

Antropologia à deriva ou os mil descaminhos para uma investigação que visa
saber-menos sobre o *outro*

Luciano von der Goltz Vianna¹

Resumo: O presente trabalho objetiva produzir uma reflexão sobre os limites da etnografia através das injunções e disjunções entre teorias do conhecimento “nativas” e “antropológicas”. Um dos caminhos para alcançar esse objetivo é sugerir a possibilidade de aliar uma não delimitação de um *locus* de pesquisa com a não “utilização” do método etnográfico. Enquanto uma hesitação metodológica, e no “lugar” dessa dupla recusa, proponho alguns *descaminhos* que poderiam conduzir “à deriva” essa investigação antropológica; ou seja, a especular e deslocar-se por diferentes tempos/espaços sem constituir *um* objeto de pesquisa. Para isso proponho algumas junções teórico-metodológicas que viabilizem “múltiplas realidades” (Law) na produção de saberes em Antropologia. Mais precisamente, essa será uma investigação na qual se perguntará: como se pode *saber-menos* sobre um *outro*? Esse seria um “saber” que atingiria a consistência de sua suficiência ao ser produzido pelos meios (como “equivocação” e “deslumbramento”) com que uma alteridade se “estabelece” em uma dada relação parcial e “imprevisível”. Portanto, essa pesquisa trata de questões “metodológicas” sobre os modos de produzir conhecimento em Antropologia ao realizar *pesquisa empírica especulativa* com/através dos meios/caminhos que os sujeitos e objetos dessa mesma pesquisa se utilizam para “saber” sobre algo e sobre a própria Antropologia. Por isso, a ideia é que não haja “sujeitos-objetos” (Latour) centrais ou definidos previamente pelo pesquisador, mas sim co-definidos com os primeiros ao longo do processo de criação e operacionalização do modo de investigação aqui construído. O dispositivo de “controle” da aleatoriedade dessa especulação metodológica será uma forma de autoanálise crítica dos pressupostos/convicções (*retropredação*) pelos quais essa pesquisa se tornou viável, o qual teria como objetivo tornar menos “intensa” a “vontade de saber” sobre um *outro*. Ao longo da pesquisa será buscada também uma postura político-filosófica em relação ao empreendimento disciplinar antropológico de pensar a *diferença*, ou uma *zoepolítica*.

Palavras-chave: etnografia, teorias do conhecimento, ontologias.

O presente artigo especula sobre um modo de investigação em Antropologia diferente do “método etnográfico”. Ele teria como objetivo central supor que seja possível, nessa mesma pesquisa, “rejeitar” a “metodologia etnográfica” com os mesmos argumentos que Alfred Whitehead elaborou sobre o funcionamento da razão na ciência.²

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.

² “Não há qualquer interesse que ultrapasse o alcance do método. De fato, essa última afirmação é por demais limitada. Existe um interesse ativo em restringir a curiosidade aos limites estabelecidos pelo método. Qualquer malogro desse interesse provoca um ressentimento emocional. Todo empirismo se evanece. A melhor possibilidade de se proceder a uma pesquisa mais ampla estaria em que tal pesquisa apresentasse, ela própria, uma proposta de um método mais abrangente” (WHITEHEAD, 1985 p. 10).

O motivo principal desta rejeição está na aparente “condição geral” de produção das atuais etnografias: para escrever uma (“boa”) etnografia é preciso equacionar uma agenda|projeto político, com um pensamento|consciência crítica aliado a uma ascendente curiosidade etnográfica, que por sua vez será comparada ou equiparada com as cosmologias|teorias|ontologias|curiosidades dos *outros* (e seus respectivos projetos e agendas políticas). Por fim, e com essas características em mãos, é preciso redigir um trabalho conciso e coerente chamado tese, dissertação, paper etc...

As conjecturas que aqui apresento têm como desafio não recair em três “estilos” de debate sobre essa “condição geral” ou sobre as práticas e saberes antropológicos: epistemologia da Antropologia, história da Antropologia ou antropologia da Antropologia. O objetivo central dessa investigação seria questionar sobre a possibilidade de uma ciência estudar *algo* sem tê-lo predefinido ou delimitado previamente ao trabalho de campo “em si”. Ou seja, para isso seria preciso ter o frágil pressuposto de que nenhum local, grupo, “objeto” ou mundo é “*privilegiado*”, mais importante ou mais interessante que os outros a serem pesquisados. Sua fragilidade estaria na “necessidade” de “propor” um *descaminho* para *essa* investigação que vise deslocar-se|desvencilhar-se de seus pressupostos|convicções|persuasões|crenças³ indo em direção a um modo de *saber-menos* sobre os *outros* e seus mundos (importando *menos* quem estuda, ou quem está sendo estudado, e mais *como* se estuda, *como* se sabe sobre *algo*).⁴ Esse termo, “*saber-menos*”, tem duplo sentido: o ato de saber cada vez menos sobre algo e um saber *menor*, fraco ou de pouca intensidade. Para cunhar tal termo/conceito é preciso visivelmente “valorizar” a diferença por meios contra-intuitivos. Ele também seria uma prerrogativa para se tomar na pesquisa um

³ Os tipos de pressupostos que falo aqui são os mesmos citados por Paul Feyerabend: “Trata-se, em todos os casos, de pressupostos abstratos e altamente discutíveis que dão forma à nossa concepção do mundo, sem se tornarem acessíveis a uma crítica direta. Em geral, nem sequer nos damos conta desses pressupostos e só lhes reconhecemos os efeitos quando nos defrontamos com uma cosmologia inteiramente diversa: os preconceitos são descobertos graças a contraste e não graças à análise. O material de que o cientista dispõe, inclusive suas mais elaboradas teorias e suas técnicas mais refinadas, estrutura-se de modo exatamente idêntico” [...] “Ora, como nos seria possível examinar algo de que nos estamos valendo o tempo todo? Como analisar, para lhes apontar os pressupostos, os termos em que habitualmente expressamos nossas observações mais simples e diretas? Como, agindo como agimos, descobrir a espécie de mundo que pressupomos? A resposta é clara: não podemos descobrir o mundo a partir de dentro. Há necessidade de um padrão externo de crítica: precisamos de um conjunto de pressupostos alternativos ou, uma vez que esses pressupostos serão muito gerais, fazendo surgir, por assim dizer, todo um mundo alternativo, necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar (e que, talvez, em realidade não passe de outro mundo imaginário)” (1977, p. 42 e 43).

⁴ “Vai contra a intuição tentar distinguir o que vem dos 'observadores' do que vem do 'objeto', pois a resposta óbvia é 'deixar-se levar'. Objeto e sujeito talvez existam; mas tudo o que interessa acontece a montante e a jusante. Apenas siga a corrente” (LATOURET, 2012 p. 339).

posicionamento nominalista, ou seja, anti-universalista e anti-generalista. No entanto, ele seria um conceito provisório, já que pretenderia radicalizar acontecimentos no trabalho de campo, desenrolados por sentimentos relacionados com o elogio a diferença e a transformação (como, por exemplo, compaixão, piedade, igualdade, otimismo, liberdade e solidariedade). A suposição desse exercício de auto-escrutínio seria encontrar um tipo paradoxal de “romantismo niilista” na “escolha” e delimitação prévia do objeto de pesquisa a ser explicado e compreendido. Essa postura não teria *vontade* de mudar uma coisa qualquer, mas sim de *aceitar|acreditar* em todos os acontecimentos transformadores do mundo (ou um vitalismo imanentista). A busca pelo/por *saber-menos* é, portanto, uma busca objetiva que não se contra-efetua em relação a um *saber-mais*. Sua objetividade se justifica pela obstinação em encontrar um saber que seja “suficiente” para duas ou mais pessoas poderem “conviver juntas”. Mas nesse *conviver*, não são apenas as “regras de convivência” que funcionam para uma coexistência ser consistente, também é o que faz essa convivência poder ser contrastante, perturbadora e conflituosa. *Saber-menos* seria uma “arte da contínua interrogação” (CALAVIA SÁEZ, 2013 p.149) que abdica e substitui a narrativa sobre algo. A ideia central desse conceito não conformaria, portanto, nem uma “quietude” intelectual, ou um “não-saber” (mas talvez partiria dessa “condição”), nem uma perturbação dissonante; mas sim corresponderia a uma produção de saber tão disciplinarmente rigorosa que se tornaria uma transvaloração, *descaminho*, ou uma “rebelião contra o modelo do relato” (CALAVIA SÁEZ, 2013 p. 191) ao “optar” pelo estilo argumentativo de escrita. E claro, há uma pressuposição explícita aqui: saber sobre algo é saber sobre o que há *fora*, a partir dos modos de saber sobre *si* (ou uma alopoiese). Com isso, esse “algo” tende sempre a ser totalizante, cumulativo, externo e real; um objeto passivo de ser “predado” pelo modo como se sabe sobre si. Essa proposta conceitual (*saber-menos*) tem íntima relação com o conceito de “predação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007) que tenderia a ser utilizado tanto como um “verbo” quanto como um *idioma*. Em tal pesquisa “fictícia”⁵ ele não apenas seria um conceito teórico, ideologia, relação comensal, nutritiva ou alimentar. É também uma semântica das socialidades (que,

⁵ Dadas as atuais condições de “produção científica”, não seria viável transformá-la em um trabalho acadêmico do tipo “tese de doutorado”. Embora diversos elementos, referências, estratégias de pesquisa e mesmo “um pouco” do modo de investigação aqui inventado poderão compor minha pesquisa de doutorado, eles, por enquanto, não passam de especulações insustentáveis por si sós (ou seja, enquanto um experimento empírico) diante dos protocolos e exigências acadêmicas e institucionais (ou pelo menos penso que o leitor chegará a mesma conclusão até o final desse artigo). Portanto, a proposta aqui contida não é um “resumo” de meu projeto de pesquisa de doutorado, o qual tem um tema, um objeto e um *locus* delimitados.

portanto, obriga qualquer coisa existir apenas em-relação à outra coisa). Por outro lado, parece haver, em uma relação de/por predação, uma ontologia em suspensão que objetiva, vez por outra, o sucesso, a conquista, o êxito sobre um *outro*, e que por isso “visa” (ou “necessita”) *saber-sempre-mais* sobre esse *outro*. Portanto, “predação” talvez seja um conceito capaz de maximizar a ideia de que fazer uma pesquisa antropológica é o mesmo que *defrontar-se* com *suas* próprias fronteiras, com o que *não* lhe convêm, com a *alteridade radical* e suas “reversibilidades” (WAGNER, 2010); assim como desdobra e é desdobramento da perturbação decorrente do processo ininterrupto de duvidar|questionar|encontrar, a *si*, aos *outros*, ao saber⁶ e aos seus modos de produção e teorias do conhecimento.

Nesse sentido, a pesquisa que especula sobre um *saber-menos*, aqui sugerida, não poderia estabelecer qualquer “recorte” ou delimitação do “real”, dos “temas” ou dos “objetos da pesquisa”, já que a definição do que é “real” é imprescindível para se produzir métodos e teorias que visam saber sempre mais sobre algo. A incoerência e impossibilidade maior estão presentes no efeito dessa definição de *real*: teorias e métodos “servem” para descobri-lo no mesmo *local* e pelos mesmos *meios* com que ele foi inventado. Por isso seria preciso compor um “modo de investigação” que produzisse uma mixórdia entre as teorias dos *outros* e as “teorias antropológicas”. Ele visa, em um primeiro momento, produzir “múltiplas realidades” (LAW, 2004) irredutíveis a Um Real. Mas, em um segundo momento, teria de perguntar-se: seria possível fazer etnografia sem qualquer teoria ou abstração?⁷ Na atual multiplicação de trabalhos monográficos, que se utilizam do “método etnográfico, haveria um retorno a histórica “fobia” a abstração? Ou seria possível fazer Antropologia sem “explicar” nada? Em quais circunstâncias o método etnográfico poderia “errar”? Se a resposta for “ele *nunca* pode errar”, mas sim ser sempre mais “completo” e “rico”, então a compreensão do *real* que ele promove é igualmente mais rica, interessante e completa? Para se chegar a essa conclusão (ou na de que o saber antropológico é irredutivelmente *diferente* dos demais)

⁶ Feyerabend sugere alguns modos de investigação da “maquinaria” científica produtora de conhecimento ou a “atividade” do cientista: “De duas maneiras pode ser estudada essa atividade. Podemos tentar estabelecer requisitos ideais de conhecimento e de aquisição de conhecimento e procurar construir maquinaria (social) que obedeça a esses requisitos.” [...] Que seria a investigação dos epistemólogos. Mas haveria outro modo de “estudar” a Ciência, ou uma investigação que, “de outra parte, teria de examinar a maneira como os cientistas realmente lidam com a circunstância, teria de examinar a forma real de seu produto, a saber, ‘conhecimento’, e a maneira como esse produto se altera, em consequência de ações e decisões ocorridas em complexas condições sociais e materiais. Em uma palavra, a investigação teria de ser antropológica” (FEYERABEND, 1977 p. 386).

⁷ Pensando que teoria pode ser uma “grade negativa, vazia e relativista, que nos permite *não* sintetizar os ingredientes do social no lugar do ator” (LATOURET, 2012 p. 317).

é necessário ter um *conhecimento* de fundo⁸ que seja suficientemente “relevante” para alcançar essa compreensão “singular”. No entanto, como em qualquer “necessidade” de compreender ou “lógica da explicação”⁹, saber sempre “mais” e “melhor” é fonte de matéria-prima para se compreender cada vez mais. Compreender seria então, dessa perspectiva, um ato de “devoração” insaciável, situacional e parcial¹⁰. Seguindo essa “lógica”, fazer Antropologia *é igual* a fazer Etnografia, ou o mesmo que lançar um ponto de vista sobre o que é “realidade”, no singular ou no plural. O que legitima esse ponto de vista, como não apenas um dentre outros, é a equação entre “experiência” e “descrição treinadas” por métodos comparativos “rigorosos”. Essa equação torna *equivalentes* diversos binômios usados instrumentalmente na Antropologia: real *versus* ficção|virtual; pluralismo *versus* monismo; objetividade *versus* subjetividade; exótico *versus* familiar e crença *versus* dúvida|incerteza. Tendo essas equivalências latentes na produção etnográfica, penso que a construção de um objeto de pesquisa não explicita uma relação (imanente ou transcendental) entre duas situações díspares e correlatas (do tipo *eu* e o *outro*), mas sim explicita *um recorte arbitrário da realidade*, negligenciando e eclipsando a força dos pressupostos que definem o *outro*, o *real* ou as *ontologias*.

A suposição sobre o modo de investigar esboçado aqui teria de produzir uma *inversão* da relação entre teoria e empiria: não existem muitas teorias para pensar *um* objeto (ou objetos com características “em comum”), mas sim existem muitos objetos heterogêneos para pensar e multiplicar teorias (*experiência* não seria algo passível de ser “desperdiçado” por que todas elas multiplicam-se em mais teorias sobre

⁸ Conhecimento para Feyerabend é “antes, um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e, talvez, até mesmo incomensuráveis), onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com que todas concorram através desse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência” (1977, p. 41). Para ele, portanto, um conhecimento atinge sua *suficiência* quando está em *prol* do “desenvolvimento de nossa consciência”. Mas *saber o suficiente* sobre algo, em Antropologia, faz dessa ciência um conjunto de teorias sobre esse mesmo “algo”, descrevendo-o sem contextualiza-lo ou compara-lo com nenhum outro homólogo “algo”? Minha pergunta é: encontrar essa *suficiência* pela mesma via a que o *outro* encontrou-a pode expor os objetivos, convicções e “lutas” contidas na antropologia em busca dessa *suficiência*? Ou seja, esse exercício poderia evocar a seguinte pergunta do *outro* para *nós*: se faz Antropologia em prol de que? Em resumo, essa questão (como afirmou Feyerabend) expõe as discrepâncias entre as teorias e os fatos e pergunta-se sobre o que fazer com as mesmas.

⁹ “A lógica da explicação comporta, assim, o princípio de uma regressão ao infinito: a reduplicação das razões não tem jamais razão de se deter. O que detém a regressão e concede ao sistema seu fundamento é, simplesmente, que o explicador é o único juiz do ponto em que a explicação está, ela própria, explicada” (RANCIÈRE, 2002 p. 18).

¹⁰ “Tal como o tempo, o sistema explicador se alimenta de seus próprios filhos, aos quais devora à medida que são produzidos; uma nova explicação, um novo aperfeiçoamento nascem e morrem em seguida, para dar lugar a milhares de outros [...]” (RANCIÈRE, 2002 p. 133).

experiência)¹¹. Portanto, esse modo de investigar visaria desdobrar as *epistemologias* dos *outros* sobre as *nossas*. Isso talvez permitirá que “outras ontologias” possam “apresentar” suas teorias sobre *como* um *conhecimento* é produzido. Esse modo de investigação de uma Antropologia à deriva surge quando os métodos|técnicas etnográficos não podem mais “dar conta”¹² de explicar, compreender ou interpretar objetos “intraduzíveis”¹³. Em geral, o método etnográfico tem se voltado para o “mergulho” do pesquisador em um “universo de pesquisa”. Contudo, para que essa “imersão” seja efetiva é necessário que o antropólogo realize sua investigação em um período longo de tempo e em espaços pré-determinados pelo “recorte do universo de pesquisa”. A seguir haveria o último passo da pesquisa, ou explicar essa imersão e as experiências vividas pelo pesquisador com os *outros* (e as dos *outros*) com conceitos,

¹¹ No entanto, a *experiência* não corrobora a validade da multiplicidade irreduzível das teorias e nem de cada pormenor de cada teoria. Cada experiência contém uma ou mais teorias, um método e um ou mais conceitos sobre o *conhecimento*. Como afirma Feyerabend, o êxito de uma teoria, na ciência, é mensurado através dos dados e dos fatos: “examinar o princípio em pormenor concreto significa traçar as consequências das contra-regras que se opõem a algumas regras comuns do empreendimento científico. Para ter ideia dessa forma de operação, consideremos a regra segundo a qual é a ‘experiência’ ou são os ‘fatos’ ou são os ‘resultados experimentais’ que medem o êxito de nossas teorias, a regra segundo a qual uma concordância entre a teoria e os ‘dados’ favorece a teoria (ou não modifica a situação), ao passo que uma discordância ameaça a teoria e nos força, por vezes, a eliminá-la. Essa regra é elemento importante de todas as teorias da confirmação e da corroboração. É a essência do empirismo. A ‘contra-regra’ a ela oposta aconselhamos a introduzir e elaborar hipóteses que não se ajustam a teorias firmadas ou a fatos bem estabelecidos. Aconselha-nos a proceder contra-indutivamente” (1977, p. 39). O conceito de *retropredação* seria uma contra-indução, mas sempre duplicada sobre si mesma já que seria “essencialmente” especulativa e auto-destrutiva. Ele seria uma espécie de força motriz de um sistema *contra-saber*, com *frágeis engrenagens*. O empirismo, diante dele, não poderia ser mais do que uma “esteira de montagem” do conhecimento onde se multiplica, se acumula e deslumbra-se com os fatos por ela criados. Feyerabend (falando sobre os desejos do empirista) ainda exemplifica: “O cientista interessado em conseguir o máximo conteúdo empírico, desejando compreender tantos aspectos de sua teoria quanto possível, adotará metodologia pluralista, comparará as teorias com outras teorias e não com ‘experiências’, ‘dados’ ou ‘fatos’ e tentará antes aperfeiçoar do que afastar concepções que aparentemente não resistem à competição” (1977, p. 67).

¹² Utilizo aqui esse termo nos seus dois sentidos, “se dar conta” (“consciência”) e “dar conta de” (rendimento e aplicabilidade de algo). Estaria “por trás” desse termo ideias como a de progresso, produtividade e eficiência. Evidenciar esses pressupostos em uma pesquisa antropológica teria a intenção de tornar perceptível as contra-produtividades e as ineficiências que um conceito, teoria ou técnica de pesquisa poderia ter quando *desejasse saber-menos*; ou falo aqui das fragilidades dos modos de pensar conceitos como natureza, cultura e diferença quando os outros dos *outros* se “intrometem” (pervertendo-os ao grau máximo de infirmitude) intensivamente em nossas epistemologias. A cada “algo” que se pode “dar conta” pela Antropologia, restaria a pergunta sobre quais as debilidades dadas ao sentido de produtividade e eficiência da epistemologia (que opera esse “rendimento” sobre o *outro*) quando os atritos e conflitos de alteridade irresolvíveis ocorrem recorrentemente na pesquisa de campo? Esse seria um problema “pós-moderno” (sobre autoria, estilos de escrita ou interpretação) ou uma questão político-epistemológica? O que poderia afirmar seria que essa última questão *antecede* a escrita de uma etnografia e é resultado de uma noção de *rendimento* sobre o *outro*, ou seja, que se utilizou dos “insights” e das teorias dos *outros* como matéria-prima para alcançar um grau *excelente* de explicação e compreensão do “que é ser” um nativo X ou Y de acordo com suas noções A ou B de rendimento.

¹³ Tradução se refere (no sentido usado aqui), ao que Latour chamou de “conexão que transporta transformações”; tradução é “uma relação que não transporta causalidade, mas induz dois mediadores a coexistência” (LATOURE, 2012 p. 160).

imaginação, curiosidade, subjetividade, criatividade e chaves de análise suficientemente eficientes para que a interpretação dali produzida seja relevante ou singular. Mas nessa etapa da pesquisa poderia perguntar: o que aconteceria se os interlocutores da pesquisa fossem os *principais* produtores dos conceitos com que se *explicaria* essas mesmas experiências? Em outras palavras, essas seriam as “teorias nativas”, e/ou conceitos êmicos, “entrando em ação” com *maior* força explicativa do que as antropológicas. Essa *ação* deriva de uma suposição: a de que a coexistência de heterogêneos e a fragmentação de uma lógica sobre o que é *cognição* são efeitos da recusa ao denominador comum produzido pelo “avanço da ciência”. Esse denominador, ou o “saber legítimo” com estatuto provisório de verdade, é condicionado por uma convenção científica sobre o ato de saber: a “livre concorrência de ideias” (baseado no duplo e concomitante exercício de *crer na dúvida* e *duvidar da crença*) que objetiva o melhoramento, aperfeiçoamento e acúmulo de saber especializado. Mas essa “recusa” acrescenta outras perguntas: e se *todas* as ideias/teorias fossem “levadas a sério”?¹⁴ E se não tivéssemos que “escolher”, experienciar, classificar e descrever informações dos *outros* para serem processadas, catalogadas e estruturadas em/por teorias? E se todos os cientistas explicitassem suas motivações, alianças políticas, pressupostos morais e filosóficos sobre seu fazer? O modo de fazer antropologia à deriva, esboçado nesse artigo, teria como recusa primeira não “responder” essas questões mas sim insistir na prática de “confundir” (não-explicar) as possíveis respostas que poderia compor, a fim de produzir *descaminhos* para essa investigação. Um dos modos de produzi-los seria absorver ou predar um sentido|direção multiplicando-o e confundindo-o por apropriação com suas identidades, unidades, naturezas e modos de existência. Mas como ter *acesso* a esses modos de existir (e as suas “imanências”)? Existiria *um caminho* seguro, reto, expresso e efetivo em direção à compreensão do *real*? Para uma investigação que visasse *saber-menos* só poderiam haver *descaminhos* nessa direção. Um descaminho é produzido ao se apagar *todas* as referências, pistas ou sinais que poderiam levar alguém a um destino exato e claro ou a definir o modo de existência que produziu esses mesmos sinais. Como em uma neblina permanente, não haveria possibilidade de estabelecimento

¹⁴ Essas perguntas podem ser vistas como desdobramentos dessas: “poderíamos prever uma ciência social capaz de levar a sério seres que induzem pessoas a agir? Poderá a sociologia se tornar *empírica* no sentido de respeitar a estranha natureza daquilo que é 'dado à existência', como fazem os zoólogos em seus zoológicos e os botânicos em seus herbários? Conseguiremos traçar conexões de um ser não social a outro, em vez de substituir todas as entidades que povoam o mundo por algum *ersatz* feito 'de' material social? Simplificando: terá a ciência social um *objeto real* para estudar?” (LATOUR, 2012 p. 337 grifos do autor).

de uma coerência/foco direto entre os elementos imprevisíveis que surjam no trajeto ou percurso descaminhado. De forma mais direta, esse é um meta-método que pode multiplicar a imponderabilidade do trabalho de campo ao “aderir|embarcar” nos percursos mais “tortuosos” e sinuosos que não pretendem chegar a *Um Lugar* e que não conduzam a pesquisa para um destino-saber final.¹⁵ Nesse sentido, um descaminho não ratifica nem retifica uma teoria e sim produz *outras teorias*. É preciso, para isso, fazer a investigação “se perder”, transviar-se, contradizer-se, arruinar-se, desvairar-se ou descaminhar-se¹⁶. Essa empreitada niilista só poderia interessar a quem não tem “nada a defender”, e por isso nada a competir ou a comparar, mas por isso mesmo não se exime de ter intenção, pressupostos e valores (não-defesa, não-competição), e com isso “vontade de nada” (posicionamento) para com uma condição ou situação (nesse caso, a acadêmica). Em outros termos, isso é o mesmo que forçar uma antropologia *ex-nihilo* a ser a pedra de toque dessa *antropologia à deriva*¹⁷. Tendo em vista essas condições, a intenção nessa pesquisa é de “fazer-valer”, em um mesmo argumento, sentidos e pontos de vista heterogêneos. “Fazer-valer” (diferente de “dar conta”) é por em ação uma

¹⁵ Bruno Latour foi uma referência central usada para pensar sobre esse conceito (descaminho). Parafraçando seu texto diria que: 'A Antropologia foi prejudicada pelo preconceito de que existe um *locus* privilegiado no domínio social em que o saber é "concreto". Todavia, se o saber não é local, então não pertence a um lugar específico; é disseminado, variado, múltiplo, deslocado, verdadeiro quebra-cabeça tanto para os analistas quanto para os atores' [...] 'Por todos esses motivos, o que não se deve estabelecer logo de início é a escolha de um *locus* privilegiado onde o saber por ventura seja mais abundante' (2012 p. 94 e 96, a paráfrase trocou o termo *ação* por *saber*, Sociologia por Antropologia e suprimiu alguns exemplos). Mas com qual argumento se sustenta a escolha *posterior* de um “*locus* privilegiado”? Seria possível *nunca* escolhê-lo? Em que isso implicaria para a continuidade da produção antropológica (ou mesmo acadêmica em geral) com base no método etnográfico?

¹⁶ “Se perder” seria outro modo de tentar investigar algo com uma teoria tão frágil (ou seja, altamente falseável pelas teorias dos *outros*) que ao mínimo contado com a *diferença* se dissolveria em fragmentos de experiência: “a experiência aparece acompanhada de pressupostos teóricos e não antes deles; e a experiência sem teoria é tão incompreensível quanto, (supostamente) a teoria sem experiência: eliminemos parte do conhecimento teórico de um ser senciante e teremos pessoa completamente desorientada e incapaz de realizar a mais simples das ações” (FEYERABEND, 1977, p. 263). A intenção contida nessa desorientação forçada da pesquisa aqui projetada seria a de testá-la e mensurá-la em uma série de procedimentos metodológicos que pudessem levá-las ao seu *desgaste* e a sua *obsolescência* e não necessariamente a sua “incompreensibilidade”. Com a abdicação dos conceitos que essa experiência teórica trabalhou (creio eu) estaria aberta uma zona de *descompreensibilidade* pragmática (estado do *não-saber o que fazer*) na qual as teorias do conhecimento dos *outros* poderiam vir a atuar como um “reforço” dessa mesma zona.

¹⁷ Lembrando que *deriva*, como substantivo e verbo, significa perda ou não controle, movimento sem vontade ou energia, desviar ou correr, nascer ou relacionar algo a sua origem e gerar uma palavra de outra. Ser ou estar *Nômade* e *estar à deriva*, ou *derivar*, não são sinônimos, já que nomadizar se refere ao que “deseja” mover-se (ou o *ser* que se posiciona de forma alóctone em um território), ao que *precisa* andar; ao que não está somente sob os efeitos e vontades de forças externas, como o vento ou as marés. As duas palavras juntas dão, de forma quase exata, o sentido que desejo dar a esse modo de investigação à deriva: junção|disjunção concomitante de/entre continuidade e descontinuidade, de forças internas e externas, vontade de ação e “inércia entrópica”, de desejo e irredutibilidade pelo/do imponderável. John Law se utiliza de termos semelhantes para falar sobre os fluxos e imprevisibilidades em geral (“*mess*”) ocorridas em uma pesquisa de campo (LAW, 2004).

política que “trata” os “actantes” enquanto potências de *ação-em-relação*. Teríamos com isso um universo|*multidão* permeado de seres com “potência de agir”. Ele estaria densamente povoado sob a regra “universal” em que *todos precisam viver juntos*, que para os gregos era denominado como *zoé* (ou uma “*zoé politiké*”, AGAMBEN, 2004).

Mas investigar de acordo com essas suposições poderia ser chamada (“ainda”) de “ciência” antropológica? Paul Feyerabend define ciência enquanto um “empreendimento essencialmente anárquico”. Mas essa é uma anarquia “positiva”, que não inibe o progresso; sua única lei é “tudo vale” (1977 p. 9). Para ele a ciência não pode ser sempre coerente, precisa trabalhar também contra-indutivamente. O conceito que tento esboçar aqui (*retropredação*) tem íntima relação com o processo anárquico (ou melhor, dadaísta) da contra-indução. Por outro lado, pergunto-me sobre a possibilidade de, ao “chocar” as teorias do conhecimento “científicas” com as teorias do conhecimento “nativas” (e suas respectivas *epistemologias*), encontrar um saber (produto negativo desse choque) que não seja um processo de produção de conhecimento, nem por multiplicação nem por adição (que não seja um “progresso” para nenhuma das duas teorias). Uma saída para esse dilema seria essa: ao ser levado *tudo* a sério, ou seja, sem possibilidade de generalização sobre qualquer coisa, se pode inventar qualquer caminho de aproximação não-comparativa entre as diversas perguntas e respostas sobre/desse “tudo”. Para cada pesquisador que leve qualquer coisa a sério temos apenas a multiplicidade irreduzível de combinações e composições teórico-metodológicas que objetivam compor um todo coerente (“dar ordem ao mundo”): uma tese a ser defendida ou um argumento central sobre um tema qualquer. Mas, além disso, esse “todo coerente” também pode transformar-se numa incomensurável rede de “múltiplas realidades” (LAW, 2004). E essa rede pode ser um meio para se chegar a conexões imparciais (em referência as “conexões parciais” de Strathern [2014]) efetuadas em uma “entre-realidade” chamada “trabalho de campo”. Logo, poderia dizer que lançar um ponto de vista sobre o mundo é resultado do ato disciplinar e protocolar de se estabelecer *um* “objeto” e “tema” de pesquisa previamente a pesquisa de campo. Essa *objetividade* irá precisar, posteriormente, criar um lugar|estado de exceção no qual se poderá “negociar” as realidades ou a definir o que é|está *em-comum* para poder descrever sobre essa experiência de estar “entre” mundos. Essa parece ter sido (ao meu ver) a invenção de grande interesse aos antropólogos(as) e não (necessariamente) aos *outros* pesquisados; embutido no *em-comum* estão todas as convicções de que a Antropologia pode ser uma ciência social *contributiva*, ou (até) mesmo intervencionista,

dando “sugestões” de ação ao mesmo “social” que ela inventou e “reagregou”. Fundamentalmente ela, então, poderia ajudar a “melhorar o mundo”, torná-lo mais “justo” e “harmônico”, de acordo com o que a mesma afirma serem esses termos tanto para os “*outros*” quanto para “*nós*”. Parece haver um forte “rendimento”, sucesso e consagração imediata em/de pesquisas antropológicas que se utilizam de termos como esses para sustentar e justificar a “relevância” de sua ciência. Quando se fala que um conceito ou método “da conta” ou não de algo, pressupõe-se que há no “campo”, ou na teoria, uma noção estável de “utilidade” e de “real”. Nesse sentido, os acontecimentos e dados coletados no trabalho de campo são *objetos* passivos (“fonte” de *real*) ou ativos (quando as teorias nativas são *toleradas* por sua plausibilidade). Mas em qualquer uma das duas abordagens e conexões, entre empiria e teoria, há uma amarração (e um essencialismo) estratégica unificada através da convencionalização de um conceito de *conceito*. Essa teleologia pergunta-se sobre o “que eles (os *outros*, as teorias e os métodos) podem”; qual a *potência* que há neles de “dar conta” ou não de algo. Quando “algo” é caracterizado pela sua adequação ou inadequação, um conjunto moral é acionado por parte de quem age como classificador das qualidades conceituais de um método ou conceito (ou das teorias e métodos dos *outros*).

Pergunto-me então: porque uma pesquisa “precisa ter”, durante todo o tempo de sua realização, um lugar, grupo ou conjuntos de atores (que tenham elementos “em comum”) e um conjunto de pressupostos teóricos, mais ou menos coerentes, que guiarão boa parte dos caminhos traçados no processo de investigação? Porque uma pesquisa não poderia ser *nômade*¹⁸? A única resposta plausível seria a de que “temos de” produzir, ao final da pesquisa, um trabalho “coerente” e “relevante” que será avaliado, qualificado e aceito por nossos pares e colegas? As especulações aqui produzidas visam responder essas questões com outros modos de ser feita uma pergunta: como por exemplo, com um dispositivo de “controle” da aleatoriedade presente nessa especulação metodológica chamada *retropredação*. Retropredar não seria a busca pelas origens, intenções, pontos de vista ou essências de cada predado/predador, mas sim a invenção de operações epistêmicas que trabalhariam com as discontinuidades dos *outros* sobre as

¹⁸ Devo salientar aqui que não estou me referindo ao termo *nômade* enquanto uma qualidade ou estado de ser “primitivo”, ou qualquer coisa do gênero. Essa taxonomia foi utilizada inúmeras vezes com finalidades semelhantes: a de subjugar os *outros* como inferiores ou classificá-los em uma escala de evolução onde o sedentário simboliza o estágio civilizatório. A referência central aqui é a Gilles Deleuze e Félix Guattari e a sua ideia de “nomadologia” (1997). Contudo, me refiro com esse termo ao *idioma* que o *nômade* entretém com o *que passa por ele* e com o que ele se utiliza para viver: os restos, as sobras, o que ele cata ou colhe e toda a *oikonomia* de subsistência no qual ele baseia sua derivante “predação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007) de realidades.

nossas/minhas continuidades (um movimento para trás, a contrapelo, de uma predação que recua e hesita, um anti-progresso proclamado por uma “slow science”); sobre o que é considerado externo, perigoso e contaminante para a nossa suposta individualidade e racionalidade. Uma *retropredação* não seria a generalização explicativa dos conceitos dos *outros* em relação aos *nossos*, mas sim a *explicitação* das genealogias dos *nossos* conceitos quando fragmentados (por aproximações não-comparativas) pelos conceitos dos *outros*; seria uma forma de deixar as *partes* desagregadas que sobram serem suficientemente voláteis para não haver nenhum posterior e incomensurável *todo*¹⁹. Conectando esse modo de investigação nômade com as cosmologias e relações ameríndias, não importaria aqui os *corpos* que são comidos e canibalizados, mas as *bocas* com que se come. Teria com isso bocas com corpos comendo bocas sem corpos, (canibalismo às avessas, auto-fagia invertida); o que como não é meu corpo, mas a minha boca com a boca dos *outros*. Seria a inversão anagramática da ordem e dos termos da expressão/precaução “não se pode cair na boca do nativo”: ‘Se pode sair da boca do nativo por ter caído na boca do antropólogo (a)’, ou “é preciso deixar a boca do nativo comer a boca do antropólogo antes que o corpo do nativo caia no corpo e na boca de quem pretende dizer o que é *nativo*”. Em suma, esses seriam modos de *se-perder-se*, já que tratar-se-ia de “levar *quase* tudo a sério”, menos a si próprio e a Antropologia. Poderia então cair em minha própria boca quando sou um desagregado de ‘órgãos sem corpo’ (ou a inversão do “corpo sem órgãos” de Gilles Deleuze e Felix Guattari) ou um corpo acéfalo. Enfim, todos esses corpos seriam corpos anti-solipsistas, onde haveria *um* modo de individuação de fundo que os possibilitaria serem corpos em contínuo ou descontínuo movimento e transformação. Qual caminho traço aqui? O que chega à radicalização relativista da tematização fundante da Antropologia, ou o conceito de “diferença”, que além de ser um processo entre seres (de ser sempre plural/devires), é também o operador disjuntivo entre uma existência (a individuação de um ser) e o “mundo”; uma operação de transformação e transvalorização.

Retropredação poderia também ser entendida como um exercício

¹⁹ Ou também, uma retropredação seria uma analogia a uma retroapropriação, ou a asserção seguinte de Strathern, só que ao contrário: ... “todo conhecimento pode ser transformado em autoconhecimento: quanto mais se aprende sobre os *outros*, mais se aprende sobre si mesmo. Além disso, em seus atos de apropriação, os *eus* suplantam uns aos outros. Acima de tudo, se o conhecimento dos *outros* se torna um veículo para o conhecimento do *eu*, ele se transforma na constituição do *eu*. A autoria se desloca em relação a esses *outros*” (2014, p. 144). Reescrevendo e parafraçando (em relação à retropredação), o oposto dessa assertiva seria: ‘todo conhecimento pode ser transformado também em retroautodesconhecimento: quanto menos se aprende sobre os *outros*, mais se desaprende sobre o conceito de “si mesmo”’.

constantemente repetido e replicado no “trabalho de campo”, onde haveria uma mescla radicalizada entre o exercício de estranhamento e o de relativização. O “campo” seria então uma espécie de série irregular e heterogênea de linhas de força, que atuam para todos os lados; partindo de um ponto qualquer, aleatório e sem relevância ou relação com os demais, e encontrando seus limites dinâmicos de contração e retração, de intensidades variáveis, que não podem atingir qualquer forma durável. De modo semelhante à forma com que Latour se desvia do verbo *ser* para o *ter* (influenciado por Gabriel Tarde), utilizo o verbo *predar* de forma relacional: todo aquele que preda pode ser predado e por isso está sempre na condição potencial de transformação, de *vir-a-ser outro* pela experiência ontológica de adotar o ponto de vista do *outro* sem devorá-lo completamente, mas sim tendo de *introcannibalizar* a si pelos mesmos modos que estava predando o *outro* (como um “feitiço” enviado a “si mesmo”). Por outro lado, por dentro da ideia de *predação* podemos encontrar o/um conceito de “experiência” (aqui enquanto a possibilidade de experimentar o *outro* e ser experimentado e não apenas uma experiência do “eu”) agindo como um modo de “compreender menos”. Ambas operações do conceito de *experiência* (perspectivista e fenomenológica), quando aliadas a circunscrição de *um locus* de pesquisa, produzem os mesmos processos de legitimação de um saber: uma experiência, ao ser “testada” inúmeras vezes, até que se chegue a um padrão de regularidades e repetições (como por exemplo, transformações, devires, criatividades etc...) é *potencialmente* uma “nova” forma para se “conhecer mais e melhor” sobre algo e sobre si. Parece ser nessa linha de argumentação que a Antropologia defende e exalta o método etnográfico como um caminho “singular” em direção ao “conhecimento”: ela pode “contribuir” com a etnografia para compreender “melhor” o mundo ou/e “fornecer um novo olhar” sobre ele. No entanto, esse ponto de vista sobre o fazer científico tem como base uma metodologia obsessiva em colecionar, aprisionar informações e saberes e transformando-os em *dados*. Portanto essa seria uma produção de Saber por *canibalismo*.

Se porventura, esse o modo de investigação, aqui sugerido, *nunca* deixasse de ser uma *suposição*, então ele teria de adotar uma pré-posição: a “anti-narcísica” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Esse estado de “supor” (pré-especulativo) está marcado por um contraceticismo (nem denotativo, nem conotativo e nem indutivo). As suposições, que seriam feitas no trabalho de campo, seriam “disparadas” por uma *intuição reversa*, onde poderia haver duas situações: minhas respostas são respondidas pelas perguntas que os *outros* me fizeram, mas que foram apenas perguntas *reversas* (ou

endereçadas à condição *sui generis* daquele momento) ou uma segunda situação, onde não se teriam quaisquer respostas porque as perguntas possíveis, em uma pesquisa sem objeto e com teorias frágeis, não respondem com algumas respostas, mas sim com outras tantas perguntas possíveis que quaisquer *outros* poderiam também perguntar da mesma ou de outras tantas maneiras. Em outras palavras, essa seria uma *ciência*, que em vez de duvidar, supõem, como premissa circunstancial *irreduzível*, que todo saber (produzido, imaginado, sonhado ou “testado”) é “verdadeiro”²⁰. Logo, teríamos uma ciência que “acredita”²¹ de forma *absoluta* (por antidogmatismo). Em vez de relativista ela seria uma ciência que especula sobre materialismos vitalistas em cada “territorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1995) por onde ela envolve-se e desenrola-se. Em vez de *ter* certezas ela acontece na *panveracidade* com que o *outro* interpela seu saber ao *nosso*. Esse modo de pesquisar pergunta então se é possível conhecer *cada-vez-menos* a cada vez que, no processo de constituição do objeto a ser investigado, ocorrer um “equivoco controlado” *retropredante* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). A questão metodológica que daí surge seria encontrar a *suficiência* de um saber (uma espécie de economia política do *saber* operado nas interfaces entre diferença e alteridade); ou o seu ponto de virada reversa, onde ele torna-se *efetivo* (que tem efeitos) para quem foi “sujeito” e para quem foi “objeto” de um modo de saber. Ao invés de produzir o movimento da metafísica em direção as ontologias (LATOURE, 2012, p. 172), seria preciso considerar ambas como avatares uma da outra, oscilando constantemente entre “real” e “atual” (assim como entre imanência e transcendência), para que não fosse formado qualquer caminho e lugar seguro da pesquisa em direção ao saber purificado (para que nenhuma suficiência desse saber se torne definitiva); para que ninguém fosse “seguido”, mas sim “deixado para trás”. Nem um “real realista” nem “ficções imaginárias”, o trabalho do antropólogo consistiria no exercício não radical de *auto-sabotagem*, no jogo não psicanalítico do auto-escrutínio e na desmesura de cada

²⁰ Há aqui uma noção de *simetria* diferente da que pressupõem um “fundo comum” imanente entre todos os seres, no qual existam ideias como as de capacidade, dom, potência ou talento. Latour não deixa dúvida sobre a postura dos teóricos da ANT (Teoria Ator-Rede) em relação a esse fundo de imanência: “A ANT não é - repito: não é - a criação de uma absurda 'simetria entre humanos e não humanos'. Obter simetria, para nós, significa *não* impor *a priori* uma assimetria espúria entre ação humana intencional e mundo material de relações causais. Existem divisões que não devemos ultrapassar superar, reduzir dialeticamente. Elas precisam isto sim, serem ignoradas e abandonadas a seus próprios recursos, como um castelo outrora formidável e hoje em ruínas” (2012, p. 114). Esse “castelo”, ao meu entender, é *esse* “fundo comum” de imanência *entre* os sujeitos e objetos e não *deles*.

²¹ Lembrando que esse verbo está sempre densamente carregado de significações solipsistas e que, como alerta John Law, “believing something is never enough to make it true” (LAW, 2004 p.8).

perspectiva irreduzível e irreversível adotada. Mas então qual seria “fundamentalmente” o ofício *pragmático* do antropólogo(a)? A resposta mais polêmica seria a de que ele(a) produz perguntas sem “necessidades” de terem suas respostas, ou deveria ter *uma* resposta fraca (portanto faria uma ciência “inútil”)²². Mas a outra resposta (a mais “oficial”) seria que a Antropologia seria uma ciência *questionadora e reflexiva*, que tem como força motriz primeira o ato de deixar qualquer aporia em suspensão (“desconstrução”). Nesse sentido, a *retropredação* seria “acionada” a cada efeito de verdade e a cada pressuposto lançado sobre cada geografia|endemia. Ela trabalha com os restos e rastros, sobras e ruídos gerados no encontro com a “multidão” (HARDT; NEGRI, 2005) que sobra da experiência de “sair por aí”.²³ O exercício especular de complementariedade e concomitância entre uma Antropologia à deriva e a *retropredação* precisaria ser constante e contínuo para que a pergunta sobre a possibilidade de *saber-menos* possa ser respondida. Mas essa é a pergunta de partida para as demais perguntas que se perguntam pelos motivos de se perguntar, as quais não tem qualquer obrigação de responder a si mesmas. E ela “aflora” de uma condição atual na qual se produz conhecimento acadêmico: ele *exige sempre* coerência, relevância e excelência de acordo com um padrão de qualidade e produtividade. A busca por reconhecimento, inovação, produtividade e amplitude dos debates e do método

²² Outro ponto de vista sobre o *explicar* em antropologia poderia ser esse: “A explicação há de encerrar algum conteúdo - de outra forma, seria inútil. Não deve, entretanto, encerrar conteúdo demais, sob pena de termos de revê-la a cada instante.” (FEYERABEND, 1977 p. 397). Em outras palavras (ou nas palavras que essa investigação pretende enunciar) essa seria a busca por um *saber-menos*, um saber que “encerra algum conteúdo” mas que não é “recorte” ou parte de um conjunto limitado ou ilimitado de conteúdos. E ele só é suficiente quando parte de uma relação improvisada por uma *intuição reversa*. Para a obtenção de um *saber-menos* seria preciso de “conexões em circulação que você pode *subscrever* e baixar na hora, para se *tornar* local e provisoriamente competente” (LATOURET, 2012 p. 302). Fazer dessas “conexões em circulação” uma fonte de sinais, dados, rastros e conexões a serem descritos, reproduzidos, explicados e “reagregados”, através de uma operação de ventriloquismo, tem sido, me parece, a atividade principal de “pesquisas etnográficas” (de um “modo geral”, parece haver uma “necessidade” maior para que isso ocorra *sempre*). Pensando nesses termos, *explicar* poderia ser uma atividade incompleta ou vaga? Poderia a Antropologia “quase explicar”, dar meias (“erradas”) explicações ou mesmo “nada” explicar? Ou antes, seria (sempre) essa a discussão “de fundo” quando questionamos os modos particulares da Antropologia de produzir conhecimento?

²³ Gostaria de reiterar que “sair por aí” é duplamente mais romântico (e talvez, duplamente menos “iluminista”) do que “estar lá”, já que soma o fato de “estar entre eles” com a condição de perda do sentido e dos objetivos com que se foi “para lá”, que não é nenhum lugar específico nesse caso, mas qualquer lugar que “eles”, os *outros*, achem mais “interessante” para a pesquisa continuar movendo-se. Em resumo, esse exercício de especulação teórica sobre o “método etnográfico” pretendia apenas submeter o último “a exame”: “talvez que esses pressupostos (os que são reafirmados por “regras metodológicas”) sejam plausíveis e até mesmo verdadeiros. Não obstante, convém, de tempos em tempos, submetê-los a exame. Submetê-los a exame significa deixar de utilizar a metodologia a eles associada, passar a praticar a ciência de maneira diversa e verificar o que vem a ocorrer” [...] “Todas as metodologias têm limitações e só a ‘regra’ do ‘tudo vale’ é capaz de manter-se” (FEYERABEND, 1977 p. 449 e 450, parênteses meu). Contudo, acrescentaria: as metodologias parecem ter inumeráveis limitações quando, diante de uma ciência dadaísta à deriva, valer “nada” ou “tudo” não faz *diferença*.

etnográfico em direção a outras áreas do conhecimento parecem produzir alguns “excessos” na Antropologia. O seu *acúmulo*, por sua vez, tem um efeito metodológico colateral: quanto mais se conhece sobre “algo”, por apenas um meio (etnografia) para atingir *um Saber*, mais quem “quer” conhecer (o “especialista” em alteridade) se “sedentariza” (com sua *expertise*) sobre seu montante acumulado de saber (o *seu* campo, *seus outros*, suas aldeias, seus povos, ruas, estórias e subjetividades). Essa foi uma das “conclusões” encontradas a partir de meu trabalho de campo no mestrado com cuidadores de pessoas com doença de Alzheimer (VIANNA, 2013). Quanto mais reunia informações sobre “a doença”, mais “especialista” me tornava sobre ela e mais legitimidade tinha para falar sobre o “doente”. Esse último tornou-se um objeto passível de ser lançada toda a sorte de perspectivas, interpretações e explicações. A etnografia proporcionava (em tal pesquisa) uma noção singular de progresso, a qual paradoxalmente foi sua “âncora”. Ela define uma quantidade progressiva de saber: quanto mais se sabe, melhor se sabe, já que mais se compreende. Os demais meios (complementares) que produzem esse saber (hesitação, dúvida, relativização, subjetivação, transformação, interpretação, tradução etc...) seriam, para esse modo “sedentário”, processos e mecanismos legitimadores desse mesmo *saber*. Eles possibilitam construir uma explicação coerente, complexa, completa, relevante e “singular” sobre o montante acumulado de conhecimento “descoberto” em um restrito e delimitável *locus* de pesquisa. Se pelo contrário, a cada vez que se quisesse conhecer algo se *usasse* “outras epistemologias”, e com isso outras “metafísicas”, se poderia cada vez se *conhecer-menos* já que a cada “novo” conhecimento proto-formado se teria um “novo” enclave epistemológico auto-destrutivo (ou um estado de impropriedade e supersaturação sem auto-referenciação). A cada “novo saber descoberto” descobrimos que a “máquina” de produzir eles sempre produzirá “novos saberes”, já que o objeto agora a ser descoberto é a própria máquina (a do *outro*), além dos objetos que ela produz, os quais podem ser igualmente “descobertos”. Isso se torna possível quando a figura do antropólogo em campo é vista como um “mediador” (LATOURE, 2012)²⁴. Mas me pergunto o que aconteceria se considerássemos suas teorias, conceitos e premissas

²⁴ “Os mediadores, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas às vezes. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam. Não importa quão complicado seja um intermediário, ele deve, para todos os propósitos práticos, ser considerado como uma unidade - ou nada, pois é fácil esquece-lo. Um mediador, apesar de sua aparência simples, pode se revelar complexo e arrastar-nos em muitas direções que modificarão os relatos contraditórios atribuídos a seu papel” (LATOURE, 2012, p. 65).

como “intermediárias” no/do trabalho de campo? Essa seria a hipótese de “entrada” no “campo”, de acordo com o modo de investigação de uma Antropologia à deriva: fazer da *passagem* do antropólogo em “campo” uma mediação de intermediários, onde não se encontram (ao final dessa mesma passagem) qualquer lugar-comum, “reagregação do social” (ou a “composição justa do coletivo” [LATOURE, 2012 p.236]). A passagem dele poderia, portanto, desagregar a ordem que possibilitaria a invenção de qualquer explicação, com causas e efeitos, das estabilizações dos mundos dos *outros* ou da própria passagem dele nesse mesmo mundo. Mover-se,²⁵ dessa forma (a qual não é o mesmo que mover-se desenfreadamente), poderá causar nessa Antropologia um efeito de *deriva*²⁶. Estar à *deriva* não é qualquer “antídoto” contra algum mal-estar ou crise da disciplina ou contra uma sensação de frustração ou angústia por ter que lidar com questões políticas, éticas e filosóficas cada vez mais “sérias”, “complexas” e incomensuráveis. Deixar a Antropologia à deriva não é qualquer purgante da racionalidade e da objetividade que estaria “emperrando” o “avanço” do saber antropológico; ou ainda, não seria um modo de “despertar” qualquer criatividade contida em cada antropólogo pronto para ser liberada, fazendo brotar os mil *novos outros* em seus mil *novos mundos* “interessantes”, “instigantes”, “fascinantes”, “deslumbrantes” etc... “Estar à deriva” permite ficar mais do que sem-referências ou perdido, é permitir-se *confundir suas próprias confusões* (o que possibilitaria o pesquisador a fazer algumas perguntas ao seu “modo de pesquisar” no qual apenas “ele” teria as respostas, como por exemplo: “como se” confunde? O “que é” uma confusão?).

Da regularidade das *diferenças diferenciadas* (ou as diferenças que seriam *mais diferentes* do que outras), da “homogeneização do *outro*” produzida na “fabricação da alteridade” necessária para que uma etnografia exista (THOMAS, 1991), temos outras

²⁵ Nesse modo de investigar, o deslocamento de um lugar para o outro poderia ser dado no trabalho de campo por um sistema não aleatório, operacionalizado após uma sequência de perguntas, interações e diálogos aleatórios, onde o pesquisador pediria uma sugestão ao pesquisado de um “outro lugar|tempo” para a pesquisa continuar movendo-se. A ideia é que essas formas de “desterritorialização” sem “reterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1995) aconteçam de forma *forçada* para que se possa dar sequência (ver até onde ele pode ir) ao “objetivo” geral, “autoritário” e “artificial” dessa investigação: *saber-menos* sobre algo.

²⁶ A ANT tem influência direta sobre boa parte da exposição acima feita “a favor” da *deriva*: “Assim, é perfeitamente lícito dizer que qualquer interação parece superabundar em elementos que já se encontram na situação, elementos vindos de outro *tempo*, de outro *lugar* e gerados por outra *mediação*. Essa poderosa intuição é tão velha quanto às ciências sociais. Como afirmei anteriormente, a ação é sempre deslocada, articulada, delegada, traduzida. Assim, se um observador é fiel à direção sugerida por essa superabundância, ele será *afastado* de qualquer interação para *outros lugares*, *outros tempos* e *outras agências* que parecem tê-la moldado. É como se um vento forte impedisse alguém de permanecer no local e soprasse para longe os espectadores; como se uma forte corrente estivesse sempre nos forçando a abandonar a cena local. O problema é saber para onde ir a partir dali” (LATOURE, 2012 p. 240 e 241, grifos do autor).

marcações que regulam o que será tomado como uma possibilidade de diferença e as que jamais poderiam ser resgatadas de seu estado de repetição e homogeneidade. Esse estado parece ser produzido no mesmo instante em que se defini o conceito de *diferença*. Parece haver nele uma espécie de *diferença residual*, ou um efeito do reducionismo necessário para definir *precisamente* uma chave de análise antropológica. Para configurar esse conceito é preciso “relativizar” o “relativo”²⁷ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), tornando irreduzível o irrelativizável. Um desses “resíduos” parece estar na seguinte distinção entre *zoé* e *bios* de Giorgio Agamben: *zoé* “exprimira o simples fato de viver comum a todos os seres vivos; como os animais, homens ou deuses” e *bios* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2007 p. 9). Pensando no que já foi proposto sob os nomes de antropologia à deriva e retropredação, o “viver comum a todos seres” tornar-se-ia o pano de fundo para toda e qualquer *bios* atuar suas políticas sobre o mundo (a *polis* não expulsa o *cosmos* para fora de seus muros, mas sim tem a *zoé* como condição de sua existência).²⁸ A *vida*, então, não existe sobre o espaço-tempo da humanidade de fundo, mas sim no regime da *zoé* de fundo; da situação *irremediável* a que todos os seres, existentes ou vindo a existir, estão atrelados uns aos outros ('existir é viver junto'). Nesse conceito (*vida*) há um aforismo: todos têm|devem viver juntos em um dado *cosmos* infinito. As *bios* não se dissolvem na *zoé*, mas sim são *constituídas nela*, sem fazerem de suas “partes” unidades do “todo”. Essa inquietude com um sistema de transcodificação sem intermediários, ou uma “tradução” por imediatez entre signo e signo (sem equivalência, originalidade, ponderabilidade e intraduzibilidade), seria a resiliência das unidades com os quais operariam as “codificações humanas” (operações semióticas). Talvez seja *torcendo* nossas línguas com as dos *outros*, multiplicando a multidão de solecismos, oxímoros e neologismos de um texto, ao seu ponto de mutação mínimo-diferenciante, que poderíamos radicalizar nossos sinais e produzir uma

²⁷ “A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. Tal confronto não precisa se resumir a uma mesma equivocidade de parte a parte - o equívoco nunca é o mesmo, as partes não o sendo; e de resto, quem definiria a adequada univocidade? -, mas tampouco precisa se contentar em ser um diálogo edificante. O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 p. 119).

²⁸ Poderíamos também fazer uma correlação com o perspectivismo ameríndio: há uma *monozoé* para uma *multibios*. Assim como talvez haja na ideia de *zoepolítica* algum paralelo com o conceito de *sociedade* para Latour: “A sociedade não é o todo 'onde' todas as coisas estão inseridas, mas aquilo que 'atravessa' tudo, calibrando conexões dando a cada entidade que encontra uma chance de comensurabilidade” (LATOURE, 2012 p. 344). Portanto, essa “comensurabilidade” só seria definida a partir da incomensurabilidade predisposta pela zona de indiferenciação projetada pela *zoé*.

transcriptografia: ou a transfiguração dos pontos de vista dos *outros* pela “transdução” (SIMONDON, 1958) que ocorreria nesse dispositivo que estou chamando de retropredação. Na *zoé* não há *possível* já que tudo é potência de acontecimento; ela é um acontecimento extensivo e intensivo. *Zoé* é efeito da *vida* enquanto um poder de afetar e ser afetado.

Dados os conceitos e propostas acima delineados, o objetivo desse exercício teórico-metodológico foi torná-los estranhamente frágeis ao ponto de poderem ser implodidos, destruídos e predados por qualquer *antropologia* ou *epistemologia* dos *outros*. Essa seria, portanto, uma *auto-sabotagem epistemológica* que explicaria o que os *outros* pensam e fazem de um modo “fraco” e “familiar”, tornando o que foi explicado um saber “não-factual” (VEYNE, 1982).²⁹ Sabotadas as explicações antropológicas, haveria então um triplo revés: uma auto-validação das explicações dos *outros*, uma avaliação deles sobre a auto-sabotagem antropológica e um “auto-conhecimento” antropológico movido por um constante interesse e curiosidade pelos dois primeiros revés³⁰. Todo esse processo “deveria” por em cheque (ou reduzi-los a nada) conceitos como os de equivocação, confusão, perturbação, suficiência, estranhamento, alteridade, retropredação, deslumbramento etc... Mas talvez seja as seguintes perguntas que ele mais faz reverberar por todas as etapas dessa investigação à deriva: porque é preciso compreender o *outro*? Há alguma “necessidade” intrínseca a “ele” que passe a ser obrigatório ou inevitável compreendê-lo e/em seu mundo?

²⁹ Isso implicaria (da mesma forma que Veyne pensou em relação a história) em ter de afirmar que 'tudo é antropológico, logo, a Antropologia não existe'. “Em outras palavras, o termo explicação é tomado, ora num sentido forte, onde explicar significa 'atribuir um fato a seu princípio ou uma teoria a uma outra mais geral', como fazem as ciências ou a filosofia; ou num sentido fraco e familiar, como ao dizer: 'deixe-me explicar-lhe o que se passou e logo compreenderá’” [...] “Isso quer dizer que, em história, explicar é explicitar: quando o historiador recusa a deter-se na primeira liberdade ou no primeiro acaso encontrado, ele não os substituiu por um determinismo, mas os explicita descobrindo outras liberdades e acasos.” (1982, p.82 e 86). Mas uma “explicação fraca” poderia ser uma “representação do real” em escala reduzida? Produzir uma “explicação fraca” poderia explicitar a “necessidade” de explicar em toda explicação? A retropredação poderia fazer isso? O que ela “pode” diante de toda a “operação de preenchimento” (ou a “retrodição”, VEYNE, 1982, p. 117) que acompanha o método etnográfico?

³⁰ “A questão a ser enfatizada é muito simples: os relatos antropológicos sobre as sociedades exógenas como a das ilhas Trobriand nunca será autoconhecimento da mesma forma que um relato paralelo sobre o mundo social, digamos, dos habitantes de Elmdon o seria. Não importa de onde o antropólogo venha; não pode ser autoconhecimento em um sentido autorreflexivo porque não se baseia nas técnicas específicas por meio das quais as pessoas conhecem a si mesmas.” (2014, p. 154). Em resumo, a ideia “por trás” de uma *auto-sabotagem epistemológica* seria tentar utilizar as “técnicas específicas por meio das quais as pessoas conhecem a si mesmas” para produzir uma auto-reflexão sobre o deslumbramento com a “eficiência” das técnicas específicas que uma etnografia se utiliza ao saber cada vez mais sobre essas mesmas pessoas. No entanto, essa transposição de técnicas não é uma *tradução*, mas sim a montagem de uma *armadilha*, ou de uma sabotagem, onde o sabotador arma a arapuca no caminho por onde ele mesmo passará. Trata-se, portanto de um método anti-progressivo ou retroativo, e com isso também de uma anti-auto-antropologia.

Enfim, penso que tenha ficado evidente ao leitor que há nessa suposição sobre modo de investigação nômade um “anarquismo epistemológico” (FEYERABEND, 1977) estranhamente romântico e niilista, movido por um antiutopismo autocentrado e autocontido presente nesse modo dadaísta de abordar a ciência. Essas, por exemplo, são algumas das *antirotas* dessa Antropologia à deriva. Elas estão ligadas fracamente pelo argumento que “defenderia” a possibilidade de fazer ao mesmo tempo uma “pesquisa metodológica empírica” sobre os “limites” do método etnográfico (e não sobre o limite do empirismo da Antropologia³¹) e “propor” um “outro” modo de investigação para a Antropologia que não “sirva” para ninguém (não-utilizável), a não ser para essa própria pesquisa, enquanto uma especulação sobre o que uma etnografia pode “dar conta”.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua**. BH: Editora da UFMG, 2007.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia**. In: Ilha de Santa Catarina: Edição do autor, on line. 2013. Disponível em: <http://noticias.ufsc.br/files/2013/09/Esse-obscuro-objeto-da-pesquisa.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2015.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 1**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1995.

_____. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 5**. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

FEYERABEND, Paul K. **Contra o Método**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.

HARDT, M., NEGRI, A. **Multidão**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede**. Salvador: Edufba/ Bauru: Edusc, 2012.

LAW, John. **After Method: Mess in Social Science Research**. London: Routledge. 2004.

RANCIÈRE, Jacques. **O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação**

³¹ No entanto, poderia asseverar que, sendo eu um “empirista” não convicto, a palavra “progresso” deverá significar como afirmou Feyerabend, uma “transição para uma teoria capaz de permitir que a maioria de seus pressupostos básicos seja objeto de testes empíricos diretos” (1977, p. 34). Por hora, e antes de “ir a campo”, o que poderia ser “adotado” como um método seria um método dadaísta, que (de acordo com o mesmo autor) explicita a fragilidade e limitação de *todas* as metodologias e que não tem um programa, mas sim é contra *todos* os programas.

intelectual (trad. Lilian do Valle). Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SIMONDON, Gilbert. "Introduction". In: **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Tradutores: Pedro P. Ferreira e Francisco A. Caminati Paris: Édition Jérôme Millon, pp. 23-36, 1958.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify. 2014

THOMAS, Nicholas. "Against Ethnography". **Cultural Anthropology**, 6 (3), 1991: 306-322.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história**. Brasília, Editora da UnB. 1982.

VIANNA, Luciano von der Goltz. **Fragmentos de pessoa e a vida em demência: etnografia dos processos demenciais em torno da doença de Alzheimer**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal Do Rio Grande do Sul. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté - os deuses canibais**. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs, 1986.

_____. "O nativo relativo". In: **Mana**, 8(1): 113-148, 2002.

_____. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". In: **Tipiti** 2(1): 3-22. 2004.

_____. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". In: **Novos Estudos** 77. Rio de Janeiro: CEBRAP. 2007.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WHITEHEAD, A. N. **A função da razão**. Trad. Fernando Dídimo. Brasília: Editora da UnB, 1985.