



Recensão a *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*,  
de Marisol de la Cadena

---

Guilherme Bianchi

*Práticas da História*, n.º 8 (2019): 273-279

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)

**Marisol de la Cadena**  
***Earth Beings: Ecologies of Practice  
across Andean Worlds***  
**Durham: Duke University Press, 2015, 368 pp.**

Guilherme Bianchi\*

Na antropologia moderna, a consciência do problema da tradução intercultural emerge junto ao aparecimento do etnógrafo em campo que, substituindo a figura hegemônica do antropólogo “de gabinete” do século XIX, mobiliza uma apologia da copresença entre investigadores e investigados. Assim, Malinowski já se referia, em 1922, à “enorme [...] distância entre o material informativo bruto” (o que o etnógrafo “recolhe” em campo) e “a apresentação final dos resultados”.<sup>1</sup> O dilema da tradução intensificou-se, a partir daí, junto a uma crescente preocupação política sobre as práticas de representação. O reconhecimento dos níveis de distância e a parcialidade das conceitualizações universalistas da filosofia moderna – na medida em que se confrontava com uma alteridade que desautorizava sua redução aos pilares da ontologia moderna – tornou necessária, nas últimas décadas, uma apreciação da autonomia entre mundos que não se limitasse ao aspecto epistemológico da diferença. Para alguns antropólogos, seriam os próprios modos de ser (para além dos modos de conhecer) que afirmariam essa alteridade – uma viagem, portanto, das questões epistemológicas para questões ontológicas.<sup>2</sup>

\* Guilherme Bianchi (guilhermebianchix@gmail.com). Pesquisador visitante no Goldsmiths College, University of London. Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil. Rua Diogo de Vasconcelos, 122, Pilar, Ouro Preto, Minas Gerais CEP 35400-000, Brasil.

1 Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londres: Routledge, 2014 [1922]), 2.

2 A chamada “virada ontológica” na antropologia radicaliza essa apreciação da alteridade em termos que não são apenas epistemológicos. Ver Eduardo Viveiros de Castro, “Who is afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate”, *The Cambridge*

Na historiografia, diagnósticos disciplinares semelhantes – de que a posicionalidade do historiador, longe de representar de maneira transparente o conteúdo que emana do passado, afetaria também, de maneiras desiguais, a “integridade” de seu objeto – encaminharam reavaliações da tradição disciplinar a partir de certos aspectos menos opacos, mais capazes de fornecerem níveis de acesso à realidade: aspectos textuais, conceituais, políticos, performativos, etc., do passado. Seja na antropologia ou na história, esse tipo de percepção baseia-se em uma ideia de fundo: a de que há *um* mundo comum e *muitas* formas possíveis de conceitualizá-lo: uma natureza e muitas culturas. *Earth Beings*, o livro da antropóloga peruana Marisol de la Cadena<sup>3</sup> publicado em 2015, apresenta uma rota possível que coloca essa ideia de fundo em suspensão, em torno do que se convencionou chamar, na antropologia, de “giro ontológico”. O livro apresenta a experiência da autora junto a Mariano e Nazario Turpo, pai e filho camponeses indígenas Quéchua, nos Andes peruanos, em uma investigação colaborativa que se estendeu de 2002 até 2007. Longe de ser seu objetivo o de “superar” as lacunas entre a linguagem conceitual das ciências modernas e a existência (“multinatural”, “anti-cartesiana”) dos coletivos indígenas dos Andes peruanos, são os próprios limites dessa “tradução epistemológica” que são colocados em jogo ao longo da investigação. Trata-se mais de repensar a própria questão sobre a legitimidade interna e externa dos níveis “não-traduzíveis” da experiência andina a partir dessa própria intraduzibilidade. Em outras palavras, antes de admitir a possibilidade de um uso “mais correto possível” dos termos como estratégia para a efetivação segura da tradução entre mundos, a autora propõe uma reflexão que permite o encaminhamento de certa legitimação dos próprios espaços de experiência subjetiva – espaços que a “nossa” linguagem conceitual não consegue descrever sem antes reduzir seu valor ontológico.

*Journal of Anthropology* 33, n.º 1 (2015): 2-17; Martin Holbraad e Axel Morten Pederson, *The ontological turn: an anthropological exposition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Olatz Abrisketa e Susana Carro Ripalda, “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”, *Antropología Contemporánea: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXXI, n.º 1 (2016): 101-28.

3 Marisol de la Cadena é professora de Antropologia da University of California, Davis, e autora de *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (Durham: Duke University Press, 2000). Editou recentemente, com Mario Blaser, o livro *A World of Many Worlds* (Duke University Press, 2018).

Em sete histórias que recontam os desentendimentos e as conexões parciais possíveis entre os sistemas ontológicos e epistemológicos em jogo, a autora propõe um entendimento da diferença que a reconheça como uma “disjuntura comunicativa” entre os mundos. Interessa, no entanto, uma abordagem dessa disjuntura capaz de produzir uma interação comunicativa que evite reduzir a diferença à identidade. Para isso, de la Cadena mobiliza a existência desses “equivocos conceituais” como expressões de mundos que não podem ser cancelados pela tradução (embora a autora aponte que seja justamente o cancelamento dessas práticas que o pensamento moderno tão regularmente efetiva ao transformar, pela força dos binarismos universalistas, o dissimilar no mesmo). O livro documenta esses momentos de suspensão da rigidez metodológica que surgem no desentendimento entre ontologias a partir de situações específicas: a significação política da afirmação ontológica andina, o modo como essas afirmações transgridem as barreiras do histórico/a-histórico, a forma como a afirmação da legitimidade existencial funciona como crítica ao discurso do Estado nacional peruano, as novas apropriações das práticas xamânicas do Peru andino no mundo global do século XXI.

O conceito de “equivocidade controlada”, que a autora apropria do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, permitiria uma espécie de tradução capaz de descrever mundos outros a partir de aparelhos conceituais que se desloquem e se permitam ser contaminados pelo sistema que se deseja abordar – não mais, então, como o arquivo “imunizado à alteridade” de que fala Michel de Certeau.<sup>4</sup> O equívoco aparece então como modo de comunicação que evita o cancelamento da diferença através da presunção de que diferentes interlocutores dizem a mesma coisa com palavras distintas. Para a autora, é a própria posição e natureza da “coisa” que muda. “*Earth beings*” (seres terra), por exemplo, é a sugestão da antropóloga para o que os *yachaq* Mariano e Nazario entendem por *tirakuna*. Ausangate, um pico de uma cordilheira em Cusco, é referido por eles como *tirakuna* (do espanhol *tierra*

4 Certeau, Michel de, *A escrita da história* (Rio de Janeiro: Forense, 1982), 216.

mais a forma plural quéchua *kuna*). Não é que esses seres habitem a montanha, eles são a montanha. Quando aquilo que concebemos como montanha emerge conceitualmente como *tirakuna*, a montanha já é outra coisa que natureza. Mas traduzi-lo como “entidade sobrenatural” também expressaria algo distinto do entendimento nativo. A tradução aberta ao tensionamento filosófico (a montanha como um “ser terra”) não cancela, mas mantém, a divergência entre perspectivas de mundos parcialmente entrelaçadas por essa nova comunicação (p. 27).

Em outro momento, de la Cadena encontra no conceito “história” um desses equívocos, ao perceber a não-coincidência do conceito entre a sua perspectiva e a de seu colaborador:

“Quando perguntei a Nazario porque ele achava que eu estava trabalhando com eles – ou melhor, fazendo-os trabalhar comigo – ele respondeu: *Nuqa pensani huqta historia ruwananpaq* (que eu traduzo para o inglês como “acho que outra história será feita [escrita]”). E ele concluiu, *Yachanmanmi chay apukuna munaqtin* (na minha tradução: “pode-se conhecê-la se os *apus* [os seres terra mais elevados] quiserem”)” (p. 29).

A própria inexistência de um termo paralelo em quéchua – que explica o uso do espanhol *historia* por Nazario – demonstra a existência de uma lacuna conceitual entre a antropóloga e seu interlocutor. O fato é que a “história”, para Nazario, só pode ser contada “se os *apus* quiserem”. Isso posiciona sua conceituação para longe de um regime de escrita da história que requer, como evidência, uma inscrição materializada do evento passado. A “evidência”, nesse caso, é a disposição dos entes espirituais. No interior do uso da palavra história por Nazario estaria o *willakuy*, um conceito quéchua que descreve o “ato de contar ou narrar um evento que aconteceu, às vezes deixando traços topográficos – uma lagoa, um penhasco, uma formação rochosa – que tornam o evento presente, mas não são evidências da maneira que o

sentido histórico moderno do termo exigiria”. Ao contrário da noção moderna de história, que particiona um evento em fato e evidência, os eventos referidos via *willakuy* acontecem no interior do processo de narração. A atitude tradicional do pensamento histórico moderno tende a localizar esse tipo de evento – eventos que não cumprem os requerimentos indiciários do método – como mitos e, assim, como eventos “fora da história”. “Mas enquanto os *willakuy*s não são históricos (no sentido moderno do termo), os eventos que eles narram aconteceram. Que eles não cumpram os requisitos da história moderna não cancelam seu caráter de evento [*eventfulness*]” (p. 29).

Outro momento do livro onde o problema da história é colocado no centro da discussão acontece quando a autora relata a ocasião em que encontrou uma caixa de papéis e documentos de Mariano. Esses documentos, na visão da autora, evidenciariam a história das lutas dos colonos indígenas em Lacamarca, Cuzco, entre 1920 e 1970, contra os abusos e injustiças dos senhores da terra locais. Mas, para Nazario, os mesmos documentos eram apenas velhos papéis que poderiam servir para alimentar o fogo da lareira. A discordância, ou o desentendimento, se expressa nesse caso a partir das diferentes concepções em jogo sobre o poder dos documentos em “contar a história” [*to tell the story*]. “Os documentos eram, eu pensava, suficientes para contar a história” (p. 118). Para Mariano, pelo contrário, os documentos eram justamente insuficientes: havia mais na história do que aquilo que os documentos na caixa poderiam mostrar. Os eventos que os documentos poderiam trazer à tona não eram os eventos que Mariano acreditava serem o “produto do passado”. Nesse caso, não é a noção de arquivo que é diferente, e sim a noção de quais histórias esse arquivo potencialmente poderia iluminar.

Estamos diante de uma discordância que não é meramente formal. A alteridade em questão não é uma particularização possível de um elemento transcendental (o tempo, o corpo, o humano). O que ela põe em questão é a própria legitimidade desses transcendentais. A autora propõe pensar essa discordância como um desentendimento, a

partir da proposição de Jacques Rancière.<sup>5</sup> Não se trata, portanto, de um problema que requer uma «medicina da linguagem», ou uma pluralização da “fala” ou, no caso dos historiadores, uma pluralização da “história”. O que o desentendimento instala é uma situação em que o próprio significado do que significa “falar” – ou do que significa “história” – está em questão.

O livro de Marisol de la Cadena tem o mérito de fundamentar uma abordagem da diferença concebida a partir da abertura, ou seja, consciente de que resoluções para esses problemas dificilmente surgirão de forma imanente às disciplinas modernas. O que torna necessário a abertura dessas disciplinas ao que vem de fora. A possibilidade de reavaliar a diferença entre cosmologias a partir de sua legitimidade interna e externa para tratar dos problemas do mundo, do tempo e da história fortalecem a possibilidade de uma perspectiva disciplinar “não-imanente”. Por outro lado, o apego demasiadamente instrumental ao “ontológico” também parece, por vezes, caminhar no limite da crítica. Se toda enunciação de um interlocutor “outro” é tomada como uma verdade autoevidente e incontestável sobre esse mundo (uma “verdade ontológica” sobre o mundo), estariam os antropólogos (e por consequência os historiadores) condenados ao papel passivo de espectadores de uma verdade que está sempre no além de um mundo outro? A impressão é a de que, em determinados momentos do texto, um apego terminológico à “ontologia” como sinônimo de ser corre o risco de anular a diferenciação entre palavra e coisa, asseverando assim uma relação de determinação direta entre uma e outra.

A dificuldade da historiografia em considerar a presença de deuses, espíritos e forças sobrenaturais na história tem que ver com o modo como as produções históricas, a partir de sua secularização, representam sempre o encontro de dois sistemas de pensamento: um no qual a história é produto da ação humana (uma história “desencantada”), e outro no qual os humanos não são os únicos agentes históricos. A atividade científica moderna (historiográfica ou etnográfica) consiste

5 Jacques Rancière, *O desentendimento* (São Paulo: Editora 34, 1996).

em traduzir o segundo a partir da pretensa universalidade do primeiro. Para os historiadores, a discussão empreendida por Marisol de la Cadena certamente pode auxiliar a repensar o alcance de categorias históricas e meta-históricas, por duas principais razões. Se é verdade que a história, enquanto discurso, pressupõe o passado como seu objeto desde o nascimento da modernidade, também é verdade que a natureza do que separa esse passado daquilo que é “presente” ou “futuro” foi muitas vezes tomada como autoevidente.<sup>6</sup> Na medida em que recoloca o problema da diferença a partir de uma abordagem que, pelo menos em princípio, suspende essa autoevidência, a autora permite com que reconheçamos também o que as categorias ocidentais de tempo e história por vezes “deixam de fora” de seu escopo metodológico. Por outro lado, ao reconhecer que se soma, à diferença epistemológica, um tipo de diferença mais fundamental, ontológica ou “cosmopolítica”, o que os inúmeros desentendimentos entre a antropóloga e seus interlocutores possibilitam é a observação dessas fissuras, das brechas que se abrem para uma abertura do conhecimento disciplinar ao que vem de fora.

**Referência para citação:**

Bianchi, Guilherme. “Recensão a *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* de Marisol de la Cadena.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 8 (2019); 273-279.

<sup>6</sup> Ver Chris Lorenz e Berber Bevernage, *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).