

Os modos da ausência: De Martino e a presença originária

Modes of absence: De Martino and the originary presence

Los modos de ausencia: De Martino y la presencia originária

João PINA-CABRAL

pina.cabral@ics.ulisboa.pt

Investigador coordenador
emérito da Universidade de
Lisboa e professor emérito
de Antropologia Social da
Universidade de Kent.

68

Para quem se sente hoje obrigado a repensar as condições de possibilidade da metodologia etnográfica, face às profundas mudanças a que a nova globalização mediática nos obriga, a obra de Ernesto de Martino fala-nos outra vez com muita força. A velha etnografia do “Outro” esgotou-se e não voltará mais, já que o imperialismo financeiro a que estamos sujeitos se deslocalizou, no sentido de estar igualmente em toda a parte. De Martino examina os modos da ausência na sua análise do luto. Para ele, tal como também para Husserl, estar ausente não é inexistir; presença e ausência implicam-se e opõem-se ambas à inexistência. A visão apocalíptica de De Martino comporta a proposta de que a energia moral da pessoa-desperta-ao-mundo (a presença originária) sobrevive à catástrofe dos mundos e regenera outros. Neste ensaio, portanto, proponho-me a prolongar o argumento que o mestre italiano desenvolve sobre o ethos de transcendência à luz de um exame dos modos da ausência na sua relação com a etnografia.

Palavras-Chave: De Martino; Presença; Ausência; Etnografia; Ethos: Transcendência.

For anyone concerned today with rethinking the very conditions of possibility of ethnographic methodology in the face of the profound transformations brought about by the new media-driven globalization, Ernesto de Martino's work once again acquires renewed urgency. The old ethnography of the 'Other' has exhausted its historical horizon and will not return, for the financial imperialism to which we are now subject has become deterritorialized—present everywhere at once. In his analysis of mourning, De Martino explores the different modes of absence. For him, as for Husserl, absence is not equivalent to nonexistence: presence and absence are mutually constitutive, and both stand in contrast to nonexistence. His apocalyptic vision proposes that the moral energy of the person awakened to the world—the originary presence—survives the catastrophe of worlds and becomes the source from which new worlds emerge. In this essay, I extend De Martino's account of the ethos of transcendence by examining the modes of absence and their implications for ethnographic practice.

Keywords: *De Martino; Presence; Absence; Ethnography; Ethos; Transcendence.*

Para quienes hoy se enfrentan a la tarea de repensar las propias condiciones de posibilidad de la metodología etnográfica ante las profundas transformaciones impulsadas por la nueva globalización mediática, la obra de Ernesto de Martino adquiere una renovada actualidad. La vieja etnografía del 'Otro' ha agotado su horizonte histórico y no volverá, pues el imperialismo financiero al que hoy estamos sometidos se ha desterritorializado: está presente en todas partes al mismo tiempo. En su análisis del duelo, De Martino explora los distintos modos de la ausencia. Para él, como también para Husserl, la ausencia no equivale a la inexistencia: presencia y ausencia se constituyen mutuamente, y ambas se oponen a la inexistencia. Su visión apocalíptica sostiene que la energía moral de la persona-despierta-al-mundo —la presencia originaria— sobrevive a la catástrofe de los mundos y se convierte en la fuente de la que emergen nuevos mundos. En este ensayo desarrollo la reflexión de De Martino sobre el ethos de la trascendencia mediante un examen de los modos de la ausencia y de sus implicaciones para la práctica etnográfica.

Palabras clave: *De Martino; Presencia; Ausencia; Etnografía; Ethos; Transcendencia.*

A obra o de Ernesto de Martino fala-nos hoje outra vez com muita força. As mudanças epistemológicas que ocorreram na viragem do século XXI - e particularmente a virada fenomenológica na antropologia - evidenciam que, no seu pensamento dos anos 1950 e 1960, o etnólogo italiano utiliza de forma especialmente inovadora alguns dos conceitos-chave de Husserl, Heidegger e Gramsci, mobilizando-os para a investigação qualitativa nas ciências

sociais. Mais ainda, para quem se sente obrigado a repensar hoje as condições de possibilidade da metodologia etnográfica face às profundas mudanças a que a nova globalização mediática nos obriga, a sua obra apresenta-se como especialmente inspiradora (Pompa 2023).

No fim da sua curta vida, o etnólogo italiano foi-se desligando do pensamento idealista de Benedetto Croce e inspirando-se em autores que lhe permitiam fazer uma nova síntese dos grandes temas

históricos que trazia da disciplina dentro da qual nasceu: a história da religião. Contrariamente à escola italiana, a grande tradição metodológica originada em W.H.R. Rivers assumia como seu objeto de estudo privilegiado contextos sociais de caráter imperial. Afinal, o curto texto que Rivers escreve em 1914 - que vai servir a Malinowski como inspiração para a sua investigação nas Ilhas Trobriand - chamava-se “Relatório sobre investigação antropológica fora da América” (1913) e referia-se explicitamente a uma forma de universalismo antropológico marcado pela diferença radical da subalternidade imperial.

Ao comentar isto, não tenho em mente criticar de forma alguma Rivers, que considero uma das maiores mentes das ciências sociais de sempre. Simplesmente reparo que tal foi o contexto histórico no interior do qual se desenvolveu a antropologia do Período Clássico em contextos anglo-americanos. Ainda nos finais da década de 1970, o Instituto de Antropologia Social de Oxford entrou numa crise profunda, da qual ainda não saiu por completo, precisamente por causa de saber se pessoas que estudavam a Europa contavam como antropólogos (MacClancy 2020). O mesmo se dirá da escola francesa. No curso de metodologia que dava no Instituto de Etnologia do Trocadero, Marcel Mauss (1926: 5) explica que a sua intenção nas suas aulas era ensinar as pessoas a estudar os povos alienos dos contextos coloniais franceses. De Martino, porém, não teve a porta aberta para esse regime metodológico imperialista, por razões que se prendem com o próprio contexto

ambíguo em que a Itália se encontrava no período do pós-Guerra - tendo sido ocupada pelas forças aliadas e não com pouca brutalidade.

Se, por um lado, ele não se distanciou nunca da conceção primitivista de etnologia/folclore - que vê o estudo das camadas populares como uma prancha de lançamento para nos distanciarmos das prisões ideológicas da vida moderna; por outro lado, ele está sempre pronto a ver os casos que estuda no sul da Itália como revelando algo de mais universal. Como explica Vittorio Lanternari (2013: 14), “A continuação dos rituais e crenças [que De Martino estuda no sul da Itália], com as diversas manifestações ligadas ao sincretismo pagão-cristão, é interpretada por ele como uma expressão de uma resistência implícita, inconsciente e inorgânica à cultura cristã oficial, representada pela Igreja”.

Situado como estava fora do molde de alteridade imperial que implicitamente marcou as antropologias dos países que ganharam a Guerra, De Martino presta-se imediatamente para servir como inspirador para um contexto como o nosso atual, no qual nos vemos obrigados a abandonar o relativismo radical do pós-modernismo e a reconstruir um novo universalismo antropológico, decididamente pós-culturalista e pós-imperial. De facto, nos dias que passam, por muito que custe admitir, a velha etnografia do ‘Outro’ esgotou-se e não voltará mais, já que - num regime mediático em que a comunicação é imediata - o imperialismo financeiro a que estamos sujeitos se deslocizou, no sentido de estar igualmente em toda a parte. Os italianos dos meados do século, tais como Carlo Levi e, logo

em seguida, De Martino, encontraram no sul do seu país uma porta para alteridades que não eram exteriores, mas interiores e que abriam novas perspectivas sobre a crise apocalíptica que se vivia durante a Guerra Fria. Tal como eles, que, olhando para o espelho da história, se perguntavam se Cristo teria chegado à Lucânia (Levi, 1963), nós, neste perplexante princípio de século, perguntamo-nos se não somos todos, afinal, primitivos (Pina-Cabral, 2026). Mais ainda, os novos profetas, cujas mensagens se espalham no nosso mundo mediatizado um pouco por todos os continentes (p. ex. Sarró, 2023), estão estranhamente situados fora da narrativa académica que fazíamos da história das religiões.

A obra escrita de De Martino não aproxima a maestria metodológica ou a perfeição estilística de alguns dos seus contemporâneos franceses, ingleses ou americanos (penso nas grandes figuras do período, como Raymond Firth, Evans-Pritchard, Maurice Leenhardt ou Gregory Bateson). Contudo, o desafio metodológico com que se debatia (nem sempre com grande sucesso, como ele próprio admite) ilumina mais a nossa condição atual do que as narrativas que eles nos legaram. Como explica Margaret Mead (1960), durante o alto período do imperialismo anglo-americano, os povos considerados exóticos existiam por trás de uma barreira de mediação forte, em que os intermédios e os intermediários ficavam escondidos pelo véu da “alteridade radical”.

Nos dias que passam, contudo, somos todos intrinsecamente parte dos processos que estudamos; deixou de haver condições de possibilidade

para o distanciamento imperial. Qualquer pessoa que estudemos fala com os seus parentes por *WhatsApp*, tal como eu também falo. E os seus parentes, sejam eles Yanomâmi, Mapuche, russos ou tailandeses, estão espalhados um pouco por todo o mundo. Por essa razão, mas também pelo pano de fundo epistemológico ter sido radicalmente alterado a nível interdisciplinar no decorrer da viragem do século, as categorias intermédias da metodologia etnográfica estão a pedir para serem revisitadas (Pina-Cabral, 2023). O primitivismo sociocêntrico dos chavões metodológicos inscritos em expressões já cansadas, como “estudo de comunidade”, “sociedades complexas”, “sociedades contemporâneas”, “observação participante” ou “autoetnografia”, está definitivamente ultrapassado.

No seu estudo sobre a morte e o pranto ritual, De Martino põe o enfoque sobre a pessoa humana na sua singularidade; ele identifica o “fim do ser-se” com “a crise da presença e os modos da ausência” (1958). O que a crise da presença no luto revela para o autor italiano é que o *ethos de transcendência* que deu azo ao mundo não é limitado à presença-ausência no seu sentido mais geral, mas envolve constitutivamente a vida “crua e verde”, como ele dizia. Assim, a *presença originária* da vida é condição para a presença-ausência no sentido mais geral (o que Sartre chama de *pour-soi*, e.g., 1943: 177). Neste ensaio, proponho-me prolongar o argumento que o mestre italiano desenvolve sobre o *ethos de transcendência* à luz de um exame dos modos da ausência.

Logo à partida, portanto, há que sublinhar que, tal como insistia Sartre (1943: 15), estar ausente não é inexistir: “seria impossível [...] definir o ser como uma presença - pois a ausência revela também o ser, porque não estar-lá, é ainda ser”. Por outras palavras, presença e ausência implicam-se e opõem-se ambas à inexistência (isto é, ao *rischio di non-esserci* de que fala De Martino, e.g. 1977: 631).

De Martino (1958: 17) aborda o ethos de transcendência em termos de “energia moral”. A sua visão apocalíptica comporta a proposta de que a energia moral da pessoa-desperta-ao-mundo sobrevive à catástrofe dos mundos e regenera outros. Que significa então transcendência? Porquê moral? Espero poder demonstrar que, ao esclarecermos estas questões, podemos avançar significativamente na linha de pensamento que ele nos legou.

A pergunta apocalíptica

Pelos meados da década de 1960, no meio da Guerra Fria, um pouco por todo o mundo, os pensadores mais jovens encontravam-se perplexos com a forma como as profecias humanistas do período pós-guerra se tinham afundado tão facilmente numa mistura de brutalidade imperial, ameaça nuclear e intolerância religiosa. De Martino morreu em 1965, relativamente jovem, no meio de um surto de criatividade intelectual em que repensava a sua obra anterior. A parte da sua obra que foi publicada postumamente gira em torno a uma pergunta que, apesar de singela, se revela como sendo diabolicamente complexa. A questão que o movia era: “Amanhã, haverá mundo?”.

Saber que há mundo é saber que pode não haver. A ameaça apocalíptica não é uma coisa excecional, resultante de eventos particularmente brutais ou inusitados. Sim, também pode ser: que se perguntam hoje quotidianamente as mães no Sudão, em Gaza ou na Ucrânia? Nesses momentos, a pergunta sai do seu silêncio habitual, do encoberto da rotina, apresentando-se a quem a levanta de forma exasperante e aterradora.

Contudo, no dia a dia da maioria, apesar de parcialmente encoberta pelo véu da rotina, a pergunta apocalíptica também está presente. Ela prende-se com a nossa própria condição do ser pessoa. Saber que se é é saber que se pode não ser. Esse é o *ethos de transcendência*. Assim, a angústia existencial move-nos secretamente; ela genera uma espécie de energia moral; um ímpeto para a resposta. E notem que, tal como De Martino — e na sequência de Heidegger (1995) —, usamos aqui “transcendente” no sentido mais geral da expressão. Não simplesmente para dizer espiritual ou do outro mundo, mas para significar o distanciamento da nossa condição que nos permite assumir uma perspectiva face ao mundo. Todos os seres vivos transcendem, na medida em que endereçam um mundo que é exterior a eles e pode ser manipulável. As pessoas humanas, contudo, transcendem mais fortemente na medida em que, tendo acedido à linguagem e ao pensamento proposicional, são capazes de imaginar um mundo onde elas poderiam não estar; um mundo que poderia não ter sido assim; um mundo que existe para além delas e onde elas podem ou não estar ausentes ou presentes.

Ao ver o filho a sair de casa para a escola - adolescente, forte, feliz frente à vida -, qual o pai que não sente um pequeno aperto no coração? A força do que De Martino tem para nos dizer é que a pergunta apocalíptica não é erradicável; ela é condição de sermos seres conscientes e autorreflexivos; ela é condição da nossa subjetividade como pessoas que transcendem a sua posição no mundo. Para as pessoas humanas, ter mundo é saber que ele pode acabar. Por isso, a nossa hesitação quotidiana perante a incerteza do destino está, de facto, ligada com a nossa perplexidade perante os horrores do mundo que nos rodeia. A insegurança da presença tanto move como é movida pela imaginação transcendente.

Não estaremos nós hoje verdadeiramente justificados em nos sentirmos outra vez profundamente confusos e entristecidos como se sentiam os coevos de De Martino perante os horrores da Guerra Fria? O apocalipse não nos estará outra vez a espreitar ali, logo ali, para além do nosso horizonte mais imediato? Não estaremos nós hoje a viver um desses períodos em que a pergunta apocalíptica na sua versão doméstica de repente se encontra em continuidade com a pergunta apocalíptica na sua versão mais cósmica (quer dizer, essa consciência de que a nossa corriqueira confiança na robustez do mundo que nos rodeia poderá ter sido exagerada)?

De Martino identifica a “experiência do fim do mundo” como uma possibilidade permanente a três escalas diferentes (1977). Primeiro, a *escala cosmológica* - isto é, amanhã, poderão os humanos

confiar que o planeta será capaz de os sustentar face ao que fizeram com ele?. Segundo, a *escala social* - amanhã, conseguiremos reproduzir as formas de contacto humano que prezamos face a todas as injustiças, desacordos e conflitos que estão sempre a aumentar à nossa volta?. E, finalmente, em terceiro lugar, a *escala pessoal* - sendo que o mundo é uma função da pessoa, encontrarei eu amanhã em mim mesmo a energia moral para sustentar o mundo? Se bem que, à primeira vista, cada uma destas questões possa apresentar-se como fundamentalmente distinta das outras, De Martino ensina-nos que elas estão imbrincadas.

A pessoa como condição para o mundo

À partida, as três questões parecem colocar-se naturalmente na ordem em que as apresentei: o material conduz ao social e o social conduz ao psicológico. Afinal, para o lugar comum cartesiano, o mundo parece estar “lá fora”, para além de nós; a partilha do mundo estaria a meio; e a visão dele estaria dentro de cada um de nós. Por isso, se partilharmos um mundo (se temos uma “visão do mundo”, *worldview*), então é porque partilharmos pensamentos, crenças e representações coletivas. Contudo, essa visão polarizadora da relação entre corpo e mente esgotara-se já em 1958, quando De Martino aborda as grandes questões da presença em *Morte e Pianto Rituale* (1958). Por ter estudado atentamente os principais filósofos da época, ele sabia que a questão se nos apresenta assim unicamente devido à nossa imersão num

conjunto de lugares-comuns cartesianos que estavam já ultrapassados. Derrida (1967) denominaria mais tarde a todo esse pano de fundo ideológico (silenciado, mas presente ainda nos nossos dias) como “logocentrismo”.

Para explicar o que isso significa, De Martino (1958) apoia-se numa formulação de Gramsci (1977: 1411/2): “essa crença [de que o mundo externo é objetivamente real] é de origem religiosa. Foram as religiões que nos ensinaram [...] que o mundo (a natureza, o universo) foi criado por Deus antes da criação do homem e que, por isso, o homem já o encontrou pronto, catalogado, definido de uma vez por todas [...]”.

No relato bíblico, o Deus-criador abraâmico produziu primeiro o mundo, depois a vida, depois o homem - tudo isto ele fez a partir de fora, por assim dizer. Se as coisas existem, então quem foi que criou o mundo?, perguntavam-se. Tem de haver um Deus, senão como existiriam as coisas? Contudo, a própria pergunta assumia já a noção do Deus-único externo ao mundo. Ora, o mais interessante é que há pelo menos cinco séculos que sabemos que, do outro lado da grande massa euro-asiática (o lado oriental), a questão nunca foi colocada dessa forma, nem sequer a resposta criacionista fazia qualquer sentido (Jullien, 2025). Para os descendentes de Confúcio e Lao Tze, a noção de que o tempo possa ter tido um início é absurda. Imediatamente se perguntam: e como era antes do início? A noção do Deus-único é simplesmente irracional para eles.

Acontece que, ao longo dos últimos dois séculos, tanto a filosofia como a antropologia têm vindo paulatinamente a desconstruir o logocentrismo abraâmico

- quer dizer, a suposição de que o Verbo criou o mundo a partir de fora; que as coisas já lá estavam postas por Deus, com as suas características próprias, quando os humanos abriram os olhos. A própria resposta à questão cósmica constitui um obstáculo que urge desconstruir se queremos integrar o que hoje sabemos sobre física e biologia com o que sabemos sobre ciências sociais e comunicacionais, como Derrida (1967) explicou magistralmente na sua tese sobre a gramatologia, que até por isso foi chumbada pelo júri da Sorbonne, mas que hoje é universalmente considerada como um dos textos maiores da filosofia do século XX.

Em particular, a partir da década de 1920, com a emergência da mecânica quântica e, mais tarde, nos anos 1960, quando começámos a usar a física quântica para fins tecnológicos quotidianos, fomos obrigados a repensar a própria questão ontológica do que é a substância de que o mundo é feito. Os cientistas e os filósofos foram obrigados a adoptar uma perspectiva historicista e processualista mais parecida com a dos taoístas e dos budistas do que com a da tradição filosófica greco-cristã. Por exemplo, a escola de filosofia da biologia que hoje é dominante assim o defende (Campbell, 2015; Dupré 2012).

Em suma, contrariamente ao pensamento abraâmico, vemos as pessoas singulares como historicamente enraizadas na socialidade; a socialidade como historicamente enraizada na vida; e a vida como uma emergência aleatória no cosmos (e.g., Friston, 2013). Isto produz um efeito analítico de enorme relevância antropológica: deixámos de ver o mundo como exterior ao ser humano. O mundo,

compreendemos agora, é o produto da nossa própria presença nele. Tal como surge no processo de mundação (como dizia Heidegger, *die Welt weltet*), o mundo é uma função da nossa própria presença como seres vivos (Pina-Cabral, 2017).

Gramsci (1977: 1416) explica essa afirmação quando conclui que “conhecemos a realidade apenas por relação ao homem. Assim, porque o homem é um devir histórico, o conhecimento e a realidade também são um devir, até a objetividade é um devir, etc.”. Reparem como, ao escrever “etc.” no final da frase, Gramsci está a apontar para o facto de que o assunto não se fica por aqui; que há uma série de implicações intermináveis nesta sua declaração estranhamente sinóptica. É curioso notar que esta passagem é citada com aprovação por De Martino nos anos 1960 e, mais tarde, a citação que este faz é carinhosamente explicada por Carlo Ginzburg em 2013. À luz da obra de cada uma destas três luminárias, qual de nós é que terá a coragem de desconsiderar a sua opinião conjunta?

Para eles, a vida é função e produto da história de longo prazo do nosso planeta; a socialidade é função e produto da vida; e a transcendência de cada um de nós como pessoa (essa capacidade que temos de determinar o mundo perante a possibilidade da sua inexistência) é função e produto da socialidade. Em suma, a cobra morde a sua própria cauda: o nosso mundo é, *ao mesmo tempo*, produto de cada um de nós e condição para a existência de cada um de nós - como diria François Jullien (2025), nós emergimos do interior da nossa própria situação. Isso significa que, ao

perguntar o que ainda nos parece ser uma questão política altamente incisiva - “Amanhã, ainda haverá mundo?” - De Martino (1977) estava também a inverter silenciosamente as falácias comuns que moldavam a aparência do mundo para os modernistas.

Ao apontar para a presença da pessoa como condição do mundo, a questão apocalíptica transforma-se sorrateiramente numa questão mais profunda; a saber, o que é a experiência? A pergunta sobre o fim do mundo passa a dizer respeito às condições da presença - quer dizer, aquela misteriosa capacidade de saber que existem, que é própria dos humanos que estão envolvidos na mundação. Presença é ser-na-historicidade. É condição de pessoas que falam uma língua e que acederam ao pensamento simbólico. Assim, o que parecia um movimento de fora para dentro - de Deus para o mundo - transforma-se numa dinâmica circular de permanente constituição conjunta - da presença à socialidade, da socialidade à vida, da vida ao mundo e, ao mesmo tempo, vice-versa.

Concluimos, portanto, que a presença humana é parte do mundo, mas que não haveria mundo sem presença humana. Não é que pensemos que as coisas não estariam lá; é só que a própria condição de “coisa” tem a ver com a nossa capacidade de fazer sentido. “Ser/estar” é um fenómeno de consciência produzido pela própria presença - minimamente, a presença animal e, maximalmente, a presença humana. De facto, quando na nossa infância aprendemos a falar e nos tornamos pessoas, potenciamos a presença que

já antes possuíamos como seres vivos despertados ao mundo. Dizia o mestre italiano, “A mera vitalidade que está ‘crua e verde’ no animal e na planta, no homem, deve ser transcendida na obra, e esta energia de transcendência que objetiva o vital segundo formas de coerência cultural é, exatamente, a presença” (De Martino, 1958: 17).

O ethos de transcendência

Se a pergunta apocalíptica tem tanto a ver com mundo como com a presença humana enquanto constitutiva de mundo, faz todo o sentido perguntarmos sobre o que torna essa presença humana algo de distintivo da presença de outros animais. Para De Martino (1958), a vida cultural humana é um encobrimento da crise da presença e dos modos de ausência realizado pela nossa inserção numa experiência coletiva — a normalidade, por assim dizer, o contrário da loucura. A moral é o fenômeno coletivo por excelência; o que está para lá dos interesses imediatos de cada um. Por energia moral, portanto, ele se referia à forma como o desafio apocalíptico (a angústia sobre o fim do mundo) nos envolve necessariamente num investimento coletivo, na nossa sociogênese.

Em suma, a socialidade é o segredo do mecanismo de presença proposto por De Martino. As pessoas passam de um mundo para outro; não estão fixas num mundo, como os animais. E por quê? Porque transcendem - por causa do *ethos de transcendência*, quer dizer, o resultado da intra-ação de pessoas que se constituem mutuamente enquanto

pessoas no interior de um universo sempre já anteriormente habitado por humanos. Isto é, o processo de mundear é fundacionalmente público (Pina-Cabral, 2017). Para De Martino (1958: 17), “o *ethos* coincide com a presença como vontade de ser numa história humana, como potência de transcendência e de objetivação”.

Claro que, nos dias que passam, somos obrigados a tratar o conceito de transcendência de uma forma menos antropocêntrica que a que o etnólogo italiano ainda usava. Aprendemos, entretanto, que alguns animais chegam a assumir modos comunicacionais que se aproximam muito dos das pessoas humanas. Nessa medida, somos levados a entender a transcendência como um contínuo. Para simplificar (e seguindo a inspiração de Heidegger, 1995: 176–78): podemos identificar um nível mais fraco, que não depende das linguagens humanas e que assenta sobre a intencionalidade da vida; e um outro nível mais forte, que depende da proposicionalidade e da linguagem. O que diferencia um do outro é que o segundo, o mais forte, como dizia Heidegger, não é estritamente singular, já que depende de um, por assim dizer, exoesqueleto que integrámos quando nos tornámos pessoas, no início da nossa ontogênese pessoal - o que Marcel Mauss (1936) chamava *habitus*.

Essa transcendência forte, especificamente humana (essa maneira de saber que o mundo pode deixar de existir), depende originalmente de algo que, à partida, cada um de nós herdou. O *habitus* é constituído pelos significados objetivados que a cultura que nos rodeia

nos proporciona e que se constituem como limites e/ou encorajamentos à ação¹. Sem esse andaime público, como dizem os filósofos da cognição (p. ex., Gallagher, 2023), ficaríamos fechados dentro de nós. É o *habitus* que espoleta a ontogênese de cada um de nós como pessoa e que nos abre à possibilidade de aceder a conteúdos proposicionais. “O conteúdo só surge quando estão presentes normas socioculturais particulares. As normas em questão dependem do desenvolvimento, manutenção e estabilização de práticas que envolvem o uso de sistemas públicos de símbolos através dos quais as capacidades cognitivas biologicamente herdadas são suportadas [*scaffolded*, como por andaimes] de formas específicas” (Hutto e Myin, 2013: 145). Esse andaime público é constituído não só pela linguagem, como por todo o resto das objetivações que formam a cultura que nos rodeia. Pensar simbolicamente significa recorrer a toda uma série de determinações que não originaram em nós, mas que partilhamos enquanto coisas públicas com os outros seres que nos rodeiam e, sem os quais, nunca chegaríamos a ser pessoas.

Para efeitos de responder à pergunta apocalíptica na sua versão humana, há que entender que o acesso à condição de pessoa possibilitado pelo *habitus* que nos rodeia é um processo de transcendência. Digo transcendência no sentido de que a participação nas pessoas que nos rodeiam e a partilha com elas dessas formas de determinação que constituem o andaime público da vida humana é o que nos permite aceder à presença e à ausência. Assim, o outro lado da certeza de que este mundo pode acabar é a certeza de que pode haver outros mundos.

Do ponto de vista antropológico, portanto, a noção de presença ocupa um lugar singular. O meu cão sabe onde está, mas não sabe que está lá. Ele não contempla a possibilidade de poder não existir. Pelo menos não com a clareza com que o fazem as pessoas, pois falta-lhe a capacidade de saber que poderia não ter existido. Para isso, ele tinha que ter sido ameaçado pela crise da presença - a tal questão apocalíptica que não ameaça o meu cão, mas ameaça as pessoas humanas. Estar presente é estar consciente da nossa possível inexistência. Por sua vez, a minha presença ilumina a presença das coisas do mundo. Os objetos continuam a existir

¹ A inspiração, aqui, é Marcel Mauss, que, no seu ensaio de 1934 sobre “As técnicas do corpo”, define *habitus* da seguinte forma: “A palavra traduz, infinitamente melhor que ‘hábito’, o *exis* (o ‘adquirido’ ou a ‘faculdade’) de que fala Aristóteles (que foi um psicólogo). Não designa esses hábitos metafísicos, essa misteriosa ‘memória’ que têm sido tema de tantos volumes ou teses curtas e famosas. Os ‘hábitos’ variam não apenas com os indivíduos e as suas imitações, mas variam sobretudo com as sociedades, a educação, as convenções e modas, o prestígio. Devemos passar a ver as técnicas e o trabalho da razão prática coletiva e individual, onde normalmente só temos visto a alma e as suas faculdades de repetição” (Mauss, 1936: 7).

para mim quando não estou lá, apenas em virtude do facto de também eu poder não estar lá. Tal significa que a ausência - não só das pessoas, mas também das outras entidades do mundo - é um derivado da presença, e não o seu contrário. Como explicou Hegel (*apud* Pinkard, 1979: 425), “O nada não é equivalente ao não-ser, ‘porque a relação ao ser está contida no não-ser,’ e o início não pode conter afirmações relacionais”.

Aqui, a diferença entre “ser” e “estar” que caracteriza as línguas ibéricas, mas que está ausente nas outras línguas europeias, poderia ajudar-nos. “Estar” é um verbo derivado do verbo latino *stare* (estar em pé), que se diferencia nessas línguas do verbo “ser”, que combina os sentidos latinos dos verbos *esse* (ser) e *sedere* (estar sentado) (Corominas y Pascual, s.v.). O significado de “estar”, por conseguinte, sublinha o afirmar-se como presente (o “estar ativo” e não existir simplesmente como algo que está sentado, passivo). Assim, poderíamos dizer que a ausência se poderia definir como “ser, mas não estar”.

A identidade foi um constante fascínio das ideologias que dominaram o século XX. Por termos tendência a pôr o enfoque sobre identidade (algo que pertence à coisa em si), a presença parece-nos sempre como sendo um efeito de existência anterior. O que a fenomenologia nos ensina, contudo, é que não é assim que as coisas se passam. A presença-ausência não é constituída pelo objeto, mas pelo(s) sujeito(s) em cujo mundo ela é algo que se oferece à nossa constante computação entre meios e fins. De facto, torna-se mais fácil entender isso quando metemos o enfoque sobre ausência. No fundo, a razão para isso é que nem todas

as presenças são iguais e nem todas as ausências envolvem o mesmo nível de participação constitutiva.

Os modos de ausência

Devido à possibilidade da ausência, também a presença deve ser vista como uma variável: estou mais ou menos presente; as coisas estão mais ou menos presentes; o peso ontológico das entidades do mundo varia. Presença, neste sentido, é a relação entre algo-que-faz-sentido e a sua ocorrência como meio disponível (*affordance*). A ausência das coisas não erode o sentido que elas fazem nem reduz a sua existência. Para as pessoas humanas, a ausência é uma continuação da presença.

Mas, repito, nem toda a presença tem a mesma força. Merleau-Ponty (1958) explica que a presença do ser corporalmente vivo constitui uma *presença originária*, na medida em que define e condiciona todos os outros tipos de presenças. Estar desperto ao mundo — estar vivo em coabitação com outros seres vivos - é a condição mínima não só da minha própria presença, como de todas as outras presenças - de pessoas, de animais, de coisas e do próprio espaço vazio.

Acontece que, sem a minha presença perante mim mesmo enquanto ser vivo desperto-ao-mundo, nem eu nem as restantes coisas do mundo estariam presentes ou ausentes. Citando o fenomenólogo checo Jan Patočka, Ramos dos Santos (2021: 134-136) explica, “Antes de termos um mundo que é nosso, já partilhávamos de um mundo com todos os outros que estão para além de nós”. Nessa medida, “a abertura ao mundo

pelos outros deixa traços, vestígios, não somente em nós, mas principalmente no nosso mundo comum”. Quer dizer, “Antes de ser-se, já se é-com” (*Mitsein*, dizia Heidegger, 1962: 149); o que constitui, portanto, “um a priori antropológico existencial”; uma relação originária sem a qual o ser-no-mundo não poderia nunca se desenrolar. “Antes de termos um mundo para nós, já partilhávamos do mundo com todos os outros para além de nós”. A sociogénese está na origem da ontogénese. Assim, toda a presença está, em última análise, enraizada nessa presença originária incorporada e intersubjetiva. Uma vez objetivada através da partilha de um mundo com as pessoas que nos rodeiam no início do nosso percurso vital, a presença originária dá azo ao mundo, a um mundo de coisas que elas próprias estão presentes ou ausentes.

Em suma, o motor que produz a tal energia moral de que falava De Martino (1958: 17), é o facto de, na constituição da minha presença, eu estar corpórea e intersubjetivamente desperto ao mundo - não só vivo, mas atento, engajado, ativo entre outros seres também eles atentos, engajados e ativos. Portanto, para compreender o *ethos de transcendência*, temos de ir além de uma simples oposição entre presença e ausência. Temos de ver as duas condições como contínuas uma com a outra.

Transcender é poder olhar para mim e para o mundo como se nós pudéssemos deixar de existir. Assim, a ausência é diferente da inexistência. Husserl (1982) dá o seguinte exemplo: eu movo-me em torno a uma mesa e vou vendo coisas distintas que, todas elas, constituem a mesa. Mas se fecho os olhos e não toco

na mesa, isso não significa que ela deixe de estar lá. Mal reabro os olhos, porém, o que vejo já não é o mesmo que via antes (a luz mudou, o ângulo mudou etc.), mas a mesa continua presente: “o Agora perceptual muda-se continuamente para a consciência continuada do Acabado-de-Passar e, simultaneamente, um novo Agora se acende, etc.” (Husserl, 1982: 1, §41, 86). Outro exemplo: num jardim, o meu cão desloca-se para trás de uma rocha e eu deixo de o ver momentaneamente. Ele desapareceu, mas não passou a ser inexistente. Porquê? Porque eu assumo que os outros que olham para mim (inclusive o meu cão) continuam a ver as coisas que eu antes via. Eu já partilhava do mundo com os seres vivos à minha volta antes ainda de estar consciente da minha própria presença. Olho para uma pessoa ou para um automóvel e assumo já que essa pessoa tem costas e que o carro tem um lado de lá. Chama-se a isso *objetivação*.

O que produz essa auréola de ausência-presença de que fala Husserl é a minha subjetividade, a minha sensação de ser eu próprio. Mas a minha subjetividade, por mais radicada que esteja na minha condição originária de ser-vivo, só emerge em mim porque, à partida, a vida é um fenómeno social. O último texto escrito pelo grande antropólogo Claude Lévi-Strauss (2000) antes de morrer com mais de cem anos trata da vida social das amibas. É uma demonstração maravilhosa disto precisamente: o social é sempre já uma condição anterior da vida. É assim que os psicólogos do desenvolvimento descobriram empiricamente que as crianças já sabiam que estavam em contacto com outros (já possuíam intersubjetividade) antes ainda de serem

capazes de se identificar a si mesmas como distintas dos outros (subjetividade) (Trevvarthen, 1998; Cyrulnik, 2010). Assim, o mundo à nossa volta - dentro do qual nos encontramos quando nos descobrimos a nós próprios - já era partilhado à partida. Por isso eu sei que o que vejo ou deixo de ver tem um outro lado. A presença dos sentidos atribuídos ao mundo pelos meus companheiros fica inscrita nas categorias que eu próprio uso para ver o mundo. Um mundo que os meus companheiros também verão, mas de um ângulo diferente do meu.

Eu chego a mim mesmo através do olhar dos outros, na medida em que assumo o mundo dos outros, as objetificações que nos rodeiam. Assim, ao aprender a falar, eu integrei um andaime poderosíssimo que estrutura os sentidos que faço do mundo. Integro o conjunto de aspetos que dão sentido público à vida dos que me rodeiam; pessoas que conheci ainda antes (e como condição para) de me descobrir a mim mesmo. A presença originária na ontogénese pessoal não é, por assim dizer, minha, mas nossa. Só por isso é que as coisas existem para além de mim mesmo; isto é, só assim transcendendo. Esse processo é o que De Martino chama o *ethos de transcendência* (1977: 668 e seguintes).

Quantas vezes ouvimos alguém descrever uma experiência envolvendo fantasmas, dizendo: senti ali uma presença. Dir-se-ia que eles sentiram algo que estava lá e, nessa medida, esse algo estava presente. A presença, portanto, dir-se-ia, é uma qualidade dessa entidade que poderia estar ausente, mas que estava presente. Esta forma de pôr as coisas, contudo, revelou-se enganadora. Ela inverte o que realmente se passa. Lembremo-nos da lição

que De Martino retira de Gramsci: “só conhecemos a realidade por relação às pessoas humanas” (1958). Isto significa que a presença está na entidade que a determina, não nos aspetos da realidade que, se os abordarmos, se oferecem de uma ou outra forma. A presença-ausência é um fenómeno do significado, portanto, um fenómeno comunicacional e, nessa medida, como diz Gramsci, é parte de um devir histórico e social que acompanha os agentes do significado; é uma função da nossa construção social do mundo.

A presença do fantasma não origina no fantasma (ou na metapessoa em geral, vide Pina-Cabral, 2026), mas sim nas muitas pessoas que explicam o que a realidade lhes oferece como sendo um fantasma. As pedras, portanto, não têm presença; a presença das formigas é muito limitada; o meu cão produz distintamente alguma presença; mas a presença transcendental forte - a capacidade de julgar que as coisas às quais neste momento atribuo presença poderão não existir no futuro, ou não ter existido no passado (em suma, a capacidade de historicizar) - é uma coisa que só pode ser mobilizada por seres humanos despertos ao mundo, possuídos de linguagem e pensamento simbólico (imersos num *ethos de transcendência*).

Portanto, a presença-ausência das coisas e das entidades do mundo (incluindo eu próprio), depende da tal *presença originária* dos humanos. Somos nós que, ao construir mundo (ao mundear), determinamos essa presença-ausência. O mundo não pensa, ele não faz sentido. Fazer sentido é uma função de quem constrói o mundo; é uma virtude que nós temos, e não o mundo. Mas temo-la porque o nosso corpo esteve inicialmente

rodeado pelo corpo de outros que vieram antes de nós e que nos forneceram os andaimes de sentido que, por sua vez, nos permitiram aceder ao *ethos* de transcendência.

As entidades só se ausentam para quem atribuir significado à presença. Os modos da ausência são variações sobre o tema da presença; coisas ausentes são coisas que já estiveram presentes; que vão estar presentes ou que, mediante algum esforço, possam vir a possuir presença. A afirmação de que “só conhecemos a realidade por relação às pessoas humanas” (1977: 1416) não se limita à implicação de que é preciso que existam pessoas despertas ao mundo para que haja mundo. Ela tem inscrita em si ainda uma segunda implicação: não há mundo para quem não esteja acompanhado no mundo. Para que eu próprio tenha tido uma presença originária, eu tenho de ter feito parte da vida, e isso significa *estar já na vida e em coletivo*. Ninguém chega a ser pessoa sem antes se ter interrelacionado constitutivamente com outras pessoas. O mundo é algo que surge em seres humanos que estão a ser cuidados por outros seres humanos e que vivem em sociedade. Quando somos fechados num mundo sem outras pessoas - como quando somos isolados por muito tempo sem contatos humanos numa prisão -, vamos lentamente perdendo a capacidade para criar mundo, ao ponto até de chegar a perder a capacidade de andar.

Para De Martino, o *ethos di trascendimento* é o processo de criar a nossa presença e a presença-ausência das entidades do mundo. Assim, ele o caracteriza como: “aquele modo peculiar de ser das pessoas humanas segundo o qual, uma vez lançadas à existência,

se estabelece um mecanismo [...] para a transcendência produtora de valor de si mesmo e da situação, no qual a atribuição de valor é adequada, isto é, necessariamente subjetiva e sociocultural” (*apud* Calandruccio, 2016: 6).

Ethos, pathos e logos

Para descrever esse processo, o etnólogo italiano recorre à forma como Martin Heidegger (1962) define a pessoa em *O Ser e o Tempo* (o tal “estar-aí”, *Dasein*), isto é, como um fenómeno comunicacional que ocorre quando somos atirados ao mundo pela vida. Heidegger, por sua vez, foi procurar essa formulação às teorias de Aristóteles sobre a arte da persuasão (Aristotle, 2007). Sumariamente, este último explicava que, para ser convincente, um autor tem de começar por apelar aos sentimentos dos que o vão ouvir — ele chamava a isso *pathos*, quer dizer, sofrimento ou emoção, mas no sentido mais geral daquilo que me faz sentir melhor ou pior. Daí vem a nossa palavra “patológico”.

Isso não basta, contudo. O autor tem também de se apresentar como sendo convincente. Quer dizer, tem de seguir as linhas gerais do que as pessoas que o rodeiam pensam e sabem, senão quem vai acreditar nele? Isso Aristóteles chama *ethos* - e é daí que emerge a nossa palavra “ética”, no sentido dos valores que me permitem participar do mundo tal como ele se apresenta aos outros. Trata-se de um processo pelo qual eu dou crédito aos que me rodeiam no sentido de eles me concederem débito; de poder agir perante eles (Pina-Cabral, 2022a). O *ethos* é um espaço de encontro.

Finalmente, o autor tem de fazer sentido; tem de demonstrar que é racional; que liga de forma coerente os meios de que dispõe aos fins que deseja. Isso se chama *logos* - e é daí que originou a nossa palavra “lógica”, a ciência que pretende maximizar, formalizando-o, o sentido das coisas. Trata-se da tradição dentro da qual estamos imersos e que constitui o espaço público que permite a continuidade das nossas presenças.

Assim, para Heidegger, assim com para De Martino, o *ethos* é o espaço central onde os humanos constroem um mundo, porque se situa no intervalo entre a nossa existência como seres imersos no mundo e a nossa existência como seres transcendentais. A visão essencialista do cosmos que herdamos da tradição cristã, segundo a qual há dois tipos de substâncias, uma material e palpável e uma outra imaterial e impalpável, teve de ser ultrapassada. A copresença do *ethos* envolve uma partilha comum do mundo que é anterior ao próprio mundo. Quando cada um de nós aprendeu a falar e a saber que o mundo podia deixar de existir, já éramos um ser social. E é porque já éramos um ser social dirigido ao mundo - o que os filósofos chamam *intencionalidade* - que conseguimos aprender a falar e a ter pensamentos simbólicos.

O mundo, portanto, é o espaço de confronto entre os dois níveis de emergência: o orgânico e o coletivo. Sem vida não há mundo; mas a vida em si mesma já é um fenómeno coletivo. Sem pessoas, torna-se irrelevante saber como as pedras se afetam umas às outras, precisamente porque “saber” é função da aptidão para fazer sentido;

e isso, por sua vez, é uma qualidade exclusiva de seres vivos. O que significa que, por um lado, temos o *páthos* — isto é, a relação de empatia que temos com os outros por virtude de emergirmos no mundo a partir dos outros; por outro lado, o *logos* - quer dizer, as formas de simbolização do mundo às quais atribuímos racionalidade e que temos de aprender. O *ethos* fica no meio.

De Martino explica:

Estar presente na história significa dar um horizonte formal ao sofrimento, objetivá-lo numa forma particular de coerência cultural, escolhê-lo numa potência distinta de operar, transcendê-lo num valor particular: isto define tanto a presença como o ethos fundamental da pessoa humana, como ainda a perda da presença como risco radical próprio às pessoas humanas – ao qual elas e só elas estão expostas (1958: 17).

Quando De Martino (1958: 20) afirma cripticamente que “a presença é uma vontade de forma”, ele quer dizer que estar no mundo é diferenciar coisas e, nessa medida, esforçarmo-nos por determinar o que existe. Ora, determinar é instituir forma. Como veremos, é a partir do *ethos* (que é um espaço público, no sentido de um espaço que nos ultrapassa sempre) que emergem as formas do mundo.

Partindo do estudo sobre o pranto ritual e terminando com a ameaça do fim do mundo inscrita na própria quotidianidade da ansiedade da vida, De Martino (1958, 1977) intuiu progressivamente que o *ethos de transcendência* é um espaço intermédio entre o *pathos* e o *logos*. A copresença entre seres vivos, portanto, é mais originária que a participação em grupos

preconcebidos (sociedades, culturas). Esse foi um dos erros fundamentais dos nossos antecessores modernistas. Chamamos a isso de sociocentrismo. Contrariamente a eles, hoje entendemos que o facto de estar em companhia com alguém não é a mesma coisa que a pertença a mim próprio ou de uma pessoa a um qualquer grupo autoidentificado e categoricamente definido.

Por *ethos*, portanto, queremos dizer precisamente o espaço de emergência da pessoa; um espaço ambíguo, porque sempre inacabado, onde o coletivo e o singular se confrontam, sem nunca se resolverem mutuamente. O *ethos* é o espaço da *companhia* (Pina-Cabral, 2022b) - o espaço criado pelo facto de eu andar pelo mundo ao mesmo tempo que outros com quem comunico e com quem construo mundo conjuntamente. A companhia que os outros me dispensam é o teatro instável dos processos pelos quais o coletivo institui o singular e o singular capta o coletivo. Ora, isso não se realiza no grupo ou na pessoa; outrossim, realiza-se no espaço intermédio de encontro que designamos por *ethos*.

Companhia é a mundação conjunta entre duas ou (poucas) mais pessoas; é o processo por meio do qual o coletivo chama o orgânico ao mundo. Esse é o espaço no qual a emergência da pessoa e a emergência do coletivo se confrontam. Sem o produto da companhia, que é o *ethos*, nem uma, nem a outra emergência seriam possíveis.

Nessa medida, o *ethos* é o espaço da transcendência; é a instância no interior da qual o mundo se revela a si mesmo como podendo acabar. O processo de mundear é cibernético: nele, os efeitos afetam as causas e a estrutura informa

as partes - o que os físicos chamam “causalidade descendente” (Hattiangadi, 2005). Ora, tal só é possível na existência em comum, na participação de pessoas que se encontram em companhia umas das outras - nomeadamente na companhia que deu origem à nossa emergência originária como pessoas quando tínhamos ainda menos de um ano de idade.

Nas palavras de De Martino (1958: 22), “o *ethos* fundamental do homem é este poder dialético que transforma a natureza em cultura e que a vitalidade [o *pathos*] acolhe e fecunda, para abrir a pessoa às obras individuais concretas económicas, políticas, jurídicas, morais, poéticas e científicas [o *logos*]”.

Non-esserci

Vou terminar este ensaio propondo que, se virarmos a nossa atenção para a ausência, entenderemos imediatamente algo que, de outra forma, seria muito menos explícito. A saber, que a ausência de pedras, animais ou seres metapessoais (como, por exemplo, divindades ou antepassados) é distinta da nossa própria ausência pessoal - da crise de presença de cada um; da possibilidade do *non-esserci* (‘rischio de non-esserci-nel-mondo’, De Martino, 1977: 668). A ausência dos outros é uma manifestação de presença. Pelo contrário, a ausência de mim mesmo é a crise de existência que institui a transcendência - o fim da possibilidade de pensar reflexivamente.

De Martino (1958) demonstra isto pelo exemplo do luto (*cordoglio*) como condição especial. O luto não se aplica à ausência de objetos ou outras entidades

ausentes. Não faço luto por ter perdido os meus óculos - por muito desagradável que isso possa ser. Os fantasmas que aparecem e desaparecem, ou as pessoas que estão ausentes por uns dias, mas que continuam vivas, não me causam luto. O luto tem a ver com a vida. Ele se aplica a relações entre entes vivos com quem eu con-vivi, por assim dizer; com quem, em companhia, eu participei conjuntamente no mundo. Quanto mais próximo esse ente vivo, maior o luto.

O luto não se aplica à relação do *ethos* com o *logos*, portanto, mas sim à relação do *ethos* com o *pathos*. De Martino (1958: 8) explica: “na morte de um ente querido somos peremptoriamente chamados a ser procuradores da morte dessa mesma morte”. Por isso, diz ele, “A crise do luto é uma doença e o luto é um esforço para tentar curar-se” (1958: 15). O luto é o que sofremos porque se ausentaram da vida esses que partilhavam da constituição da nossa presença originária, da nossa própria presença viva.

Podemos tentar menorizar o luto, por exemplo, mantendo junto de nós o corpo mumificado do ente querido, como fizeram tantas civilizações. Ou então visitando com alguma regularidade o local onde foram depositadas as suas cinzas ou onde eles morreram, como fazemos nós hoje. Mas isso são já respostas mediadas pela cultura. A falta que sentimos quando estamos de luto não é da presença do ente querido (ele poderia ter viajado a trabalho e eu não sentiria luto por isso), mas do desaparecimento da sua presença originária - essa presença viva que eles partilhavam comigo. Isso acontece porque eu surgi originariamente de dentro

dessa *participação*, no sentido forte de mutualidade do ser que Lévy-Brühl dava à expressão (Pina-Cabral, 2018).

O ser por quem fazemos luto não se ausentou - como qualquer entidade, pessoa ou objeto se pode ausentar. Ao deixar de estar vivo, esse ser abriu um hiato no meu próprio ser vivo; porque era, à partida, parte integrante de quem eu sou, da minha própria presença originária. Essa presença mobilizada pelo *pathos* da nossa co-vivência intencional (pela companhia que fazíamos um ao outro) era parte integrante da minha própria presença perante mim mesmo, da constituição do *ethos* da minha própria transcendência.

De Martino termina, contudo, alertando-nos de que há uma espécie de inautenticidade no *ethos*, que permite que ultrapassemos o luto por meio do recurso ao *logos*, quer dizer às formas rituais instituídas, que retiram o peso da ausência de nós mesmos e a re-situam. Os mortos dos quais fazemos luto acabam por ser alterados pelos instrumentos de luto que a nossa cultura nos fornece. Tipicamente, por todo o mundo, o luto é um período passageiro e, a seguir, os mortos voltam a estar presentes enquanto ausentes (1977: 1416). Ao realizarmos o que De Martino chama de “trabalho de luto”, operamos um apaziguamento em relação à morte: os nossos mortos deixam de nos ameaçar. Na sua qualidade de metapessoas (antepassados, almas, espíritos animais etc.), eles deixam de pôr em causa o tal *esserci* da presença, que De Martino teoriza a partir do *Dasein* de Heidegger. Sem isso, acabaríamos na loucura. Nessa medida, o etnólogo italiano explica:

[...] “fazer morrer dentro de nós os nossos mortos” só é possível precisamente graças ao desdobramento da energia ética com que se ultrapassa o “dilaceramento” e, ao subir ao mundo dos valores, se domina o perigo da dispersão e da loucura (1958: 17).

A morte de alguém próximo abre um buraco na minha relação com o mundo. Ela põe em causa a minha própria presença. Sobretudo se essa pessoa fazia parte da minha presença originária. A questão candente não é que o morto esteja ausente. Esses mortos não estão ausentes; sou eu próprio que vejo a minha presença a ser posta em causa. Não são eles que desapareceram, foi o meu mundo que se foi reduzindo drasticamente no sentido de eu estar menos presente. Sou eu que, de repente, sou menos; estou menos lá. Essa pessoa morta só passará a estar ausente quando, através dos instrumentos que a cultura me disponibiliza, no exercício do *ethos* de transcendência, eu tiver conseguido atribuir-lhe uma nova existência como metapessoa - isto é, como uma pessoa ausente. O luto, portanto, não é uma ausência, é uma crise da presença.

Os modos da ausência são muitos, mas eles se distinguem sobretudo entre as ausências, por assim dizer candentes, das entidades que, sendo vivas, partilhavam o mundo imediato comigo e as que, não sendo vivas ou sendo distantes, se instituem como objetos no mundo. No primeiro caso, refiro-me tanto a pessoas como a animais de companhia; no segundo caso, refiro-me tanto a entidades vivas como a objetos inertes ou até a contextos (paisagens, momentos anuais etc.). Os modos da

ausência são aspetos da presença. E, enquanto a tendência a naturalizar a presença nos leva a pensar que todas as presenças ou são ou não são, no que se refere à ausência, podemos ver que elas podem ser mais, menos ou de diferentes tipos. Isso nos ensina uma lição sobre a presença; permite-nos distanciarmo-nos do ontologismo fácil do ser *versus* não ser. Eu posso ser e não estar. Compreendemos, então, que a ausência e a presença são variáveis e que, de qualquer forma, nunca nenhuma forma delas pode libertar-se completamente da indeterminação inicial; do *entanglement* sobre o qual o mundo é construído. Nenhuma presença é completamente presente, assim como nenhuma ausência é completamente ausente.

Nessa medida, a presença-ausência de um objeto depende da sobrevivência dos ambientes de socialidade pública que re-conhecem esse objeto como existente. Notem que não estou a referir-me a pessoas singulares (e muito menos a “indivíduos”), pois a objectivação é uma coisa pública, um fenómeno comunicacional; não é uma “representação” privada que qualquer um de nós possa manter singularmente na sua mente. Tal significa que existem, de facto, objetos que, enquanto os ambientes de socialidade que os reconhecem sobreviverem, estão destinados a não morrer. Não digo que a Catedral de Notre-Dame seja uma presença imortal em Paris, porque, como vimos recentemente, mesmo um objecto tão querido pode estar ameaçado de extinção. Mas não está sujeito à morte; podemos estimar que durará enquanto Paris sobreviver.

Os organismos vivos, no entanto, e as formas de “presença originária” que lhes estão associadas, estão todos sujeitos à morte. A vida depende da morte para ultrapassar a sua própria extinção. A noção de que uma pessoa, uma planta ou um animal possa ser imortal (no sentido de uma forma de vida que não esteja sujeita à morte) é pura fantasia. Assim, aqueles (como Qin Shi Huang Di, o “primeiro imperador” da China) que buscam a imortalidade corporal estão claramente enganados.

Por conseguinte, a noção de que os modos de comunicação digital possam superar a morte é irrealista. Sim, eles podem prolongar por muito tempo a comunicação entre pessoas vivas e pessoas que, não estando já vivas, estão digitalmente objetivadas (isto é, têm a condição de metapessoas); mas não constituem de forma alguma meios para obter imortalidade ou meios para superar a morte. A parte das pessoas vivas que é objetivada e, por isso, metapessoal, pode de facto ser prolongada, mas não a existência total como pessoa-viva-desperta-ao-mundo, que é a condição originária para a existência de coletividades humanas.

Uma conclusão ecuménica

Em conclusão, a crise da presença a que se refere De Martino (1958) na sua análise do luto não é o risco da ausência, porque a ausência não é risco, é suspensão. O que o luto revela é que o *ethos de transcendência* que deu azo ao mundo de cada um de nós não se limita à presença-ausência no seu sentido mais geral, mas, como ele dizia, envolve constitutivamente a vida “crua e

verde”. A presença originária da vida na intencionalidade partilhada do *pathos* (aquilo que os nossos antecessores chamavam a “vida dos instintos”) é a condição originária da presença generalizada que constitui o *logos* (quer dizer, aquilo que, na sequência de Marcel Mauss e Pierre Bourdieu, hoje chamamos *habitus*). Entre o observador e o observado não há um simples corte; há um espaço de transcendência no qual tanto o observador (a pessoa) como o observado (o mundo) encontram a sua existência. É essa companhia que o gesto etnográfico (enquanto tecnologia científica) se propõe a mobilizar. O etnógrafo tem de ser uma pessoa viva, por muito que os seus estudados possam já ter todos falecido. A sua presença originária enquanto pessoa é o que lança o *ethos* do encontro etnográfico.

É assim que voltamos ao início do nosso percurso. A etnografia como forma primeira de objetivar a alteridade humana depende de um movimento duplo de presença-ausência: primeiro, a postulação de um “campo” e a decisão de “ir lá”; segundo, a decisão de “voltar”, isto é, de objetivar através da escrita (no sentido lato da expressão) esse agora-outro. Entre os dois espaço-tempos situa-se o *ethos* do encontro. Assim, a etnografia é um jogo entre diferentes modos de ausência.

Por muito que possa parecer que um relato etnográfico é sobre “lá”, ele só pode fazer sentido em relação a todas as outras etnografias - e isso é uma qualidade de “cá”. Contrariamente ao que sonhava a antropologia primitivista do século XX, a alteridade do outro-etnográfico não é mais “real” que qualquer outra alteridade humana. É a transcendência da etnografia

enquanto pessoa, que sabe ser distinta do mundo, que lhe permite aproximar-se e, depois, ausentar-se, movimento que fundamenta o relato etnográfico.

Em suma, a etnografia é uma tecnologia cuja finalidade é mobilizar a presença-ausência no sentido de determinar formas de vida humana umas por relação às outras. O que a etnógrafa quer entender e descrever não é o que as pessoas dizem e fazem, mas o que elas pressupõem naquilo que dizem e fazem sobre a sua “forma de vida”, isto é, o mundo social onde se situam perante si mesmas. Como nos chama a atenção Anne-Christine Taylor (2022), o que permite à etnografia ultrapassar as barreiras do lugar comum é a sábia mobilização dessa dinâmica.

Dou aqui um exemplo literário que descreve algo que eu aprendi há muito tempo, quando, ainda jovem, comecei minha carreira etnográfica a entrevistar migrantes portugueses em Joanesburgo. Tan Twang Eng, escrevendo sobre o escritor Somerset Maugham, põe as seguintes palavras na sua boca: “Um homem fica mais disponível para se abrir a nós quando nós lhe revelamos algo ... algo de pessoal, de vergonhoso sobre nós mesmos. [...] Se quiseres que alguém se abra contigo, tens primeiro que lhe oferecer algo de privado ... um naco de ti próprio” (180). De facto, porque a etnografia mobiliza o *ethos* do encontro, o outro lado do encontro etnográfico é o assumir da ética da companhia. Não se trata de mentir aos nossos leitores sobre o que os nossos sujeitos de estudo

não querem ouvir. Trata-se de respeitar as fronteiras das suas visões de si mesmos. O outro lado da companhia é a coexistência ética.

A corresponsabilidade resultante do *ethos* da companhia (de termos vivido juntos no terreno) é o eixo central dos modos da ausência etnográfica (i.e., da escrita de quem voltou e já não está “lá”). E isso tanto mais que, nos dias que passam, se dissolveu irremediavelmente a separação radical entre os outros exóticos, “os primitivos” que eram o objeto da etnografia do Período Clássico, e a modernidade triunfante da vida académica. Isso ocorreu porque os novos meios de comunicação passaram a permitir novas reivindicações políticas, mas sobretudo devido à forma como o capitalismo financeiro internacional veio a dominar o nosso mundo, onde quer que estejamos. Num momento em que a etnografia já não é chamada a “falar por” ninguém, ela volta a assumir o seu cariz ecuménico de um discurso último, que já não é para uns tantos eruditos numas tantas universidades, mas para nós todos - nem “cá” nem “lá”, mas “por aí”.

Agradecimentos

Agradeço a Cristina Pompa pelo convite para participar da fascinante discussão que ela organizou em São Paulo, em novembro de 2024, assim como a Francesco Vacchiano e Giovanni da Col que me acompanham há longos anos na descoberta da obra de De Martino.



Referências

Aristotle. (2007). (c. 350BCE). *On Rhetoric*. Trad. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press.

Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington: Indiana University Press.

Calandruccio, P. (2016). 'L'ethos del trascendimento in quanto universale che necessita del particolare' *Rivista critica della postmodernità* 9: 1-11.

Campbell, R. (2015). *The Metaphysics of Emergence*. London: Palgrave/Macmillan.

Corominas, J.; Pascual, J. A. (1983). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.

Cyrułnik, B. (2010). *La Naissance du Sens*. Paris: Fayard.

De Martino, E. (1958). *Morte e Pianto Rituale nel Mondo Antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introd. Clara Galini. Torino: Bollati Boringhieri.

De Martino, E. (1977). *La Fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali*. Introd. Clara Galini. Torino: Einaudi.

Dupré, J. (2012). *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Org.s de Minuit.

Friston, K. (2013). 'Life as we know it' J.R. Soc. *Interface* 10 (86): 20130475.

Gallagher, S. (2023). *Embodied and Inactive Approaches to Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ginzburg, C. (2013). 'De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de *Il mondo magico*' *La Ricerca Folklorica* 67/68: 13-20.

Gramsci, A. (1977). *Quaderni del Carcere*, vol. II. Valentino Gerratana (org.). Torino: Einaudi.

Hattiangadi, J. (2005). 'The emergence of minds in space and time' in: Erneling, C. E.; Johnson, D. M. (orgs), *The mind as a scientific object: Between brain and culture*, pp. 79–100. New York: Oxford University Press.

Heidegger, M. (1929/30) (1995). *The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude*. Trad. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1962) (1926). *Being and Time*. Trad. J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell.

Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff.

Hutto, D.; Myin, E. (2013). *Radicalizing enactivism: Basic minds without content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Jullien, F. (2025). *L'Être et la Vie: Lexique euro-chinois de la pensée*. Paris: Gallimard/nrf.

Lanternari, V. (2013). 'Biografia di Ernesto De Martino' in Di Caro, M.; Marraffa, M. (orgs) *La Filosofia di Ernesto De Martino*, pp. 11-18. *Paradigmi* 31(2).

Levi, C. (1963). *Cristo si è fermato a Eboli*. Torino: Einaudi.

Lévi-Strauss, C. (2000). 'Apologie des amibes' in Jamard, J.-L.; Terray, E.; Xanthakou, M. (orgs), *En substance: Textes pour Françoise Héritier*, pp. 493–96. Paris: Fayard.

Mauss, M. 1926 (1967). *Manuel d'ethnographie*. Paris : Éditions sociales.

MacClancy, J. (2020). 'Plodding towards Prosopography: Oxford Anthropology from 1976 on' in Pina-Cabral, João and Glenn Bowman (org.s) *After Society. Anthropological Trajectories Out of Oxford*, pp. 21-48. Oxford/New York: Berghann.

Mauss, M. (1936). 'Les Techniques du corps' *Journal de Psychologie*, XXXII (3-4): 1-23.

Mead, M. (1960). 'Weaver of the Border' in Casagrande, Joseph (org.) *In the Company of Man. Twenty Portraits of Anthropological Informants*, pp. 176-210. New York: Harper & Row.

Pina-Cabral, J. (2017). *World: An anthropological examination*. Chicago: HAU Books.

Pina-Cabral, J. (2018). 'Modes of Participation' *Anthropological Theory* 18 (4): 435-455.

Pina-Cabral, J. (2022a). "Charity and Grace", *Anthropological Theory* 22(3): 249-272.

Pina-Cabral, J. (2022b). 'Company and the mysteries of a dugout canoe' *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28: 1099-1117.

Pina-Cabral, J. (2023). 'of evident invisibles: Ethnography as Intermediation' *Critique of Anthropology* 43 (1): 106-129.

Pina-Cabral, J. (2026). *Metapersons: Transcendence and Life*. Chicago: HAU Books.

Pinkard, T. P. (1979). 'The Logic of Hegel's Logic' *Journal of the History of Philosophy* 17(4): 417-435.

Pompa, C. (2023). 'O fim do mundo segundo De Martino' *Campos* 24 (1/2): 23-52.

Ramos dos Santos, R. (2021). *Être soi-même avec les autres. Ipséité et altérité chez le premier Heidegger*. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03441754v1>

Rivers, W.H.R. (1913). 'Report on anthropological work outside America' in Rivers, W.H.R.; Jenks, A.E.; Morley, S.G., *The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, pp. 1-28. Washington, DC: Carnegie Institution.

Sarró, R. (2023). *Inventing an African Alphabet. Writing, Art, and Kongo Culture in DRC*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Taylor, A.-C. (2022). 'Anthropology Comes In When Translation Fails'. *Social Anthropology* 30 (1): 91-103.

Trevarthen, C. (1998). 'The concept and foundations of infant intersubjectivity' in Bråten, S. (org.), *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*, pp. 15-46. Cambridge: Cambridge University Press.