútua, uma alteração dos discursos em jogo.

O problema de Viveiros de Castro seria o de saber o que é um ‘ponto de vista’ *para* o nativo, isto é, qual é o conceito de ponto de vista presente nas culturas amazônicas: assumindo que *há* um ponto de vista nativo. A questão é saber *qual* o ponto de vista nativo sobre o ponto de vista. Essa concepção aparece como um ‘experimento de pensamento’ que envolve uma dimensão de ‘ficção’. Ainda que não possamos descobrir o ponto de vista do outro, pois nosso conhecimento é mediado pelo nosso próprio, podemos alterar o nosso ponto de vista em consequência do contato com o outro, produzindo um novo.

¹⁷⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.115.

¹⁷⁶ Ibid., p. 119.

Parafraseando Viveiros de Castro¹⁷⁷, se a filosofia ‘real’ (como a de Wittgenstein e de outros) abunda em selvagens imaginários, a filosofia visada pela antropologia é uma filosofia ‘imaginária’ com selvagens reais. Não obstante, o que não está dito, e é justamente aí que se encontra um elo possível entre a teoria filosófica contextualista e essa proposta antropológica, é que a condição de possibilidade para se falar nos conceitos indígenas foi uma experiência prévia de campo, em que o antropólogo experimenta uma nova forma de vida, que negocia com os nativos.

Viveiros de Castro afirma que o objeto de seu trabalho não é, nem um estudo de ‘mentalidade primitiva’, nem uma análise dos ‘processos cognitivos’ indígenas.

Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam. Não se trata, tampouco, de reduzir a antropologia a uma série de ensaios etnossociológicos sobre *visões de mundo*. [...] Não se trata, por fim, de propor uma *interpretação* do pensamento ameríndio, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e portanto com o nosso.”¹⁷⁸

Como afirma Roy Wagner, “*every understanding of another culture is an experiment with one’s own*”¹⁷⁹.

Considerar as idéias indígenas como conceitos é afirmar uma intenção antipsicologista. Os conceitos não são estados ou atributos mentais, eles não estão prontos na mente, eles são inventados. São esses conceitos indígenas que diferem dos nossos, e não seu processo mental, suas estruturas cognitivas, que se assemelham a de qualquer humano. Não é o caso de imaginar que os índios sejam dotados de uma neurofisiologia particular, que processa o diverso de maneira peculiar. Eles pensam, exatamente como nós; mas *o que* eles pensam, isto é, os conceitos que criam, as descrições que produzem, são muito diferentes dos nossos. Assim, o mundo descrito por esses conceitos parece muito diverso do nosso. O objeto da investigação, portanto, deve ser os *conceitos* indígenas. Viveiros de Castro está interessado nos conceitos que os índios inventam, e em inventar algo com isso.

¹⁷⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 127.

¹⁷⁸ Ibid., p. 123-4.

¹⁷⁹ ROY WAGNER *apud* VIVEIROS DE CASTRO.

Como colocado acima, a experiência proposta por Viveiros de Castro começa por propor a equivalência entre os discursos do antropólogo e do nativo, bem como por afirmar a condição mutuamente constituinte desses discursos, que só existem como tais ao entrarem em relação entre si. Acrescento que essa não é apenas uma relação de conhecimento, mas também, simultânea e intrinsecamente, uma relação entre formas de vida. Os conceitos antropológicos são completamente relacionais:

Eles não são, nem reflexos verídicos da cultura do nativo (o sonho positivista), nem projeções ilusórias da cultura do antropólogo (o pesadelo construcionista). O que eles refletem é uma relação de inteligibilidade *entre* as duas culturas, e o que eles projetam são as *duas* culturas como seus pressupostos imaginados¹⁸⁰.

Assim, vemos que conceitos como *mana*, *totem*, *kula*, *tabu* e outros utilizados pela teoria antropológica se originam do esforço imaginativo da própria cultura que essa teoria procura entender. Viveiros de Castro acredita que está nessa “sinergia entre concepções e práticas provenientes dos mundos do ‘sujeito’ e do ‘objeto’”¹⁸¹ a originalidade da antropologia.

Se nos seus primórdios a antropologia¹⁸² evocou um padrão único de racionalidade – o padrão determinado pela ciência ocidental – para falar das concepções dos povos estudados, desqualificando-as como erro ou ilusão ou julgando-as como mais ou menos homogêneas à ciência, agora afirma que a imagem da ciência não é a única, nem a melhor, maneira de nos relacionarmos com a atividade intelectual dos povos estranhos à tradição ocidental, e nem mesmo com a nossa própria tradição.¹⁸³

O padrão de comparação que é defendido por Viveiros de Castro é que tomemos as concepções nativas, não como objetos ou fenômenos a serem estudados, mas como teorias de mesma autoridade que nossas próprias teorias antropológicas ou filosóficas, e que podem mesmo ampliar os horizontes de nossa filosofia. Trata-se de não afirmar a ciência, ou qualquer outra concepção, como

¹⁸⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.126.

¹⁸¹ Ibid., p.126.

¹⁸² A antropologia de Frazer, que tratamos no capítulo 2, é expoente dessa concepção antropológica clássica.

¹⁸³ A predominância do padrão científico para julgar conceitos e práticas foi alvo de crítica de Wittgenstein, no contexto de suas investidas contra Frazer. Como oposição a esse método de descrição, o filósofo desenvolve a noção de “representação perspicua”. (Cf. WITTGENSTEIN, 1993 [1967]; e também o capítulo 2 dessa dissertação).

padrão do pensamento, mas estabelecer como paradigma a própria relação entre os discursos. Em outras palavras, os critérios da ciência não ditam as regras do jogo (de linguagem) porque eles mesmos estão em jogo.

A estratégia antropológica advogada por Viveiros de Castro, defende que:

Agora não se trataria mais, ou apenas, da descrição antropológica do kula (enquanto forma melanésia de socialidade), mas do kula enquanto descrição melanésia (da ‘socialidade’ como forma antropológica); ou ainda, seria preciso continuar a compreender a “teologia australiana”, mas agora como constituindo ela própria um dispositivo de compreensão; do mesmo modo, os complexos sistemas de aliança ou de posse da terra deveriam ser vistos como imaginações sociológicas indígenas[...] É preciso saber transformar as concepções em conceitos, extraí-los delas e devolve-los a elas.¹⁸⁴

A equivalência entre o antropólogo e o nativo, decorrente de sua comum condição cultural, implica que a aproximação a uma outra cultura só pode se dar nos termos daquela do antropólogo. Disso Roy Wagner conclui que o conhecimento antropológico se define por sua “*objetividade relativa*”. Isto não significa uma objetividade deficiente ou parcial, mas uma objetividade intrinsecamente *relacional*, como se depreende do que se segue:

A idéia de cultura [...] coloca o pesquisador em posição de igualdade com aquele que ele pesquisa: ambos ‘pertencem a uma cultura’. Como cada cultura pode ser vista como uma manifestação específica [...] do fenômeno humano, e como jamais se descobriu um método infalível de ‘graduar’ diferentes culturas e arranjá-las em tipos naturais, assumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Tal postulado chama-se ‘relatividade cultural’. [...] A combinação dessas duas implicações da idéia de cultura, isto é, o fato de que os antropólogos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa) e que somos obrigados a postular que todas as culturas se equivalem (relatividade cultural), leva-nos a uma proposição geral a respeito do estudo da cultura. Como atesta a repetição da idéia de ‘relativo’, a apreensão de outra cultura envolve o relacionamento [*relationship*] entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua a ambas. A idéia de ‘relacionamento’ é importante aqui porque é mais apropriada a essa aproximação de duas entidades (ou pontos de vista) equivalentes que noções como ‘análise’ ou ‘exame’, que traem uma pretensão a uma objetividade absoluta.¹⁸⁵

Essa colocação de Roy Wagner é interessante, pois dela podemos apreender que a igualdade de condições entre nativo e antropólogo implica que a

¹⁸⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.128.

¹⁸⁵ ROY WAGNER *apud* VIVEIROS DE CASTRO.

compreensão de outra cultura só pode se dar na relação. Negada a superioridade do antropólogo sobre o nativo, ele também não pode subtrair-se de sua cultura para compreender o outro. O que se tem é uma relação entre iguais, e não uma determinação de uma pelos termos da outra. O antropólogo pode entender o nativo na medida em que estabelece um elo com suas formas de vida, mas terá estabelecido um “terceiro contexto”, que não é mais o seu, nem o do nativo, mas da relação entre ambos. Essa relação não é apenas intelectual, mas uma relação de jogos lingüísticos e práticas compartilhadas.

Voltemos à questão sobre o que aconteceria se recusássemos a vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo; se entendêssemos a relação entre eles como suscitando uma modificação, necessariamente recíproca, nos termos por ela relacionados. O que acontece quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar o discurso nativo, como pretendeu Frazer, por exemplo, e passa a ser o de utilizar, de verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que é pensar o pensamento nativo?

(...) é, para começar, não neutralizar. É, por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se e como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão social do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, valida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio. Suspender tal questão é decidir, por exemplo, pensar o outro pensamento apenas (digamos assim).¹⁸⁶

De fato, podemos concordar que para compreendermos um outro pensamento, não podemos sobredeterminá-lo por nenhuma dessas questões. O que equivaleria a uma redução. No entanto, o conjunto dessas questões oferece um ponto de partida para, por um conjunto de comparações e aproximações, tornar os conceitos e práticas das diferentes culturas relacionadas comensuráveis.

Ao criticar a solução antropológica clássica para o problema de como compreender o sentido de afirmações nativas, Viveiros de Castro leva adiante sua proposta, utilizando-a para pensar a afirmação indígena: “os pecaris são humanos”. A ‘solução clássica’ a essa questão, de acordo com Viveiros de Castro, varia em torno de um pressuposto comum, a saber, que, se ‘levamos a sério’ os

¹⁸⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.129.

nativos quando dizem ou fazem coisas que os antropólogos tendem a considerar irracionais, precisamos fazê-lo apesar daquilo que os nativos dizem ou fazem. Incapazes de admitir que os pecaris possam ser humanos, os antropólogos concluem que sua única opção é produzir uma explicação de porque os humanos acreditam em proposições como essa, visto que são falsas ou vazias.

Levar a sério uma afirmação como “os pecaris são humanos”, nesse caso, consistiria em mostrar como certos humanos podem levá-la a sério, e mesmo acreditar nela, sem que se mostrem, com isso, irracionais – e, naturalmente, sem que os pecaris se mostrem, por isso humanos. [...] Essa solução [...] parece implicar que, para levar os índios a sério, quando afirmam coisas como “os pecaris são humanos”, é preciso *não* acreditar no que eles dizem, visto que se o fizéssemos, não estaríamos *nos* levando a sério.¹⁸⁷

A afirmação de que pecaris são humanos interessa porque diz algo sobre os humanos que dizem isso. Com essa afirmação, esses humanos estão dizendo não somente algo sobre os pecaris, mas também algo sobre o que é, para eles, ‘humano’.

O pressuposto crucial da concepção antropológica clássica é que o desentendimento dos antropólogos quanto à proposição dos nativos se dá porque quando os antropólogos consideram uma frase nativa, eles supõem que os nativos atribuem o mesmo significado que eles aos conceitos utilizados. Quando os antropólogos dizem “os pecaris *não* são humanos”, acreditam que têm em mente os mesmos conceitos que têm os nativos ao dizerem que os pecaris são humanos. Do contrário, acreditam que não haveria como julgar a veracidade ou falsidade dos enunciados dos nativos. Embora os conceitos de “pecari” e “humano” sejam tão distintos para eles quanto o são para nós, o equívoco derivaria de uma má aplicação dos conceitos, fundindo-os em enunciados descabidos do tipo “os pecaris são humanos”. A tarefa da análise antropológica clássica, portanto, seria explicar por que os nativos poderiam ‘entender errado’ seus próprios conceitos, o que os levaria a cometer tais erros.

Essa abordagem clássica não é insustentável, mas é bastante implausível. Precisaríamos de uma boa razão para esperar que gente tão diferente de nós quanto os Ameríndios, Melanésios ou os Maori compartilhassem nossos

¹⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 134.

conceitos, ou, inversamente, que conceitos tão peculiarmente indígenas, como ‘pecari’, ‘mana’, ‘hau’ nos fossem evidentes. Também precisaríamos de uma boa razão que explicasse porque os índios compreendem de modo sistematicamente errado as implicações empíricas de alguns desses conceitos.

Viveiros de Castro nos aponta uma saída: e se estipulássemos que a perplexidade do analista diante dos enunciados nativos não é causada por uma discordância epistemológica acerca da aplicação correta de certos conceitos compartilhados (ou seja, uma diferença de opinião), mas, antes, pela *alteridade* dos conceitos envolvidos? Se a posição clássica resulta da idéia de que termos como ‘pecari’ e ‘humano’ têm a mesma intensão para os nativos e para o analista, então a alternativa proposta por Viveiros de Castro é sua negação: os termos têm intensões diferentes para o analista e para o nativo – e é por isso que os enunciados nativos soam estranho ao analista. Ao recusar a primeira implausibilidade da abordagem clássica – a saber, que os conceitos dos nativos têm que ser basicamente os mesmos que os nossos – desfaz também a segunda – isto é, que os nativos aplicam mal seus próprios conceitos. Uma vez aberta a possibilidade de que os conceitos nativos possam ser diferentes dos nossos, enunciados como “os pecaris são humanos” não precisam mais ser vistos como tentativas equivocadas de ‘aplicar’ termos predefinidos a referentes fixos no mundo, ou seja, de acordo com Viveiros de Castro, de determinar sua extensão. Ao contrário, eles podem ser vistos como tentativas, por parte dos nativos, de expressar o sentido de seus próprios conceitos, ou seja, de defini-los intensionalmente.

Embora uma resposta contextualista a uma questão semelhante a essa chegasse a conclusões parecidas¹⁸⁸ – que a incompreensão se deve a alteridade de conceitos, e não a uma má aplicação desses conceitos por parte dos nativos – o caminho adotado por Wittgenstein não poderia ser através da distinção entre “intensão” e “extensão”, posto que esta distinção supõe que os conceitos adquirem significados como formas de descrição do mundo. A resposta contextualista recorre à noção de que os conceitos adquirem seus significados na prática, no jogo de linguagem em que estão inseridos e, portanto, se a prática muda, se o acordo

¹⁸⁸ Temos prova disso na discussão do começo desse capítulo sobre a abordagem de Wittgenstein de formas de representação alternativas, e na discussão entre Davidson e Hacker do terceiro capítulo.

entre os participantes muda, os conceitos também tem que mudar. Trata-se de afirmar que os conceitos adquirem significado como formas de ação no mundo, e não como formas de descrição.

O segundo ponto a ser destacado da crítica de Viveiros de Castro à antropologia clássica é que ela sugere um programa analítico que vai além de uma mera inversão da imagem ‘clássica’. O sentido do enunciado nativo torna-se o objeto principal da análise antropológica. Em lugar de enunciar as condições do erro nativo, a tarefa passa a ser a de criar novos conceitos.

Holbraad chama nossa atenção para o fato de que o desafio, a dificuldade, dessa proposta é que devemos criar novos conceitos (nossos) a partir de conceitos para nós igualmente novos (os dos nativos), o que seria quase como uma criação *ex nihilo*... No entanto, Holbraad, instantaneamente após colocar o problema, refuta-o. Afirma que as ferramentas metodológicas necessárias para os experimentos propostos por Viveiros de Castro podem, de fato, ser extraídas do contraste entre os enunciados nativos e nossos pressupostos habituais. De acordo com as “regras do jogo” de Viveiros de Castro, devemos aceitar que começamos no escuro, sem nada saber do sentido dos conceitos nativos. Mas conhecemos, de fato, duas coisas. Em primeiro lugar, conhecemos o sentido de nossos próprios conceitos ordinários (por exemplo, que os pecaris são animais suiiformes da América tropical). Em segundo lugar, sabemos que um *sintoma* da diferença entre nossos conceitos e os dos nativos é que, em certos contextos, nossas traduções dos conceitos nativos aparecem como enunciações de falsidades.

Temos aqui os rudimentos de um método que permite que nos aproximemos de uma compreensão dos conceitos e enunciados nativos. Pois, uma coisa que podemos fazer é transformar o significado de nossos próprios conceitos. (‘pecari’, ‘humano’ etc.) por meio da análise conceitual, transformando-os de tal modo que, quando usados para explicitar enunciados nativos, eles produzam enunciados *verdadeiros*. A promessa aqui, afirma Holbraad, não é de nos aproximarmos dos conceitos nativos eles mesmos, mas de produzir equivalentes aproximados deles, de forma que possamos, nós mesmos, dizer que os pecaris são humanos. O objetivo, portanto, é que, através da análise, possamos chegar a novos conceitos.

Martin Holbraad desenvolve uma aplicação de seu método aos termos-*mana*. Com isso, apresenta uma possibilidade interpretativa desses termos que nos

leva a uma concretização do projeto de ‘expansão de nossas categorias analíticas’ delineado acima. Esse projeto, ressalte-se, não pretende ser uma aplicação da concepção wittgensteiniana, mas, ao contrário, é a própria diferença entre as concepções que importa, pois, como vimos, é na relação entre diferentes que nasce o novo, aparentado das duas partes, e que pode servir para pensar a ambas.

Ao estudar a cosmologia do oráculo de Ifá cubano¹⁸⁹ e a gramática dos termos-*mana*, Holbraad demonstra que estes termos não podem ser articulados através da distinção comum entre conceitos e coisas e considera a possibilidade de que a etnografia do *mana* possa ditar uma estrutura analítica diferente – uma que vá além, não apenas da distinção entre conceitos e coisas, mas também de algumas outras antinomias recorrentes relacionadas ao termo, como: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo; abstrato e concreto; onipresente e localizado. Aqui o objetivo de Holbraad é travar uma discussão teórica sobre o *mana* para relacioná-la com a possibilidade de rever suposições próprias aos ‘objetos materiais’ ou ‘coisas’. Em particular, argumenta que os termos-*mana* nos propiciam uma resistência analítica à suposição comum de que ‘coisas’ devem necessariamente ser pensadas como ontologicamente distintas de ‘conceitos’¹⁹⁰. Tal movimento é possível apenas porque o *mana* rompe sistematicamente com essa distinção: ele é tanto coisa quanto conceito. O autor questiona então se pensar através desses termos pode nos fornecer um ponto de vista em que não precisemos mais fazer essa distinção. “*Might there be a frame for analysis in which mana does not register as an ontological anomaly, as it does when we say – surprised – that it is both thing and concept?*”¹⁹¹

A abordagem de Martin Holbraad dos termos-*mana* contrasta com as teorias antropológicas anteriores. O debate da antropologia francesa sobre o *mana* ligava-se a uma premissa comum, a saber, aquela de que a dificuldade de definição do *mana* – sua ‘singular ambigüidade’ – era devida ao que foi chamado

¹⁸⁹ O Ifá cubano é um culto masculino de origem leste africana estudado por Holbraad na cidade de Havana. A aparentemente nebulosa evocação da divinação do Ifá à noção de ‘*aché*’, na qual foca, apresenta ‘anomalias’ análogas a que os antropólogos vêm associando ao *mana*.

¹⁹⁰ Neste sentido, a argumentação de Holbraad sobre o *mana* é diretamente inspirada pela de Mauss sobre o *hau* Maori. Se a noção de *hau* proporcionou uma alavanca para negar que a distinção entre coisas e pessoas é axiomática, então os termos-*mana* fazem o mesmo pela distinção entre coisas e conceitos.

¹⁹¹ HOLBRAAD, 2007, p.226.

de ‘excesso de significação’¹⁹². Para os antropólogos franceses, as ‘contradições’ implicadas pelos termos-*mana* não eram um engano etnográfico, mas um dado etnográfico. Afirmavam: o *mana* é que é confuso, não nossa compreensão a seu respeito. Lévi-Strauss sugeriu que a questão colocada aos antropólogos pelos termos-*mana* era o problema das “antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção”¹⁹³. O ‘excesso’ do *mana* foi desde o começo considerado como uma transgressão sistemática das distinções que se esperava que fossem axiomáticas.

Para Lévi-Strauss a intriga a respeito das antinomias que os termos-*mana* possuem se deu por conta da expectativa equivocada de que, embora ambíguo e difícil de definir, o sentido de tais termos poderia ser identificado com referência ao fenômeno (ou ao menos ao campo dos fenômenos) que eles significam.

Segundo uma premissa estruturalista, a questão da imprecisão da definição do *mana* não pode ser resolvida recorrendo ao suposto fenômeno ambíguo que ele significa, mas, ao contrário, tem que ser vista em termos de relações entre o *mana* e outros significantes. Então, os termos-*mana* não teriam uma posição fixa dentro da estrutura semiótica indígena, consistindo em uma série de fluidas noções que fundem-se mutuamente. Eles são ‘significantes flutuantes’ que podem se mover de uma posição semiótica para outra, precisamente porque, em si mesmos, eles não têm nenhum sentido. Lévi-Strauss supostamente esclarece, portanto, a questão evidenciada por Mauss das antinomias ligadas aos termos-*mana*, que tanto incomodou e impressionou os etnógrafos:

força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de

¹⁹² “[E]m qualquer outra parte, e constantemente ainda entre nós mesmos (e certamente por muito tempo), mantém-se uma situação fundamental e que pertence à condição humana, a saber, que o homem dispõe desde sua origem de uma integralidade de significante que lhe é muito difícil alocar a um significado, dado como tal sem ser no entanto conhecido. Há sempre uma inadequação entre os dois, assimilável apenas para o entendimento divino, e que resulta na existência de uma superabundância de significante em relação aos significados nos quais ela pode colocar-se. Em seu esforço de compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos linguistas estudar). Essa distribuição de uma razão suplementar – se podemos nos exprimir desse modo – é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementaridade que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico”. LÉVI-STRAUSS, 2003[1950], p.42-3.

¹⁹³ Ibid., p.43.

símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um *valor simbólico zero*, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo.¹⁹⁴

Assim, o *mana* seria uma forma simples, ou, para ser mais preciso, um símbolo em seu estado puro, capaz de assumir qualquer conteúdo simbólico.

Essa concepção estruturalista apresenta uma ruptura com a concepção referencialista de significado, segundo a qual toda palavra é um nome que possui um referente e, portanto, não poderia haver algo como uma palavra vazia. A concepção defendida por Holbraad, por sua vez, se opõe tanto ao referencialismo quanto ao estruturalismo. A estratégia de Holbraad, que argumenta pela possibilidade de modificação dos conceitos analíticos pelo material etnográfico, vai de encontro ao estruturalismo de Lévi-Strauss, que trata pacificamente a ambigüidade transgressiva do *mana* em termos como ‘flutuante’, afirmando que o *mana* não tem nenhum sentido, que ele é ora significante, ora significado, dissolvendo assim, a ambigüidade. Mas o *mana*, para Holbraad, é significante e significado, que é apenas uma variação de outras famosas ‘antinomias’ do *mana*, como concreto e abstrato, e coisa e conceito. O *mana* funde noções de pensamento abstrato, propriedade concreta e agência espiritual. Por isso, sua explicação não pode ser expressa em termos de categorias rígidas e abstratas, ao contrário, requer um repertório conceitual que ultrapasse essas fronteiras.

A análise de Lévy-Bruhl sobre os termos-*mana*, citada por Holbraad, afirma que “*primitive representations [must] obey some other system of logic than the one which governs our own understanding*”¹⁹⁵. Então, a tarefa da análise é mapear este sistema explorando como as representações primitivas são constituídas¹⁹⁶. Lévy-Bruhl afirma: “*In ‘primitive mentality,’ [...] ‘objects, beings, phenomena can be [...] both themselves and something other than themselves.’ The reason why we find this ‘incomprehensible’ is that the law of contradiction governs our logic, whereas primitive mentality is ‘indifferent’ to it*”¹⁹⁷. Ele

¹⁹⁴ LÉVI-STRAUSS, 2003[1950], p.43.

¹⁹⁵ LÉVY-BRUHL *apud* HOLBRAAD.

¹⁹⁶ Para Lévy-Bruhl a dificuldade de compreender os termos-*mana* não está no fenômeno e nem nas relações internas à linguagem. O problema está na lógica (ou pré-lógica) subjacente à linguagem dos nativos.

¹⁹⁷ LÉVY-BRUHL *apud* HOLBRAAD.

procura mostrar que esse princípio (ou negação desse princípio) não é apenas exemplificado em todos os aspectos da vida primitiva, mas também é o que confere a elas coerência. Partindo de um axioma familiar (a lei da contradição), demonstra como sua negação – a qual produz uma fusão de nossas distinções axiomáticas, incluindo aquela entre conceitos e coisas – aparece coerentemente na vida primitiva. Para Holbraad, o que Lévy-Bruhl não explora é como a etnografia pode servir para elaborar um sistema alternativo de axiomas que vá além de apenas constatar a insuficiência do nosso próprio sistema para compreensão dos conceitos nativos. A questão a ser colocada é: “se o *mana* não obedece a lógica da contradição, então, a que lógica obedece?”. Devemos passar da simples negação para a criação de novos axiomas. Holbraad persegue essa tarefa com referência ao *aché*, variação Afro-Cubana do termo *mana*.

Após apresentar em seu artigo detalhada etnografia do Ifá Cubano, Holbraad chega à categoria motilidade¹⁹⁸. A motilidade não apenas pressupõe o colapso da divisão conceito/coisa, mas fornece sua justificativa lógica. A motilidade provoca a idéia de que diferenças ontológicas não implicam separações, mas ao contrário, transformações intensivas e ‘auto-reguladas’. Assim, em um universo lógico motivo, conceitos podem ser coisas e coisas podem ser conceitos. Tudo que se precisa é parar de pensar em conceitos e coisas como entidades auto-idênticas e começar a imaginá-las como movimentos auto-diferenciais.

Em resumo, se a lição da história da teoria-*mana* é que o *mana* vai sempre superar os axiomas analíticos que se impõem sobre ele, então, o desafio proposto é utilizar potencial transgressivo do *mana* para alcançar novas saídas analíticas – pensando não ‘sobre ele’, mas ‘*através dele*’.

Holbraad chega através de uma investigação antropológica a conceitos que, para ele, parecem solucionar o problema posto pelas antinomias transgredidas pelos termos-*mana*. No entanto, o interesse que tem aqui o seu trabalho não se deve às suas conclusões, mas antes ao próprio método que emprega. Holbraad não se contenta em utilizar sua *prática de campo* para, por uma descrição dos contextos em que o termo *aché* aparece nos cultos afro-cubanos, dissolver os supostos problemas que surgem a um primeiro contato com o termo, mas antes

¹⁹⁸ No original em inglês *Motility*.

procura estabelecer uma mediação entre tal descrição e os problemas postos por sua *prática teórica* de antropólogo, que opera por conceitos tão abstratos como termos-*mana*. Desse encontro surge uma nova inteligibilidade que pode ser útil à filosofia.

Of course, if part of the original attraction of mana-terms to anthropologists was their peculiarly double universality – semantic breadth (‘mana is everywhere’, said the native) coupled with geographical diffusion (‘mana-terms are everywhere’, replied the anthropologist) – it is hardly surprising that these concepts should still feature in diverse ethnographic accounts of indigenous cosmologies. Mana is ethnographically unavoidable¹⁹⁹.

Para uma filosofia etnograficamente motivada o interesse está, por assim dizer, em analisar as diferenças entre os modos de emprego que cada qual (nativo e antropólogo) empresta ao seu “*mana*”.

¹⁹⁹ HOLBRAAD, 2007, p.223.