



**MAURO W. B. ALMEIDA
CAIPORA E OUTROS
CONFLITOS ONTOLÓGICOS**

ubu

9 **Introdução**

CAPÍTULO 1

17 **Marxismo e antropologia**

CAPÍTULO 2

35 **Narrativas agrárias e a morte do campesinato**

CAPÍTULO 3

63 **As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais**

CAPÍTULO 4

93 **Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas**

CAPÍTULO 5

133 **Caipora e outros conflitos ontológicos**

CAPÍTULO 6

175 **Guerras culturais e relativismo cultural**

CAPÍTULO 7

199 **Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss**

CAPÍTULO 8

235 **Relatividade e relativismo antropológico: Einstein e a teoria social**

CAPÍTULO 9

259 **A fórmula canônica do mito**

CAPÍTULO 10

291 **Matemática concreta**

CAPÍTULO 11

309 **Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno**

337 Bibliografia geral

365 Índice onomástico

371 Sobre o autor

CAPÍTULO 5

Caipora e outros conflitos ontológicos

Este texto surgiu de um debate sobre antropologia econômica e antropologia política, no qual o foco é o anarquismo ontológico e as consequências políticas resultantes.¹ Nele exponho também minha visão sobre a necessária conexão entre anarquismo ontológico e verdade pragmática. De um lado, há uma economia política que trata da distribuição e da circulação, ponto de vista adotado por Marcel Mauss ([1925] 2017) com sua teoria da dádiva e prolongado por uma vasta literatura que interroga o sentido da dádiva,² cujos desdobramentos são exemplificados pela abordagem fenomenológica de Nancy Munn (1986), para quem “valor” é a extensão espaçotemporal do poder de alguém sobre outrem.³ De outro lado, há o ponto de vista que enfatiza não a circulação, e sim a produção por meio do trabalho social,

Este texto surgiu de um debate sobre antropologia econômica e antropologia política, no qual o foco é o anarquismo ontológico e as consequências políticas resultantes.¹ Nele exponho também minha visão sobre a necessária conexão entre anarquismo ontológico e verdade pragmática. De um lado, há uma economia política que trata da distribuição e da circulação, ponto de vista adotado por Marcel Mauss ([1925] 2017) com sua teoria da dádiva e prolongado por uma vasta literatura que interroga o sentido da dádiva,² cujos desdobramentos são exemplificados pela abordagem fenomenológica de Nancy Munn (1986), para quem “valor” é a extensão espaçotemporal do poder de alguém sobre outrem.³ De outro lado, há o ponto de vista que enfatiza não a circulação, e sim a produção por meio do trabalho social,

1. Esta é a versão revisada de palestra de título homônimo, realizada no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos, em 7 de novembro de 2007, a convite de Marcos Lanna e de Jorge Luiz Mattar Villela. Agradeço a Messias Basques pela elaboração da bibliografia.

2. Jorge Villela (2001) e Marcos Lanna (2000) representam, respectivamente, a ênfase no poder inspirada em Nietzsche e o foco na reciprocidade inspirado em Mauss.

3. Esta formulação, à primeira vista obscura, ganha pleno sentido quando pensamos no nexos invisível que conecta o consumidor de sapatos esportivos no Brasil ou nos Estados Unidos aos trabalhadores no Sri Lanka ou na Índia como relações de comando mediatizadas pelo dinheiro.

visão que Gregory (1982) ampliou incluindo relações de parentesco ao lado de relações de trabalho como relações de produção, inspirado em Sraffa (1960).⁴

Cabe aqui lembrar a importância do fato de que *coisas* e *peças* sejam pressupostos da economia – antes mesmo de serem produzidas por ela.

Propor uma reflexão sobre uma economia política da natureza e de entes não naturais leva a questões ontológicas, de um lado, e dá continuidade a uma crítica em andamento ao relativismo antropológico. Parte dessa crítica consiste no reconhecimento do conflito entre ontologias, bem como das áreas de acordo e dissenso entre elas e do papel de critérios pragmáticos para reconhecer os conflitos em questão.

Mas por que uma conversa sobre a economia política nos trópicos traz consigo a palavra “ontologia” em seu título? Essa é a primeira pergunta.

Marx afirmou que o peixe que se encontra na água, antes de ser pescado, é um meio de produção (“Assim o peixe que se pesca ao separá-lo de seu elemento de vida, a água, a madeira que se abate na floresta virgem, o minério que é arrancado de seu filão” (Marx [1867] 1985). Ele percebeu, contudo, que havia algo estranho nessa afirmação, e por isso a nota de rodapé mais adiante:

Parece paradoxal, por exemplo, chamar o peixe que *ainda não foi pescado* de meio de produção para a pesca. Mas até hoje ninguém descobriu a arte de apanhar peixes em águas *onde eles não sejam encontrados* (Marx [1867] 1962, livro I, cap. 5, nota 6).⁵

4. A analogia entre relações de produção de pessoas e relações de produção de coisas foi enfatizada por Lévi-Strauss e antecipada em nota de rodapé de Engels ao *Manifesto do Partido Comunista* (ver o capítulo 1 deste volume).

5. No original: “Es scheint paradox, z.B. den Fisch, der noch nicht gefangen ist, ein Produktionsmittel für den Fischfang zu nennen. Bisher ist aber noch nicht die Kunst erfunden, Fische in Gewässern zu fangen, in denen sie sich nicht vorfinden”. Em tradução brasileira: “Parece um paradoxo, por exemplo, considerar o peixe que *ainda não foi pescado* meio de produção da

Analogamente, poderíamos dizer que nenhum caçador consegue matar a presa em uma mata onde ela não exista. A questão está em determinar o que é existência – antes mesmo que aqueles dados como existentes sejam encontrados. Pretendo argumentar que essa afirmação se aplica à existência pressuposta – que aqui tomo como equivalente à preexistência suposta –, pelo caçador caboclo, de peixes-boi no lago de águas turvas e da Caipora, mas também se aplica à *carrying capacity* – ou *capacidade de suporte*, a população animal máxima que um ambiente pode sustentar – presumida pelo técnico em manejo da vida selvagem. Toda economia política pressupõe a existência de entes. Esses são pressupostos ontológicos e constituem matéria de uma economia ontológica.

Poder-se-ia argumentar uma diferença entre pressupor (a preexistência) e o encontro (efetivo) com o peixe debaixo da água. E, se isso fosse tudo, de fato estaríamos apenas corroborando a visão recebida do neopositivismo, segundo a qual há uma fronteira nítida entre observação e hipótese.

Mas as coisas não se passam dessa maneira simples. Sistemas de manejo de pesca do pirarucu em lagos amazônicos apoiam-se na relação entre a *população animal* (uma quantidade suposta de peixes em estágio adulto) que será *medida* por observadores-contadores locais (com base em índices da existência), a partir da qual se infere, por uma dedução matemática, a *quantidade sustentável de extração*. Nesse exemplo, *encontros* fenomenológicos de pescadores com a água habitada por peixes articulam-se com *modelos* ou teorias demográfico-econômicos – como se os primeiros fossem a base empírica que fundamenta as políticas indicadas pela teoria.⁶ A medição dos existentes (por exemplo,

pescar. Mas até agora não se inventou a arte de pescar em águas *onde não haja peixes*” (Marx [1867] 1985: 144). Traduzi “*vorfinden*” por “encontrados”, e não como “existentes”. Seria mais preciso traduzir “*vorfinden*” como *pré-encontrados*, para acentuar o fato de que Marx distingue aqui a preexistência (suposta como real) da existência (efetivada pelo ato da pesca).

6. Sobre o tema, sou devedor de conversas com José Cândido Ferreira (ver Lima & Peralta 2013 e Ferreira, Peralta & Santos 2015).

contagem de pirarucus no lago) pelo encontro fenomênico de pescadores apoiados na sua experiência anterior e a previsão dos modelos demográficos sob hipóteses de parâmetros projetados para o futuro (taxa de natalidade e taxa de mortalidade) não se baseiam em uma fronteira bem demarcada entre teoria e fato.

A questão de fundo não é nova. Já na primeira metade do século xx foi enterrado o sonho neopositivista de que seria possível comprovar uma teoria (aqui, um modelo matemático apoiado em uma teoria) por meio de uma observação fatural ou de um conjunto de observações fatuais. Esse sepultamento epistemológico é marcado pelo artigo intitulado “Dois dogmas do empirismo” (Quine 1969), embora os argumentos essenciais tivessem sido apresentados bem antes por Duhem ([1906] 2007) e Meyerson (1921 e [1931] 2011). A moral: pressupostos ontológicos são indispensáveis à ciência e não podem ser separados da observação empírica. Segue-se então que uma teoria – um modelo – não é refutável de maneira simples por um experimento isolado.

Uma observação pressupõe instrumentos: órgãos dos sentidos ou aparelhos, que, por sua vez, pressupõem teorias que dão sentido aos observáveis selecionados pelos órgãos e pelos aparelhos em questão. Para os pescadores, instrumentos são órgãos sensíveis – o olhar, o corpo em interação com a canoa, treinados pela experiência anterior de pesca e pela lição da tradição –, enquanto teorias são pressupostos sobre o que existe debaixo da superfície da água; o que, no caso amazônico, inclui não só populações presumidas de pirarucus, mas também entidades como botos que viram gente e seres encantados do fundo. Condições similares valem para o pesquisador treinado academicamente na ciência normal, testando em laboratório ou em campo consequências de teorias (Kuhn [1962] 2006).

Consideremos a seguinte afirmação: *ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe. Encontros com o que existe pertencem ao âmbito pragmático.* Ontologias e encontros pragmáticos não são separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte

consideração: pressupostos ontológicos dão sentido a encontros pragmáticos, ou permitem interpretá-los, mesmo que vão além de qualquer encontro particular, seja qual for seu número.⁷

Pressupostos ontológicos ou metafísicos não são elimináveis por experimentos – se o fossem, poderíamos reduzir *toda* verdade ao resultado de experimentos empíricos. Mas a noção de verdade se projeta para além do âmbito da experiência. O surubim efetivamente capturado sob os paus no remanso corrobora não apenas a existência daquele peixe particular, mas de todos os demais entes que, como uma população, foram antecipados pela ontologia em questão. Esse conjunto inclui, para o ribeirinho do Solimões, a mãe dos peixes e das aldeias subaquáticas onde habitam caboclinhos; talvez inclua plâncton, microrganismos e cadeias tróficas. Para o manejador-ecólogo, inclui o conceito de “população” – invisível e subaquática, cuja existência é remetida a “amostras” e a modelos biomatemáticos que permitem inferir da “amostra” a existência de uma “população”.

O encontro com o peixe na água (mas também o encontro com a presa na mata e com o outro cuja humanidade está em suspenso) e os pressupostos ontológicos que cercam esse encontro pragmático não são separáveis – como supuseram os positivistas lógicos. A relação entre *pragmata* (plural) – as “coisas” ou “troços” que dão acesso ao mundo pressuposto que os envolve e cuja realidade existente confirma – é instável.⁸ Pois nesses

7. A definição aqui exposta pode ser expandida assim: ontologias são repertórios de entes (designados por nomes), de propriedades de tais entes (atributos ou predicados) e de relações entre entes. É importante assinalar que propriedades, atributos e relações podem ser observáveis (nesse caso, aplica-se o predicado de verdade no sentido clássico: “olhe lá fora para saber se está chovendo”) ou não observáveis (nesse caso, abre-se o campo para várias “verdades parciais” que divergem sobre entes, atributos e predicados que estão além da experiência possível: isto é, para a multiplicidade ontológica).

8. Na versão inicial, usei “coisas”, e aqui, “troços”, como poderia ter posto “trecos”, “trens” ou “negócios”. Na verdade, o encontro pragmático confronta aquilo que não é ainda *ente de uma ontologia*. De acordo com Heidegger, esse encontro se dá com um *Zeug*, “negócio para...”, que traduz o grego *pragmata* (plural): “coisa qualquer, negócio, pedaço de pano...” (Heidegger [1927] 2012:

encontros pragmáticos tudo se passa como se o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão, mas há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar a transformações dos pressupostos ontológicos.

Esses pressupostos ontológicos não chamam a atenção – a não ser quando são instabilizados por encontros pragmáticos, assim como os postulados em que repousa a geometria, que são tomados como dados até que percebamos que é possível tomar outros postulados como dados. No caso da economia, não pensamos nesses postulados, que parecem óbvios. Ou porque, como dizia Marx, são fetiches.⁹ Dinheiro e mercadorias são sempre mais do que aquilo que vejo e pego na mão porque têm valor. Uma das maneiras de construir uma ontologia de mercadorias é pensar nelas como um universo de mercadorias produzidas por meio de mercadorias, incluindo entre elas “trabalho” e “coisas produzidas com trabalho” (Sraffa 1960). No entanto, essa ontologia leva a dois casos-limite. Um deles é o de mercadorias que não são produzidas com outras mercadorias – a extração de valor *ex nihilo*, um vazio econômico em que estão os recursos naturais (“parece paradoxal chamar o peixe que ainda não foi pescado de meio de produção”). Com efeito, trata-se de pressupor entes que estão *aquem* da ontologia de coisas produzidas (por meio de coisas e de trabalho) e que pertencem ao domínio de entes não produzidos. O outro caso-limite é o de objetos que estão *além* das coisas produzidas, que consistem em entes que se pressupõe que virão a ser – o domínio de mercados futuros que possuem, contudo, realidade no presente.

68–69). Na brilhante tradução de Fausto Castilho, *Zeug* é traduzido como “instrumento”, subentendendo-se, porém, que o sentido é “instrumento-para-fazer-alguma coisa”, como “trem” na expressão mineira “trem de cozinha” – *Flugzeug* (trem de voar), *Spielzeug* (trem de brincar), *Werkzeug* (trem de trabalhar). Em suma, *Zeug* não tem autonomia ontológica – é termo transitivo, pré-ontológico: *pragma*, cuja etimologia é a mesma de *práxis*, prática.

9. Foi mérito de Marx evidenciar o caráter metafísico de entes como *dinheiro* (Marx [1867] 1985: 70).

A teoria econômica da produção de mercadorias por meio de mercadorias e de trabalho parecia reduzir-se a um universo homogêneo formado por valores-trabalho, uma coleção de objetos constituídos por uma única substância-trabalho.¹⁰ Vemos, entretanto, que atrás dessa ontologia há o resíduo de um universo de entes naturais não produzidos, e, para além dessa, há outro resíduo de entes sobrenaturais também não produzidos. A natureza é a esfera dos entes não produzidos e que é, contudo, o arsenal de onde uma série ilimitada de pressupostos do trabalho é retirada, assim como mercados financeiros são o espaço supralunar em que habitam entes nem produzidos pelo trabalho nem produzidos pela natureza, vivendo uma existência precária de espíritos que desaparecem tão rapidamente quanto se multiplicaram. Ontologias proliferam, assim, como proliferam domínios pragmáticos.¹¹

10. Entre coisas produzidas e coisas não produzidas reina uma diferença para a qual chamou a atenção Giambattista Vico. Ele identificou primeiro o *verum* (verdadeiro) e o *factum* (o feito, ou o fato), tomando como modelo a matemática dos antigos: “A ciência é conhecer o modo em que uma coisa é feita” (Vico [1710] 2008: 195-ss). E incluiu mais tarde a *história* no domínio daquilo que pode ser conhecido porque se constitui, como a matemática, de objetos feitos pelos homens (“*questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*”, Vico [1730] 1977: 232).

11. Lukács ([1984] 2010) buscou aninhar essas esferas ontológicas em hierarquia. Heidegger, embora de ponto de vista diferente, propôs uma hierarquia ontológica análoga, em que pedras são “sem-mundo”, animais são “pobres-de-mundo” e humanos são “criadores de mundo”. Habermas, assim como Sahlins, rejeitou ontologias sociais baseadas no trabalho, em favor de uma ontologia social baseada na comunicação – distinguindo, assim, a esfera ontológica da técnica e da causalidade de uma esfera unicamente social e comunicativa. Arthur Giannotti buscou os fundamentos de uma ontologia-trabalho baseado em uma leitura hegeliana de Marx (Giannotti 1966 e 1983), que se aplicaria apenas à esfera social. Esses são exemplos de projetos de unificação ou de ordenação ontológica aos quais se opõe o anarquismo ontológico que defendo – onde não há hierarquia nem escolha entre pedras, animais e humanos, nem há separação possível entre esferas técnico-produtivas e esferas simbólico-comunicativas. Podemos dizer que esse anarquismo ontológico pressupõe agnosticismo metafísico – porque,

O que é uma ontologia? A palavra reentrou no vocabulário filosófico na primeira metade do século XX, depois de ter sido abandonada pela transformação filosófica do século XVIII que seu autor, Immanuel Kant, chamou de “revolução copernicana”, mas que, curiosamente, ao contrário da revolução de Copérnico, que tirou o observador do centro do mundo, consistiu em fazer girar o mundo em torno do sujeito.¹² A chamada “virada ontológica” volta a fazer o sujeito girar ao redor do mundo; como a virada fenomenológica, que ocorre em paralelo a ela, prega a “volta às coisas”. A palavra e o ponto de vista foram reintroduzidos quase ao mesmo tempo dos dois lados do Atlântico, pela fenomenologia de Husserl na Europa e pelo pós-positivismo de Quine nas Américas, sem esquecer a retomada da “concepção clássica da verdade” pelo lógico Alfred Tarski.¹³

Cabe aqui um aviso, porque “as coisas” para as quais a chamada virada ontológica retorna não pertencem a *um mundo único de coisas supostas como dadas* – e sim a *mundos constituídos por comunidades de linguagem e de experiência*. Ontologia refere-se, assim, a *uma ontologia* entre outras, resultante da experiência

como no caso do agnóstico, não sou obrigado a escolher entre as múltiplas ontologias colocando-me *de fora*, por assim dizer.

12. Wolff (1999) introduziu o termo *ontologia* para recobrir a *metafísica generalis* da filosofia escolástica, isto é, o estudo do “ser como tal”. Essa visão da ontologia foi ampliada de modo a comportar “ontologias regionais” que dizem respeito não somente a Deus, mas à natureza (física) e a sujeitos humanos (psicologia). Kant procurou provar que uma ontologia científica nesse sentido seria impossível, porque suas perguntas (Mundo, Deus, Sujeito) estariam além de qualquer experiência possível. Mas ele argumentou também que as questões ontológicas, embora insolúveis por estarem além de qualquer experiência possível, contêm *ideias* que guiam necessariamente a busca de conhecimento e têm, assim, valor metodológico indispensável.

13. A “teoria clássica da verdade” remonta a Aristóteles e a Tomás de Aquino. Na versão de Tarski: a *sentença* “chove lá fora” é verdadeira se e somente se chove (*fato*) lá fora. A noção de *verdade parcial* (Mikenberg, Costa & Chuaqui 1986) estende essa noção de verdade para ontologias nas quais (na maioria dos casos) não é possível *ir lá fora* para decidir a verdade ou a falsidade de uma sentença.

coletiva ou da imaginação [...]. Omitir essa observação leva a tratar o “retorno às coisas” ao neopositivismo ou ao realismo ingênuo que vê “coisas” como já dadas (Tarski [1933] 1997: 152).

Willard van Orman Quine começa um célebre artigo com a pergunta: “O que existe?”, e responde famosamente: “Tudo” (Quine [1948] 1953).¹⁴ Uma vez fiz a pergunta a um filósofo, que respondeu de imediato apontando com o dedo para a mão: “Isto”.¹⁵ Penso que essas duas respostas radicalmente opostas, uma apontando para um quantificador cujo domínio é atualmente infinito e a outra apontando para um *isto* cujo domínio é o aqui e agora, correspondem, respectivamente, ao peso ontológico e ao peso pragmático da ideia de existência. Tudo, para Quine, é o universo de discurso – isto é, o nome (designação de ente) que pode tomar o lugar de uma variável em uma proposição. É o domínio ao qual se aplica um quantificador: uma afirmação sobre um domínio cujos elementos são pré-especificados por uma ontologia.

Eis exemplos de proposições quantificadas, nos quais o quantificador está destacado: 1) “*Toda* coisa é extensa (ocupa um espaço físico)”; 2) “*Tudo* é imperfeito”; 3) “*Há um ente e apenas um que é perfeito*”.

Para decidir a verdade ou a falsidade dessas proposições, é preciso pressupor uma ontologia: um repertório do que existe. Numa ontologia em que há um único *Deus*, como a de Espinosa, a proposição 3 acima é verdadeira, e 1 e 2 são falsas: porque há entes que não têm extensão, e Deus tem o atributo da perfeição. Numa ontologia em que anjos existem, a proposição 1 é falsa, porque anjos não têm extensão, e 2 e 3 podem ou não ser verdadeiras.

14. Quine ensinou na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, assim como Radcliffe-Brown, e seu curso resultou em seu primeiro livro, publicado em português sob o título de *O sentido da nova lógica*. A importância dessa primeira publicação em 1944 foi reconhecida em publicações posteriores (Quine [1944] 1996).

15. O filósofo era Arley Moreno, ilustre especialista em Wittgenstein da Unicamp, cuja brilhante resposta condensa toda a lição da segunda fase de Wittgenstein.

Há ontologia em que existem entes sem extensão, imperfeitos e mais de um ente perfeito (negando 1, 2 e 3), que se movem instantaneamente através do espaço e do tempo respondendo a chamados humanos: espíritos desencarnados e orixás são exemplos.

Nos exemplos de quantificação acima está em questão o caráter finito ou infinito do Universo. Se o Universo é finito, seria possível verificar todas as proposições, checando para cada ente se uma proposição é verdadeira ou não. Mas, se Deus é definido, como o faz Spinoza, como *um ente com infinitos atributos, cada um dos quais definido por infinitos traços*, esse método não funciona. Em alguns livros de matemática em circulação credita-se a Euclides o mérito de ter demonstrado que “existem infinitos números primos”. Mas o que Euclides demonstrou maravilhosamente há mais de dois milênios foi que, “para toda lista dada de números primos, há um número primo que não está na lista” – isto é, Euclides mostrou construtivamente como construir um número que não esteja em uma lista finita dada. E essa afirmação é perfeitamente compatível com a ontologia antiga na qual não existem entes infinitos.¹⁶

Somos tentados a adotar ontologias minimalistas em que o que existe é apenas “isso” para que meu dedo aponta; o resto seriam construções da linguagem.¹⁷ Quine convidou o leitor a

16. Euclides afirma que *nenhuma lista de números primos contém todos os números primos*. A demonstração consiste nos seguintes passos: (1) suponha uma lista de números primos A, B e C; (2) construa o mínimo múltiplo comum dos números da lista, ou seja, ABC; (3) some a unidade ao número obtido anteriormente: $ABC + 1$; (4) se $ABC + 1$ for primo, foi encontrado um número primo que não é nem A, nem B, nem C, e que portanto não está na lista inicial; (5) caso contrário, verifique os fatores primos de $ABC + 1$ utilizando o algoritmo euclidiano de divisão – e isso levará a um número primo que não estava na lista inicial. Por exemplo: seja a lista formada pelos números primos 2, 3 e 7. Os passos (2) e (3) dão o número 43, que é primo e não está na lista. Esse é o caso (4). Seja agora a lista 2, 3, 5, 7, 11 e 13. Os passos (2) e (3) dão 30031, que não é primo, mas é composto pelo produto de dois números primos que não estão na lista, a saber 59 e 509.

17. As *Investigações filosóficas* (Wittgenstein [1953] 2012) começam com essa sugestão, inspirada em uma passagem das *Confissões*, de Santo Agosti-

imaginar uma etnógrafa que aprende a língua nativa.¹⁸ A etnógrafa vê um coelho passar, enquanto o nativo diz: *gavagai*. Depois de várias repetições da ocorrência, a etnógrafa registra em seu diário de campo a tradução de *gavagai*: “coelho”. Quine pergunta, contudo: “Quem sabe se os objetos aos quais esse termo se aplica são coelhos, mas meros estágios de coelhos, ou sucintos segmentos temporais de coelhos, ou ainda partes de coelhos?” (Quine 1960: 29, 32, 51–52). Pois, diz ele:

Quando o linguista pula da semelhança de significados estimulatórios [a classe de estímulos aos quais o nativo reage dizendo *gavagai*] para a conclusão de que um *gavagai* é um coelho – como um todo durável – ele está pressupondo que o nativo é suficientemente parecido conosco para ter um termo geral sucinto para coelhos, mas não um termo geral sucinto para estágios ou partes de coelho (Quine 1969: 30–32).

Quine conclui que toda tradução é indeterminada, e que a relatividade ontológica é inescapável. Não há como eliminar a relatividade ontológica com o simples apontar de um dedo, assim como não é possível eliminar a relatividade ontológica na matemática usando linguagens formais. Cuidado: anarquismo ontológico, que é uma consequência possível do relativismo ontológico, não significa a ausência de critérios parciais de verdade.

O problema inicial de Quine era a relatividade ontológica na lógica matemática. Seu cavalo de batalha era o teorema de Löwenheim-Skolem (Löwenheim e Skolem são duas pessoas diferen-

nho. Essa posição poderia levar ao nominalismo radical segundo o qual só existem entes singulares que podem ser apontados como *isso*. Mas, como o escolástico tardio Francisco Suárez argumentou, não é possível dispensar *entes da razão* (*ens rationis*) do domínio de *existentes*, sob o risco de privar o pensamento de toda afirmação geral.

18. A bibliografia de *Word and Object* inclui Malinowski, Firth, Lévy-Bruhl, Lienhardt, Sapir, Whorf e Evans-Pritchard, e Quine agradece a Raymond Firth conselhos sobre o argumento que segue (Quine 1960: 39, n. 3, 30).

tes). Esse obscuro e difícil teorema afirmou, na década de 1920, que *qualquer teoria que seja verdadeira em uma ontologia que contenha todos os números reais também é verdadeira em uma ontologia que contenha apenas números inteiros*. O escândalo ontológico é evidente, pelo menos para matemáticos, porque o conjunto dos números reais (inteiros, frações, raiz quadrada de 2, π e assim por diante) é *contínuo*, enquanto o conjunto dos números inteiros (1, 2, 3...) é *discreto*. Os dois universos são, assim, incomensuráveis – não há como associar cada número inteiro a cada número do contínuo de números reais. Mas o teorema de Löwenheim-Skolem afirma que nenhuma linguagem formal é capaz de distinguir esses universos: toda afirmação nessa linguagem será ambigualmente verdadeira em mundos discretos e mundos contínuos. Etnólogos amazonistas lembram que Lévi-Strauss identificou como um dos problemas ontológicos de mitos ameríndios a redução de um *contínuo* a uma sequência *discreta*. O teorema de Löwenheim-Skolem demonstrou inescapavelmente que qualquer afirmação *formalizada* que é verdadeira no universo contínuo de números reais pode ser interpretada como uma afirmação verdadeira sobre o universo discreto de números inteiros. Em outras palavras, a linguagem humana – mesmo em sistemas formais – não determina uma ontologia única. A diferença entre contínuo e discreto não pode ser eliminada pela lógica formal. *Ontologias são subdeterminadas por linguagens*. Há ontologias contraditórias (uma contínua, outra discreta) que são compatíveis com a mesma formulação linguística. Nós, humanos, não podemos distinguir ontologias por meio de nossa linguagem discreta. O problema ontológico ameríndio – conciliar o discreto e o contínuo – anunciado por Lévi-Strauss permanece como problema ontológico da ciência ocidental. Se isso vale para linguagens formalizadas, vale mais ainda para linguagens naturais. Quine trouxe o ponto para o domínio da antropologia com o exemplo da ontologia de parentesco. Termos como *brother*, *male sibling*, *mother's father* ou *bachelor* (irmão, germano masculino, pai da mãe, solteiro) são indeterminados em sua extensão e intraduzíveis extensional-

mente e em *intensividade* (*intensio*) (Quine 1960: 46). Palavras de uma linguagem no lugar de palavras de outra linguagem jamais poderão traduzir os diferentes substratos ontológicos subjacentes às linguagens originais. Um exemplo do problema é a tese de David Schneider contra a ontologia genealógica na antropologia que pressupõe a existência de um universo genealógico comum a todas as culturas, que seria apenas descrito diferentemente por cada uma delas com termos variáveis (Schneider 1972: 45), e também a tese da “equivocação” inerente a toda atividade de tradução antropológica entre culturas (ver Viveiros de Castro 2004). Ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si (Costa 1997; Costa & French 2003). Isso vale para um mesmo sujeito, que pode viver alternativamente em mundos ontologicamente incompatíveis: é o caso do físico que opera no universo newtoniano para calcular a trajetória de satélites e que recorre à relatividade geral e restrita para ajustar os relógios do satélite e da estação terrestre e à física quântica para os instrumentos de medida. As ontologias newtoniana, relativística e quântica são incompatíveis entre si, mas concordam de maneira *pragmaticamente satisfatória* na maioria dos casos (embora a concordância entre em colapso em circunstâncias teóricas extremas).

O relativismo ontológico (aqui no sentido de Quine 1960) é compatível com a existência de *verdades parciais* ou *verdades pragmáticas* (Costa & French 2003; Costa 1993, 1994 e 1997) em um ambiente de ontologias múltiplas e contraditórias entre si (Almeida 1999a). Utilizei essa noção ao me referir à “concordância pragmática”, que tem, portanto, o sentido de concordância sobre a *verdade pragmática*, ou *verdade parcial* (ver Costa & French 2003; Krause 2009). Verdade pragmática não elimina a ambiguidade ontológica. No exemplo de “gavagai”, etnógrafa e nativo concordam em todas as situações encontradas durante sua convivência (etnógrafa usa “coelho” quando o nativo usa “gavagai” nos mesmos *encontros pragmáticos* com o mundo), mas essa concordância (no sentido pragmático) deixa a ontologia indeterminada.

Mas, cuidado: anarquismo ontológico, que é uma consequência possível do relativismo ontológico, não implica ausência de critérios parciais de verdade. Não há “vale tudo” para o conhecimento.

Terraplanismo e gravitação newtoniana não são equivalentes, embora ontologicamente seja possível rejeitar a existência de gravitação newtoniana. A diferença é que as leis de Newton – mesmo sem a suposição da existência de uma *força gravitacional que atua instantaneamente a distâncias infinitas* – permitem prever com enorme precisão o movimento de corpos na Terra (projéteis) e no espaço (satélites); já o terraplanismo não produz consequências observáveis, a não ser para observadores imóveis em sua casa e sob uma interpretação peculiar da percepção ótica do horizonte visual local. Exemplo análogo é a negação de efeitos antrópicos sobre o aquecimento global, em contraste com evidências da comunidade científica. O que distingue esses campos é o critério de verdade pragmática – seja afirmada por cientistas com sensores tecnológicos, seja por povos indígenas com seus métodos tradicionais de apreensão de mudanças no mundo (Almeida 1999a e 2003b). A noção de verdade pragmática que utilizo aqui se refere à definição dada por Charles Sanders Peirce (1932 e 1934: 258), a saber: o objeto de uma proposição ou é um índice (como o dedo que aponta para isto, ou “um nome próprio, um pronome pessoal ou um pronome demonstrativo”), ou “deve ser um preceito/receita, ou símbolo”, que “descreve ao Intérprete o que deve ser feito para obter um Índice de um indivíduo” sobre o qual a proposição afirma algo (Peirce 1932: 189). Essa definição leva à seguinte consequência: devemos olhar para o índice que remete ao *indivíduo* – na linguagem de Viveiros de Castro, o *indicador* experiencial. Meu uso da expressão de “concordância pragmática” levou a mal-entendidos, porque foi identificada com a noção de “*working misunderstanding*” – expressão que pode ser traduzida como “mal-entendido que funciona” para fins políticos, econômicos e práticos (Bohannon & Curtin 1995). Mas a noção de “concordância pragmática” – que pode ser aproximada à ideia de *working misunderstanding* – é

um caso particular de conflitos ontológicos, porque abrange casos de conflitos irreduzíveis e antagônicos. Colonizadores-invasores e indígenas concordam sobre o que é a *pragmática morte* (porque corpos apodrecem), e não há “*misunderstanding*” quanto à evitação da morte no conflito armado entre eles; por outro lado, discordam irreduzivelmente sobre a *ontologia da morte*. “Concordância pragmática” tem aqui o sentido formulado por Peirce: a convergência de efeitos observáveis de pressupostos ontológicos não observáveis. Diferentemente de Peirce (e da interpretação neopositivista), não penso que essa convergência esvazie o conteúdo das ontologias conflitantes: ela diz apenas que ontologias opostas podem ter efeitos coincidentes, ou seja, “verdade no sentido pragmático”.

No sentido bastardo propagado por William James, porém, “pragmatismo” passou a identificar “verdade” com *o que é útil, o que serve*. Assim, “pragmatismo” é sinônimo da “lei de Gérson” – *o que me dá vantagem é verdadeiro*. Peirce rejeitou explicitamente essa interpretação e propôs para sua teoria o rótulo de “pragmaticismo” para distingui-la desse “pragmatismo” abastardado. A ideia de “*working misunderstanding*” aponta para traduções coloniais, que são “verdadeiras” porque são úteis para o poder colonial. Já a noção de “equivocação” (Wagner 1981; Viveiros de Castro 2004) é mais próxima de minha interpretação do critério pragmático de Peirce combinado à tese de Quine, pois diz primeiro que *não há tradução ontológica* (i.e., a tese da indeterminação da tradução de Quine), mas pressupõe que versões transculturais de uma linguagem A para a linguagem B transformam tanto a linguagem A como a linguagem B, criando um espaço comum de inteligibilidade, visão antecipada por W. von Humboldt, segundo o qual toda tradução modifica mutuamente a cultura-língua objeto e a cultura-língua ativa (Almeida 2009).

Supor a existência de peixes na água constitui um compromisso ontológico, em que a palavra “compromisso” equivale a “pressuposto”. No fim das contas, talvez apenas em um pesque-pague ou em um lago, e ainda assim apenas como um ato de

fê no futuro baseado no passado, é possível assegurar que um cardume exista neste exato momento antes de pescá-lo, e menos ainda no próximo ano e nos anos seguintes. Essa fê indutiva é o pressuposto de todo plano de manejo sustentável. Mas talvez as águas sejam profundas e pouco conhecidas em sua dinâmica ecológica, talvez estejam sendo afetadas pela poluição ou por efeitos inesperados da própria pesca; talvez os peixes se vinguem dos predadores deixando de seguir o trajeto reprodutivo anual, talvez os entes encantados do fundo interfiram nos planos dos humanos.¹⁹ Ontologias de pescadores amazônicos reconhecem no mundo subaquático populações apenas ocasionalmente acessíveis aos sentidos, como em encontros de crianças com caboclinhos ou com encantos do fundo, ao mesmo tempo que esses mesmos pescadores participam de experimentos de “manejo sustentável” que pressupõem a contabilidade exaustiva de “tudo o que existe” sob a água. E talvez matem botos, cuja existência humano-metafísica é reconhecida por eles, para usá-los como isca para peixes que o mercado urbano valoriza.²⁰

A certeza da existência futura do peixe que será pescado é parte integrante de ontologias naturalistas. O que é menos percebido é que teorias científicas que buscam prever a “coleta sustentável” se apoiam em modelos, isto é, em uma rede de suposições existenciais e de relações causais – formuladas em linguagem da biomatemática – tão pouco perceptíveis como os encantados do fundo e suas interações com o mundo da superfície. Há um círculo, que nem sempre se fecha, entre o pressu-

19. Sobre protestos de peixes contra o “manejo sustentável”, ver Martini 2008 e também Cabalzar 2010.

20. O fato de botos serem reconhecidos como entes humanos-encantados não impede que sejam mortos com crueldade (comunicações de Veronica Iriarte e de Sannie Brum, 10^o Simpósio sobre Conservação e Manejo Participativo na Amazônia, Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, 2013), da mesma maneira que o reconhecimento de que animais da mata tenham todas as qualidades de humanos não impede que humanos façam guerra de morte contra esses entes não cristãos, assim como contra “índios brabos” (Dias 2004; Postigo 2010).

posto de existência (um pressuposto de que haja coisas lá), pois sem isso não há como apanhá-las, e efetivamente encontrar os efeitos delas usando os instrumentos de que dispomos.

Não estamos tratando de religião, e sim de tecnologias científicas – em que há ontologias pressupostas –, assim como de técnicas locais de pescadores tradicionais e de caçadores, bem como de agricultores e artesãos. Ontologias estão em toda parte. Falamos do ato de pescar, remetendo, porém, ao domínio pragmático das técnicas inescapavelmente relacionado a ontologias, assim como modelos científicos são intrinsecamente conectados a aplicações. A atividade do pescador consiste em reconhecer indícios – a água calma que é perturbada por uma trilha quase imperceptível na superfície, a presença de paus que indicam uma tronqueira subterrânea – e em usar técnicas e instrumentos, como canoa, tarrafa, arpão e um corpo que mergulha sob paus nas águas barrentas. Já que não basta que haja peixes pressupostos – é preciso, com efeito, apanhá-los –, cada ato de captura passa a operar como uma corroboração pragmática da ontologia.²¹

A guerra contra Caipora no Alto Juruá

A existência persistente de uma *mina de pedra* no rio Juruá-Mirim, na zona de transição entre o sudoeste amazônico e os contrafortes andinos, depende do crescimento diuturno e lento das pedras como seres vivos. Esse pressuposto é invocado para a duração de veios de minério no altiplano boliviano. Essa persistência depende não só da mina-instrumento construída pelos humanos e do veio pragmaticamente localizado, mas também da mãe da terra, que é preciso encontrar em situações rituais e com

21. A razão mais profunda pela qual pressupostos ontológicos não são testáveis é que uma ontologia aponta, como diz Quine, para *tudo*, ao passo que encontros pragmáticos apontam, no máximo, para *algo*. No fundo, o que está em jogo é o desafio que Hume fixou para todo projeto de conhecimento: nenhuma experiência finita pode nos dar certeza racional sobre infinitas experiências possíveis (Hume [1739] 1888: 88 ss).

a qual é preciso se relacionar segundo regras de etiqueta cosmológicamente fundamentadas (Nash 1979; Lincolee 2012).

Caipora é um pressuposto para a continuidade dos animais na mata, para sua regeneração e sua cura quando malferidos, e ele – ou ela, já que seu status de gênero é ambíguo – só pode ser encontrado(a) em situações especiais. É conhecido, em geral, por indícios pragmáticos diversos.

O primeiro passo da minha argumentação sobre Caipora, que dá título a este texto, consiste em afirmar as seguintes teses:

1. Não há economia política da produção (ou da predação) sem uma ontologia correspondente.
2. A cada ontologia correspondem cânones pragmáticos e cânones da razão.
3. Há conflito entre ontologias.

Vou concentrar a atenção aqui no terceiro ponto: Caipora e outros entes em situação de conflito. *Panema* é um conceito de amplíssima circulação na Amazônia, assim como Caipora.²² São conceitos interligados; porque, enquanto Caipora designa primariamente um ente, *panema* implica uma relação entre entes – causação à distância, como a gravidade newtoniana.²³ Pode ser

22. Galvão 1976: 82; Da Matta 1973; Maués 1990; Chevalier 1982; Postigo 2003.

23. “Pois é consabido que corpos agem uns sobre os outros pelas atrações da gravidade, e eletricidade [...]. Como essas atrações são efetivadas, não considero aqui [...]. Uso essa palavra aqui apenas para significar em geral qualquer força pela qual corpos tendem uns em direção a outro, quaisquer que seja a causa” (Newton, *Óptica*, [1704] 1952: 376). A ontologia newtoniana pressupõe forças que agem instantaneamente a distâncias arbitrárias, mas Newton não pretende saber o que são tais forças – apenas seus efeitos, expressos nas suas leis de movimento. Forças gravitacionais estão ausentes na relatividade geral. Contudo, observadores newtonianos e observadores einsteinianos concordarão pragmaticamente sobre resultados de experimentos na escala terrestre, embora discordando sobre resultados experimentais na escala cosmológica.

descrito como um estado do corpo do caçador ou de agentes predadores (cães) ou de instrumentos de predação (espingardas) que resulta do contato inadequado do caçador ou de pessoas na cadeia predatória com partes do animal-presa, como ossos, sangue, cabelos, gordura e couro, ou com caminhos trilhados pelo animal, e ainda pelo contato com cães e espingardas usados como instrumentos de predação.²⁴ *Panema* no caçador não resulta apenas de contato imediato do caçador com o corpo da presa, mas de qualquer tratamento inadequado ao corpo do animal, intencional ou não, por outrem, e transmite-se, assim, à distância. A ação de *panema* distingue-se por duas características. Ao contrário da gravidade, *panema* conecta um ente do domínio da natureza ao tema moral do insulto. O insulto é quebra de etiqueta no trato com o corpo do animal – tão cioso do destino de seu corpo quanto os guerreiros homéricos. Insulto é possivelmente o fedor do caçador sentido por Caipora.²⁵ Há insulto se o caçador urina sobre o corpo do animal abatido, ou passa a perna sobre ele, ou se o amarra de modo incorreto antes de transportá-lo. Há também numerosas maneiras de insultar o animal depois que sua carcaça foi trazida para a cozinha da casa, onde suas cinzas e seus ossos estão perigosamente ao alcance de cães que poderão pô-los em contato com fezes ou no caminho por onde transitarão mulheres menstruadas ou cadelas no cio. A circulação da carne animais silvestres entre vizinhos cria risco constante do contato, se consumida por mulheres grávidas ou menstruadas. Essa circulação silenciosa, que conecta genros

24. Em minha experiência, homens, cães, espingardas e trilhas de animais onde se armam armadilhas podem estar no estado de *panema*. Galvão descreve *panema* como “força mágica”, não materializada, que, à maneira do *mana* dos polinésios, é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos (Galvão 1976: 4). Aqui, não distingo a “força mágica” da “força newtoniana” como fundamentos metafísicos para dar conta de encontros pragmáticos com o mundo.

25. “Quando caçador [chega perto da caça], e o veado ou porco corre assooprando ou espirrando, é porque ele está com raiva de você e está achando você muito fedorento...” (Antônio Barbosa de Melo, comunicação pessoal, 2013).

e sogras, cunhados e cunhadas, cria um risco potencial permanente de *enrasco*, que pode ser provocado involuntariamente por mulheres grávidas ou menstruadas que manipulem o animal, ou voluntariamente por sogras ou cunhadas ciumentas.²⁶ O pior que se pode fazer ao oponente não é matá-lo, e sim insultar seu cadáver.

Outra diferença é que *panema* não é uma simples relação de causa e efeito linear que conecta presa e predador, e sim uma ação que atua sobre vários caminhos possíveis que interligam predadores, consumidores e presa – caçador, cães de caça, espingardas, vizinhos, veredas, Caipora. Em contraste com a ação linear da gravidade, *panema* é um *campo* ou *rede* em que cada ponto ou nó tem a potência de afetar o caçador que encontrou e matou a presa. E, exatamente pelo fato de ser tão generalizado como a gravidade, tão onipresente como um *campo* e tão difuso como a honra pessoal, é algo que se confirma a todo momento pela experiência. Tudo se passa, de fato, como se *panema* fosse umnexo realmente entre entes no mundo. Uma melhor analogia é com valor – *panema* é ação moral no espaço-tempo.

O que é que conecta pessoas entre si e pessoas e animais? Qual é o papel respectivo de sangue e de ossos, de homens e de mulheres, de manso e de brabo? Qual é o papel de *Caipora* na regeneração de animais feridos e na intermediação entre esses animais como pessoas e o tratamento dado a eles por predadores humanos? Não sei ao certo. Essa é uma ontologia cheia de obscuridade, porque mais implícita e pressuposta do que explicitada. Poderíamos pensar, projetando na ontologia-*panema* ideias materialistas-naturalistas, que ela é governada por relações de contágio. É uma maneira familiar de considerar ontologias: como economia de predação, de produção consumptiva, como

26. “[...] quando a gente fica enrascado é porque joga osso dos animais onde não pode jogar, ou então quando mata uma caça, que na hora de tirar o fato ou virar a caça para o outro lado se enrasca” (Antônio Barbosa de Melo, comunicação pessoal, 2011). Havia seringueiros que tratavam o couro do animal com cuidado para depois depositá-lo em lugar seguro da mata (Augusto Postigo, comunicação pessoal).

modo de produção de pessoas. Mas penso que é melhor entender a ontologia envolvida sob um ponto de vista mais geral. Assim como um campo gravitacional invisível afeta corpos dotados de massa e assim como vemos seus efeitos pelas alterações nos objetos que caem em seu interior, vemos os efeitos de *panema* como a suspensão abrupta e terrível da potência predatória masculina, como o assombro do caçador na mata, como cães açoitados por entes invisíveis. *Panema* é percebido porque a visão do caçador deixa de ver, porque tiros erram o alvo, porque o procurador deixa de pressentir.²⁷ Em suma, *panema* é causalidade que atravessa o domínio de entes naturais e o domínio da moralidade e da pessoa. *Panema* é, assim, ente de razão, assim como é ente da imaginação ontológica.

Um confronto que agora aparece no horizonte não é epistemológico, e sim ontológico. Tem a ver com as consequências da textura do mundo floresta-humanos e que envolve tanto a circulação como a produção. Chamemos essa textura, para ter um apoio diferencial, de economia ontológica da caça. Vamos tratar das relações entre entes visíveis, agora incluindo seringueiros e cientistas, e das relações entre esses entes e os encontros pragmáticos correspondentes.

Augusto Postigo registra um diálogo esclarecedor com Antônio Barbosa de Melo em visita à biblioteca do Instituto de Ciências Humanas da Unicamp. Vendo a abundância aparentemente interminável de livros, além de qualquer possível experiência humana, Antônio observou: “Ninguém pode ter lido todos esses livros. É assim na floresta. Nenhum caçador encontrou todos os entes que existem. Mas alguns encontraram esses entes, e nós confiamos neles. É a mesma coisa aqui: ninguém leu todos esses

27. Nessa ontologia subjacente, não há separação entre domínios da natureza e da humanidade. Sobre o assunto no contexto do Alto Juruá, ver a introdução à *Enciclopédia da floresta* (Carneiro da Cunha & Almeida 2002). Agradeço aqui em particular a Osmildo Kuntanawa por sua inteligente argumentação contra a distinção ontológica entre pedras e animais e ao senhor Lico pela argumentação contra a oposição ontológica entre pessoas e primatas e outros mamíferos, bem como a Antônio Barbosa de Melo sobre Caipora.

livros, mas acreditam no que uns dizem sobre o que está contido neles”.

Assim, sabe-se que o Caipora existe porque alguns caçadores já o viram, e outros caçadores veem coisas na mata que são indícios de que ele exista. O que são essas coisas? Relatos muito comuns entre seringueiros e índios narram eventos em que caçadores experientes perdem-se na floresta e voltam para casa depois de horas ou dias, com o corpo e as roupas rasgados por espinhos, com marcas de açoite, tomados de medo – o assombro. Cães de caça sofrem a mesma experiência – até os mais corajosos voltam da mata ganindo, marcados por surra, tomados de pavor. Há clareiras naturais na floresta que são inexplicáveis – a não ser como locais de Caipora. Há *panema*: estados de efeitos catastróficos para a vida do caçador e para sua masculinidade. Todos esses eventos, que são situações de medo, de susto e de pasmo respeitoso são evidências do efeito-*panema* e da existência de Caipora.²⁸ Os eventos-*panema* que enviam a encontros pragmáticos com Caipora articulam-se entre si, formando uma trama que a experiência diária confirma, embora estejam além de qualquer experiência imediata particular.

Não se assustem quando chamo essa conexão entre a experiência e o mundo da ontologia de *encontros pragmáticos*. Esses encontros em trilhas onde há armadilhas, com uso de flechas ou de espingardas, em florestas com particularidades topográficas e florísticas, têm valor de experimentos laboratoriais.²⁹ Um instrumento crucial é aqui o corpo preparado, e o preparo

28. Viveiros de Castro compara o susto evocado por “essas histórias de índio, tão comuns na experiência do etnógrafo”, ao “aperto que você passa quando é parado pela polícia e ‘ela’ pede seus documentos” (Viveiros de Castro & Sztutman 2008: 234). Ouvi relatos de encontro súbito com o veado face a face com o caçador como fonte de assombro permanente.

29. Ou seja: encontro do sujeito (que não é ainda um ente) com entes por intermédio de instrumentos-trecos. O ponto é que *instrumentos-Zeug-pragmata* não são conceitos, e sim meios que dão acesso (*Umgang*) ao mundo. O sujeito que encontra *entes* por meio de *instrumentos* não é ainda um *ente* (essência) – porque, como ente humano, precisa antes *existir* nessa interação. Esses *instrumentos* (*Zeug*) são “preontológicos” (Heidegger [1927] 2012: 69).

pode incluir a ingestão de tabaco, de *kambô*, de *cipó* (*nishi pae, ayahuasca*).³⁰ Esses procedimentos são operadores que preparam corpos para acessar entes que não são perceptíveis por corpos não preparados e dão uma pista para o que é Caipora e para a discussão que conduzirei agora sobre modelos de extração sustentável.

Metafísicas na floresta

O modelo de extração sustentável ou extração ótima, que dá a taxa máxima de extração sustentável, é descrito em manuais de economia ecológica (Dasgupta & Heal 1979) e de manejo de fauna (Robinson & Redford 1991). O modelo supõe uma população (a biomassa) e dois parâmetros básicos, a saber, uma taxa de nascimentos e uma taxa de mortes, que resultam em uma taxa líquida de crescimento da população. No modelo está contida a regra segundo a qual a taxa de crescimento da população varia em função do tamanho da própria população (a taxa cresce lentamente, depois rapidamente, para estabilizar-se quando a população atinge o teto dado pela capacidade de suporte).³¹ Com base nessa representação, o modelo dá a “taxa ótima de extração”, igual ao crescimento líquido da população que ocorreria na ausência da extração. Esse modelo prevê o que acontece em um pesqueiro do tipo pesque-pague ou em um vidro com moscas, e uma razão para isso é que, nessas situações, o modelo pode ignorar fatores como a migração e a emigração, bem como a competição ou a cooperação entre espécies e detalhes da estrutura da

30. Que chamei de “operadores perspectivizantes” (Almeida 2002: 15), em uma canibalização pragmática do conceito de “perspectivismo” de Viveiros de Castro e Sztutman (2008).

31. Esse é o conteúdo da equação diferencial chamada de “equação logística” cujos parâmetros são: taxa de crescimento líquido (natalidade com mortalidade) e de população máxima que o ambiente suporta (“capacidade de suporte”).

população.³² Técnicos, cientistas e conservacionistas tendem a pressupor o modelo de um ente realmente existente (população-biomassa, reprodução).

O método para determinar a população efetiva – o tamanho desse ente pressuposto – é medir o número de encontros com animais da espécie em questão em transeptos na floresta ou amostras na água. Isso permite estimar a população. E a regra de coleta derivada dessa ontologia sob a visão econômica consiste em extrair dessa população uma cota anual que otimiza a “extração sustentável”.³³ Essa regra e a ontologia correspondente têm estreita analogia com o modelo da geração de juros por um capital inicial, já que se trata de, dada a população, obter um rendimento durável anual por meio da extração de um excedente. Há, porém, uma implicação. Se a taxa de extração da população – expressa em dinheiro – for menor que o rendimento monetário da população investido no mercado financeiro, a recomendação econômica será extrair toda a população e investir o dinheiro no mercado financeiro (Almeida & Dias 2004).

Qual é a regra de encontro no caso da ontologia-caipora? À primeira vista, é similar à regra da extração sustentável, porque parte da etiqueta obrigatória para evitar *panema* consiste na abstenção: não caçar em certos dias (para caboclos, esses dias incluem dias santos e, durante a semana de trabalho, também a quinta-feira), evitar certas espécies e não abusar da quantidade

32. Uma cooperativa de produtores de leite pediu ajuda técnica à universidade, que, em resposta, mandou ao campo uma equipe de professores liderados por um físico teórico. Depois de duas semanas de trabalho intenso, a equipe reuniu-se e produziu um relatório enviado à cooperativa leiteira que começava assim: “Considere uma vaca esférica...”. Modelos são “vacas esféricas” das quais detalhes inúteis são retirados (Harte 1988: XIII, 198–204). Na prática, o método da “vaca esférica” significa também: eliminar todo *aspecto do mundo que é desconhecido ou sobre o qual não há informação*.

33. “Populações [...] respondem direta ou indiretamente à pressão de caça de formas variáveis dependendo do histórico de caça e da produtividade primária de determinado sítio florestal, assim como das taxas vitais de cada espécie” (Robinson & Redford 1991; Naranjo & Bodmer 2007).

de animais caçados. Pareceria que se trata de limitar a extração. Mas está ausente aqui o aspecto crucial da “extração sustentável”, que é noção de maximização. E há mais.

Por que há outro aspecto da ação de Caipora: ele/ela é *responsável* pelos animais da mata; além de intermediar o acesso a eles (gosta de tabaco e de coisinhas para brincar), cuida de animais feridos, toma conta deles em certos lugares da mata e promove sua reprodução, garantindo a quantidade e a diversidade da fauna (Dias 2004; Postigo 2003). É Caipora quem, depois de chamar os animais para lugares especiais da mata, conta quantos animais há de cada espécie, como se fizesse uma contabilidade administrativa da fauna, conforme o sr. Lico, um seringueiro-caçador que era também fiscal-colaborador da Reserva Extrativista. Caipora cria bichos da mata e os oferece a caçadores (ver Descola 2005). Caipora precisa de território para fazer isso. Esses territórios são refúgios da caça.³⁴

Uma implicação dessa ontologia-caipora é que a reprodução de animais não é controlada pelas ações de caçadores nem de manejadores. O insulto afeta o acesso de caçadores ao estoque de animais da mata, mas esse estoque é de fato controlado por Caipora. Contudo, é preciso que Caipora tenha seu território e seus dias. Basta então que Caipora seja respeitado em seus refúgios e que caçadores negociem o acesso à caça para que sejam felizes (Carneiro da Cunha & Almeida 2002). Claramente, a ontologia-caipora e a ontologia da “extração sustentável” não coincidem.

Recapitulando: o modelo de “extração sustentável” – como modelos de “*carrying capacity*” – gera regras produtivistas formuladas em termos de quantidade de animais por área que podem ser coletados continuamente sem afetar o capital (a população), de modo a maximizar a extração sustentável. Ela é dependente de preços do produto assim obtido. O modelo “Caipora” gera a norma de respeitar o corpo do animal e os dias e territórios de Caipora – não há especificação numérica de limite

34. Philippe Descola apresenta uma síntese dessa função de *maîtres des animaux* (Descola 2005: 501 ss).

para caça, mas há restrição a caçar para alimentar a rede de vizinhança, a interdição de comercializar o animal, o respeito a refúgios de Caipora.³⁵

Nos antigos seringais habitados por descendentes de migrantes nordestinos e de caboclos autóctones, foi criada por decreto em janeiro de 1990 a Reserva Extrativista do Alto Juruá como uma unidade de conservação destinada ao usufruto de moradores extrativistas, reivindicação do movimento social de seringueiros amazônico anunciada em 1985.³⁶

O fato de que essa Reserva Extrativista tenha sido decretada como parte do sistema nacional de unidade de conservação suscitou questões de sustentabilidade. Em particular, colocou-se a questão: a atividade de caça de seringueiros seria “sustentável” do ponto de vista da biodiversidade?

Dois anos após a criação das quatro primeiras reservas extrativistas em 1992, preservando dois milhões de hectares de floresta tropical do avanço da pecuária, Kent H. Redford publicou um influente artigo cuja manchete era: “não deixemos uma floresta cheia de árvores nos enganar fazendo-nos acreditar que está tudo bem”. A mensagem era que florestas conservadas por moradores tradicionais seriam florestas esvaziadas de diversidade animal em consequência da “desfaunação” direta, por caça,

35. Há extensa literatura sobre Caipora e variantes pan-amazônicas, bem como sobre “donos da caça” entre povos indígenas. Para fins deste capítulo, basta indicar fontes relativas ao Alto Juruá, em particular a *Enciclopédia da floresta* (Carneiro da Cunha & Almeida 2002); a tese de Postigo (2010) e a dissertação de Dias (2004). Especialmente importantes são relatos escritos e orais de Antônio Barbosa de Melo. Há escaramuças na luta pelo reconhecimento entre Caiporas e caçadores em seus encontros pragmáticos cotidianos com “o que anda pela floresta”, marcados pelo sucesso, pela alegria e pela emoção, mas igualmente pelo assombro, pela desorientação no fundo da mata, pelo *enrasco*. Está claro que a ontologia-caipora não é binária: ela envolve três entes: predador, presa e Caipora. Esse terceiro termo pode ser diversamente interpretado como Estado e Poder, acima de dois agentes em disputa; ou como memória e culpa (ver Nietzsche).

36. Ver o capítulo 3 deste volume e também minha tese de doutorado (Almeida 1993).

ou indireta, pelo efeito de roçados e extração vegetal (Redford 1992: 412–22). Em livro publicado em 1991, contudo, Robinson e Redford apresentavam uma tabela de extração sustentável de mamíferos. Nesse mesmo ano, participei de um encontro que reuniu vários especialistas em manejo de fauna silvestre, em que apresentei dados sobre caça de mamíferos baseados em uma amostra de cerca de 68 casas de seringueiros em 1990 e comparados com as previsões do modelo de Robinson e Redford (Almeida 1991). As discrepâncias estão na base da presente reflexão sobre modelos científicos e modelos locais.

A partir de 1995, iniciou-se um programa de pesquisa envolvendo antropólogos, biólogos e geocientistas voltado para a seguinte questão: “Moradores tradicionais de floresta são capazes de administrar territórios de conservação?”.³⁷ Parte desse programa foi o experimento em que seringueiros registraram em diários atividades de caçada, anotando encontros com animais da floresta acompanhados de dados que permitiriam comparação com resultados de pesquisadores acadêmicos, resultando em diários de caçadas.³⁸

Durante o período de 1990 a 2002, no qual se insere o quinquênio 1997–2003 abrangido pelos diários, houve eventos históricos importantes: a formulação e a implementação de um Plano de Utilização elaborado por residentes (1990), que proibia toda caçada com cachorro (Almeida & Pantoja 2005). Além disso, ocorreu uma significativa concentração da população na

37. O projeto, coordenado por Manuela Carneiro da Cunha, Keith S. Brown e Mauro W. B. Almeida, foi financiado pela McArthur Foundation e teve apoio do Ibama e do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi).

38. O método de diários de caçada foi sugerido por Richard Bodmer em comunicação pessoal feita no encontro de Belém realizado em 1991. Sobre o projeto de pesquisa, ver E. Costa e Almeida 2002 e Postigo (2003 e 2010). Ramos (2005) realizou a análise dos resultados, comparando o diagnóstico de “sustentabilidade” sob o prisma do modelo de “extração sustentável” de Robinson e Redford com minha intervenção, principalmente na introdução do modelo “fonte e sumidouro” por Andrés Novaro, que chegou a meu conhecimento por meio de correspondência de Redford (Novaro *et al.* 2000).

margem dos rios, com o abandono de numerosas *colocações* nos interflúvios e nas cabeceiras mais distantes.

Minha própria experiência de campo, por volta de 1983, quando a atividade de extração da borracha passava por um ápice subsidiado pelo governo federal, indicava para o Alto Rio Tejo abundância de pacas, esforço crescente para obter veados, encontros raros com porcos-do-mato (queixadas e caititus) e virtual inexistência de encontros com antas. Esse quadro coincidia com a percepção local dos moradores do *Riozinho da Restauração*, o afluente do rio Tejo com maior densidade de seringueiros, como “rio da fome”. Em 2000, quase duas décadas depois, os dados revelaram taxas de coleta animal acima das consideradas “sustentáveis” de pacas e veados. Registravam também encontros frequentes com queixadas e caititus – onças voltaram a povoar o Riozinho na década de 2000 – e recuperação de encontros com veados.

Do ponto de vista dos caçadores, o aumento dos encontros com veados no período, assim como o retorno de caititus e de queixadas, se devia à proibição da caçada com “cachorro paulista”.³⁹ Para Francisco Barbosa de Melo (Chico Ginu), um fator essencial era a continuidade dos “refúgios de caça”, que aumentaram no período em consequência do deslocamento de moradores de interflúvios para as margens de rios.⁴⁰ As “taxas de extração sustentável” anotadas não correspondiam à experiência cotidiana dos seringueiros na mata nem aos dados pragmáticos dos diários de caçadores. Enquanto os diários mostravam a permanência de taxas de extração ao longo do período

39. “Cachorro paulista” era aquele cão que perseguia veados persistentemente, diferentemente dos cães “pé-duro”, que acuavam oportunisticamente pacas e tatus à medida que encontrassem sua pista. Cachorros paulistas eram caros, e seu uso em caçada exigia uma equipe, estando fora do alcance de seringueiros velhos, de viúvas, de famílias jovens. Ver Almeida & Pantoja 2005: 27–41.

40. Francisco Barbosa de Melo, Chico Ginu, é irmão de “Rouxo” (Antônio Barbosa de Melo, ou ainda Antônio Ginu), netos de Rita, indígena aprisionada pela frente de seringueiros. Ver Pantoja [2001] 2008 e Wolff 1999.

estudado, nos casos de pacas, veados e antas, nos livros elas apareciam como taxas insustentáveis.

Uma resposta para esse conflito entre modelos e experiência foi sugerida por um modelo alternativo que começou a ganhar popularidade na década de 1990: o modelo “fonte e sumidouro”. Em vez de usar como regra de sustentabilidade a taxa ótima de animais retirados por caçador por quilômetro quadrado, nesse modelo, o ponto crucial era a proporção de território deixada *fora da ação dos caçadores*. O efeito pragmático dessa regra correspondia à segunda regra-caipora: respeitar os lugares onde Caipora cuida dos bichos da mata. Essa era a regra defendida por Chico Ginu enquanto atuava como presidente da Reserva Extrativista do Alto Juruá.⁴¹

Quando os dados da caça são interpretados conforme a ideia de “refúgios”, ganha também a relevância de distinguir animais “moradores” (veados) de animais “viajantes”, como queixadas, assim como outras distinções de moradores indígenas-seringueiros.

A moral da história é que há relatividade ontológica na interpretação de encontros pragmáticos com a caça. “Ontologias-caipora” podem ser comparadas do ponto de vista pragmático com ontologias científicas e com seus modelos. Nesse exemplo,

41. “Os modelos lineares tradicionais usados para estimar taxas de abate de caça sustentáveis (Robinson & Redford 1991 e 1994) tendem a subestimar a capacidade de suporte de caça em algumas reservas indígenas, onde populações de animais de caça preferidos se mantêm apesar de taxas de exploração supostamente ‘não sustentáveis’ [...]. Essas evidências sugerem a interferência da chamada dinâmica fonte-sumidouro [...]. Um conceito semelhante faz parte da cosmologia e dos sistemas tradicionais de manejo de povos tradicionais e não tradicionais, que em muitos casos reconhecem áreas sagradas ou protegidas por tabus onde reside um ‘Mestre de Animais’, ‘Dono da Caça’, ou ‘Caipora/Curupira’ que protege os animais de caça, além de punir os seres humanos por transgressões” (Reichel-Dolmatoff 1976; Shepard Jr. 1999; Carneiro da Cunha & Almeida 2002). A citação é de Glenn Shepard: “Manejo de caça participativo em três áreas protegidas na Amazônia com populações tradicionais”. Projeto de pesquisa para bolsa de pesquisador-visitante na Unicamp, 2007.

mostramos que modelos de extração de populações – similares a situações de um pesqueiro – estão longe de fornecer guias de ação para o mundo real, como modelos de “fonte e sumidouro”, embora incompatíveis ontologicamente com mundos de Caipora, podem ser pragmaticamente convergentes com ele, no seguinte sentido: ontologias científicas e ontologias-caipora são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem, mas podem convergir em suas consequências pragmáticas. O reconhecimento dessa convergência, contudo, é amiúde proibido pelo poder associado às ontologias científicas institucionalizadas e por administradores e estudantes para quem modelos são tomados como entidades naturais cuja existência é referendada por bibliotecas. A relação entre convivência entre ontologias científicas (sob a forma de “planos de manejo”) e ontologias locais (descritas como “superstição” ou pior) leva a antagonismos. Administradores e estudantes são educados para acreditar em modelos que são tomados como designação de entes efetivamente existentes.

Guerras de extermínio

Há um manual publicado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) que preconiza a “produção controlada” de animais silvestres (criação de capivaras em cativeiro) e “manejo extensivo” de porcos-do-mato (*Tayassu pecari*), o que, trocando em miúdos, significa a caçada de animais silvestres com a previsão de treinamento técnico de antigos seringueiros em técnicas de “produção e manejo de vida silvestre”, incluindo “transporte de animal vivo, processamento de carcaça e de carne e comercialização de produtos e de subprodutos de vida selvagem”.⁴² Na linguagem da economia política, trata-se de subordinar formalmente a vida silvestre ao mercado. Nesse caso, é subordinação formal, porque o gênero paca, notoria-

42. Ver Lindbergh 2013 e ICMBio 2007a e 2007b. Ver crítica em Almeida & Dias 2004.

mente rebelde ao cativeiro, é batizado como “manejado extensivamente” na floresta para ser então caçado e vendido como mercadoria, mas há um esboço de subordinação real, porque a capivara é aprisionada e estocada como capital vivo para venda.

A terminologia remete ao capítulo VI, de *O capital*. Marx ([1867] 1985) distingue a subordinação de produtores independentes do capital – como artesãos que trabalham em casa e formalmente autônomos (mas que tratou como “realmente” subordinados ao circuito mercantil) – da subordinação *formal* de operários na fábrica onde são assalariados.

Na nossa linguagem, trata-se de um ato de guerra ontológica: a destruição de redes de vizinhança, substituídas pelas redes de mercado. E a destruição de Caipora, porque o regime de caça comercial que introduz é incompatível com a ontologia-caipora, assim como as redes de dádiva que conectam vizinhança são incompatíveis com o sistema de mercado. Não há lugar para Caipora nem para *panema* quando a meta é processar a carcaça industrialmente e transformar o corpo animal em subproduto anônimo e separado de sua origem para consumo em restaurantes urbanos cujos consumidores são absolutamente absolvidos de responsabilidade com a pessoa do animal assassinado na floresta. Como saber quem e como consumirá a carne na cidade? Caipora é deslocado do lugar ontológico de existente para o lugar precário da superstição que impede o progresso mercantil, sendo finalmente relegado ao estatuto de fantasma dispensável diante da moderna fantasmagoria do valor-dinheiro.⁴³

43. Para quem quiser levar a discussão mais longe, vale a pena considerar a distinção entre o alimento *kosher/halal* por consumidores urbanos. Não seria impossível imaginar circuitos comerciais com selos de garantia de “respeito ao animal coletado na floresta” e regras de consumo final (não contaminar sangue com ossos, por exemplo). Nichos de mercado são nichos ontológicos.

Multiplicidades ontológicas e anarquia ontológica

Mencionamos inicialmente um modelo de “população animal em equilíbrio” sob o pressuposto de que a natureza se reproduz deixando um resíduo de “extração sustentável” que pode ser maximizado pela humanidade – um modelo de mais-valia ofertada pela natureza. Depois, indicamos o modelo “fonte e sumidouro”, em que a estabilidade da população natural na presença de uma extração humana é relacionada à continuidade de fronteiras territoriais entre humanos e não humanos. Traçamos uma ponte pragmática entre esse segundo modelo e a ontologia-caipora, que preconiza o respeito ao território do dono das caças como condição para a provisão continuada da caça. Ambos os modelos tinham como pressuposto a separação do circuito de predação e consumo do circuito mercantil. Finalmente, introduzimos o modelo assentado na ontologia econômica mercantil, em que tudo precisa tornar-se mercadoria para ter o direito de existir. No primeiro caso, entrevistamos a possibilidade de acordo pragmático entre indígenas e biólogos aplicados. No segundo, tratava-se de guerra de extermínio ontológico, em que a ontologia deixa de separar metafísica e verdade pragmática que distingue inescapavelmente vida e morte.

Há uma realidade independente que está sendo vista por diferentes observadores conforme suas visões de mundo? A resposta provisória que estamos dando a essa pergunta é: não.

Não precisamos da hipótese de uma realidade independente de visões de mundo. Há, sim, diferentes ontologias que podem ser pragmaticamente compatíveis ou pragmaticamente antagônicas entre si e com a experiência. Isso significa que há múltiplas realidades compreendidas em quadros ontológicos – repertórios de entes, de propriedades de entes e de relações entre eles – cujos efeitos são apreendidos em laboratórios, em corpos preparados e em territórios culturais.

No exemplo do experimento dos diários de caçada, indicamos que seria possível um diálogo entre a ontologia-caipora e as ontologias de “fonte e sumidouro” apoiado em encontros

pragmáticos com valor de verdade parcial para ambas as ontologias. Mas, quando o confronto é entre o “manejo de caça” para a venda de “carcaças” no mercado e as ontologias-caipora, então a situação é de exclusão mútua: a ontologia-mercantil só pode se afirmar como verdadeira destruindo a metafísica de animais que são pessoas.

A ontologia-caipora tem a interessante propriedade de ser compatível com a ontologia de fonte e sumidouro (ou torneira e ralo). Entretanto, no caso da ontologia mercantilista, o pressuposto é de que todo ente é conversível em dinheiro – o dinheiro-valor é a textura que interliga todo e qualquer objeto. A textura-*panema* é uma maneira negativa de teorizar a interdependência de participantes de uma rede de circulação, porém ela não é compatível com a textura-dinheiro.⁴⁴ A ontologia-dinheiro invade a ontologia-*panema* e a destrói: é essa sua vocação. Não há diferença ontológica, e sim a destruição de uma ontologia por outra.

Caipora negocia com humanos-predadores e lhes permite acesso, embora limitado e não mercantil, a animais-presa. Em modernas ontologias humano-animalistas, poderíamos dizer que o Estado de direito ocupa potencialmente o lugar de Caipora, quando o Estado regula o acesso predatório de humanos a não humanos como fonte de comida e de trabalho não remunerado.

A luta política pelos direitos animais é a continuação da guerra ontológica por outros meios.⁴⁵ Nos conflitos ontológicos,

44. A textura-*panema* distingue-se da textura-troca, que é tipificada pelo modelo da “dádiva”. A regra da *vizinhança* recebe então um sombreamento particular: a dádiva à *vizinha* implica a possibilidade de que a vizinha se torne o doador incapaz de obter novas dádivas – não se trata da obrigação de retribuir, mas do poder latente que tem o outro de destruir o doador. Isso concorda mais efetivamente com a atmosfera de desconfiança que cerca determinadas situações de vizinhança do que com a formulação de Marcel Mauss (ver Villela 2001).

45. Segundo Nádya Farage (2013), não há *animais e humanos*, e sim processos de *animalização* e processos de *humanização* que atravessam a taxonomia biológica: em campos de concentração, humanos são animalizados, e, em ambientes democráticos, animais são humanizados (por exemplo, quando

há coalizões e alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para gente de verdade e para pedras e rios.

A ontologia perspectivística compreende predador e presa em uma relação dual. Mas, como Viveiros de Castro afirmou em importante entrevista,⁴⁶ *quando o predador aniquila a presa, deixa de haver perspectivismo* – porque uma única perspectiva sobrevive. Essa profunda observação do antropólogo conecta a multiplicidade de mundos com a verdade pragmática irreduzível da morte. Notemos ainda que, em contraste com o perspectivismo ameríndio que supõe dois termos, a ontologia-caipora supõe três – o predador, a presa e Caipora. Esse triadismo não é inocente: ele pode ser interpretado como a presença do Estado, da memória e da culpa. Essa observação justifica o fato de que não formulamos a ontologia-caipora, onipresente em contextos amazônicos *caboclos*, em termos perspectivísticos.

Proliferação ontológica e limpezas étnicas

Trata-se aqui da disputa política pela existência de *entes sociais*. Ontologias dizem respeito ao que existe, e ontologias sociais referem-se ao fato de que entes sociais são reconhecidos como existentes. Existem apenas indivíduos (“tal melanésio de tal ou qual ilha”) ou existem também coletivos como classes, etnias e nações?⁴⁷ Ian Hacking declarou o caráter histórico de ontologias – entendidas por ele como a constituição social de entes, e

são liberados de circos). A rigor, *humanos* são entes aos quais são atribuídos *direitos humanos*.

46. Viveiros de Castro & Sztutman 2008.

47. Há uma analogia útil com a metafísica matemática. Eis o problema: existem apenas os números individuais como 1, 2, 3..., ou existem ainda *conjuntos* como {1}, {2,3} e o *conjunto vazio*, sem falar do conjunto infinito {1, 2, 3...} de *todos* os números inteiros? E a proliferação ontológica está longe de acabar aqui...

distinguiu, entre os entes, aqueles que chamou de objetos interacionais, ou seja, aqueles que não existem sem uma interação (Hacking 2002). Quilombolas são entes interacionais, cuja existência está ligada a uma história ontológica – uma história de conflito, de reconhecimento e de autoidentificação.

É necessário estender a dialética da luta pelo reconhecimento a entes não humanos ou, melhor dizendo, a entes que lutam pelo seu reconhecimento como humanos generalizados. Peixes recusam a fazer a piracema diante de planos de manejo no Alto Rio Negro, cardumes abandonam definitivamente territórios oceânicos em Monterrey, cães fogem de canis, e lagostas lutam para escapar de caldeirões ferventes. Esses são exemplos entre inúmeros outros de resistência de espécies-mudas que expressam sua vontade com atos ou, em linguagem antropomorfa, “votam com os pés” contra a aniquilação.

Mas essa história, como afirmou celeberrimamente Hegel, começa com a existência “para um outro”. Na história de quilombolas, esse curso histórico é familiar: o reconhecimento pelo outro pode significar uma ação do Ministério Público, de organizações políticas e de instituições do Estado. Para alguns críticos, esses entes seriam, por isso, “identidades de balcão” e, por isso, ilegítimas. Essa crítica equivale a negar a existência de quilombolas. Tais críticos ou são nominalistas radicais – para eles só existem indivíduos-cidadãos –, ou se apegam a ontologias a-históricas em que somente existem aqueles coletivos fixados desde sempre.

Trata-se de exemplo de guerra de extermínio ontológico, que ao mesmo tempo nega a *existência* de um ente – quilombolas –, e, também, nega direitos de coletivos que se autoidentificam como quilombolas a *territórios quilombolas* que são condição necessária para sua *existência*. E aqui não há fronteira entre *existência* pressuposta e *existência* resultante de atos de vida – *preexistência suposta*.

Uma estudante guatemalteca, mulher e indígena, assistia a uma palestra em que o palestrante tratava da construção de identi-

dades étnicas como parte do processo de construção de Estados nacionais. A conclusão do palestrante: identidades étnicas seriam efeito de políticas de Estado de “construção social de identidades”. A estudante era minha aluna em curso sobre aquele tema. Sentado ao lado dela, fiz um comentário crítico à tese do palestrante, buscando mostrar a conexão daquela tese com a situação concreta que ela vivia. Meu comentário foi: “Ele está dizendo que *ocê é uma construção social*, e não índia maia”. Não percebi que meu comentário tinha uma potência devastadora: indicar a possibilidade de negação da *existência* como indígena maia. A questão teórica era, para a aluna maia, uma questão existencial. A lição que aprendi: questões existenciais não podem ser tratadas como temas teóricos. São questões vitais, de vida e de morte.

Limpeza ontológica parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a “construção social” de coisas (o que Vico já dizia) para depois afirmar que o que é construído não existe realmente. Isso se chama “desconstrução” ou “dessencialização”. O relativismo antropológico converge assim com o antiessencialismo para deslegitimar a existência de povos, de etnias e classes e de pessoas. Mas a história não para aí. É verdade que, em alguns casos, primeiro a autoconsciência vem de fora; no entanto, como diz Hegel, a história da autoconsciência começa pelo reconhecimento de si mesmo em um outro, mas é também a luta adversa para suprimir ou negar esse existir no outro. O vir a ser de seres como quilombolas, ou indígenas, ou comunidades tradicionais é, pois, uma luta pela existência que tem a forma de luta pelo reconhecimento: uma luta pelo reconhecimento da *existência*. Não é uma questão de semântica ou de “ressemantização”, da constituição real de entes sociais contestados. É claro que, na história ontológica real, a luta pode ocorrer em grau maior ou menor ou pode não se completar. A existência de seres como nações, povos indígenas e quilombos não tem um resultado determinado de antemão. Isso é ilustrado pela complexa história de genocídio e de recuperação da autonomia ontológica de povos.

A história ontológica é assunto complicado por um fato que já foi indicado anteriormente: ontologias não se esgotam em índices pragmáticos. Reconhecer que uma população ocupa um território não basta para que essa população seja indígena, quilombola ou tradicional – é preciso que ela se autoconstitua como comunidade cuja existência territorial embase sua *essência* comunitária, e cuja *essência* comunitária seja pressuposto de sua existência territorial. Outra forma de indicar esse ponto é que, além de objetos interacionais, há objetos definidos intensivamente. Objetos coletivos que são definidos pela mera extensão são os que podem ser simplesmente apontados com o dedo – são *listas* de indivíduos.⁴⁸ Vemos extensionalmente um território e uma população de indivíduos, mas não vemos intensivamente sem-terra, quilombolas ou Caiporas como tais – isto é, como povos potencialmente existentes no presente e no futuro, entes que lutam pelo reconhecimento ao mesmo tempo que se constituem como entes. O Estado faz um registro extensivo de seus sujeitos-cidadãos, classificando, em listas, quem é quilombola, indígena ou extrativista. E tais listas são contestadas – são território de lutas pelo reconhecimento. Mas movimentos de sem-terra, indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais se afirmam como coletivos *intensivos*.

O que é aqui Estado? Enquanto o encontro com o Estado descrito por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro & Sztutman 2008) consiste em uma pergunta pelo nome – e aqui a falta de nome registrado na lista do Estado equivale à privação de cidadania –, para Althusser ([1970] 1985) o encontro consiste no ato pelo qual a professora chama um nome – e aqui a resposta de

48. Um coletivo definido em *extensão* consiste em uma lista de coisas que, por definição, pertencem a uma classe; já uma definição *conceitual* (em *intensio*, aqui traduzido como *intensivamente*) é dada por conceitos que se aplicam a uma multiplicidade de membros possíveis. A “teoria dos objetos”, de Brentano (2008) a Meinong (1999), é uma ontologia ampliada que visa a assegurar um lugar para objetos como *centauros* e outros entes *invisíveis* em contraste com as ontologias reducionistas.

alguém que diz “presente” significa que aquele indivíduo é agora um sujeito.

Limpezas ontológicas

Uma antropologia relativamente recente tem se orientado pela limpeza de entes, desconstruindo o que chama de “identidades nacionais”, “comunidades imaginadas” e “tradições inventadas” em favor de uma figura universal de cidadãos individualizados – esquecendo que apenas se substitui uma multiplicidade de metafísicas sociais por uma metafísica universal de Estado. Como sugeriu Otávio Velho (2001), esse nominalismo vê a afirmação de diferenças étnicas e sociais reconhecidas pelo Estado como disrupção de uma igualdade cidadã universal, para a qual existiria apenas a nação composta de indivíduos iguais perante a lei e ao mesmo tempo iguais sob *todos os outros aspectos* – como agentes diferenciados apenas por suas escolhas individuais. Entes sociais entre a *humanidade e indivíduos*, como negros, quilombolas e homossexuais, seriam entes redundantes.

Afirmou-se como tarefa da antropologia cultural o apoio a essa visão atomística da sociedade, sob o nome de crítica a “essencialismos”. Tudo se passa, nessa antropologia armada com a navalha de Ockham, como se toda proliferação ontológica tivesse que ser aparada, com suas “essencializações”. Esse programa volta-se, assim, contra movimentos negros que “essencializam” a negritude, contra movimentos que “essencializam” o gênero e assim por diante. É de notar que não se observa nisso uma crítica à “essencialização” do indivíduo abstrato – sem etnia, sem classe, sem gênero.

O problema parece estar apenas na “essencialização” de diferenças que ou ameaçam desfazer a unidade da nação, ou ameaçam fraturar os indivíduos em suas relações uns com os outros. Eliminar essa essencialização é a tarefa de eliminar a pluralidade ontológica. Será que nossa antropologia deve ter como meta atuar como auxiliar dessa limpeza ontológica?

Pois não é exagero dizer que, tanto na direita como na esquerda, tem sido difundida a noção de que “identidades quilombolas”, para tomar esse exemplo como referência, são de algum modo espúrias. É contra essa ontologia universal e minimalista, cujo efeito é a destruição de ontologias sociais e cosmológicas, que argumento aqui em favor da multiplicação anárquica de ontologias.

Voltemos ao ponto de vista que estou afirmando neste texto. A existência e a não existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer. Ora, no caso de entes coletivos e sociais, agrega-se a esse campo a possibilidade da autorreflexão em si e no outro. Isso complica muito o quadro *do que existe*.

Pois agora entes lutam pelo reconhecimento como existentes, e sua existência se dá como processo, na interação com outros entes. Existir deixa aqui de ser um pressuposto dado para um coletivo e passa a ter o caráter de resultado de uma interação problemática. A diferença entre Caiporas, de um lado, e quilombolas, de outro, não é a existência ou a não existência de conflitos pela existência, e sim o fato de que, no caso de quilombolas, a existência é consciente de si mesma mediante a interação com outras autoconsciências. Aqui está em ação uma *luta pela existência*.

A florestania é uma ideia proposta por Antônio Alves (2004) e consiste na extensão real de cidadania a animais, árvores e águas, bem como a espíritos e a outros entes que habitam a mata. Essa noção leva à consequência lógica de estender a condição de sujeito jurídico a todas essas entidades, atribuindo-se a elas tutores e representantes legais quando for o caso (Farage 2011 e 2013). Esse é um horizonte de pluralismo na esfera ontológica e, no outro extremo, de pluralismo jurídico-econômico. É resultado de lutas pelo reconhecimento em que estão em jogo redes de pessoas-animais-caipora, redes de mulheres-mandiocas-saberes coletivos e redes Estado-antropólogos-quilombolas. Há uma conexão entre o domínio da economia ontológica (relativa à produção) e da ontologia política (conexa ao conhecimento). Essas expressões não são mais sinônimas; elas contêm

uma nuance: a primeira trata de conflitos de produção e de distribuição de entes, e a segunda contempla o confronto político entre mundos possíveis – além do mundo das mercadorias e do Estado nacional.

Há mais do que isso. A economia política inclui como capítulo sombrio o processo pelo qual natureza e povos diferentes são destruídos – entes materiais e imateriais, corpos e filosofias – como parte do processo por meio do qual são constituídos pressupostos para o universo das coisas produzidas como mercadorias. A destruição é a primeira regra da economia ontológica industrial, e terra arrasada é a continuação da política de dominação econômica por meio da guerra ontológica. A variedade biológica é substituída pela bioindústria, e a variedade de humanos é substituída pela modernidade universal – leia-se, pela generalização do valor-dinheiro como medida de todos os entes.

Essa ontologia do valor, contudo, não é onipotente. Redes aleatórias e expansivas – redes recônditas que vão da floresta a seus aliados urbanos, filamentos que ligam não humanos a humanos, mensagens orais e luxos digitais – estão contestando a pretensão moderna de uma ontologia não só dominante como universal, e isso com os próprios recursos tecnopragmáticos que resultaram da expansão dessa ontologia. Talvez isso aponte para um regime de latente anarquismo ontológico e em que não cessam de surgir novos entes materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, humanos e não humanos. O encontro com essa proliferação de entes é a tarefa em questão.