

Diálogo e teoria crítica: uma reflexão a partir do seminal "Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura", de Michael Taussig¹

Dialogue and critical theory : a debate about the seminal book "Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing" by Michael Taussig

Daniele da Costa Rebuzzi*¹

Palavras-chave

Xamanismo;
Teoria crítica;
Teoria antropológica.

Resumo: A partir da consagrada etnografia de Michael Taussig (1987), reflete-se sobre o uso da teoria crítica de Walter Benjamin em antropologia e os conflitos epistemológicos da disciplina que emergiram a partir da década de oitenta. Embora os debates se deem em contexto pós-colonialista, as diferentes propostas teóricas ensejam consequências diversas. Enquanto para os defensores do "encontro etnográfico" as aporias da teoria social levam a uma falta de diálogo com o outro, a teoria crítica, na qual Taussig busca inspiração, coloca-se ao lado da problemática da consciência histórica, projetando o outro como espelho do ocidente. Tais questões remetem à tradição compreensiva da disciplina antropológica e sua função política.

Keywords:

Shamanism;
Critical theory;
Anthropological theory.

Abstract: *From the consecrated ethnography of Michael Taussig (1987), the article reflects on the use of Walter Benjamin's critical theory in anthropology and the epistemological conflicts that emerged in the discipline at the eighties decade. Although the debates occur in post-colonial context, the different theoretical proposals had several*

¹ Recebido em 14/02/2015 e aceito para publicação em 04/09/2015.

*¹ Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente atua como pesquisadora no Laboratório de Etnografia Metropolitana da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LeMetro). Email: wwdani@bol.com.br.

consequences. While for the proponents of the "ethnographic encounter" the difficulties of social theory lead to a lack of dialogue with the other, the critical theory, form what Taussig seeks inspiration, is on the side of the historical consciousness path, projecting the other as a mirror of the West. These questions are related to the comprehensive tradition of anthropological discipline and its political roles.

Introdução

O espectro da má consciência intelectual assombra as ciências do espírito. Em momentos de crise, ele chega a abalar todo o edifício teórico de uma disciplina. Um livro como *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 1966) projeta grave desconfiança sobre as condições de possibilidade do conhecimento. Criação iluminista, o *homem* é um universal natimorto ou, ao menos, cujo fim se encontra próximo. Ao realizar a arqueologia das *épistémès* da idade clássica e moderna, Foucault revela a ingenuidade da boa-fé dos homens de ciência, acorrentados às formas representativas de suas épocas. O ocidente transita de maneira otimista e inconsciente de uma *épistémè* à outra, levando tudo o que seria *outro* consigo. É a infelicidade das ideias: no momento em que umas tomam forma, tantas outras são imediatamente descartadas, esquecidas. Para o etnógrafo não é diferente: ele vai a campo vestido de sua *épistémè* e dela não pode se despir. Seu triste destino é repetir as perguntas de sua época. Por mais que ele tente saltar para fora de suas verdades, não o consegue.

A contribuição foucaultiana para o problema do conhecimento está em “ver historicamente como os efeitos da verdade são produzidos no interior de discursos que, em si mesmos, não são verdadeiros nem falsos” (FOUCAULT, 1980, p. 118 *apud* TAUSSIG, 1987, p. 30). De acordo com tal visada, não é possível uma postura de ingenuidade frente ao ato de falar sobre o homem. Isso causa dificuldades para a etnografia e demais saberes ligados à experiência pois – agora sabemos – a pesquisa pode se converter, sem que se perceba, em um compromisso discursivo. O mundo do *homem que busca conhecer* é apenas uma fonte involuntária de reprodução simbólica, servindo a uma forma de poder.

A denúncia da origem tardia das ciências humanas provoca imediato mal-estar para a produção acadêmica. Para além da maculada “subjetividade do pesquisador”, é preciso pensar a antropologia como criação discursiva. A ameaça do positivismo e a necessária superação do dualismo homem-natureza lançaram alguns etnógrafos em novas propostas e experimentos.

Em meados dos anos 80, um compêndio de artigos lançado por etnógrafos e críticos literários (CLIFFORD & MARCUS, 1986) trouxe novos questionamentos à etnografia enquanto prática textual. O projeto antropológico clássico – o saber sobre o *outro* – sofreu nesta década profundo escrutínio em todos os seus aspectos. Somadas às contribuições de Foucault, a suspeita pós-moderna das grandes narrativas (LYOTARD, 1979) e o pós-estruturalismo de Derrida formaram um caldo crítico que atingiu as ciências humanas como um

todo (AGGER, 1991). Para a antropologia, tal cenário se configurava ainda mais problemático, tendo em vista o contexto pós-colonial. Entramos em uma época eminentemente desconstrucionista.

Para os teóricos de *Writing Culture* (CLIFFORD & MARCUS, 1986), a renovação na disciplina exigia não mais que o respeito a uma ideia básica: voltar à experiência do campo como fonte primordial da produção do texto etnográfico. Mas isto não garantiu uma segurança renovada. Temiam-se ainda as insuficiências da representação, que se concentram numa desconformidade entre experiência e texto, ou, se poderia dizer, entre presença e interpretação (GUMBRECHT, 2010). Ao que parece, no momento em que a experiência se transmuta em texto, algo se perde. Somam-se a isso as tensões entre descrição e explicação, os problemas da autoridade etnográfica e a hierarquia dos sentidos na experiência de campo (STOLLER, 1989). Tais aflições pareciam ora motivadas por um excesso de hermenêutica ora por uma desconfiança com relação ao olhar objetivo ou realista.

Uma tentativa de renovação estilística que buscasse abordar o texto etnográfico enquanto "forma textual" (MARCUS & CUSHMAN, 1982) era visto por alguns como superação de tais incongruências. A exaustão do objeto antropológico – o homem primitivo – poderia ser alegada como motivação de tal renovação teórica. Estando em contexto pós-colonial, a teoria havia subitamente descoberto que "a mônada primitiva não era primitiva, e nunca foi monádica" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 355). Entretanto, as insuficiências do estruturalismo pareciam ser a fonte original do desconforto entre pesquisadores.

Para os nativos, a familiaridade com o universo mitológico e simbólico não sofreu qualquer abalo². Seu mundo permanece solidamente encantado, apesar de tudo. Enquanto a arte pôde abraçar sem constrangimentos o surrealismo ou o dadaísmo no entreguerras, a antropologia ainda hoje engatinha entre os polos da literatura e do racionalismo. O método de cura xamânico está bem para o xamã, mas está bem para a antropologia³? A arte e o xamã podem transpor os limites da representação através da performance; já a etnografia não dispõe de qualquer estratégia semelhante. Seu compromisso se resume a honrar a experiência de campo por meio do texto. O culturalismo boasiano libertou a disciplina da filosofia da história, mas não da pesquisa empírica e das

² Para os nativos, ao contrário, o "falar sobre o mundo" ia bem. A inevitabilidade do simbolismo não deixava de incomodar os pesquisadores mais renitentes. Cabia à teoria curvar-se à fala do outro, sob o risco de não termos o que declarar. É por isso que Vincent Crapanzano (1985) sofre um abalo ao *levar a sério* seu interlocutor e informante, Tuhami:

"Naquele tempo eu não reconheci minha presunção. Eu entendia. Eu não me dei conta de que o discurso de Tuhami era para uma simbolização da minha própria transformação. [...] Tuhami continuava a falar a língua do "real", mas com alguns lapsos que eu considereei como sendo o "imaginário". [...] Eu não tinha ainda entendido que o real era uma metáfora para a verdade, - e não idêntica a ela. Tuhami estava falando a verdade desde o início" (CRAPANZANO, 1985, p. 130, tradução nossa).

³ Com isso quero dizer que a antropologia, por vezes, passa o tempo tentando justificar a crença de seus nativos, o que é um indício de que as considera um falseamento da realidade, ou, o que não é muito diferente, um mero suporte às funções sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 133).

formas representativas. Num esforço de autoafirmação, navegamos do evolucionismo ao funcionalismo, passamos pelo culturalismo, pelo estruturalismo, pela erudição didática, pelos compêndios que visavam encerrar a totalidade das culturas em suas páginas, mas, ainda assim, não nos sentimos seguros na tarefa de falar sobre o *outro*. Os ritos e as formas simbólicas parecem pertencer a uma alteridade fugidia, que se esconde para além dos olhos de quem observa.

Se a intenção de um estruturalismo tal qual o de Lévi-Strauss era a superação da mistificação emocional do ritual rumo a um esquema categórico onipresente, as potências irracionais não fizeram mais que se opor a tal prisão/apreensão. Não por acaso, o uso indiscriminado da etnografia como sustentáculo do estruturalismo parecia uma contradição⁴ (FABIAN, 2013). Dizer que o pensamento selvagem obedece à lógica do concreto (LÉVI-STRAUSS, 1962) não significa apreendê-lo em seus próprios termos, o que, para a vontade de conhecimento, traduz-se em uma espécie de angústia. Podemos tentar expulsar o problema da alteridade com esquemas lógicos, mas ele permanece à espreita, pronto para tomar de assalto estes seguros edifícios.

O pessimismo teórico que passou a assombrar as ciências humanas das últimas décadas teve, pela via do marxismo, outra fonte de contribuição. A chamada teoria crítica propôs a abordagem das contradições da sociedade moderna a partir da análise fundamental da forma econômica capitalista. Fonte de inspiração para os estudos pós-coloniais, a Escola de Frankfurt surgiu a partir das mentes de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Jürgen Habermas. Para essa corrente de pensamento, a falsa consciência burguesa era o verdadeiro inimigo travestido de positivismo teórico. A transformação social não poderia se dar a partir de formas *reificadas*; daí o papel dos intelectuais críticos em desconstruir os fetichismos próprios do mundo moderno (AGGER, 1991). Para a teoria crítica, o positivismo era apenas o inimigo inicial – uma vez superado, restava saber como mobilizar as pulsões residuais latentes ao conflito de classes por meio do desenvolvimento da consciência histórica.

O problema da dominação simbólica era central para a análise do capitalismo. Eles viam em Marx certa insuficiência em avaliar o verdadeiro grau de importância da chamada superestrutura na manutenção do *status quo*. A roda da exploração econômica girava graças aos fenômenos de fetichização, o que promove a urgência da atividade crítica. O mundo social era a história da luta de classes e os seus momentos de tensão. Particularmente para Walter Benjamin (1969), tais momentos deveriam ser detalhadamente investigados pois concentram forças simbólicas de importância central para a ruptura da forma social reificada. A arte e a estética, através da Escola de Frankfurt, entraram definitivamente na agenda teórica do marxismo.

⁴ Para Fabian (2013), as contradições de um pensador que “[...] mostra desprezo tão implacável pela subjetividade em seus ataques contra Sartre [...] [enquanto atribui] um significado epistemológico ao trabalho de campo como atividade subjetiva” se resolve na abordagem da experiência de campo como objetividade, [...] uma glorificação da distância com base em uma negação das condições de tempo compartilhado” (FABIAN, 2013, pp. 95-96).

As preocupações da teoria crítica se expandiram hoje para diferentes disciplinas humanas, notavelmente aquelas sensíveis ao tema da dominação. No caso da antropologia, tais questionamentos fundiram-se a um tipo de revisionismo ligado à própria construção do campo acadêmico. Seu histórico de colaboração com o colonialismo europeu a partir do século XIX havia promovido um movimento autocrítico, que agora perguntava pelo papel do intelectual⁵. A tentativa de reparação com relação às comunidades nativas uniu-se ao que chamamos *de espectro de má consciência*, produzindo reflexos nos trabalhos experimentais de etnógrafos como Taussig (1987).

Pretendemos aqui identificar quais as consequências do encontro entre pensamento crítico e antropologia na construção de um texto etnográfico exemplar. O trabalho seminal de Taussig é prenhe de referências que permitem desvendar as consequências desta associação de ideias.

Michael Taussig e a teoria crítica

O livro *"Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura"* é o resultado dos anos de trabalho de campo de Taussig dentre 1969 e 1986 no sudoeste da Colômbia. O texto possui uma forma estilística ímpar, muito distante das etnografias descritivas tradicionais. O propósito do estudo é realizar um percurso partindo do terror, chegando à redenção da cura, o que é feito por caminhos tortuosos. O livro é dividido em duas partes: na primeira, o leitor é levado a experimentar a realidade do horror da extração da borracha em Putumayo, as guerras de conquista, a tortura e o assassinato indiscriminado de índios e negros. A segunda parte do livro é reservada às práticas xamânicas que envolvem o uso do alucinógeno *yagé*, assim como às guerras de feitiçaria e aos rituais de cura.

Trata-se de uma investigação que vai além do anterior *"O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria na América do Sul"*, onde autor se declarou ainda refém da "voz onisciente da autoridade" (TAUSSIG, 1980, p. 12). O terror, tema da primeira parte do livro, identifica o martírio dos índios cativos das companhias de borracha às trevas, ao inominável, ao selvagem. Através de uma apreciação estética da exploração econômica, Taussig cria um cenário de tragédia e tortura, no qual o leitor pode sentir bem próximo de si o chamado *espaço da morte*. Taussig identifica tal realidade à experiência xamânica por ocasião da feitura de um novo curandeiro e, também, às experiências com o

⁵ Um trágico evento que ilustra o problema do "papel do intelectual" é citado por Mauro de Almeida (2004). A antropóloga Cora Dubois submeteu alguns nativos de Alor – uma pequena ilha na Indonésia – a um teste Rorschach para saber se a personalidade era culturalmente determinada. Tal ilha, entretanto, era de posse holandesa, e foi ocupada por japoneses na Segunda Guerra. Quando Cora Dubois voltou a campo teve a triste surpresa de que seus informantes foram degolados pelos japoneses que os consideraram colaboradores dos norte-americanos. A colaboração voluntária de acadêmicos para a inteligência na Segunda Guerra também pode ser exemplificada através do Naval Intelligence Handbooks, que contou com a participação do antropólogo britânico Raymond Firth. São 58 volumes de informações sobre diversas localidades mundiais que auxiliaram a vitória dos aliados. George Peter Murdock teve um papel similar ao de Firth na inteligência naval Americana. Mais sobre o assunto em Price (2008) e Kuper (1983).

yagé, ritual de que ele relata ter participado (TAUSSIG, 1987, p. 114). O terrível terreno do sofrimento pelo qual o aprendiz de feiticeiro deve atravessar a fim de encontrar sua salvação é interpretado por Taussig como uma reelaboração do terror real da escravização da mão de obra indígena.

A instauração de uma sociedade de classes e toda a violência inerente ao processo histórico colombiano são identificados ao mal, imagem mobilizada dentro dos rituais de cura indígena. O poder capitalista, corporificado pelos exploradores de borracha no século XIX, é reelaborado e transformado em contradiscurso de magia e feitiçaria. Os índios agonizam em sua luta contra os males da *envídia* (inveja). Para Taussig, a *compreensão* não irá salvar a alma desses índios; a magia é sua resposta bruta e apaixonada à expressão do poder ocidental. Participamos a cada página dessa agonia existencial, a qual o texto etnográfico se nega a expurgar.

A imaginação navega em um lodaçal de atrocidades inimagináveis que deixam marcas em nossa psique. Quando Taussig recorre ao método xamânico de cura conhecido como *yagé*, ele também terá de se deparar com os demônios de sua mente. Para o leitor, resta rastejar na miríade de imagens sobre os índios e suas guerras de feitiçaria, uma descrição de infortúnios que não alivia sua condição de miséria. A irracionalidade da violência se reflete na desconstrução narrativa. Um certo mal-estar advém desse retrato dissonante onde não há uma comunhão com o *outro*. A linguagem etnográfica é aqui pouco transparente – ela engendra uma realidade difusa.

A ambientação do terror surge entrecortada pela interpretação de inspiração crítica do autor. Taussig traz a alma política da etnografia para dentro do texto, desfazendo-se da busca de causalidades para os fenômenos sociais. Trata-se de uma renúncia consciente em favor do que ele chama *conhecimento social implícito*, um conceito de difícil elucidação.

Embora o autor se levante contra as abordagens tradicionais, a noção crítica de infraestrutura penetra sub-repticiamente o texto, unindo a luta de classes à análise cultural. Sim, estamos no terreno do selvagem, do horror, da tortura e do mal, mas já não estávamos nele bem antes da chegada do espanhol, e, mais tardiamente, do inglês? Não. Para Taussig, a potência aterrorizante da experiência colonial é o marco fundador das mentalidades que agora investiga.

Relatar o modo de produção da borracha e suas atrocidades significa mostrar onde e de que forma o ocidente gerou uma fissura em sua relação com o *outro*. A combinação de teoria crítica e mimese não funciona como narrativa factual mas como alegoria, cujo poder é fundar a forma da consciência xamânica.

O aspecto maravilhoso da realidade é assumido em sua totalidade. O fetichismo da mercadoria em Marx ocorre *quando as coisas se comportam como se fossem pessoas e as pessoas se comportam como se fossem coisas*. Para poder encantar o mundo, sua intenção não deve ser um “ver historicamente”, mas um “ver de outra forma” (TAUSSIG, 1983, p. 30). O “como se fossem” da fórmula de Marx é tomado como uma inversão real, animando a atividade econômica, magicizando as cruéis relações de trabalho no coração da selva. O mistério é transformado em mundo cotidiano. O imaginário atualizado no terror é o real pretendido por Taussig: não há distância entre os dois. Trata-se de

partir não da “verdade do ser”, mas do “ser social da verdade” (TAUSSIG, 1987, p. 15) que, para ele, se identifica à visão materialista da história.

A noção de fetichismo, central para a tese da Taussig, é uma versão moderna do animismo unida ao que ele chama de *espaço da morte*. A selvageria projetada pelo colonizador absorve a oscilação entre o mundo objetivo e o universo fantástico. Se procurarmos um sujeito para esta narrativa, chegaremos à modernidade e sua máquina de ceifar vidas.

A floresta e seus habitantes estavam caindo sob o domínio dos negócios do Ocidente e dos ramos da ciência ocidental, sua geografia, sua antropologia e, é claro, suas ciências industriais. Do Congo a Putumayo, o que havia de mais arcaico estava sendo devorado pelo moderno (TAUSSIG, 1983, p. 104).

Loucura e inveja – a voracidade irracional do sistema racional de produção não poupa a vida do colonizado. O xamanismo é uma via, uma resposta à selvageria projetada pelo processo colonial. Para se fazer entender, Taussig faz uma pausa em seu relato, explicitando seu ponto de vista:

Espero que, a esta altura, tenha ficado evidente por que escolhi o que pode ter parecido um estranho ponto de partida – a mediação do terror através da narração e o problema suscitado por contra-representações efetivas. Espero que mais tarde também se torne óbvio por que preciso abrir caminho através dos modos pelos quais a cura xamânica no alto Putumayo, a exemplo da cultura do terror, também retirou sua força da selvageria, *colonialmente gerada*, da obscuridade epistemológica ligada ao espaço da morte. (TAUSSIG 1983, p. 132, grifo nosso).

É curioso que uma antropologia que se crê liberta das amarras do positivismo ocidental busque no drama colonial a força da prática xamânica. Se o autor se nega a realizar sínteses explicativas, a noção do xamanismo como contrarrepresentação da consciência indígena se revela no mínimo contraditória. A magia é fundada pela mão esquerda do colonizador, um espectro demoníaco projetado no selvagem que reverbera nas artes de cura. Mas isso nada nos diz sobre as práticas xamânicas pré-colonização⁶. Ficamos com um retrato fragmentário da realidade, mimese da experiência curativa do antropólogo com o *yagé*. O espectro da mão esquerda parece ter permanente influência funesta na colagem operada por Taussig.

A mente infeliz, entretanto, continua a indagar: o que é curar? O autor crê que tal pretensão é um mero resquício romântico, deixando as imagens da experiência xamânica ou o terror dos trabalhos forçados em Putumayo falarem por si mesmos. Nos espaços simbólicos da morte, o corpo do índio e do negro são pura passividade para a tortura; nele se inscreve toda mitologia da

⁶ “Sem dúvida essa tentativa de atrelar a selvageria à tarefa divina da redenção existiu muito antes que os capuchinhos fossem exercer seu trabalho missionário no Putumayo. Não há, porém, dúvida de que eles acrescentaram algo importante, isto é, a magia da autoridade da classe dirigente e a preponderância de seus rituais, endossando explicitamente, através de textos impressos e de sermões, a fantasia do selvagem a ser redimido” (TAUSSIG, 1987, p. 311).

colonização. O foco na formação da consciência e suas injunções autoriza o percurso tortuoso do texto sem que cheguemos a alguma síntese compreensiva. Diante do terror e da hegemonia colonial, nem o colonizado nem o leitor encontram salvação.

Para Taussig, pretender conhecer ou mesmo *reconhecer* seria uma reprodução brutal da história da exploração. Não podemos aspirar a tal síntese. Frente a isso, impõe-se a ininteligibilidade, inscrita nos corpos martirizados e no presente etnográfico. A voz do oprimido a ser resgatada é a única via de redenção moral frente à realidade do terror.

Hoje, defrontados com a ubiquidade da tortura, do terror e do crescimento dos exércitos, nós, do Novo Mundo, somos tomados por uma nova urgência. Existe o esforço de entender o terror, a fim de fazer com que *os outros* entendam. No entanto, a realidade que aqui está em jogo zomba da compreensão e ridiculariza a racionalidade, como aconteceu quando o jovem Jacobo Timerman perguntou a sua mãe: "Por que eles nos odeiam?", e ela respondeu: "Porque eles não compreendem". E, após sua provação, o velho Timerman escreve sobre a necessidade de um objeto odiado e o medo simultâneo desse objeto – a quase inevitabilidade mágica do ódio" (TAUSSIG, 1983, p. 30).

O elo teórico de Walter Benjamin

A escolha de Taussig pelas pulsões selvagens em oposição à completude da experiência ritual (que teria seu apoio em Victor Turner ou Lévi-Strauss) tem como pano de fundo a negação da resignação em favor da crítica. Trata-se de uma aposta política, portanto. Se em Walter Benjamin (1994) os símbolos flutuam em sua significação na consciência fragmentária, em Taussig, a cura xamânica é a voz contra-hegemônica que dará à mitologia do colonizador um novo arranjo. Em uma passagem onde ele associa sua tarefa à tarefa do crítico de arte, o autor nos sugere sua versão benjaminiana da história como imagens focais que se acumulam em um ponto chave e se desdobram nas ações cotidianas. O trecho atribuído a Walter Benjamin é retirado de um livro organizado por Hannah Arendt (1969), onde se lê:

O pensar envolve não somente o fluxo de pensamentos, mas também sua suspensão. Lá onde o pensar se detém subitamente em uma configuração preta de tensões, ele dá a essa configuração um choque, através do qual a cristaliza em um múnada. Um materialista histórico aproxima-se de um tema histórico somente quando o encontra como uma múnada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de um término messiânico do acontecer, ou, dito de outro modo, como uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido. Toma conhecimento dele a fim de detonar uma era específica, subtraindo-a ao curso homogêneo da história. Detona uma vida específica, subtraindo-a à obra de toda uma vida (BENJAMIN, 1969 *apud* TAUSSIG, 1987, p. 196).

O percurso crítico de Walter Benjamin, que também é o de Taussig, só não é mais obscuro por manter consigo uma linha condutora: o tema da redenção. O

esforço do filósofo alemão em superar a forma kantiana de conhecimento, assim como sua aproximação da filosofia cabalística dentro da crítica literária (WOLIN, 1982), visa a um mesmo e único ponto: a retomada de um conteúdo inaudito por entre as ruínas da história. Esse retorno não é motivado por uma nostalgia religiosa do estado de unidade; antes, significa a busca pelas potencialidades latentes, dissimuladas pelas formas linguísticas. A arte, como o xamanismo, é a janela que auxilia o homem a buscar a verdade do ser.

Para Benjamin, o tempo mítico do "sempre-o-mesmo" (das immergleiche) (WOLIN, 1982, p. 48) exclui o fragmentário, o não redimido. A história não funciona como acúmulo linear de eventos; há momentos-chaves, carregados de força messiânica, como quando a Revolução Francesa evoca a antiga Roma. São "passados carregados de um tempo presente que ressoam por entre o contínuo da história" (WOLIN, 1982, p. 49, tradução nossa). A paixão velada que eclode pela obra de arte é uma centelha de salvação nas mãos do pensamento crítico.

O xamanismo é para Taussig o que a arte surrealista é para Benjamin: uma intervenção estética que desnaturaliza objetos, revelando a potência revolucionária do homem constrangido pelas condições materiais (BENJAMIN, 1995). Máquinas e coisas sofrem uma transformação criativa nas mãos do artista que, embora não note, também promove a política. Tal qual os conceitos literários, o surrealismo é a inteligência que evidencia as contradições de uma época, auxiliando a emergência do novo. O surrealismo é para Benjamin um espelho do racionalismo europeu; o xamanismo é para Taussig um espelho para o processo colonial latino-americano.

A irrupção do não-manifesto no sempre homogêneo curso da história é o nódulo que une o jovem Benjamin ao teórico de maturidade. Tardiamente, sob influência do materialismo histórico, ele defende uma "dialética em momento de pausa" (Dialektik im Stillstand), que se concentra em pontos focais da história para identificar sua insurgência na consciência presente. As tensões de seu pensamento atingiram um ápice, segundo Wolin (1982), na eclosão da Segunda Guerra Mundial. A partir deste momento, o pensamento de Benjamin se rende definitivamente à ideia de redenção no passado histórico, embora a emergência do fascismo àquela época parecesse conspirar em contrário.

Taussig não compartilha da visão do crítico tal como a concebe Benjamin. Para ele as imagens da cultura popular funcionam como fontes libertadoras por si mesmas, a despeito de sua apreciação pelo intelectual. A tarefa do crítico em conferir "forma absoluta, de modo autêntico, à condição imanente da realização, a fim de torná-la visível e predominante no presente" (TAUSSIG, 1987, p. 195) equivale para Taussig às colagens simbólicas naturalmente operadas pelos índios colombianos da virgem católica: elas estão empenhadas em um objetivo transcendente. A redenção histórica do etnocídio indígena é o molde crítico e redentor no qual Taussig elaborou sua etnografia.

Tomando por princípio o tema clássico da antropologia – a alteridade – que consequências podemos extrair do texto de Taussig? A hecatombe histórica, o massacre indígena, a insanidade do colonialismo e desumanidade da atividade econômica criaram uma fissura irreparável nos sistemas simbólicos nativos, o que funda a impossibilidade do diálogo com o outro. A irracionalidade do processo histórico lança o colonizado em um território mágico de onde ele não pode se comunicar. Nossa selvageria refletida na agonia doentia do índio é um

abismo intransponível o qual não ousamos atravessar. Se o ponto de partida é a consciência histórica – a consciência da exploração – o reconhecimento não pode se realizar. O terror é a razão histórica que o ocidente impôs aos colonizados. A descrição etnográfica, enquanto atividade crítica, deve fazer jus a tal realidade.

As fendas do texto etnográfico

Como exposto, a teoria crítica de Walter Benjamin tem importantes consequências para o método de montagem de Taussig (1987). Ao conferir uma missão redentora ao xamanismo, o autor busca os elementos mitológicos que auxiliam a irrupção de uma forma social redentora. Para o etnógrafo, o compromisso com a memória carregada de significado é assumido em favor da consciência histórica. Taussig busca a fonte de unidade no ritual de cura, mas, embora tente, afirma não a encontrar⁷. Enquanto o etnógrafo vibra em torno das peças simbólicas que constroem a realidade do terror, emergem indícios de comunicação perdidos, de uma lógica para além das atrocidades do ocidente. Se, em vez de buscarmos tais imagens focais formulássemos a pergunta “o que é curar?” estaríamos incorrendo em uma arbitrariedade? Não sabemos como o desejo de conhecer o ponto de vista alheio pode ser, em si, uma violência. A inteligência que quer conceituar fere o ser do outro, diz a má-consciência, e por isso não há razão para procurar por dados⁸. A representação do terror, a sedução e a violência dos campos de borracha são apenas imagens, impressões refiguradas pelos rituais de cura. A representação simbólica do passado se opõe

⁷ Taussig conclui que as artes de cura se resumem a uma espécie de “polifonia esquemática”. Em uma rara passagem onde há tal esclarecimento, ele afirma: “Parece-me que o relacionamento dialógico entre o curador e o paciente, por ocasião de uma sessão de *yagé*, é algo como o esquematismo [kantiano]. A polifonia, no esquematismo, apresenta-se *in vivo* e, portanto, não existe nem na interioridade da mente nem nas profundezas ocultas da alma. Ao se encontrarem [...] o curador e o paciente articulam distintos “momentos” do saber, tais como o númeno com o fenômeno, e assim atuam por meio de um processo socialmente ativo e reativo, que também conecta forças muito distintas de fluxo e estabilidade, humor e desespero, incerteza e certeza” (TAUSSIG, 1987, p. 431)

⁸ O saber se ressentido do que a teoria crítica tem a oferecer. Carlos Fausto em uma resenha datada de 1988, assim descreve as insuficiências do trabalho de Taussig:

“Pois se ele acompanha as preocupações legítimas de certa antropologia americana com a questão da autoridade do etnógrafo e com o modo de construção do texto, esquece-se contudo de uma velha aula inaugural de Marcel Mauss em que ele afirmava: ‘o maior mal, senhores, no meu entender, é ainda menos esses erros do que as informações vagas ainda tão frequentes nas obras etnográficas’, pois, completa mais adiante, ‘enquanto todos os outros males podem ser reparados através da crítica, a imprecisão é quase irreparável’ [...] [sua etnografia] deixa a desejar, no entanto, naquilo que a pesquisa etnográfica tem de mais concreto – os *dados* (sim, os dados, para horror dos antropólogos ‘pós-modernos’).” (FAUSTO, 1988, pp. 192-193).

A isso objetamos que as falhas do texto se dão em função do ponto de partida crítico do autor e não por uma carência de dados, uma vez que se trata de um texto quase inteiramente descritivo. A análise que Taussig faz sobre o xamanismo não satisfaz em razão de sua postura epistemológica, e não por uma falha descritiva.

ao maior narcótico do nosso tempo: a história linear (TAUSSIG, 1987, p. 15), o que não deixa espaço para a ordem dos fatos.

O desarranjo conceitual é patente na polifonia orquestrada por Taussig. À medida que fazemos emergir as vozes uma vez ocultadas pela história, mais distante se coloca a *verstehen* das ciências humanas (SHIELDS, 1996). Compreender pressupõe um “se fazer entender” que não está de acordo com as contradições inerentes à hecatombe histórica. A compreensão, em face da polifonia, é apenas um estratagema intelectual de preservação da desigualdade social, e não uma possibilidade de fato. Ela pode muito bem ocultar, de maneira infeliz, um tipo de entendimento mútuo sadicamente proferido por um torturador que quebrou o espírito do prisioneiro (SHIELDS, 1996). Quando enunciamos “nós nos entendemos”, ansiamos por uma harmonia desde o início ausente das relações de dominação.

Estamos diante de um dilema que diz respeito à noção de antropologia como saber e à sua conhecida face política. Como pode a mente ocidental falar sobre o outro? Ou, então, como pode falar por entre as contradições fundamentais da história de classes? Como respeitar as dores do próximo quando em terreno da neutralidade axiológica? A proposta crítica, cuja genealogia remete à Escola de Frankfurt, propõe lançar luz às virtualidades explosivas geradas pela atividade europeia. O outro, nesta narrativa, é o reflexo do colonialismo, um subproduto da civilização. É um não-sujeito. Para Taussig, a antropologia deve acompanhar a crueldade do movimento histórico. Aqui, dar voz ao outro não significará necessariamente compreendê-lo.

Esse percurso se assemelha às apropriações contemporâneas do conceito de dialogismo desenvolvido pelo teórico russo Mikhail Bakhtin. No dialogismo, a polifonia de vozes remete a diferentes fontes de significado social e de autoconsciência. Esta forma literária é celebrada nas ciências humanas como símbolo do fim da autoridade do autor em favor da democracia discursiva. No texto polifônico, as personagens (já que estamos em terreno da crítica literária) apenas evocam diferentes fontes discursivas, em um eterno bailar intertextual⁹. Esta concepção, melhor acabada na obra de Dostoievski, opõe-se à política essencialista que pergunta quem é a personagem (BAKHTIN, 1981, p. 39). As falas das personagens estão implicadas em jogos de referência que não convergem para a comunhão interpretativa. A linguagem social que penetra o texto possui diversas fontes, as quais também já são reapropriações.

A teoria literária de Bakhtin funciona bem para a análise da obra de Dostoievski, mas pode trazer repercussões desastrosas quando transplantada para a análise social. A soberania do trabalho de campo e da problemática da alteridade gera possibilidades naturais de diálogo que estão desde o início perdidas quando

⁹ Notamos que a problemática de Bakhtin, sendo o romance e mais propriamente a obra de Dostoievski, comporta questões diversas das que tentamos elucidar neste artigo. Bakhtin está preocupado com o caráter dos diferentes discursos que povoam o texto, assim como suas formas de influência mútua e não com o tema da pesquisa social. Trata-se de mapear a *representação literária da linguagem* (BAKHTIN, 1987, p. 138), para o que suas reflexões têm profunda relevância. Bakhtin busca também a afirmação da dialogia em meio a um contexto de unicidade ideológica: o aparato ditatorial da república stalinista. A menção ao autor tem, aqui, a intenção de indicar o uso corrente da noção de dialogia nas ciências humanas, já que a evocação de diferentes discursos é sua marca póstuma.

trabalhamos sob a marca polifônica. Tal paradigma inadvertidamente transforma em discurso o que se apresenta para nós como conceito, assim como cinde forçadamente em pontos de vista divergentes o que poderia ser uma relação de entendimento. O campo de possibilidades próprio da experiência é revogado em prol de um dever ser alternativo – a polifonia. A afirmação da multivocidade a qualquer custo expulsa a lógica fortuita do trabalho de campo de onde pode, sem que se espere, emergir sínteses compreensivas.

Tais enganos ocorrem onde a polifonia funciona como tábua de salvação para a outra face do colonialismo: a violência epistemológica. Uma certa leitura sociológica de Bahktin pode sugerir a suspensão do tema da alteridade, o que promove um cenário de agonia para o gênero etnográfico. É a nossa versão de babel cultural. Sem dúvida, é esta a função do terror no texto de Taussig: fazer ressoar a voz do terror para que nada mais se ouça, nem mesmo a voz do outro. A estratégia democrática provoca o efeito inverso: onde muitos falam, ninguém pode se fazer ouvir. Diante da miríade de imagens e vozes atormentadas, a razão compreensiva se perde. Taussig entende a atitude compreensiva como um romantismo ao mesmo tempo ingênuo e perverso. O pessimismo não se estende apenas às desrazões do logocentrismo, mas à própria capacidade de diálogo e compreensão.

Suspeitamos, entretanto, que a desordem da forma textual, entretanto, não garante a salvaguarda contra a violência epistemológica. O polêmico aspecto da autoridade etnográfica pode ser transcendido nas circunstâncias mais improváveis. Uma descrição pode ser ao mesmo tempo “politicamente reacionária” (ou como quer Taussig, romântica) e estilisticamente radical¹⁰. “A montagem não é o oposto de ordem nem de estrutura” (FAUSTO, 2013, p. 197). A montagem polifônica pode colocar lado a lado realidades sociais diversas, mas serão elas (terror e xamanismo) coisas comparáveis? Sim; entretanto, apenas quando o objetivo for provocar rupturas no edifício cultural do ocidente, e não construir pontes e ligações com o universo do outro.

A repulsa à compreensão fica patente em sua crítica ao realismo maravilhoso latino-americano que exalta o folclórico e o exótico em favor da classe dominante¹¹. Seu problema era claro: o realismo mágico não é suficientemente crítico e, portanto, não pode ser verdadeiro. A capacidade de traduzir a alma

¹⁰ Até o *Human Relations Area Files*, um compêndio criado na universidade de Yale por George Murdock e que reúne centenas de informações sobre diversas culturas do planeta pode, sob certo olhar, ser um gênero pós-moderno *avant la lettre* (TOBIN, 1990). Concebido em 1934 sob o espírito da ciência comparativa, trata-se de um Frankenstein que coloca lado a lado dados incomparáveis. Sua forma não sintética e não autoral poderia ser qualificada, então, como crítica?

¹¹ “E aqui penso no “realismo mágico” dos romancistas latino-americanos. Suas críticas deixam a desejar. Existe uma verdade quando Carpentier alega que os europeus estavam forçando a porta que se abre para o maravilhoso em suas próprias sociedades com um desespero de brutos, enquanto que nas colônias estavam entreabertas, quando não escancaradas. [...] Com excessiva frequência o espanto que sustenta suas histórias é representado de acordo com uma tradição do folclore, de exótico e de indigenismo há muito estabelecidos e que, ao oscilar entre o engraçadinho e o romântico, é pouco mais do que a apropriação padronizada da classe dominante em relação àquilo que é considerado a vitalidade sensual do povo e seu imaginário” (TAUSSIG, 1987, p. 197).

latino-americana encerrada em Arguedas, Asturias e García Márquez não chega a resultar em uma apreensão de verdade. Já o surrealismo europeu, que conservou um desespero de natureza bruta, tem o poder de fazer o mundo rachar. Em outra passagem:

As sessões de *yagé* desafiam esse ritual de explicação do ritual. Levam-nos a especular sobre os ritos não declarados de produção de textos acadêmicos, sobre os meios de se criar uma autoridade intelectual e, acima de tudo, sobre as convenções relativas àquilo que faz sentido, inscritas através de convenções de se "ordenar" o caos daquilo que precisa ser explicado. E é precisamente em relação à santa aliança da ordem do sagrado que a noção marxista de Benjamin sobre a imagem dialética, tal como é desenvolvida através do surrealismo e, muito especialmente, em seu ensaio sobre a alegoria no drama barroco, é precisamente aí que essa noção surge em cena, despojando o alcance totalizante do conceito romântico do símbolo, sobre a qual se baseiam as já mencionadas teorias do ritual, em favor da fragmentação da montagem, não branca, não homogênea, a qual, devido à inabilidade com que ela se ajusta, acaba por fraturar-se. (TAUSSIG, 1987, p. 413)

Projetar fantasias simbólicas na realidade social é sucumbir a um conservadorismo romântico. Podemos então deduzir que para Taussig a verdade reside na atividade crítica, tanto do nativo quanto do etnógrafo. Propõe-se então uma busca por imagens que representem tal tensão social, como o tigre moicano, a gordura índia, a selvageria, o livro mágico, o canibalismo. Mas isto não nos trará respostas nem propiciará as condições de um reconhecimento.

As contradições narrativas, apesar de tudo, não deixam de irromper pelas fendas da etnografia. Mesmo quando descontextualizadas, as vozes nativas parecem querer significar, delineando hipóteses para as funções mágicas. O jaguar, ou tigre moicano, elemento de forte simbolismo nas cosmologias indígenas da América do Sul, oculta um poder ritual o qual índios, brancos, e quem mais conhecer sua lenda, temem. O "homem, índio e feiticeiro" (TAUSSIG, 1987, p. 88), por sua agressividade inata (e não doada), provoca abalos nos circuitos sociais, a despeito do que pretende o colonizador. Não seria o jaguar o caso de um elemento que, em movimento contrário, fissura a mentalidade branca com a força da selvageria? Se se tratasse de um símbolo inócuo, provavelmente não inspiraria tanto medo e terror. Neste encontro na selva não podemos dizer quem sobredetermina o mundo simbólico.

Os símbolos do colonizador penetram o ritual indígena, mas não da maneira que quer o etnógrafo. Num diálogo com um índio chamado Florencio (TAUSSIG, 1987, p. 307), ele revela uma visão com *yagé* onde surge um "batalhão do exército colombiano". O índio diz ficar encantado com a visão: "Não tenho certeza de como os ricos se vestem, mas os soldados do batalhão são muito superiores a qualquer um, do modo como se vestem!". Taussig diz pensar "demais no significado desse exército" (TAUSSIG, 1987, p. 319). Mas, como parece, esta é uma visão como tantas outras em meio às colagens alucinatórias. Teria o exército mais poder simbólico do que as cobras que perfuram por todos os lados o corpo de quem passa pelo ritual do *yagé*?

A forma econômica exploratória é a razão que equaciona o mundo de Taussig, mas não o mundo do nativo. Enquanto o antropólogo olha as garrafas de Coca-Cola que rolam a esmo sobre o asfalto quente (TAUSSIG, 1987, p. 177) e sentencia: "Orito é um lugar bem feio", seu interlocutor, Santiago, mantém a mente em outro lugar: "Mas o dinheiro não é feio". Ambos parecem participar de realidades diferentes, talvez opostas, mas Taussig parece não se afligir com tal fato. Para ele "focalizar-se exclusivamente os interesses econômicos conscientes do indivíduo é perder de vista a mitopoiética colonial que abre caminho através do inconsciente político" (TAUSSIG, 1987, p. 182). Taussig tinha em mãos, entretanto, as fontes de tais mitopoiéticas – as palavras de seus interlocutores – e delas abdicou por uma apreciação estética da globalização econômica, a seu ver, representada por garrafas de refrigerante e pela malignidade do dinheiro.

Uma inflexão na composição de seu argumento revelaria interessantes trilhas interpretativas. Sobram indícios que permitem conferir um protagonismo no colonizado. Poderíamos começar pelas perguntas: o que é o mal da floresta sob a ótica indígena? Qual a natureza da endívia e como ela define as acusações de feitiçaria? Qual o lugar do corpo na construção da realidade mágica? É possível que o xamanismo tenha apropriado imagens e símbolos do ocidente de forma ativa e criativa? E, finalmente, não é a lógica mágica que dá sentido à realidade da exploração, e não o contrário?¹²

Todas estas questões permanecem sem resposta uma vez que o autor não as formulou, dando preferência à narrativa do terror como significado da cura xamânica. Levantar tais indagações não significa recair em outra forma tediosa de essencialismo, mas assumir que nossos interlocutores são capazes de elaborações conceituais tão ou mais bem acabadas que as nossas. Mas isso pressupõe estarmos dispostos a ouvi-los e, mais importante, assumir as consequências de seus conceitos exóticos.

Retomando o diálogo: possibilidades de cura

Como exposto, a problemática substituição da tarefa do "andar, ver e escrever" etnográfico (SILVA, 2009) por uma montagem baseada na proposta da teoria crítica apenas nos remete novamente ao ponto de partida ocidental. Assumir a postura da consciência histórica não nos coloca numa relação de diálogo. Neste sentido estamos ainda no terreno dos conceitos (im)positivos e do pensamento

¹² A essas perguntas, poderíamos somar: o que é um "cachorro preto" para um índio? Fausto (1988, p. 188) pinça um caso retirado do texto de Taussig onde um índio se recusa a receber o devido pagamento por seu trabalho de extração de borracha, pois desejava, na verdade, receber um "cachorro preto" como pagamento. Sobre o episódio, Fausto pergunta: "Ora, se é possível falar em 'ficção de comércio' como uma das formas pelas quais os 'conquistadores' entendiam a relação com o indígena, não me parece legítimo estender este conceito para explicar a mecânica da dominação – as categorias da economia burguesa são 'cachorros pretos' para o indígena. Isto não quer dizer que a dívida não fosse operativa no interior da relação de dominação, mas sim que o problema todo está em determinar o que é a dívida no contexto – afinal, ela é a mesma coisa para os brancos e para os índios?".

analógico¹³. A sensibilidade etnográfica deve ter como horizonte um diálogo aberto à apreensão de sentido, caso contrário, o projeto antropológico estará perdido. É preciso permitir que o pensamento nativo nos obrigue, para que, então, uma nova perspectiva possa surgir. A liberdade política deve orientar a relação de alteridade, o que não significa um risco essencialista.

Embora a postura dialógica seja de fácil sugestão, resta saber de que forma isso se concretiza. Cabe a pergunta: como deixar o outro falar? O outro da etnografia, nas relações de poder globais, são grupos subalternos. A desigualdade das relações de poder nos coloca em situação preliminar desvantajosa. O desafio repousa em como conferir formas de representação adequadas a esses grupos, ou mesmo, como criar condições para que se autorrepresentem discursivamente (SPIVAK, 2010).

Devemos ou não honrar a produção de saber derivada deste encontro desigual? Tornar o subalterno "transparente" é a intenção tanto da análise estruturalista quanto da pós-estruturalista (SPIVAK, 2010, p. 24). Uma teoria do inconsciente ou da unidade cultural seria insuficiente, pois, ainda que ela revele processos ocultos de subjetivação, isto não garante um alinhamento aos interesses dos grupos mobilizados pela pesquisa (SPIVAK, 2010, p. 27). A necessidade de desvelar a realidade social apenas reproduz antigas formas de dominação, para prejuízo dos nativos. A única alternativa, neste registro, estaria em desenvolver um corpo teórico que acompanhasse as contradições irreduzíveis do neocolonialismo capitalista (SPIVAK, 2010, p. 46), sublinhando tais fissuras reais.

Sem dúvida, tais reflexões em torno da consciência histórica assim como da autoridade etnográfica levaram a um esgotamento das formas puras de saber. Não há ingenuidade quanto a isso. Entretanto, onde o saber sobre o outro se transforma em reconhecimento¹⁴, uma simetria (senão de fato, ao menos de discurso) termina por emergir. Tal objetivo se completa na necessária

¹³ Sobre o discurso analógico, Tedlock (1986) define: "'Ana-logos', em grego, significa literalmente 'fala por sobre', 'fala além de', ou 'fala depois', em contraposição à conversa alternada do diálogo. O diálogo é um processo que continua e, por si só, indica processo e mudança; o que se chama de análogo, por outro lado, é um produto, um resultado" (TEDLOCK, 1986, p. 185).

¹⁴ O terror é a imagem que define o encontro entre o ocidente e os nativos da América e, também, é o que confere forma ao texto etnográfico de Taussig. A isso opomos uma forma de conhecimento que vise o *reconhecimento*. Este problema se une, em antropologia, às questões do pós-colonialismo, do conhecimento dialógico e do "projeto epistemológico de uma teoria antropológica crítica" (FABIAN 1999). De qualquer modo, reconhecimento não é sinônimo de harmonia: "O reconhecimento é uma condição que torna a comunicação possível, porém -- e aqui está o ponto em que, inevitavelmente, somos levados a refletir sobre Hegel -- ele é uma relação agonística; isto envolve os participantes em confronto e luta. O reconhecimento não é algo que uma parte pode simplesmente conceder à outra; *Anerkennung* não se propaga como independência política ou desenvolvimento social. [...] Como eu vejo a situação, uma forma de evitar o escapismo pós-moderno e a sua celebração gratuita de "multivocalidade" bem como um novo objetivismo muitas vezes caracterizado por uma convocação sob a bandeira da globalização é defender o reconhecimento como uma questão central. Isto evita também novos engessamentos, que, penso eu, são inevitáveis, se voltarmos a construir novas universalidades éticas" (FABIAN, 1999, p. 66 tradução nossa).

autorreflexão sobre as relações entre experiência e texto, assim como na busca por formas dialógicas de conhecimento. É preciso deslocar o eixo da etnografia do enunciar para o ouvir. O encontro entre diferentes formas de saber e existência exige que ambos os lados da relação trabalhem sob o signo da reciprocidade, o que não prejudica, em princípio, as funções do entendimento. Isso exige a defesa da mais absoluta postura inicial de ignorância quanto à realidade do outro e a escolha interessada do trabalho de campo como fonte de relações dialógicas.

Não afirmamos uma volta à "economia do conhecimento" onde ele é tomado como "uma espécie de mais-valia extraída pelo 'observador' do trabalho existencial - a vida - do 'observado'" (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, s.p.), mas antes sugerir a construção de formas de conhecimento fundamentadas em direitos discursivos iguais. A má consciência que constrange as formas de representação do outro não se reverte em dissolução das relações de dominação, tampouco contribui com soluções para os dilemas epistemológicos. Igualmente, expulsar a postura compreensiva sob a acusação logocentrismo ou mesmo furtar-se do esforço de observação transforma o texto etnográfico em uma ideologia tão ou mais perigosa que o otimismo positivista. A compreensão do mundo sob a forma conceitual não é algo restrito à mentalidade ocidental. Isso equivale a dizer que o nativo é também uma espécie de filósofo perspicaz que não deve ser subestimado. Defender uma forma dialógica de conhecimento não significa supor um imediato entendimento mútuo na relação de alteridade, mas se manter sensível à apreensão e à inteligibilidade dos conceitos que transitam em campo¹⁵. Essa postura confere ao pensamento do outro um direito de conceituação simétrico ao nosso e traz inegáveis consequências para o fim das mentalidades refratárias à moral do reconhecimento.

Bibliografia

¹⁵ "Como afirmei anteriormente, a antropologia, como a entendo, começa por afirmar a equivalência *de jure* entre os discursos do antropólogo e nativo, assim como as condições mutuamente constitutivas desses discursos, que só vieram a existir como tal ao entrarem em uma relação de conhecimento. Conceitos antropológicos transformam em realidade esta relação, embora isso não os torne nem reflexos verdadeiros da cultura do nativo (o sonho positivista), nem projeções ilusórias de cultura do antropólogo (o pesadelo construtivista). O que eles refletem é certa relação de inteligibilidade entre as duas culturas, enquanto projetam as pressuposições imaginadas de ambas (como Roy Wagner demonstrou amplamente). Como resultado, elas realizam uma dupla desterritorialização: elas perfazem interfaces transcontextuais cujas funções são representar, no sentido diplomático do termo, o outro no seio de si mesmo, aqui, ali e em toda parte" (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, s.p., tradução nossa).

- AGGER, Ben. 1991. Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance. *Annual Review of Sociology*. Palo Alto, v. 17, n. 1, pp. 105-131, agosto.
- ALMEIDA, Mauro W. B. 2004. *A etnografia em tempos de guerra: contextos nacionais e temporais do objeto da antropologia*. In: PEIXOTO, F. A.; PONTES, H.; SCHWARCZ, L. (orgs.): *Antropologias, histórias, experiências*. São Paulo: Humanitas. Pp. 61-81.
- BAKHTIN, Mikhail. 1987 [1975]. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Unesp/Hucitec.
- BAKHTIN, Mikhail. 1981 [1972]. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 1ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BENJAMIN, Walter. 1994. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. 1969. *Theses on the Philosophy of History*. In: ARENDT, Hannah (org.). *Illuminations*. Trad. por Harry Zohn. Nova York: Schocken.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E., eds. 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami: A portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- FABIAN, Johannes. 2013 [1983]. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis: Vozes.
- FABIAN, Johannes. 1999. Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 26, n. 1, pp. 49-69, outono.
- FAUSTO, Carlos. 1988. A antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia. *Anuário Antropológico*, 86, pp. 184-198. Ed. UnB/Tempo Brasileiro.
- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1980. Truth and Power. In: FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*. Nova York: Pantheon. Pp. 109-134.
- GUMBRECHT, H. U. 2010. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC-Rio.
- KUPER, Adam. 1983. *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*. London: Routledge.
- MARCUS, George; CUSHMAN, Dick. 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 11, pp. 25-69, outubro.
- PRICE, David H. 2008. *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. Durham, NC: Duke University.
- SHIELDS, Robert, 1996. Meeting or Mismeeting: *The Dialogical Challenge to Verstehen*. *British Journal of Sociology*, Londres, v. 47, n. 2, pp. 275-294, junho.
- SILVA, Helio. 2009. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 171-188, julho/dezembro.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

- STOLLER, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TAUSSIG, Michael. 1993 [1987]. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 2010 [1980]. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. Trad. por Priscila Santos da Costa. 1º Ed. São Paulo: Editora Unesp.
- TEDLOCK, Dennis. 1986. A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. *Anuário Antropológico*, Brasília, 85, pp. 183-202. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- TOBIN, Joseph. 1990. The HRAF as radical text?. *Cultural Anthropology*, Houston, v. 5, n. 4, pp. 473-487, novembro.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2003. *Anthropology (AND) Science*. Manchester: Manchester Papers in Social Anthropology. Disponível em <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>. Acessado em 01 de fevereiro de 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 113-148, abril.
- WOLIN, Richard. 1982. *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*. New York: Columbia University Press.