

O VISÍVEL E O INVISÍVEL: ESTÉTICA, ANTROPOLOGIA DA FIGURAÇÃO E SOCIOLOGIA DA IMAGEM*

Luana Goulart**

Resumo: Este esforço pretende oferecer uma análise crítica de aspectos filosóficos e metodológicos relevantes para práticas antropológicas segundo propostas de Philippe Descola (2016a) e (2016b). Será estudada aqui a forma como o antropólogo emprega nesses textos algumas noções-chave, como as de arte, antropologia e ontologia, identificando e destacando pressupostos relevantes para a abordagem de questões filosóficas da estética e da filosofia da arte envolvidos em sua proposta de uma “antropologia da figuração” de forma mais ou menos explícita. Em seguida, sugestões acerca de possibilidades de diálogo interdisciplinar frutífero entre estética e filosofia da arte e trabalhos de cunho antropológico – particularmente, a arqueologia de grafismos rupestres – serão apresentadas com base no pensamento anticolonial de Silvia Rivera Cusicanqui.

Palavras-chave: Arte; Figuração; Antropologia; Ontologia

THE VISIBLE AND THE INVISIBLE: AESTHETICS, ANTHROPOLOGY OF FIGURATION AND SOCIOLOGY OF IMAGE

Abstract: This effort aims to offer a critical analysis of philosophical and methodological aspects relevant to anthropological practices according to Philippe Descola's (2016a) and (2016b) suggestions. We will study the way in which the anthropologist uses some key notions in these texts, such as art, anthropology and ontology, identifying and highlighting relevant presuppositions for approaching philosophical questions of aesthetics and philosophy of art involved in his idea of an ‘anthropology of figuration’ in a more or less explicit way. Next, suggestions about possibilities of fruitful interdisciplinary dialogue between aesthetics and philosophy of art and anthropological work – the archaeology of rock graphisms in particular – will be presented based on the anticolonial thought of Silvia Rivera Cusicanqui.

Keywords: Art; Figuration; Anthropology; ontology.

* Texto recebido em 25/09/2025, aprovado em 19/02/2026.

** Doutoranda no PPGFIL da Urge. ORCID: 0000-0002-9737-1638. E-mail: s.luanagoulart@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Presenciamos, desde as décadas finais do século passado, um crescente interesse da comunidade acadêmica dedicada a questões de estética e filosofia da arte em contribuições de caráter marcadamente antropológico para o pensamento e as discussões de alguns de seus questionamentos de interesse por excelência. Particularmente, chamamos aqui a atenção para os seguintes: o que é arte? Qual é o escopo de universalidade dessa noção? Diante dessa constatação, cabe questionarmos que motivos e expectativas explicam a contento esse movimento de direcionamento de atenção e interesse para trabalhos antropológicos que, de alguma forma, se entendem de relevo para a lida com essas clássicas questões filosóficas. Façamos desse o questionamento de ignição deste esforço.

Sem pretensão de esgotá-lo, mencionamos, em primeiro lugar, alguns motivos que parecem capazes de exercer o papel de respostas adequadas. Antes de mais nada, cabe ressaltar que o tratamento dessas questões filosóficas passa, sobretudo a partir de meados do século XX, a ser objeto do interesse de sociólogos como Pierre Bourdieu, que, grosso modo, as reformulam e pensam em termos do papel de instituições e dinâmicas sociopolíticas na determinação dos limites do que se entende por arte. Esse tipo de abordagem sociológica das questões da estética influencia de forma decisiva a produção da literatura filosófica dedicada a elas, de tal modo que o emprego desse tipo de metodologia na lida com elas passa a não ser mais inteiramente dissociável da própria constituição de seu sentido em nossos tempos.

Na esteira dessa influência metodológica das ciências sociais, é aberto o ensejo para a consideração de, em particular, quais instituições e quais dinâmicas sociopolíticas são de relevo para uma investigação adequada desses tópicos. E eis que, com a crescente visibilização das discussões, práticas e lutas anticoloniais nos círculos acadêmicos, esse ensejo se concretiza na forma de um atravessamento do debate filosófico sobre estética e arte – em particular o realizado em torno do eixo de instituições como museus, universidades e afins – por eventos que colocam institucionalidades, dinâmicas sociopolíticas e, em geral, práticas e modos de vida outros (em particular, não-hegemônicos) em uma posição de tópicos cuja abordagem é incontornável para uma lida provida de sentido com as tradicionais questões acerca do teor e do escopo de universalidade da noção de arte.

Diante disso, resulta pouco surpreendente que emergja, nos círculos de discussão de índole acadêmica dessas questões filosóficas tradicionais, um interesse eminente em trabalhos acadêmico-científicos em que, em algum sentido, se possa esperar encontrar uma lida (investigativa, descritiva, explicativa ou de outra natureza) direta com esse outro. Ora, mas esse é precisamente o tipo de atitude que condiciona o que se pode entender, antes de qualquer definição precisa, como uma empreitada que se pretenda antropológica: a saber, uma atitude marcada pelo direcionamento focal do interesse e da atenção daquele que a empreende a outro “enquanto outro” – no mesmo sentido de

“outro” que se torna incontornável para a lida com as questões da estética em nossos dias.¹ Por conseguinte, o protagonismo dado a contribuições e estudos de cunho antropológico que dizem respeito a outros e alteridades que, de forma mais ou menos direta, atravessam os debates da estética e da filosofia da arte é não apenas pouco surpreendente, como também seria, é possível argumentar, desejável ou até mesmo indispensável caso se prime o suficiente pela qualidade das práticas metodológicas que estruturam esses debates.

Deve-se notar, contudo, que as maneiras como esse interesse e essa atenção se materializam em uma lida efetiva com o outro por eles motivada e condicionada pode ser muito variada. Desse modo, um direcionamento focal de interesse e atenção pode materializar-se em uma lida meramente (ou eminentemente) **observacional** com o outro, por exemplo; o que condiciona e limita a forma e o teor do discurso sobre o outro que pode resultar dessa lida – em particular, um discurso antropológico – em respectiva consonância com os limites impostos pelo formato da observação. Esses limites, a depender das especificidades de cada caso, podem implicar, em maior ou menor grau, a obstaculização de um tratamento do outro, tanto na lida quanto no discurso resultante desta, como um outro agente – relegando-o, assim, a uma condição de paciente. Uma **escuta** do outro (mesmo uma escuta atenta em máximo grau), por sua vez, é algo que pode ocorrer, em princípio, desde em um registro mera ou eminentemente diagnóstico – em que a fala do outro aparece como, por assim dizer, em primeiro lugar, sintoma de sua condição –; até em um registro efetivamente **dialógico**², em um sentido que ensejaria algo como a produção de um discurso etnográfico ou antropológico nas linhas de um “falar com” como descrito por Goulart (2023, p.172-175).³

A partir dessas constatações, sugere-se aqui que, ainda que se conceda um estatuto de indispensabilidade à consideração de discursos de índole antropológica para a adequação dos métodos e do teor do discurso que compõe o debate atual da estética e da filosofia da arte acerca das grandes questões filosóficas aqui mencionadas, isso não é suficiente para que se tome contribuições da antropologia como *a priori* ou por definição imunes às faltas metodológicas ligadas a diferentes formas de desconsideração do outro em sua alteridade que marcam o discurso filosófico canônico até os dias de hoje e cuja prevenção, muitas vezes, motiva o crescente recurso da comunidade acadêmica ligada à estética e à filosofia da arte a materiais, métodos e práticas da antropologia. A fim de consubstanciar essa sugestão, este esforço pretende oferecer uma análise crítica de aspectos filosóficos e metodológicos relevantes para práticas antropológicas segundo propostas de Philippe Descola em DESCOLA, 2016a e DESCOLA, 2016b. Nas seções seguintes, será estudada a forma

¹ Philippe Descola (2016a, p.56, nossos grifos): “Dizemos sempre que foram os gregos que inventaram a antropologia, com Heródoto, mas foi somente a partir do século XVI que uma reflexão sistemática **sobre a alteridade** se estabeleceu no mundo ocidental.”. Cf. Descola (2016a, p.31): “Um antropólogo é alguém que procura fazer o inventário das diferentes formas de viver, formas que existem em grande número e que são muito diferentes entre si.(...) Existem milhares e milhares de maneiras diferentes de se viver a condição humana.”

² A referência implícita aqui é à noção de diálogo efetivo descrita nas linhas da hermenêutica fenomenológica de Hans-Georg Gadamer (GADAMER, 1997).

³ Nesse texto, descreve-se, com base em propostas antropológicas da pensadora Silvia Rivera Cusicanqui, uma noção polissêmica de “falar com” como oposta a um tipo de discurso etnográfico caracterizado como “falar por”, que marcaria a atitude da antropologia e da etnografia hegemônicas.

como o antropólogo emprega nesses textos algumas noções-chave, como as de arte, antropologia e ontologia, identificando e destacando pressupostos relevantes para a abordagem de questões filosóficas da estética e da filosofia da arte adotados por ele de forma mais ou menos explícita.⁴ Em seguida, sugestões acerca de possibilidades de diálogo interdisciplinar frutífero entre estética e filosofia da arte e trabalhos de cunho antropológico serão apresentadas com base no pensamento de Silvia Rivera Cusicanqui.

2. DESCOLA: ARTE E ONTOLOGIA SEGUNDO A CIÊNCIA DA ANTROPOLOGIA

Que me permitam, para evitar qualquer equívoco, começar por uma confissão: eu me coloco entre os que, cada vez mais numerosos, se recusam a ver na arte uma categoria universal da experiência humana por meio da qual poderiam ser classificados com precisão certos tipos de processos e de objetos com base em propriedades perceptivas ou simbólicas que lhes seriam inerentes. (DESCOLA, 2016b, p.127)

Com esta colocação, Descola abre sua reflexão **O Averso do visível** (DESCOLA, 2016b) de uma maneira que soa, ao menos em uma primeira impressão, bastante simpática a um movimento hoje significativamente difundido de revisão de pressupostos metafísicos universalistas e etnocêntricos estruturadores da noção de arte tal como hegemonicamente descrita no cânone da história da literatura estética e filosófica ocidental

2.1 ARTE E UNIVERSALIDADE

A sequência do texto do antropólogo, contudo, reduz de forma progressiva a margem para que se mantenha em sua direção a atitude interpretativa motivada por esse tipo de primeira impressão. Imediatamente após o trecho recém-transcrito, Descola transparece alguns pressupostos fundamentais que norteiam o emprego das noções de arte e de antropologia em sua reflexão.⁵ Em primeiro lugar, é de se notar que sua contestação da universalidade da arte (i.e. “o campo a que ela [a antropologia da arte] remete”) como uma categoria se explica com base na alegação de uma limitação excessiva da vigência da arte, tomada como um fenômeno sócio-histórico, do ponto de vista cronológico e geográfico. Não se trata, portanto, de dizer que há limites sincrônicos de escopo

⁴ A iniciativa de identificação e destaque de pressupostos aqui proposta segue, em medida significativa, as diretrizes da hermenêutica fenomenológica de Hans-Georg Gadamer (GADAMER, 1997).

⁵ “É por isso que a expressão antropologia da arte me parece indevida: em primeiro lugar pelo fato de que o campo a que ela remete é tão limitado no tempo e no espaço, que impede qualquer possibilidade de generalização comparativa, contradizendo assim as promessas de universalidade que seu título promete; em seguida porque, com raríssimas exceções (...), essa iniciativa não se fundamenta em nenhuma teoria geral da vida social ou da natureza humana nem tampouco tem como objetivo produzir uma, o que a referência à antropologia permitiria esperar.” (DESCOLA, 2016b, p.127).

para declarações e juízos que envolvam extrapolações contextuais feitas em termos da noção de arte a partir de contextos em que a noção de arte vige. Trata-se, antes, de dizer tão somente que a noção de arte vige em quantidade e distribuição escassas na história – mais ou menos restrita às circunvizinhanças históricas da Europa moderna. Assim, os “cada vez mais numerosos” críticos de certa universalidade da arte em que Descola se inclui na primeira passagem transcrita representam, de fato, uma espécie de *status quo* do atual estado da arte do debate filosófico estético – e não um crescente grupo de dissidentes de algo como uma norma majoritária, como pode sugerir a redação do antropólogo. Descola se desvincula ali, pois, não mais do que de um determinado momento histórico desse debate – localizado na Europa ocidental dos séculos XVIII e XIX –, em que, nos âmbitos sociais nos quais se levava a cabo o debate filosófico abordado, vigia como padrão uma concepção de arte que envolvia o tipo de universalidade de escopo relativamente à experiência humana e o tipo de pretensão à objetividade por ele aludidos. Trata-se de um tipo de concepção de arte que perde seu lugar de paradigma de forma gradual a partir da primeira metade do século XX, e que, à data da publicação original de Descola (2016b) – a saber, 2009 –, já tinha adesão mitigada. Portanto, convém notar que o tipo de crítica à universalidade da arte motivado por pensamentos antimetafísicos e anticoloniais – i.e., críticas que questionam a correção e a completude da aplicabilidade, em princípio e de fato, da noção de arte **nos e a partir dos** contextos em que esta já se toma como de alguma forma vigente – não é endossado e, em verdade, nem sequer mencionado por Descola nas passagens comentadas.

2.2 ANTROPOLOGIA E UNIVERSALIDADE

Talvez ainda mais dignas de nota sejam as implicações da manipulação da noção de antropologia, indicadas no trecho transcrito acima em nota. Ali, essa disciplina é, sem maiores explicações, vinculada em caráter mais ou menos intrínseco a “promessas de universalidade” e a alguma forma de “teoria geral da vida social ou da natureza humana”. Esse tipo de associação, cumpre reconhecer de saída, pode soar surpreendente para quem, a partir do debate estético e filosófico sobre arte e universalidade, recorre a métodos e contribuições antropológicas por motivações antimetafísicas ou anticoloniais. Se há, a partir desse tipo de lugar de inserção no debate, alguma expectativa na direção da antropologia como uma disciplina, talvez essa envolva justamente o tipo de associação oposto ao das sugeridas por Descola, a saber: o das caracterizadas por um descomprometimento com a busca por universalidade que marca as empreitadas metafísicas do pensamento ocidental – um rompimento com aquilo a que Wittgenstein se refere no **Livro Azul** como “anseio por generalidade” (*craving for generality*); que equivaleria, em suas palavras, a uma “atitude desdenhosa para com o caso particular” (*contemptuous attitude towards the particular case*). Eis, contudo, uma passagem em que Descola caracteriza a antropologia de modo a expor as

feições do vínculo – que parece tomar por dado em Descola (2016b) – entre essa disciplina e um caráter universal:

Existe uma única ciência, a antropologia, mas ela compreende três etapas diferentes. (...)

A etnografia constitui a primeira etapa. Aos 25 anos, você vai para os cafundós da Amazônia com a mochila nas costas e fica lá dois anos e meio com os achuar. Você aprende a língua deles, tenta entender o sistema de parentesco, como se alimentam (...) etc. (...) Todas as pesquisas, dezenas de livros e centenas de artigos resultam numa contribuição ao conhecimento de **um grupo humano específico**. (...) É nisso que consiste a etnografia.

Podemos também dar um passo adiante e fazer etnologia, quer dizer, estabelecer comparações numa escala local. Essa é a segunda etapa. (...) o etnólogo generaliza um pouco mais a partir da informação etnográfica recolhida por seus colegas, e tenta então elucidar os traços gerais de um sistema cultural dentro de uma escala regional e as diferenças que este apresenta quando comparado a outros sistemas mundo afora.

Agora vamos ao antropólogo. Repito que o antropólogo, o etnólogo e o etnógrafo são uma só pessoa. A partir da massa de informações relativas às diferentes regiões do mundo, o antropólogo tenta entender os fenômenos mais amplos, ou seja, não mais a diferença entre os sistemas de casamento da Amazônia e da Nova Guiné, mas entre os da Amazônia, da Austrália, da África ocidental, da Europa cristã, do México antigo etc. Isso supõe (...) um esforço ainda maior de pôr ordem em uma infinidade de dados disparatados e de tentar destacar os princípios que permitem ordenar as diferenças culturais encontradas nesses dados. (DESCOLA, 2016b, p. 33-36, grifos nossos)

Nota-se aqui o emprego de antropologia em duas acepções: a primeira como denominação de uma “ciência única” que engloba três etapas, a saber, etnografia, etnologia e, além dessas, a etapa que podemos chamar de antropologia “propriamente dita” – aquela que responde pela segunda acepção em que o termo é empregado. Nesta, a antropologia se diferencia, ao invés de englobar, tanto da etnografia quanto da etnologia. Essa diferenciação se dá precisamente em virtude de duas formas distintas e complementares em que a antropologia tem uma lida mais geral que as lidas etnográfica e etnológica.

A primeira dessas formas consiste no que motiva a diferença entre os radicais -grafia e -logia na terminologia em questão, e explica a medida em que a antropologia (e também a etnologia) envolve um tipo de lida que é **geral** em um sentido em que o da etnografia é **particular**, a saber: -grafia sugere inscrição, isto é, recolhimento descritivo de dados específicos e concretos observados em “campo”; enquanto -logia sugere discurso, isto é, a articulação e o ordenamento, particularmente de caráter comparativo, desses dados na forma de juízos gerais. Assim, -logia pressupõe -grafia na medida em que a primeira consiste na emissão de juízos gerais cuja validade se sustenta como pretensa generalização da eventual verdade das descrições específicas resultantes da segunda. Em

uma formulação sintética, trata-se aqui de uma oposição de quantidade (universal vs. particular) com respeito ao tipo de descrição ou juízo resultante de cada atividade.

A segunda, por sua vez, consiste no que motiva a diferença entre as prefixações antropo- e etno- nos termos discutidos, e explica a medida em que a antropologia envolve um tipo de lida que é **geral** em um sentido em que a da etnografia (e também a da etnologia) é **específica**, a saber: antropo-, cuja prefixação sugere caráter relativo à humanidade, é um gênero que se supõe abranger etno-, cuja prefixação sugere caráter relativo a uma comunidade ou povo, como uma sua espécie. Assim, antropo- pressupõe etno- na medida em que a totalidade das coisas abarcadas em um gênero pressupõe, como partes, as coisas abarcadas nas suas espécies. Em síntese, trata-se de uma subalternação material entre os domínios referidos por cada prefixação: o da antropologia, referente a toda a humanidade, abarca mais do que o de etnografias ou etnologias, referentes a comunidades ou povos específicos que a compõem.

Não é cabível, contudo – na contramão do que sugere o próprio Descola⁶ –, limitar as diferenças entre essas três “componentes” de uma “ciência antropológica única” a variações quanto à generalidade nos sentidos recém-expostos. Deve-se ainda observar que Descola empresta à antropologia (e também à etnologia – o que novamente faz com que essas observações concirnam ao radical -logia) contornos explicativos, justificativos e principiológicos ausentes de sua caracterização da etnografia, que seria eminentemente descritiva dos fenômenos particulares observados por seu praticante. Assim, -logia indica, nas disciplinas que nomeia, também uma estruturação lógica distinta da indicada por -grafia: enquanto esta é fundamentalmente descritiva de fatos observados, a primeira é fundamentalmente argumentativa e fundacional, i.e. justificativa de generalizações de descrições de fatos observados com base na postulação de princípios não observados que as sustentem como conclusões válidas.⁷ A antropologia segundo Descola – tanto em sentido amplo, como uma ciência em “três etapas”, quanto em sentido estrito, como a etapa final e mais própria dessa ciência –, portanto, adquire também traços especulativos, dado que sua razão de ser consiste em formular e advogar princípios que, embora não se prestem à adoção ou endosso por força de observação, sejam suficientes para justificar a verdade de juízos que generalizam, para todo o gênero humano, as descrições de fatos particulares observados no âmbito de comunidades e povos específicos. Destarte, a antropologia segundo Descola se deixa descrever como uma **teoria geral da humanidade** lograda por meio da metodologia de generalização e justificação principiológica especulativa de descrições observacionais etnográficas.⁸

⁶ Cf. DESCOLA, 2016b, p.37

⁷ Cf. a passagem supracitada, particularmente DESCOLA, 2016a, p.35.

⁸ A respeito de sua proposta das quatro grandes formas que há no mundo de se conceber as relações entre humanos e não humanos, Cf. Descola (2016a, p.36-37): “Essa proposta é antropológica, uma vez que se aplica a toda a humanidade, mas ela é o resultado de perguntas que eu me fiz durante o trabalho etnológico na Amazônia, que por sua vez decorre da pesquisa etnográfica com os achuar. São três etapas de uma mesma ciência, três níveis de ampliação dos fenômenos que estudamos.”

2.3 ANTROPOLOGIA E ALTERIDADE

Com o exposto até aqui, transparece mais facilmente a razão pela qual Descola rejeita uma “antropologia da arte”: dada a limitação do escopo histórico de vigência da arte como um fenômeno social, não haveria cabimento em buscar formular – nem muito menos justificar com base em princípios especulativos –, a respeito dela, generalizações que abarquem a humanidade como um todo.

Antes de apreciar a proposta de Descola de uma antropologia da figuração⁹, e a fim de fazê-lo com suficiente propriedade, é necessário ainda, contudo, atentar a um aspecto adicional concernente à distinção e à relação entre os domínios indicados por etno- e antropo-, ligado a indicações dessas prefixações a respeito da lida com o outro nas disciplinas da ciência antropológica. Isso será feito em duas etapas: na primeira, será considerado um cenário interpretativo da concepção de antropologia de Descola em que se toma por aceite a premissa aparentemente palatável de que qualquer ser humano pode, em princípio, fazer antropologia. Na segunda, por outro lado, consideraremos um cenário alternativo, em que se sugerem razões específicas a partir das quais Descola parece dar ensejo à negação dessa premissa e se aduzem consequências desse movimento argumentativo.

Cenário n°1: Além das conotações ligadas à generalidade e à estruturação lógica do discurso referidas na seção anterior, há ainda um sentido em que a etnografia (bem como a etnologia) ensejaria, para quem a empreende, o surgimento do outro enquanto outro na lida com aquilo que estuda de um modo que a antropologia *à la* Descola, de saída e por definição, impossibilitaria. Essa alegação se baseia no seguinte: quem empreende antropologia é, enquanto antropólogo, caracterizado por seu pertencimento ao gênero a que se refere a noção de *anthropos* que indica o escopo de interesse e competência dessa disciplina. Assim, ainda que discorra sobre outro em um sem número de sentidos, o antropólogo discorre sobre esse outro incontornavelmente já e sempre enquanto um mesmo que ele enquanto antropólogo – a saber, um outro enquanto pertencente à mesma categoria universal que enseja tanto a emissão de quanto a tematização pelo discurso antropológico: *anthropos*.

Nesse cenário, a possibilidade de lida com o outro enquanto outro na ciência antropológica de Descola estaria restrita aos âmbitos etnográfico e etnológico. É mister atentar, contudo, ao sentido de alteridade que permanece acessível ao cientista e ao seu discurso nesses âmbitos. Embora compartilhem com a antropologia o mero pertencimento ao gênero *anthropos* como condição de emissão de seus discursos próprios, a etnografia e a etnologia têm como escopo temático, por definição, já e sempre alguma espécie desse gênero. Assim, o etnógrafo ou etnólogo – que, nessa qualidade, incontornavelmente é *anthropos* – não tem como senão tematizar um outro em seu

⁹ Tarefa levada a cabo a partir da seção 3.

discurso enquanto especificação de si enquanto etnógrafo/etnólogo – a saber, um outro não meramente enquanto *anthropos* (o que marca sua própria condição de etnógrafo/etnólogo), mas enquanto, por exemplo, *anthropos leukos*.

Note-se, ademais, que a constituição dos discursos da ciência antropológica em seus três níveis é marcada, nesse contexto, por uma possibilidade em princípio de emissão de discurso antropológico (etnográfico, etnológico) – i.e., de exercício do papel de cientista antropólogo – por parte de qualquer um que possa ser tematizado por essa mesma ciência. Assim, em princípio, poder ser tematizado pela antropologia é condição necessária e suficiente para poder ser antropólogo. Não há, portanto, impedimento em princípio para a constituição de um discurso etnográfico, etnológico ou antropológico em que a fala do estudado ocorra em concomitância com a fala do cientista – o que parece, à primeira vista, ensejar a possibilidade da constituição de discursos etnográficos, etnológicos e antropológicos no tipo de registro não-monológico que instanciará as acepções complementares da noção de “falar com” descrita por Goulart (2023). A isso, contudo, deve-se acrescentar as seguintes observações: (a) na medida em que se trata de antropologia “propriamente dita”, uma abordagem do outro enquanto outro não se torna possível mesmo com a manifestação efetiva da fala do estudado no discurso científico, uma vez que o estudado não o é enquanto outro, mas enquanto mesmo; e (b) por sua vez, quando se trata de etnografia ou etnologia, a manifestação do discurso do outro estudado – embora este outro seja estudado enquanto outro no sentido exposto – não se dá enquanto manifestação do discurso desse outro enquanto outro, mas enquanto manifestação do discurso desse outro enquanto um mesmo, uma vez que a manifestação de discurso etnográfico/etnológico é condicionada tão somente pelo seu pertencimento ao gênero *anthropos*, o mesmo que identifica a posição do cientista enquanto cientista.

Em conclusão, a possibilidade de um “falar com” de cunho antropológico aventada acima se revela vazia nesse cenário. Toda aparente possibilidade de constituição não-monológica do discurso das disciplinas da ciência antropológica se reduz, em última análise e na melhor das hipóteses, à manifestação concomitante de vozes indiferenciadas de *anthropoi* enquanto meros *anthropoi* – i.e., de iguais¹⁰ – a respeito de algum modo de ser que constitui uma diferença específica com respeito à condição de mero emissor de discurso da ciência antropológica.

Cenário n°2: Em sua resposta à pergunta “a antropologia é mesmo própria do mundo ocidental?”, Descola coloca o seguinte:

Sim, eu acho que sim. A eficácia com a qual a Europa instaurou sua dominação colonial sobre grande parte do mundo vem daí, dessa curiosidade pelo **outro**, por **compreender as diferenças**, por sistematizá-las em classificações. (...) Contrariamente a outras

¹⁰ Mais preciso seria dizer, de “sinônimos” na acepção do tratado das *Categorias* de Aristóteles. Destaque-se que grande parte da análise do emprego terminológico de Descola aqui proposta pode ser levada a cabo, no cerne, em termos de distinções lógicas tradicionais propostas por Aristóteles em tratados do *Organon*.

civilizações, os europeus souberam unir o desejo de submeter ao desejo de conhecer, um reforçando o outro. Desse ponto de vista, a antropologia é, sem dúvida, filha da expansão colonial. (DESCOLA 2016a, p. 55, grifos nossos)

Considere-se, assim, a seguinte possibilidade: a condição de emissor de discurso de cunho etnográfico, etnológico ou antropológico envolve o exercício de um modo de ser humano específico, que condiciona social e historicamente o surgimento e a prática desse tipo de atividade. Chamemos esse modo de ser de “modo de ser ocidental”, na falta de uma designação mais satisfatória. Consideraremos desdobramentos ulteriores de possibilidades sugeridas na fala de Descola recém-transcrita mais adiante; no momento nos concentraremos, como ponto de partida, nas diferenças que a suposição dessa possibilidade gera na descrição proposta no cenário interpretativo anterior.

Em primeiro lugar, como antes, considere-se o caso da antropologia propriamente dita. O emissor de discurso é desta vez, por princípio, *anthropos* ocidental. Assim: (a) na medida em que tematiza humanos meramente enquanto pertencentes ao gênero *anthropos*, o antropólogo então emitiria, por força, um discurso que, em sendo sobre um outro, não o aborda enquanto provido da diferença específica que possibilita a emissão de discurso antropológico; portanto, (b) veda-se a possibilidade de manifestação da fala do estudado como componente do discurso antropológico caso o estudado não seja ele próprio *anthropos* ocidental. A antropologia se encontra aqui num dilema: se se aborda a alteridade em algum sentido, trata-se de um sentido em que esta é destitutiva da possibilidade de emissão de discurso antropológico; se, por outro lado, se confere ao abordado a possibilidade em princípio de colaboração na emissão de discurso antropológico, então se relega esse de forma incontornável à condição de mesmo, vedando o acesso antropológico ao outro.

Nos âmbitos etnográfico e etnológico, do mesmo modo e pela mesma razão, a lida com o outro é, em qualquer sentido, impeditiva de sua participação na constituição do discurso etnográfico/etnológico. Diferentemente do caso da antropologia propriamente dita, contudo, há possibilidade em princípio de que o tematizado seja abordado etnográfica ou etnologicamente enquanto provido das condições para emissão de discurso etnográfico/etnológico, e, assim, de que possa participar na constituição desse discurso nessa qualidade. Essa hipótese, porém, veda uma vez mais a possibilidade de que o estudado seja um outro com respeito ao cientista, que o é por definição enquanto *anthropos* ocidental.

Este cenário é, portanto, ainda mais desolador que o primeiro. Além de não restar possibilidade de constituição de uma ciência antropológica que aborde o outro enquanto outro sem destituí-lo da possibilidade em princípio de exercício desse mesmo tipo de ciência, relega-se ao território estrito da “mesmidade” ocidental qualquer possibilidade que seja de emissão de discurso etnográfico, etnológico ou antropológico.

Finda essa breve caracterização de dois cenários interpretativos aparentemente cabíveis diante do modo como Descola emprega e relaciona as noções-chave por meio das quais caracteriza

o que entende por antropologia, pode-se aduzir algumas conclusões. Em primeiro lugar, independentemente de qual desses cenários melhor se aplica à concepção de antropologia de Descola, segue-se o seguinte: é vedado à ciência antropológica, em qualquer de suas “três etapas”, constituir-se como um discurso que, simultaneamente, aborda o outro enquanto outro e salvaguarda a possibilidade em princípio do abordado de constituí-lo ou emití-lo. De fato, essa conclusão é corroborada pela forma como Descola descreve o fazer antropológico desde sua fase inicial – isto é, em sua concepção, desde o trabalho etnográfico – como observação participante.¹¹

A lida etnográfica, pois, é descrita como uma lida substancialmente observacional: trata-se de um tipo particular de observação do que se estuda, a saber, um tipo de observação marcado por seu caráter de participação naquilo que se estuda. Essa participação inscrita na noção de observação participante, por sua vez, é (a) a participação do observador (o etnógrafo) na vida de um grupo humano, isto é, no que é por ele observado, e que é (b) levada a cabo com vistas ao propósito de entender e descrever a organização (social, econômica etc.) dessa vida em comunidade. Destacam-se aqui, portanto, três aspectos da lida etnográfica à base de toda atividade antropológica: primeiro, seu já mencionado estatuto marcadamente observacional; segundo, o caráter unidirecional da participação que a define, em que não há qualquer vínculo com a participação do grupo humano observado e sua forma de vida no fazer etnográfico, isto é, no exercício e na construção ativos da observação e do discurso etnográfico dela resultante; terceiro, a maneira específica com que se concretiza o interesse pelo outro, característico da antropologia também segundo Descola, é o desejo ou a busca de entender e descrever esse outro. O primeiro aspecto é, por si só, digno de nota por exibir a observação – e não o diálogo, a participação, etc. – como o aspecto tônico da atividade do etnógrafo (não se trata, por exemplo, de uma participação observante, mas de uma observação participante). Os dois primeiros aspectos, em conjunto, bastam para corroborar a conclusão mencionada na seção anterior, uma vez que apenas o etnógrafo observa e descreve, sem qualquer menção à participação do outro nessas atividades. Por força, etnologia e antropologia, as etapas científicas posteriores, em sendo levadas a cabo pelo antropólogo inteiramente sobre a base da produção etnográfica, não seriam capazes de ensinar a participação do outro na antropologia segundo Descola.

O terceiro aspecto, por sua vez, sugere que as características metodológicas do fazer etnográfico (bem como suas consequências) destacadas nos aspectos anteriores dão-se não de forma fortuita, mas, antes, servem à realização daquilo que orienta o fazer etnográfico como seu propósito; a saber, como em casos paradigmáticos de atividades científicas, entender e descrever o que por meio dele se estuda. Ele leva esta análise, assim, um passo adiante, na medida em que direciona a

¹¹ Nas palavras do autor: “Etnografia é um termo que vem do grego: *étnos* quer dizer povo e *graphein* significa escrever. Os antropólogos vão portanto a algum lugar e partilham a vida de um povo a fim de descrevê-la. (...) Trata-se de partilhar, no cotidiano, a vida de um grupo humano durante vários meses, ou até anos, procurando entender como essas pessoas se organizam entre si, descrevendo seus hábitos e suas instituições, quer dizer, os sistemas que eles inventaram para levar uma existência em comum. É o que chamamos de **observação participante**.” (DESCOLA, 2016a, p.32-33, nossos grifos).

atenção para os contornos das noções de entendimento e descrição envolvidas na construção de conhecimento, particularmente o de cunho antropológico, como Descola mobiliza essa noção. Antes de prosseguirmos, será útil considerar uma vez mais a resposta de Descola à pergunta “a antropologia é mesmo própria do mundo ocidental?”, transcrita acima, em que o antropólogo destaca que “desejo de submeter” e “desejo de conhecer” convivem na empreitada de expansão colonial europeia a partir da qual surge a antropologia como algo próprio do mundo ocidental.¹² Note-se que o entendimento e a descrição buscadas pelo etnógrafo, porque servem ao propósito do conhecimento científico antropológico – parte do propósito do “desejo de conhecer” –, são, como este último, feitos não apenas compatíveis como também complementares (“um reforçando o outro”) com o propósito do “desejo de submeter” – instanciado pelo propósito da expansão colonial em seus mais variados aspectos. Esta breve observação de Descola condensa de forma eficaz um modo simples de se compreender o estabelecimento, na história da literatura filosófica ocidental, da categoria metafísica de objeto como aquela a que por excelência e definição pertence tudo aquilo que se presta a ser efetivamente conhecido, e da categoria metafísica correlata de sujeito como aquela a que por excelência e definição pertence tudo aquilo que pode efetivamente conhecer. Eis uma consequência disso que é fundamental para esta discussão: não se pode, por força de incompatibilidade categorial, ser conhecido enquanto sujeito. De fato, atentando-se à complementaridade destacada por Descola, nota-se que conhecer só se compatibiliza com submeter na medida em que o conhecimento não se pode configurar como qualquer espécie de relação entre o que conhece e o conhecido em que este último possa não estar submetido ao primeiro. Explica-se, assim, que o paradigma do que se entende por conhecimento se torne, com efeito, conhecimento objetivo: objetos, enquanto objetos, não são e não podem ser sujeitos de qualquer atividade; em particular, de qualquer espécie de insubordinação. Como um desdobramento ulterior, se naturaliza também a observação como paradigma da lida científica com o que se estuda: não se dialoga ou colabora, por exemplo, com objetos enquanto objetos; assim, ainda que participante e interativa, a lida é primariamente observacional.

Como subtotal do considerado até aqui sobre a antropologia segundo Descola, pode-se concluir, em suporte às sugestões formuladas na introdução, que mesmo “uma atitude marcada pelo direcionamento focal do interesse e da atenção daquele que a empreende a outro”, embora talvez necessária, não é suficiente para que esse outro surja enquanto outro e nem enquanto o outro que é. Em outras palavras, nem todo tipo de direcionamento focal do interesse e da atenção ao outro salvaguarda empreitadas de pensamento, científicas, filosóficas ou de outro tipo, de relegar esse outro a funções ou posições epistêmico-metafísicas objetificantes, que o impeçam de surgir como, em particular e efetivamente, outro ser humano – presumivelmente, um requisito indispensável para a lida com outro no sentido que se torna incontornável para a lida com as questões da estética em nossos dias e que se espera de uma genuína antropologia.

¹² Cf. DESCOLA, 2016a, p. 55.

3. FIGURAÇÃO E CRIAÇÃO DE IMAGENS COMO ÍNDICES ONTOLÓGICOS

Ainda que os métodos da antropologia de Descola sejam em larga medida impeditivos de considerações sobre o outro que possam contribuir para a lida com as questões estéticas da filosofia como se formulam e impõem em nosso momento histórico, seria ainda possível, em princípio, tentar resguardar o valor de algumas de suas propostas materiais de uma **antropologia da figuração** de suas faltas metodológicas, sustentando-as e desenvolvendo-as segundo diretrizes alternativas. No que se segue, analisaremos a viabilidade dessa hipótese e indicaremos algumas de suas consequências notáveis.

A noção de “figuração” é proposta¹³ como objeto apropriado a uma empreitada antropológica, em oposição à arte. Dada a concepção universalista de antropologia de Descola, isso traz consigo a sugestão de que a figuração seria, ao contrário da arte,¹⁴ um fenômeno que marca a humanidade como um todo, independentemente de especificidades históricas, geográficas etc.¹⁵

Essa apropriação explícita do termo “figuração” por Descola é surpreendente diante da atitude do próprio autor na direção da noção de “arte”. Poder-se-ia esperar que, dada sua concepção da arte como fenômeno meramente “etnológico”, Descola adotasse uma caracterização semelhante de tipos diretamente relacionados de empreitada humana, como é o caso da figuração – se não por convicção empiricamente sustentada, ao menos por certa cautela cética. O próprio autor, contudo, fornece algumas indicações na passagem citada que ensejam a sugestão do seguinte como explicação para esse seu movimento teórico. A partir do legado aristotélico (a) da fórmula *zoon logon echon* como caracterização de *anthropos*¹⁶ e (b) do modelo triangular de concepção da significação linguística gráfica e fonética,¹⁷ concede-se tradicionalmente, em primeiro lugar, à linguagem (i.e., *logos*: discurso, pensamento, razão etc.) o papel de marca característica da natureza humana; e, em segundo lugar, à representação o papel de marca característica da natureza linguística (racional etc.). Assim, segue-se que representar desempenha um papel de marca característica da humanidade. A partir da decantação do legado do triângulo aristotélico em pensadores mais próximos aos nossos tempos, como Peirce ou Sausurre, podemos entender esse representar, na medida em que caracteriza o que faz a linguagem, como, grosso modo, referir-se a um significado, i.e., funcionar como signo de algo. Assim, ser capaz de lidar com a relação entre signo e significado – seja ela instaurada por

¹³ Cf. DESCOLA, 2016b, p.128.

¹⁴ Cf. seção 2.3 acima.

¹⁵ Eis que a própria formulação de Descola consubstancia explicitamente esse diagnóstico indireto: “(...) prefiro definir a atividade à qual me dedico como antropologia da figuração ou da criação de imagens. Diferentemente da arte, que permanece ligada a contextos históricos específicos, a figuração é operação universal por meio da qual um objeto material qualquer é investido de modo ostensivo de uma “agência” socialmente definida em seguida a uma ação de modelagem, de disposição, de instalação ou de ornamentação; essa ação visa conferir ao objeto um potencial de evocação icônica de um protótipo real ou imaginário que ele, objeto, denota de modo indicial posto que alguma coisa da intencionalidade do protótipo ou dos que fizeram a imagem é ativa nele; enfim, a denotação deve poder determinar alguma semelhança direta de tipo mimético ou qualquer outro tipo de motivação identificável de modo mediato ou imediato, a ideia sendo que é na relação icônica com o protótipo que reside principalmente o efeito de agência.” (DESCOLA, 2016b, p.128).

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, 1997, 1253a, 9-10.

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, 2005, 16a, 1-10.

analogia estrutural (ícone), conexão por cadeias histórico-causais (índice), associação arbitrária (símbolo) ou outra maneira – é o fulcro daquilo que é estabelecido como humanidade por um legado que todo o pensamento “ocidental” contemporâneo toma por ponto de partida. Na esteira dessas considerações, pode-se analisar interpretativamente a noção de figuração mobilizada por Descola como resolvendo-se, no cerne, em primeiro lugar (i) em um enquadramento universal de práticas de manifestação gráfica as mais variadas observadas em campo etnográfico num modelo semiótico representativo aristotélico-peirceano de significação; em segundo lugar, a partir disso, (ii) na tese de que, dentre essas manifestações gráficas, as que não se deixam enquadrar na categoria de escrita simbólica são, por força, tipificáveis como pictografia representativa; e (iii) na tese de que parte dessa pictografia representativa se instancia em signos materiais/visíveis que tomam por significado ou referência, em toda forma de vida humana, o que o autor chama de “protótipos”: algo da ordem do invisível que compõe ou expressa o que o autor entende por “ontologia” da forma de vida em questão.

A adoção do tipo de universalização do enquadramento semiótico representativo marcado nos itens (i) e (ii) para a definição de um objeto de investigação (científica, filosófica ou de outra natureza) – a saber, a figuração – é, por si só, indicativa de adesão a uma ortodoxia em filosofia da linguagem que tem estado em xeque no cânone da literatura filosófica no mínimo desde as reflexões wittgensteinianas sobre as limitações da chamada concepção agostiniana da linguagem, públicas ao menos desde meados do século passado.¹⁸ Não obstante, talvez ainda mais importante seja atentar para os problemas envolvidos no exposto no item (iii). Não é exagerado dizer que, à primeira vista, Descola parece comprometer-se com uma espécie de platonismo “às avessas”. Essa inversão se dá em dois sentidos: primeiro, ao invés de assumirem o papel de obstáculos à revelação do ser em sua essência – i.e., à revelação do domínio da ontologia –, as imagens, físicas, sensíveis e icônicas, domínio da *aesthesis* e da *mimesis*, funcionam, antes, como via de acesso ao e revelação do domínio da ontologia. Segundo, o antropólogo conclui, a partir do que entende revelar-se por meio das distintas manifestações figurativas humanas, que há quatro “ontologias” distintas em jogo nas diferentes comunidades humanas – e não apenas uma essência única e universal de *anthropos* –, que ele agrupa sob quatro “fórmulas ontológicas”: animismo, naturalismo, totemismo e analogismo.¹⁹

Essa impressão inicial, contudo, não resiste a uma consideração algo mais escrupulosa da forma curiosa como Descola emprega a terminologia “ontologia”.²⁰ Com efeito, o autor usa esse

¹⁸ Nesse sentido, as diferenças da abordagem das imagens de Didi-Huberman com relação à de Descola mencionadas em HUSSAK 2024, embora relevantes, encontram-se ainda aquém do nível de radicalidade das observações aqui expostas. Não obstante contrária à antropologia da figuração, a abordagem de Didi-Huberman move-se, ainda que com críticas e ressalvas, na mesma moldura conceitual da semiótica tradicional à base do pensamento de Descola. A seguinte explicação de Hussak ilustra esse ponto: “Como contraponto [à antropologia da figuração de Descola], Didi-Huberman apresenta o que ele chamou de ‘duplo regime da imagem’: a imagem simboliza, como quer, por exemplo Cassirer, mas também é um *sintoma* de algo. Nessa perspectiva, as imagens são sempre ambíguas: podem sempre significar uma coisa, mas podem significar outra coisa.” (HUSSAK, 2024, p.4).

¹⁹ Caracterizações resumidas dessas “fórmulas ontológicas” se encontram em Descola (2016a, p.36) e (2016b, p. 129-136).

²⁰ A discussão crítica proposta nesta passagem toma como ponto de partida observações já feitas em HUSSAK, 2024 ao uso do termo “ontologia” na chamada “virada ontológica” em Descola, do qual destaca-se a seguinte passagem: “Por isso, quando a atual virada antropológica fala em ontologias, esse termo tem um valor meramente retórico, já que a ontologia em seu sentido forte deve implicar em

termo como sinônimo do que ele chama de “modo de identificação”, isto é, nas palavras do próprio, uma forma de “organização da experiência do mundo correspondendo às diversas maneiras de inferir qualidades nos existentes, por conseguinte, de lhes dotar ou não de certas aptidões, tornando-os capazes de tal ou qual tipo de ação” (DESCOLA, 2016b, 128). Nota-se, assim, que, com “ontologia”, Descola se refere, no mais das vezes, a algo suficientemente afim a o que habitualmente se se refere por **cosmovisão**. Ora, a tese de que, no mundo, não apenas podem em princípio conviver como de fato convivem diferentes cosmovisões goza de estatuto semelhante ao de um truísmo – de fato, o número quatro parece modesto nesse contexto. Por outro lado, teses que advogam um efetivo pluralismo ontológico – grosso modo, uma irredutibilidade dos domínios do Ser a um único conjunto de princípios de coesão e ordenamento – representam, mesmo em nossos dias, um desafio às balizas históricas hegemônicas do pensamento filosófico ocidental. Desse modo, desfaz-se a impressão de que Descola advoga um ousado pluralismo ontológico sobre as bases epistêmicas estéticas da sensibilidade, que concede lugar à interpretação – mais adequada ao texto e menos impressionante – da proposta do antropólogo como uma tentativa de catalogação de tipos gerais de cosmovisão pela via de estruturas de relações entre signos e significados no fenômeno que ele chama de figuração. Mais do que isso, contudo: atentar para a forma como precisamente esse fenômeno, a figuração, precisa ser tomado como universalmente presente e instanciado em todo e qualquer grupo humano para que a proposta de uma antropologia da figuração *à la* Descola seja mesmo viável faz transparecer que há, de fato, ao menos um aspecto em que Descola é, tanto quanto qualquer platonista, um monista ontológico quanto à natureza humana, a saber: figurar é parte inalienável e universal do ser humano. A fragilidade dessa pressuposição se deixaria evidenciar das mais diversas maneiras, mas é particularmente interessante pô-la em questão aqui a partir da consideração dos grafismos rupestres exibidos na exposição **Pedras Pintadas**, apresentada em 2024 no Centro Cultural UFG em Goiânia. Em primeiro lugar, questiona-se: é cabível tomar esses grafismos como, de antemão, fenômenos de natureza figurativa? Poder-se-ia defender esse movimento metodológico a partir da consideração de que, por meio dele, seria possível conhecer mais ou melhor o tipo ou os tipos de cosmovisão no seio dos quais eles foram produzidos, o que poderia representar um ganho científico significativo. Contudo, esta é uma justificativa meramente *ad hoc*, insuficiente como razão para a desconsideração de possíveis ganhos, científicos ou de outras naturezas, de abordagens – inclusive antropológicas – alternativas a esses grafismos.²¹ Não obstante, se ainda assim se insistir nesse tipo de abordagem “onto-antropológica”, retorna como questão uma observação já feita acima,

uma ideia de unidade. Nesse sentido, embora seja compreensível que a antropologia queira enfatizar uma ideia de pluralidade que o universalismo filosófico acabou por apagar, penso que é, por outro lado, incompreensível que para dar conta dessa dimensão, em vez de criar um novo vocabulário, ela recorra à velha semântica metafísica. (...) Além disso, voluntária ou involuntariamente, ele faz uma hierarquização entre as quatro ontologias, já que o naturalismo, apresentada no quadro de Descola como uma das ontologias, expressa justamente a perspectiva da ciência que é, por sua vez, a abordagem que o próprio antropólogo adota como um meio para sistematizar e classificar as demais ontologias.” (HUSSAK, 2024, p. 3).

²¹ Nas seções 4 e 5, será apresentada a proposta de Silvia Rivera Cusicanqui como uma possibilidade de abordagem alternativa à de Descola desde as perspectivas arqueológica e antropológica.

a saber: o número quatro é suficiente para esgotar o pluriverso das cosmovisões humanas? Ademais, mesmo que assim seja, de quais indicativos disporíamos para incluir os grafismos rupestres, mesmo que já tomados de antemão como figurações, nesta ou naquela entre as quatro “fórmulas ontológicas” descritas no trabalho de Descola?

Finalmente, na esteira desse último questionamento, vale ressaltar a pressuposição²² sugerida na proposta das “quatro fórmulas ontológicas” de uma espécie de “atomismo” ou “purismo” na concepção do antropólogo francês dos tipos de cosmovisão que descreve²³. A questão em jogo aqui é: haveria cabimento, em um mundo profundamente marcado por intensos intercâmbios e interpenetrações de diversas naturezas entre as mais diversas e díspares cosmovisões, em supor algo como a própria possibilidade de um enquadramento destas em tipos genéricos disjuntos e irreduzíveis entre si? Parece que a proposta de Descola, a fim de constituir-se como, para além de mero esforço conceitual especulativo, uma teoria aplicável à descrição dos fenômenos que aborda no mundo, precisa oferecer algum tipo de resposta a essa questão. Trata-se, em particular, de uma tarefa indispensável para a possibilidade de diálogo frutífero de sua proposta com o pensamento anticolonial da vida de comunidades marcadas por empreendimentos coloniais.

4. ESTÉTICA INTERDISCIPLINAR: DIÁLOGOS POSSÍVEIS

O cenário de análise da possibilidade de interação, em nossa lida com as grandes questões estéticas da tradição filosófica, com o tipo de proposta antropológica exemplificada pelo pensamento de Descola, mostrou-se algo desolador. Tratar-se-ia aqui de um desengano generalizado da possibilidade de enxergarmos, em práticas e produções de índole antropológica em sentido amplo, um ponto de diálogo frutífero para o pensamento filosófico da estética e da arte?

A presente perspectiva sugere uma resposta negativa. Esta se embasa, em primeiro lugar, na consideração do que até aqui se pôde auferir da análise e interpretação do próprio trabalho de Descola. A partir das propostas do antropólogo consideradas, houve oportunidade não apenas de aprendizado ostensivo a respeito de problemas conceituais e metodológicos envolvidos em empreitadas antropológicas de abordagem do outro, como também de testemunhar uma tentativa genuína de compreensão de imagens a partir da observância da premissa de que o significado e o importe destas é diretamente dependente do contexto humano próprio em que são efetivamente produzidas e mobilizadas. Em segundo lugar, é mister reconhecer que o cenário das atividades antropológicamente relevantes é bastante variado, e nele se pode encontrar trabalhos e produções distintas do que nos apresenta o pensamento universalista e observacionalista de Descola. Sugere-se aqui como exemplo e, de modo mais importante, como uma interlocução frutífera e possível para

²² Leve porém insuficientemente mitigada no último parágrafo de Descola (2016b).

²³ Essa é uma observação que já aparece em Hussak (2024).

a estética e a filosofia da arte, o trabalho etnográfico e o pensamento sociológico das imagens desenvolvidos por Silvia Rivera Cusicanqui.

Cusicanqui trabalhou no *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) por muitos anos, onde não apenas coletava os discursos e memórias das vivências de indígenas andinos, como também as transcrevia e traduzia. Esse seu trabalho, em especial, a confrontou com dois fenômenos notáveis: o primeiro, evidenciado na atividade de transcrição, consiste nas diferenças entre a linguagem oral e performativa em oposição às palavras escritas sobre o papel; e o segundo, transparente sobretudo nos esforços de tradução – o que envolve a experiência de organizar, escolher, priorizar, excluir e adaptar a ordem, a forma e o teor dos discursos coletados nas línguas originais em transcrições realizadas por ela e outros membros da equipe do THOA de modo a possibilitar suas versões para o castelhano –, consiste em uma vivência imediata de certas distorções (em particular, hierarquizações) descritivas e valorativas constitutivas da possibilidade de lida com as vivências relatadas segundo as estruturas da língua espanhola – entendida não apenas como um código, mas, antes, enquanto acontecimento histórico, como aspecto do **modo de ser** ou **forma de vida** que implica. Assim, esse trabalho desdobrou-se em reflexões epistemológicas e metodológicas a respeito da etnografia, como as expressas em CUSICANQUI, 2006. Nesse texto, Cusicanqui destaca o caráter simétrico da relação entre etnógrafo e os grupos humanos abordados no contexto do THOA a partir do estabelecimento do que denomina uma **aliança** entre essas partes, caracterizada pela construção de um diálogo efetivo entre elas – um “falar com”, nos termos de Goulart (2023). Segundo Cusicanqui:

É neste contexto que surgem os projetos de história oral do THOA, como uma tentativa de pôr em prática as exigências de recuperação histórica dos movimentos indígenas. Os próprios aymaras sondam vínculos com intelectuais não-aymaras, escolhem seus potenciais aliados e invertem assim uma ampla tendência de manipulação entre indígenas e *criollos*. (CUSICANQUI, 2006, p.18, tradução nossa)²⁴

Consoantemente, em sua proposta de uma Sociologia da Imagem²⁵, Cusicanqui sugere uma forma de compreender as imagens que ela própria caracteriza, de saída, por oposição a uma

²⁴ Goulart explica: “... a própria forma da relação entre etnógrafo e indígenas, que, tradicionalmente se dá em termos de sujeito observador e objeto observado, se inverte na proposta metodológica que orienta os estudos no THOA: neste caso, é o “objeto” que “escolhe” aquele que o irá estudar, e nesse sentido, o “objeto” não mais se apresenta qua “objeto”, mas como sujeito que eleger com que outros sujeitos irá se relacionar. Pode-se perceber assim que, de saída, já não há espaço para que o etnógrafo ou historiador tome as práticas ou formas de vida a respeito de que seu trabalho versa como objetos, pois a relação se inicia a partir exatamente da manifestação de fala – e consequente subjetivação – daquele que seria habitualmente, segundo os moldes da etnografia cientificista/positivista, relegado ao estatuto de objeto de escrutínio e discurso. Os indígenas escolhem quem são seus aliados em potencial em virtude de seus propósitos, e nesse sentido, eles determinam, enquanto sujeitos, os termos em que essa relação vai se desenvolver.” (GOULART, 2023, p.171-172). No mesmo texto, é sugerida a possibilidade de a relação entre o antropólogo francês Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa na produção de A Queda do Céu (KOPENAWA, ALBERT, 2015) ser entendida nos termos da noção de aliança proposta por Cusicanqui.

²⁵ Cf. CUSICANQUI, 2010.

“antropologia visual”. Em primeiro lugar, enquanto esta, a exemplo da proposta de Descola, encontra seu ponto de partida em empresas de incursão e familiarização com (aspectos de) modos de vida outros, a sociologia da imagem de Cusicanqui é condicionada de saída por um movimento de “desfamiliarização” com o próprio modo de vida.²⁶

Como um desdobramento disso, a sociologia da imagem se opõe também à atitude observacionista que, como corrobora o próprio Descola, define a antropologia visual. Ao inverter a primazia entre participação e observação na lida com a alteridade e a visualidade, a sociologia da imagem então converteria o já aludido caráter colonial das práticas e resultados observacionais antropológicos em uma índole fundamentalmente participativa.²⁷

Cusicanqui relata o acontecimento desses movimentos de desfamiliarização e participação que condicionam a sociologia da imagem a partir de exercícios desenvolvidos no seminário de Sociologia da Imagem na *Universidad Mayor de San Andrés* em 1994. Estes consistiram em práticas que estabelecem uma **dinâmica pendular entre imagens e palavras** em tentativas de lida com contextos sociais marcados pela colonização.

A fim de compreender essa ideia, deve-se primeiramente observar que, segundo a pensadora: “Há no colonialismo uma função muito peculiar para as palavras: as palavras não designam, mas encobrem (...) Deste modo, as palavras se convertem em um registro ficcional, eivado de eufemismos que velam a realidade em vez de designá-la.” (CUSICANQUI, 2010, p. 19, tradução nossa). Assim, como uma maneira de, nesses contextos sociais, liberar a memória das vivências de fenômenos em geral das “ataduras” da linguagem verbal, que velam e hierarquizam a multiplicidade de aspectos que as constitui, a pensadora propõe uma sua abordagem com recurso a imagens. De fato, ela complementa seu parecer sobre a função veladora das palavras no colonialismo opondo-as a um potencial que diagnostica nas imagens: “Por outro lado, desde uma perspectiva histórica, as imagens me permitiram descobrir sentidos não censurados pela língua oficial.” (CUSICANQUI 2010, p.21, tradução nossa). É como uma forma de lida com os efeitos deletérios desse fenômeno de encobrimento que é proposto um emprego das imagens no estabelecimento de um movimento pendular entre o dito e o não-dito, entre o visível e o invisível (frequentemente, invisibilizado), assim, entre **imagens e palavras**. Essa relação, contudo, não visa a revelar o invisível “encoberto” pelas palavras por meio das imagens; o primeiro entendido como qualquer espécie de estrutura ontológica ou preexistente à própria instauração da dinâmica pendular em

²⁶ “Alison Spedding (comunicação pessoal) havia dito que a antropologia é uma sociologia aplicada a uma sociedade ou grupo alheio, enquanto a sociologia é uma antropologia aplicada à própria sociedade. Do ponto de vista do visual, a sociologia da imagem seria então muito distinta da antropologia visual, na medida em que nesta se direciona um olhar exterior aos “outros” e, naquela, o/a observador/a se olha a si mesmo no entorno social onde habitualmente se desenvolve. Na antropologia visual, necessitamos nos familiarizar com a cultura, com a língua e com o território de sociedades outras, diferentes da sociedade eurocêntrica e urbana da qual costumam provir os investigadores. Pelo contrário, a sociologia da imagem supõe uma desfamiliarização, uma tomada de distância com o arquiconhecido, com a imediatidade da rotina e do hábito.” (CUSICANQUI 2015, p.21, tradução nossa).

²⁷ “A antropologia visual se funda na observação participante, onde o/a investigador/a participa com a finalidade de observar. A sociologia da imagem, por outro lado, observa aquilo em que já de fato participa; a participação não é um instrumento a serviço da observação, mas seu pressuposto, ainda que se faça necessário problematizá-la em seu colonialismo/elitismo inconsciente.” (CUSICANQUI 2015, p.21, tradução nossa).

questão, e as segundas como ícones ou índices dele. Antes, são as aproximações e afastamentos periódicos e sucessivos entre imagens e palavras produzidas, entrelaçadas e interpretadas em práticas e esforços de significação e ressignificação que constituem sentidos e significados com os quais se pode efetivamente vivenciar e, assim, narrar a realidade de forma paulatinamente menos restrita por amarras coloniais e opressões das mais variadas naturezas.²⁸

Pode-se dizer que um dos eixos estruturadores da colonização seria exatamente, a partir de um cisma entre dois aspectos integrantes da constituição da linguagem – a saber, o inteligível e o sensível –, a autonomização do inteligível com respeito ao sensível e o estabelecimento de uma relação fundamentalmente representacional entre ambos, em que o inteligível tem preponderância hierárquica. Nesse sentido, percebe-se na descrição dos exercícios que a proposta de Cusicanqui visa à cicatrização paulatina desse cisma, frisando a “habitabilidade” da linguagem.

Longe de resultado de mera preferência enviesada, o “diagnóstico” e a “terapia” aqui descritos se embasam na diferença patente que há entre, de um lado, **visualizar** e, de outro, **escrever com palavras o que se visualizou**; uma distinção proporcional àquela que há, em geral, entre vivenciar e narrar o que se vivenciou. Nas palavras da autora: “Visualizar não é o mesmo que escrever com palavras o que se visualizou. Por sua vez, para comunicar-se, a visão [*la mirada*] exige muitas vezes um trânsito pela palavra e pela escrita.” (CUSICANQUI 2015, p.22, tradução nossa.) Desse modo, tomando as imagens como ponto de partida, a dinâmica pendular permite que as palavras tragam à fala aspectos de vivências liberados pelas imagens, instaurando assim um movimento bidirecional de descolonização da memória e da palavra. Nesses termos, é possível compreender a descrição da autora de práticas da sociologia da imagem “como narrativa, **como sintaxe entre imagem e texto** e como modo de contar e comunicar o vivido.”(CUSICANQUI 2015, p.22, tradução e grifos nossos.)

Sugere-se aqui, à luz desses e de outros trabalhos da própria Cusicanqui, uma interpretação dessas observações como uma janela para uma compreensão das falas e imagens envolvidas nas práticas da Sociologia da Imagem que não as limite de saída a funções representacionais, sobretudo como habitualmente compreendidas na tradição semiótica. Assim, em referência aos traços da noção de figuração de Descola descritos nos itens i e ii na seção anterior: falas e imagens não são tomadas

²⁸ A fim de ilustrar algo mais concretamente a proposta, eis uma descrição dos exercícios propostos por Cusicanqui no seminário de Sociologia da Imagem: “Os dois exercícios eram práticas que deviam realizar-se em um tempo muito breve. O primeiro consistiu em visualizar a primeira recordação de infância, a mais remota. O segundo, em visualizar um sonho, um que xs estudantes recordassem bem. A visualização alude a uma forma de memória que condensa outros sentidos. Não obstante, a mediação da linguagem e a sobre- interpretação dos dados providos pela visão faz com que os outros sentidos –o tato, o olfato, a gustação, o movimento, a audição– se vejam diminuídos ou apagados na memória. A descolonização da visão consistiria em liberar a visualização das ataduras da linguagem, e em reatualizar a memória da experiência como um todo indissolúvel, no qual se fundem os sentidos corporais e mentais. Seria então um tipo de memória do fazer, que, como diria Heidegger, é, antes de tudo, um habitar. A integralidade da experiência do habitar seria uma das (ambiciosas) metas da visualização.” (CUSICANQUI 2015, p. 22-23, tradução nossa).

como, de saída, análogas a alguma forma de escrita simbólica ou pictografia representativa, quer iconográfica, quer indicial.^{29, 30}

Assim, sugere-se que o papel desempenhado por imagens e palavras na dinâmica pendular instaurada pelas práticas da Sociologia da Imagem não se deixa enquadrar nas funções representacionais semióticas aqui discutidas. De fato, não é por qualquer eventual importe simbólico, icônico ou indicial dessas que se orientam as práticas em questão. Ademais, o tensionamento estabelecido entre imagens e palavras não visa nem a adequar nem a revelar relações representacionais entre imagens, palavras ou qualquer terceira instância. Trata-se, antes, de tensionamentos que, em vez de representar, **deflagram** um outro vivenciar os fenômenos do que aquele já possível com recurso quer às imagens, quer às palavras em questão quando tomadas de modo independente de sua participação na dinâmica pendular. Em suma, pode-se sugerir que é exatamente na medida em que retiram imagens e palavras do mútuo insulamento e autonomização requeridos para o exercício de suas funções representacionais, canônicas e fundamentais para seu papel na perpetuação da colonialidade, que os tensionamentos pendulares constituem o caráter anticolonial da Sociologia da Imagem.

²⁹ Eis uma passagem que corrobora essa sugestão de modo declarado: “(...) vale a pena assinalar algumas diferenças entre o enfoque que proponho e os trabalhos de Stuart Hall sobre a representação. Em primeiro lugar, em meu caso, faz-se notória a ausência da linguística estrutural e a renúncia a seu uso como ferramenta para a compreensão da imagem. Sem pretensão a uma crítica erudita, tenho a suspeita de que o estruturalismo não é capaz de dar conta das dimensões históricas e políticas das práticas de representação, nem considerar a fundo o tema do colonialismo como estrutura social diferenciante e concomitantemente inibidora de um discurso próprio. Ainda que Barthes – um dos autores centrais de meu seminário – seja participe da corrente semiótica da linguística, considero-o em sua sensibilidade pessoal, em suas intuições sociológicas e na beleza de sua escrita, como um inspirador da sociologia da imagem em um outro sentido. Mais que sua análise estrutural, o trabalho de Barthes inspira minha tentativa de que a sociologia da imagem seja uma espécie de “arte do fazer” (de Certeau 1996), uma prática teórica, estética e ética que não reconheça fronteiras entre a criação artística e a reflexão conceitual e política. O fato de Barthes ser um eixo de minha abordagem teórica não o converte em uma fonte privilegiada.” (CUSICANQUI 2015, p.26-27, nossa tradução).

³⁰ Em uma interessante discussão sobre as noções de arte e artefato (LAGROU 2010), a antropóloga Els Lagrou propõe uma abordagem de grafismos crítica a o que chama de “representacionalismo”. Um dos exemplos abordados no texto são pinturas corporais dos kaxinawa, em cuja descrição a autora ilustra sua posição na seguinte passagem: “Constatamos a partir deste exemplo que a ‘eficácia da arte’ reside na capacidade agentiva da forma, das imagens e dos objetos. A forma não precisa ser bela, nem precisa representar uma realidade além dela mesma, ela age sobre o mundo à sua maneira e surte efeitos. Deste modo, ela ajuda a fabricar o mundo no qual vivemos.” (LAGROU 2010, p.13-14). À primeira vista, isso faz parecer que Lagrou estaria alinhada à proposta de distanciamento da moldura conceitual semiótica tradicional com que identificamos o pensamento de Cusicanqui. Todavia, Lagrou baseia sua discussão no modelo de “agência” proposto pelo antropólogo britânico Alfred Gell, abertamente fundado sobre a noção de significação indicial. Influenciado por discussões e reflexões sobre linguagem como as do Wittgenstein tardio, que apontam para a centralidade do uso e das práticas na constituição da significação, Gell é, com efeito, crítico à divisão tripartite da significação proposta originalmente por Peirce. Sua crítica, contudo, ao fim e ao cabo, resume-se a reduzir as funções de ícone e símbolo a modos particulares, derivativos e não fundamentais, de significação por índice. Nas palavras de Lagrou: “A inferência abductiva de Gell, ou, em outras palavras, a abdução da agência de alguém a partir de um índice, refere-se a muitos tipos de processos cognitivos que podem fazer com que o objeto aja sobre a pessoa. Os índices são artefatos, objetos, ou obras de arte que estão inseridos numa cadeia interativa que alterna a posição de agente-paciente. O art nexus, o nó canônico de relações na vizinhança de objetos de arte, prevê quatro posições: a do artista, a do índice, a do protótipo e a do recipiente. Cada um destes pode se encontrar em posição de agente ou paciente. Da combinação destas relações surgem todas as situações possíveis em que coisas mediam relações entre pessoas. A semiótica de Peirce (1977) prevê três tipos de relações entre o signo e o objeto ao qual o signo se reporta: a relação entre o referente e o símbolo é da ordem da convenção; assim, a relação entre o símbolo linguístico e o objeto significado é totalmente arbitrária. A relação entre o referente e o ícone supõe alguma relação de semelhança; já a relação entre o objeto e seu índice é uma relação de contiguidade em que o índice participa da natureza do objeto ao qual se refere. Gell decide na sua abordagem agentiva eliminar os dois outros termos do sistema, o ícone e o símbolo, para ficar somente com o índice. O que o autor quer enfatizar é que na perspectiva pragmática e interacionista do seu modelo, não é preciso distinguir índice de ícone. Todo ícone já é na verdade um índice. Tendo em vista que a imagem age sobre a pessoa, ela partilha das qualidades daquilo de que é imagem.” (LAGROU 2010, p.25-26, nota 5). Vale frisar, a propósito, que o próprio Descola reconhece em sua antropologia da figuração afinidade com e influência do pensamento antropológico “indicial” de Gell. Nesse sentido, as abordagens de Gell e Lagrou não apresentam o mesmo grau de radicalidade que aqui atribui-se à proposta de Cusicanqui, que, segundo a própria, renuncia à linguística estrutural e à semiótica como ferramentas para compreender a imagem (cf. CUSICANQUI 2015, p.26-27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ARQUEOLOGIA E GRAFISMOS RUPESTRES

A partir dessas reflexões sobre etnografia e Sociologia da Imagem, parece cabível que nos perguntemos em que medida a metodologia pendular proposta por Cusicanqui poderia ser aplicada à lida arqueológica com grafismos rupestres, como os exibidos na exposição Pedras Pintadas. A fim de responder adequadamente a esse questionamento, contudo, é mister observar uma peculiaridade que essa metodologia guarda com respeito a outros tipos de método empregados em práticas científicas habituais, a saber: seu caráter fundamental e inalienavelmente anticolonial. Neste contexto, isso significa sua fundamentação em uma crítica radical às noções de conhecimento, método e verdade à base do projeto científico colonial iluminista. Nesse sentido, Cusicanqui apresenta afinidade com a discussão hermenêutica anticolonial proposta por Enrique Dussel (cf. DUSSEL 1993), em que a empreitada colonial é compreendida como condição conceitual e ontologicamente estruturante do ideal de razão da Europa Moderna. Essa crítica reverbera particularmente sobre a concepção supostamente fundamental de subjetividade à base dos projetos de fundamentação do conhecimento científico paradigmáticos do pensamento iluminista, a saber: a de um sujeito pensante ontologicamente insulado em busca da ancoragem de seus conteúdos vivenciais “internos” em um domínio ontológico “externo” previa e independentemente dado, a qual validaria esses conteúdos enquanto representações adequadas desse domínio externo. Percebe-se, em consonância com as críticas de pensadores como Heidegger e Gadamer, que, nesse modelo iluminista, a representação é elevada ao papel de primeira e mais fundamental instância inauguradora do fenômeno da significação. Como um desdobramento histórico desse modelo de abordagem da significação, a semiótica proposta por Peirce procura analisar o acontecimento de fenômenos representacionais em geral por meio da descrição dos modos básicos de estabelecimento de relações entre signos e significados: assim, toda representação seria, em última análise, uma relação entre signo (como representante) e significado (como representado); e essas relações representacionais de significação se esgotariam nas formas de ícone, índice e símbolo. Note-se, contudo, que Cusicanqui, ao compreender o método científico tradicional como parte integrante de um modo de ser colonial, enseja o seguinte questionamento: a relação entre signo e significado é, em algum sentido, exclusiva, necessária ou primariamente representacional? A pensadora boliviana, de fato, atravessa uma porta deixada entreaberta na abordagem semiótica, a saber: ainda que as relações de representação de fato se deixem analisar de modo exaustivo em termos de relações de significação, o inverso não necessariamente é o caso. Nesse sentido, a abordagem de Cusicanqui é mais radical – tanto enquanto questionamento a um modelo tradicional de teoria do conhecimento e de filosofia da linguagem quanto enquanto proposta anticolonial – do que as propostas antropológicas de Descola, Gell e Lagrou aqui mencionadas.

Sobre esse pano de fundo, recoloca-se o questionamento: faz sentido pensar em “aplicar” a metodologia de Cusicanqui na Arqueologia dos grafismos rupestres? Sugere-se fortemente uma resposta negativa; não por força de particularidades dos grafismos rupestres enquanto “objeto” arqueológico, mas, antes, pelo caráter fundamentalmente não aplicativo da metodologia em questão. Com efeito, a metodologia não pode ser “aplicada”, nem à arqueologia rupestre, nem a nenhum outro propósito, devido ao fato de que a prática dessa “metodologia” requer, segundo Cusicanqui, uma participação efetiva (isto é, não servil a propósitos “observacionais” ou instrumental de qualquer outra maneira) na forma de vida/ modo de ser em jogo nas imagens e palavras em questão. Isso quer dizer que o fazer sociológico, etnográfico, arqueológico, enfim, científico segundo essa metodologia (a) não se deixa descrever jamais como aplicação de métodos sobre objetos de investigação; e (b) por conseguinte, não implica qualquer relação *a priori* entre seu acontecimento e a obtenção regular, em qualquer grau ou sentido, de resultados. Na medida em que a distinguem de outras abordagens científicas, essas são tão somente marcas características de seu caráter anticolonial.

Diante disso, cabe ainda perguntar: em que medida é possível entender que o arqueólogo participa efetivamente da forma de vida/ modo de ser em jogo nos grafismos rupestres? Essa pergunta, se tomada precipitadamente, convida à desesperança: afinal, qualquer acesso a bases para se julgar a medida em que se toma parte nas formas de vida em questão estaria interditado por uma implacável escassez de dados. Mas não se trata disso; antes, cabe responder a esse questionamento de modo mais eminentemente descritivo da situação que de fato se apresenta. Há que se reconhecer, afinal, que, a despeito de qualquer noção que se nutra sobre a (in)disponibilidade de dados, o mero abordar o grafismo rupestre – que inquestionavelmente ocorre – já implica uma tomada de parte do arqueólogo no fenômeno em que esse consiste.

A resposta mais tradicional, então, costuma envolver alguma espécie de projeção de função representacional no grafismo rupestre, da qual o arqueólogo entende comungar em sua própria forma de vida; em uma frase: a prática da pictografia representativa. Com esse tipo de resposta, chegamos até onde estamos: práticas científicas que tentam “traduzir”, isto é, analisar redutivamente tudo o que abordam em termos de elementos pertinentes a seu próprio modo de ser/ forma de vida (colonizador(a)).

Por outro lado, o tipo de resposta a que convidamos como alternativa envolve tão somente a aceitação daquilo que é condição necessária e suficiente para o acontecimento de significação, a saber: práticas hermenêuticas ou jogos de linguagem, pensados nos sentidos amplos e fundamentais emprestados a essas expressões por pensadores como Gadamer e Wittgenstein. Assim, mesmo na forma de vida urbana ocidental a partir da qual ocorrem, de saída e em geral, as práticas que cabe descrever como arqueológicas, não há exclusividade ou qualquer preponderância de fenômenos representacionais sobre o âmbito da significação. No caso do formato gráfico, por exemplo, práticas

hermenêuticas patentemente não redutíveis a dispositivos representacionais abarcam de desenho geométrico a caleidoscópios, padrões de estamparia, azulejaria, etc., com propósitos teóricos, utilitários, decorativos, terapêuticos, místicos, etc. Ao não deixar cair em esquecimento que já se pratica e vivencia grafismos não representacionais de modo inextricável em modos de ser hegemônicos, se torna mais fácil compreender e divisar maneiras de abordar grafismos rupestres, por exemplo, sem reduzi-los ou confiná-los em princípio ao papel de dispositivos representacionais. Portanto, em vez de como diretriz de determinação *a priori* do formato e do teor dos discursos e práticas da Arqueologia a respeito dos grafismos rupestres, este texto sugere que se tome a proposta metodológica de Cusicanqui, em consonância com seus próprios termos, como um convite a uma prática arqueológica – e, em geral, científica – anticolonial, que frise o inalienável co-habitar implicado em qualquer modo de habitar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Política**. Trad: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1997.
- ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Voces Recobradas: Revista de Historia Oral**, n. 21, p. 12-23, junho 2006.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**: ensayos. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016 (2016a).
- DESCOLA, Philippe. O avesso do visível: ontologia e iconologia. **Arte & ensaios, revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, n. 31, p. 127-137, junho 2016 (2016b).
- DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del Otro**: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”. La Paz: Plural Editores, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GOULART, Luana. Sociologia da imagem: instrumento, linguagem e hermenêutica-fenomenológica: sobre o des-cobrimento do ser”. In: SANTOS, Leonardo Moreira dos; SOUSA, Raquel de Brito; NOGUEIRA, Yan Carlos. **Humanidades em tempos de trabalho remoto**: educação, universidade e saberes. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 259-286.
- GOULART, Luana. Algumas considerações sobre *A queda do céu* e etnografia. In: DAMIÃO, Carla Milani et al. **Dimensões do estético**: V colóquio internacional estéticas no centro. Goiânia:

- Cegraf UFG, 2023, p. 171-177.
- HUSSAK v.V. RAMOS, Pedro. Por uma cosmoestética sem ontologia. **Revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia**, v.2, p.27-38, 2024.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **Revista Proa**, nº02, vol.01, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas** (Coleção Os Pensadores, v. XLVI). Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.