

Caipora e outros conflitos ontológicos¹

Mauro W. Barbosa de Almeida

Doutor em Antropologia Social, Cambridge University
Professor da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP

Gostaria, antes de mais nada, de agradecer o honroso convite para essa visita à Universidade Federal de São Carlos. Esperava um debate em torno da antropologia política e da antropologia econômica ou, para abranger as duas matérias com um só golpe, sobre a economia política vista do ângulo da antropologia. Mas aqui há uma escolha a fazer. De um lado, há a economia política que trata da distribuição e da circulação, ponto de vista adotado por Marcel Mauss (1974[1923]) com sua teoria da dádiva, e prolongado por uma vasta literatura que interroga o sentido da dádiva e sobre a qual Jorge Vilela (2001) e Marcos Lanna (2000) deram contribuições significativas, embora divergentes, e cujos desdobramentos são exemplificados pela fenomenologia do valor de Nancy Munn (1986), para quem valor é a extensão espaço-temporal do poder de alguém sobre outrem. De outro lado, há o ponto de vista que enfatiza não a circulação, mas sim a produção, a saber, a produção de coisas e de pessoas por meio de coisas e de pessoas, perspectiva para a qual Gregory chamou a atenção, influenciado pela leitura de Marx a partir de Sraffa (Sraffa, 1960; Gregory, 1982). E cabe aqui lembrar a importância do fato de que, sob esse ângulo, *coisas e pessoas* passam a ser vistas como pressupostos da economia – antes mesmo de serem produzidas por ela. Essa perspectiva está presente, por exemplo, na reinterpretação da dádiva melanésia feita por Annette Weiner (1992), que se pergunta quem produz coisas, antes mesmo que essas coisas entrem em circulação como dádivas.²

Decidi trazer reflexões ainda informes sobre uma **economia política da natureza e de entes não-naturais**. Essas considerações dão continuidade a uma **crítica em andamento ao relativismo**

¹ Esse é a versão revisada de palestra de título homônimo, 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 Vilela, com acréscimos feitos para a apresentação no mesmo ano no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, a convite de Edilene Coffacci de Lima. Esta publicação com revisão e acréscimo de notas deve-se ao convite de Geraldo Andreollo. Agradeço a Messias Basques pela revisão do texto e pela elaboração da bibliografia.

² Ver também Giannotti (1966) e Giannotti (1983).

antropológico. Parte dessa crítica consiste no reconhecimento do conflito entre ontologias, bem como das áreas de acordo entre elas. Mas por que é que uma conversa sobre a economia política nos trópicos traz consigo a palavra *ontologia* em seu próprio título? Esta é a primeira pergunta.

Marx afirmou que o peixe que se encontra na água antes de ser pescado é um meio de produção. Percebeu, contudo, que havia algo estranho nessa afirmação, acrescentando:

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 se encontrem.³

Analogamente, poderíamos dizer que nenhum caçador consegue matar a presa numa mata onde ela não exista. Pretendo argumentar que essa afirmação se aplica tanto à existência pressuposta – que tomo aqui como equivalente à preexistência suposta – de peixes no rio, de *Caipora* pelo caçador caboclo, e da *carrying capacity* por parte do 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.

Pode-se argumentar uma diferença entre pressupor (a preexistência) e o encontro de fato com o peixe encoberto na água.⁴ E se isso fosse tudo, de fato estaríamos apenas corroborando a visão recebida do neopositivismo.

Mas as coisas não se passam dessa maneira simples. A medição dos existentes (e.g. 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 (e.g. taxa de natalidade e taxa de mortalidade) não apoia uma fronteira bem demarcada entre *teoria* e *fato*. Essa questão não é nova (Lima e Peralta, 2013). Já na primeira metade do século XX foi enterrado sonho neopositivista de que seria possível corroborar uma teoria (aqui um modelo apoiado na teoria) por meio de uma observação fatural. Esse sepultamento deve-se ao artigo intitulado “Dogmas do empirismo” (Quine, 1960), embora os argumentos tivessem sido apresentados bem antes por Duhem (2007[1906]) e Meyerson (1921 e 2011[1931]). A moral: pressupostos ontológicos são indispensáveis e

³ “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” (Karl Marx, *Das Kapital*, buch I, Capitulo 5, nota 6, 1962).

⁴ 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 (a partir de índices da existência), a partir da qual se infere, por uma cadeia teórico-empírica, 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.

não podem ser separados da observação empírica. Segue-se daí que uma teoria – um modelo – não é refutável de maneira simples por um experimento (cf. Kuhn, 1962).

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, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão *sentido*, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas *vão além* de qualquer encontro particular, seja qual for seu número.⁵

O encontro com o peixe na água (respectivamente, o encontro com o vegetal silvestre, e com o outro humano) e os pressupostos ontológicos que cercam esse encontro não são separáveis como supuseram os positivistas lógicos, a relação entre *pragmata*, as ‘coisas’ da experiência imediata, e o mundo que as envolvem e cuja existência elas confirmam, é instável. Pois nesses encontros, que chamamos também de eventos 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; assim como os postulados em que repousa a geometria, 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. 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-se entre mercadorias “trabalho” e “coisas produzidas com trabalho” (Sraffa, 1960). Mas 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 onde 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 aquém 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 *virão a ser* – o domínio de mercados futuros que possuem, contudo, realidade no presente.

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

⁵ Pressupostos ontológicos ou metafísicos não são elimináveis por experimentos (se o fossem, poderíamos reduzir *toda* verdade a verdade parcial ou “verdade pragmática” no sentido definido abaixo). 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 a mãe-dos-peixes e aldeias subaquáticas onde habitam caboclinhos; talvez inclua plâncton, microrganismos e cadeias tróficas.

constituídos por uma única *substância-trabalho*.⁶ Mas vemos 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 são retirados, 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 domínios pragmáticos.⁷

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. A virada ontológica volta a fazer o sujeito girar em 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 reintroduzidas 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" na teoria semântica de Alfred Tarski (1991).

Quine começa um célebre artigo com a pergunta: "O que existe?". E responde famosamente: "Tudo" (Quine, 1953[1948]). Uma vez fez a pergunta a um filósofo que respondeu apontando com o dedo para a mão: "Isso". Penso que essas duas respostas correspondem respectivamente ao peso ontológico e ao peso pragmático da ideia de existência. Tudo, para Quine, é o que pode tomar o lugar de uma variável em uma proposição; é o domínio de um quantificador. Eis exemplos de proposições quantificadas: "*Toda coisa é extensa*", "*Nem tudo é perfeito*", "*Tudo que é vivo, se move*", "*Todo conjunto é finito*". Numa ontologia em que Deus existe, a proposição "nem tudo é perfeito" é falsa, porque Deus tem o atributo da perfeição, e naquela ontologia em que anjos e ideias *existem*, nem toda coisa é extensa porque anjos e ideias são desprovidos de extensão (na verdade, há dúvida sobre esse ponto,

⁶ Entre coisas produzidas e coisas não-produzidas parece reinar uma diferença sobre a qual chamou a atenção Giambattista Vico. Ele identificou primeiro o "verum" e o "factum" tomando como modelo a matemática dos antigos: "a ciência é conhecer o modo em que uma coisa é feita" (Vico, 2008[1710], p.195 ss.). E incluiu mais tarde a história no domínio daquilo que pode ser conhecido porque constitui-se, como a matemática, de objetos feitos pelos homens ("*questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*", Vico, 1977[1730], p.232).

⁷ Lúckacs (2010[1984]) buscou, inspirado no projeto de Hartmann, aninhar essas esferas em uma hierarquia ontológica. José Arthur Giannotti buscou os fundamentos de uma ontologia baseado no trabalho numa leitura hegeliana de Marx (Giannotti, 1966 e 1983). Esses são exemplos de projetos de unificação ou de ordenação ontológica aos quais se opõe o anarquismo ontológico.

como sabemos pela querela em torno de quantos anjos cabem na cabeça de um alfinete).⁸ Em livros de teoria dos números do século XXI 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*”. E essa afirmação é perfeitamente compatível com a ontologia antiga na qual *não existem infinitos*.

Somos tentados a adotar ontologias minimalistas em que o que existe é apenas “isso” para que meu dedo aponte, sendo o resto construções da linguagem.⁹ Quine convidou o leitor a imaginar um linguista-etnógrafo em terra estranha aprendendo a língua. O linguista vê um coelho passar enquanto o nativo diz ‘Gavagai’. Depois que a situação se repete várias vezes, o etnógrafo pesquisador anota “coelho” como tradução de “gavagai” no seu caderninho.¹⁰ Quine pergunta, contudo: “*Quem sabe se os objetos aos quais esse termo se aplica não sejam sequer coelhos, mas meros estágios de coelhos, ou sucintos segmentos temporais de coelhos*”, ou ainda “*partes de coelhos?*” 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 enquanto 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*”.¹¹ 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

⁸ Até a segunda metade do século XIX considerou-se evidentemente verdadeira a afirmação de que *o todo é maior do que as partes*, e isso excluía a possibilidade de que *conjuntos infinitos* existissem. O matemático alemão Richard Dedekind pensou poder provar a existência de conjuntos infinitos. Considere as seguintes afirmações: *Eu penso* é um pensamento. Chamemos esse pensamento de s_0 . Dado um pensamento qualquer s_n *existe um novo pensamento* s_{n+1} que *consiste no pensamento sobre* s_n . Dedekind concluiu que esse era um exemplo da *existência* de um conjunto de entes (pensamentos) que tem a propriedade de que nele *uma parte é igual ao todo*. Pois conforme mostrou Descartes, *Ego* existe (é o objeto do pensamento s_0). E a totalidade de objetos, começando com *Ego*, pode ser posta em correspondência numérica com a totalidade de pensamentos começando com s_0 . Mas o segundo conjunto é uma parte do primeiro (Dedekind, 1963[1888]). No começo do século XX tornou-se claro que Dedekind estava usando um *axioma* de existência, a saber: a *totalidade* de objetos s_0, s_1, \dots *existe*.

⁹ As *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein começam com essa sugestão (Wittgenstein, 2012).

¹⁰ A bibliografia de *Word and Object* inclui Malinowski, Firth, Lévy-Bruhl, Lienhardt, Sapir, Whorf e Evans-Pritchard, e Quine agradece a Raymond Firth a observação de que “gavagai” poderia depender da “position for shooting” (Quine, 1960, p.39, nota 3; p. 30). Isso justifica a menção a um “etnógrafo” e não a um “linguista”, que de resto não eram nos EUA funções estanques.

¹¹ Quine (1960, p. 29, 32, 51-52); Quine (1969, p.30-32).

relatividade ontológica na matemática usando linguagens formais.¹² **Ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si (Da Costa, 1997; Da Costa e French, 2003).**¹³ **Cuidado: anarquismo ontológico, que é uma consequência possível do relativismo ontológico, não implica ausência de critérios parciais de verdade.**¹⁴

Supor a existência de peixes na água constitui um compromisso ontológico, onde 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 fé 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.¹⁵ Essa fé é o pressuposto de todo “plano de manejo sustentável”. 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

¹² O problema inicial de Quine era o chamado teorema de Skolem-Lowenheim. Esse teorema diz que qualquer teoria formal que seja verdadeira em *uma ontologia que contenha todos os números reais* também é verdadeira em *uma ontologia que contenha apenas números inteiros*. O problema está em que para os matemáticos modernos que habitam o paraíso dos conjuntos *infinitos o conjunto dos números reais* (inteiros, frações, raiz quadrada de 2, π e assim por diante) é incomensurável com o *conjunto dos números inteiros*. Skolem e Lowenheim demonstraram, contudo, que qualquer afirmação formalizada sobre números reais pode ser interpretada como uma afirmação sobre números inteiros – não é possível determinar *qual é a ontologia* certa em sentido absoluto. Quine invoca ainda como exemplos termos de parentesco como “brother”, “male sibling”, “mother’s father” ou “bachelor”: aqui, a tese de indeterminação ontológica prefigura argumentos de David Schneider contra a ontologia genealogista na antropologia (Quine, 1960, p. 46). Curiosidade: Quine e Radcliffe-Brown ensinaram na Escola Livre de Sociologia e Política em 1942 e 1944, respectivamente.

¹³ O relativismo ontológico (aqui no sentido de Quine, 1960) é compatível com a existência de *verdades parciais* ou *verdades pragmáticas* (Da Costa e French, 2003; Da Costa, 1993, 1994 e 1997) em um ambiente de ontologias múltiplas e contraditórias entre si (Almeida, 1999). Utilizei essa noção ao me referir a “concordância pragmática”, que tem, portanto, o sentido de concordância sobre a *verdade pragmática*, ou *verdade parcial* (cf. Da Costa e French; 2003; Krause; 2009). Verdade pragmática não elimina a ambigüidade ontológica. No exemplo de “gavagai”, etnógrafo e nativo concordam em todas as situações encontradas durante sua convivência (etnógrafo usa “coelho” quando o nativo usa “gavagai” nos mesmos *encontros pragmáticos* com o mundo), mas essa concordância (no sentido pragmático) deixa a ontologia indeterminada.

¹⁴ Refiro-me aqui à noção de concordância pragmática (Almeida, 1999 e 2003). A noção de verdade pragmática refere-se à definição dada por Charles Peirce (Peirce, 1932 e 1934; cf. Peirce, 1934, p.258). Na formulação de Peirce, o objeto de uma proposição ou é um índice (e.g. o dedo que aponta para isso; 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” do qual a proposição afirma algo (Peirce, 1932, p.189). Essa noção levou, contudo, a malentendidos, sendo confundida com “acordos práticos visando fins utilitários”, e com a ideia de “working misunderstanding” (Bohannon e Curtin, 1995). Creio que o uso que Sahlins (1981) faz de “working misunderstanding” aproxima-se do meu (agradeço a Manuela Carneiro da Cunha por essa indicação). Não foi uma escolha terminologicamente feliz.

¹⁵ O filósofo Hume destruiu ainda no século XVIII a ilusão de que a indução é racionalmente justificável. Para Hume, o que justifica a noção de *probabilidade* é o que justifica o comportamento do meu gato que corre à porta quando ouve o ruído do portão da garagem: a crença subjetiva de que *o futuro será como o passado*, formada pela *conexão de eventos* ocorridos no tempo pretérito (Da Costa, 1993).

predadores deixando de seguir o trajeto reprodutivo anual, talvez os entes encantados do fundo interfiram nos planos dos humanos.¹⁶ 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 em que esses mesmos pescadores participam de experimentos de “manejo sustentável” que pressupõem a contabilidade exaustiva de “tudo 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.¹⁷

A certeza na existência futura do peixe que será pescado é parte integrante de ontologias naturalistas.¹⁸ O que é menos percebido é que teorias “empíricas” que buscam prever a “coleta sustentável” apoiam-se em modelos, isto é, uma rede de suposições existenciais e de relações causais 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 pressuposto de existência (um pressuposto de que haja coisas lá), pois sem isso não há como apanhá-las, e efetivamente encontrar os efeitos dessas usando os instrumentos de que dispomos.

Não estamos tratando de religião, e sim de tecnologias e de ciências, argumentando que ontologias estão em toda parte. Falamos do ato de pescar, remetendo assim ao domínio pragmático das técnicas. 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, 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 agora a operar como uma corroboração pragmática da ontologia.¹⁹

¹⁶ Sobre protestos de peixes contra o “manejo sustentável” ver Martini (2008); cf. também Cabalzar (2010).

¹⁷ Que botos sejam reconhecidos como entes humanos-encantados não impede que sejam mortos com crueldade (comunicações de Veronica Iriarte e de Sannie Brum, 10o 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).

¹⁸ Acho difícil encaixar a presente argumentação na classificação de ontologias proposta por Philippe Descola (2005), embora na reformulação proposta por Sahlins (2013) estejamos no domínio ampliado de “animismos” no qual incluo, contudo, a atribuição de agência inteligente a computadores e a capacidade de corvos para atribuir mentes a outros animais.

¹⁹ 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 colocou para todo projeto de conhecimento: nenhuma experiência finita pode nos dar certeza racional sobre infinitas experiências possíveis (Hume, 1888, p.88ss.).

Alto Juruá

A continuidade 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, conforme June Nash (1979).²⁰ Essa duração depende da existência, 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.

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 em situações especiais, sendo conhecido, em geral, por indícios diversos.

O primeiro passo da minha argumentação, que procura justificar o título, 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.

E meu plano – embora não esteja concluído nesta apresentação –, será usar o tempo que resta para falar do *Caipora* e de outros entes em situação de conflito, deixando de lado o segundo item acima.²¹

Panema é um conceito de amplíssima circulação na Amazônia, assim como *Caipora*.² Enquanto *Caipora* designa primariamente um ente, *panema* designa uma relação entre entes. *Panema* é um conceito muito geral, como o conceito de gravidade.²³ Pode ser descrito como um estado do

²⁰ Mais recentemente, por exemplo, Lincoleo (2012).

²¹ Ver Almeida (2003, p.15).

²² Galvão (1976, p. 82). Ver, sobre *panema*, entre outros autores, além de Galvão (1976), Da Matta (1973), Maués (1990), Chevalier (1982) e Postigo (2003).

²³ “For it’s well known, that Bodies act one upon another by the Attractions of Gravity, Magnetism, and Electricity... How these Attractions may be performed, I do not here consider.(...) I use that Word here to signify only in general any Force by which Bodies tend towards one another, whatsoever by the Cause.” (Newton, *Opticks*, 1952 (1669), p. 376). A ontologia newtoniana pressupõe forças que têm a propriedade de agir instantaneamente a distâncias quaisquer. Esses entes inexistem na ontologia da relatividade geral. Contudo, observadores (ontologicamente) newtonianos e observadores (ontologicamente) einsteinianos concordarão (pragmaticamente) em experimentos na escala terrestre, embora discordando sobre resultados experimentais na escala cosmológica. Há quem pense refutar a tese da indeterminação ontológica dizendo: “— Pule do segundo andar se você não acredita na lei da gravidade!” Eis uma velha resposta: minha gata tampouco pula da janela e tenho dúvidas de que ela acredite na força de gravidade (cf. Hume, 1888, p.176, para o mesmo argumento aplicado a cães).

corpo do caçador ou de agentes predadores, ou de instrumentos de predação.²⁴ Transmite-se pelo contato *inadequado* do caçador ou de pessoas na cadeia predatória com partes da presa como ossos, sangue, cabelos, gordura e carne, ou com caminhos trilhados por ela, ou ainda com cães e espingardas usados como instrumentos de predação.²⁵ Mas a ação de *panema* distingue-se por duas características. **Ao contrário da gravidade, *panema* conecta o 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*;²⁶ há *insulto* se o caçador urina sobre o corpo do animal abatido, ou passa a perna sobre ele, ou se o amarra na envira antes de transportá-lo de modo incorreto.²⁷ Há numerosas maneiras de *insultar* o animal depois que sua carcaça foi trazida para a cozinha da casa, onde suas cinzas e ossos estão perigosamente ao alcance de cães (particularmente cadelas no cio), e quando a circulação obrigatória da carne entre vizinhos cria risco do contato no consumo por parte de mulheres grávidas ou menstruadas. **O pior que se pode fazer ao oponente não é matá-lo, e sim insultar o seu cadáver.**²⁸

Outra diferença é que *panema* não é simples relação de causa e efeito que conecta presa e predador, mas uma ação sobre os vários caminhos que interligam as pessoas de uma rede de consumo recíproco de caça, cães de caça, espingardas, e *Caipora*. Exatamente porque é tão generalizado como a gravidade, 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 um nexos real entre entes do mundo.

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 mulheres, e de manso e de "brabo"? **Qual é o papel de *Caipora* na regeneração de presas e na intermediação entre elas e predadores humanos? Não sei ao certo. Essa é uma ontologia cheia de obscuridade, porque é mais implícita e pressuposta do que explicitada.** Poderíamos pensar, projetando nela uma ontologia materialista-naturalista, que é governada por relações de contágio e de ingestão. E essa é uma maneira de considerar a ontologia: como economia

²⁴ Em minha experiência etnográfica: homens, cães, espingardas e trilhas de caça (onde se armam armadilhas) *estar panema*.

²⁵ Em contraste com a visão de *panema* como analogia de *relação causal*, cf. a descrição de *panema* como "força mágica, não materializada, que à maneira do *mana* dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos (Galvão, 1976, p. 4).

²⁶ "Quando caçador [chega perto da caça], que o veado ou porco corre assoprando ou espirrando, é porque ele está com raiva de você e está achando você muito fedorento..." (Antônio Barbosa de Melo, comunicação pessoal, 2013).

²⁷ "...Nesta forma que quando a gente fica enrascado é porque joga osso dos animais aonde 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).

²⁸ O insulto pode ocorrer ainda na floresta, quando o caçador prepara o corpo do animal para o transporte, pode ocorrer durante o transporte, na cozinha, no consumo da carne pelos vizinhos, e pela disposição dos ossos (cumpre não deixá-los expostos aos cães).

de predação, de produção consumptiva, como 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 relações entre seres da casa e seres da mata através da *panema* – uma suspensão abrupta e terrível da potência predatória masculina, que age aqui como detector de mudanças. *Panema* é percebido porque o corpo deixa de ser visto, tiros deixam de matar, o corpo deixa de pressentir.²⁹

O confronto que começará a aparecer no horizonte agora 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.³⁰ 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.

Antonio Barbosa de Melo, após visitar a biblioteca da Universidade Estadual de Campinas, achou um argumento para explicar a Augusto Postigo o que é *Caipora*. O que ele concluiu é que seria impossível que Augusto tivesse lido todos aqueles livros, ou mesmo que o professor de Augusto tivesse acessado diretamente todos eles (Postigo, 2010). Mas não é preciso ter lido um livro para saber que ele existe. Da mesma maneira, um velho caçador pode nunca ter visto certos bichos que, no entanto, um jovem caçador já encontrou na mata. Assim, sabe-se que o *Caipora* existe porque alguns caçadores já viram, e outros veem coisas na mata que são indícios de que ele existe. O que são essas coisas? Relatos muito comuns narram eventos em que caçadores experientes perdem-se na floresta, e voltam para casa depois de horas, 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 – mesmo os mais corajosos voltam da mata ganindo, marcados por surra, tomados de pavor. Há clareiras naturais na floresta que são inexplicáveis. Todos esses eventos, que são situações de medo, de susto, e de respeito, são evidências da presença de *Caipora*.³¹ Os eventos-*panema* que enviam a encontros

²⁹ 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 e 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.

³⁰ Textura refere-se à granulação de uma foto, à trama de um tecido, à conectividade entre elementos.

³¹ 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 e Sztutman, 2008, p.234).

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 encontro pragmático. 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.³² Um instrumento crucial é aqui o corpo preparado, e o preparo pode incluir a ingestão de tabaco, de kambô, dietas, ayahuasca.³³ Esses procedimentos são meios para acessar entidades-conceitos, e dão uma pista para o que é *Caipora* e para a discussão que farei agora sobre *modelos de extração sustentável*.

O modelo da extração sustentável ou “extração ótima”, que dá a “taxa máxima de extração sustentável”, é descrito em manuais de economia ecológica (Dasgupta e Heal, 1979) e de manejo de fauna (Redford e Robinson, 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 numa taxa líquida de crescimento da população. No modelo está contida a regra que diz que 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). A partir dessa representação, o modelo dá a “taxa ótima de extração”, igual à taxa máxima de crescimento líquido da população que ocorreria na ausência da extração. A ideia é que a essa taxa, a população está crescendo à taxa máxima sem nunca chegar ao clímax que seria a “capacidade de suporte”; essa taxa é a que gera a *extração ótima*. 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” poder ignorar fatores como a migração e a emigração, bem como a competição ou cooperação entre espécies e detalhes da estrutura da população.³⁴ Técnicos, cientistas e conservacionistas tendem a tomar o *modelo* como pressuposto de um ente realmente existente (*população-biomassa, reprodução*). O método para *determinar* a população efetiva é medir o número de encontros com animais da espécie em questão em *transeptos* na floresta. A regra de *encontro*

³² Ou seja: de encontro com entes, mediado por coisas. *Coisa, treco, negócio* ou *instrumento* corresponde aqui a *Zeug*, com que Heidegger traduz o grego *prágmata* (as coisas; as ações). O ponto é que *coisas-Zeug-pragmata* não são definidas como conceitos, mas devem ser tomadas no sentido *imediato* de instrumento-meio que intervém no acesso (*Umgang*) ao mundo da vida (Heidegger, 2001).

³³ Que chamei de “operadores perspectivizantes” (Almeida, 2002, p.15), numa canibalização pragmática do conceito de ‘perspectivismo’ de Viveiros de Castro e Sztutman (2008).

³⁴ 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; p. 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*.

derivada dessa ontologia é *extrair à taxa ótima* de indivíduos extraídos por quilômetro de quadrado por ano.³⁵

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, não abusar a quantidade de animais caçados. Mas há outro aspecto da ação de Caipora: ele/ela é responsável pelos animais da mata que, além de intermediar o acesso a eles (gosta de tabaco e de coisinhas para brincar), cuida de animais feridos e toma conta deles em certos lugares da mata, e promove sua reprodução. Como indicou Carla Dias, Caipora cura a caça da bala dos caçadores, cuida e garante a reprodução dos animais, a quantidade e diversidade da fauna (Dias, 2004; também Postigo, 2003). É ela quem, depois de chamar os animais para lugares especiais da mata, conta quantos animais têm de cada qualidade, como se fizesse uma espécie de contabilidade administrativa da fauna, conforme seu Lico, um seringueiro-caçador que era também fiscal-colaborador da Reserva Extrativista. Caipora cria bichos da mata e os oferece para caçadores (cf. Descola, 2005). Caipora precisa de território para fazer isso. Esses territórios são refúgios da caça.³⁶

Uma implicação dessa ontologia-Caipora é que a reprodução de animais não é controlada pelas ações de caçadores. 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 com ela o acesso à caça, para que caçadores sejam felizes (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Claramente a ontologia-Caipora e a ontologia da "extração sustentável" não coincidem.

No território de antigos seringais habitados por descendentes de migrantes nordestinos e de caboclos autóctones, estabeleceu-se em 1990 uma Reserva Extrativista com o status de unidade de conservação. Eis a questão: a atividade de caça é "sustentável?" Desenvolveu-se na década de 1990 um experimento em que moradores registraram, em diários, atividades de caçada, anotando assim seus próprios encontros com animais da floresta na situação de caçadas.³⁷ Durante o período de 1990

³⁵ "Populações ...respondem direta ou indiretamente à pressão de caça de formas variáveis dependendo do histórico de caça e da produtividade primária de um determinado sítio florestal, assim como das taxas vitais de cada espécie". Esse não é o único modelo, mais é o exemplo mais comum, particularmente até a década de 1990 (Robinson e Redford, 1991). Eu mesmo usei esse modelo para analisar respostas incluídas em um censo realizado na recém-criada Reserva Extrativista do Alto Juruá (Almeida, 1993). Sobre o modelo de fonte-e-sumidouro, de que falarei adiante, veja-se Naranjo e Bodmer (2007).

³⁶ Philippe Descola apresenta uma síntese dessa função de *maîtres des animaux* (Descola, 2005, p.501ss).

³⁷ O método de diários de caçada foi sugerido por Richard Bodmer em comunicação pessoal por volta de 1992. Resultados de uma análise dos dados sob modelos da "extração sustentável" e da "fonte e sumidouro" encontram-se em Ramos (2005). Sobre o projeto de pesquisa, ver ainda Postigo (2003 e 2010). A ideia geral do experimento era comparar visões de moradores com visões científicas com base em um mesmo conjunto de "encontros pragmáticos".

a 2002, no qual se insere o quinquênio 1997-2003 abrangido pelos diários, houve eventos históricos importantes: a formulação e implementação de um Plano de Utilização elaborado por residentes (1990) que proibia toda *caçada com cachorro* (Almeida e Pantoja, 2004). Além disso, ocorreu uma significativa concentração da população na margem dos rios, com 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 pico 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 era compatível com a percepção local do *Riozinho* (o afluente do alto Tejo com maior densidade de seringueiros) como “rio da fome”. Mais ou menos uma década depois, já em plena crise da borracha, os primeiros dados registrados, quando interpretados à luz dos *modelos produtivistas de extração máxima sustentável*, indicavam taxas *acima* das taxas sustentáveis para as *pacas* e para *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 ao longo da década, assim como o retorno de outros grupos de caça, resultava da proibição da caçada com cachorro. Para Francisco Melo (“Chico Ginu”), outro fator essencial era a continuidade dos “refúgios de caça” que *augmentaram* no período em consequência do deslocamento dos interflúvios para as margens de rios. As “taxas de extração sustentável” não correspondiam nem à experiência cotidiana dos seringueiros na mata, nem aos dados pragmáticos dos diários. Enquanto os diários mostravam a *permanência* de taxas de extração ao longo do período estudado, essas taxas eram, nos casos de pacas, veados e de antas, indicadas como *insustentáveis*.

Uma resposta foi sugerida por *outro modelo* que começou a ganhar popularidade na década de 1990: o modelo “fonte-sumidouro”. Em vez de usar como parâmetro a *taxa de animais retirados*, nesse modelo o ponto crucial é a *proporção de território* deixada fora da ação dos caçadores. O efeito pragmático dessa regra corresponde à segunda regra-Caipora: *respeitar os lugares onde Caipora cuida dos bichos da mata*. Essa era a regra defendida por Chico Ginu já enquanto presidente da Reserva

Extrativista do Alto Juruá.³⁸ 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. A moral da história é que há também relatividade ontológica na interpretação de encontros pragmáticos com a caça. Ontologias-*Caipora* podem ser comparadas sob o ponto de vista pragmático com ontologias científicas e com seus *modelos*. Nesse exemplo, mostrou-se que *modelos* de população que são analogias de um pescador estão longe de fornecer guias de ação para o mundo real, enquanto *modelos* de “fonte e sumidouro”, embora incompatíveis ontologicamente com mundos de *Caipora*, são pragmaticamente compatíveis com ele. As ontologias científicas e as ontologias-*caipora* são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente. Contudo, esse confronto é amiúde proibido pelo poder associado às ontologias científicas, e por administradores e estudantes para quem *modelos* são tomados com entidades naturais cuja “existência” é referendada por bibliotecas.

Há um manual publicados pelo ICMBio preconizando a “produção controlada de animais silvestres” (“controlled wildlife production modules”, leia-se criação “semiextensiva” de capivaras) e “manejo extensivo” de porcos do mato (*Tayassu pecari*). Trocando em miúdos: caçada comercial, prevendo-se 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”.³⁹ Na linguagem da economia política, trata-se de subordinar a vida silvestre ao mercado. Nesse caso, é tanto uma subordinação formal, porque o animal é batizado como semidomesticado para poder ser caçado e vendido enquanto mercadoria, como real, porque animais como a paca e a capivara são então aprisionados e estocados para venda sob a suposição de que são “domésticos”.

Na nossa linguagem, trata-se de um ato de guerra ontológica, que destrói redes-de-vizinhança e coloca no lugar delas redes-de-mercado. O regime de caça comercial que introduz é incompatível

³⁸ De um projeto de pesquisa colaborativa que não chegou a se concretizar, extraio o seguinte trecho: “Os modelos lineares tradicionais usados para estimar taxas de abate de caça sustentáveis (Robinson e 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)”. Em Glenn Sheppard: “Manejo de Caça Participativo em Três Áreas Protegidas na Amazônia com Populações Tradicionais”. Projeto de pesquisa para bolsa de pesquisador-visitante na Universidade Estadual de Campinas, 2007.

³⁹ Lindbergh (2013); cf. ICMBio (2007a e 2007b). Ver também Dias e Almeida (2004).

com a ontologia-*Caipora* porque as redes de vizinhança são incompatíveis com o sistema de mercado. Não há lugar para *Caipora* nem como evitar “insulto” quando a meta é processar a carcaça e transformar o corpo animal em subprodutos para mercados urbanos. Como saber quem e como será consumida a carne da cidade? Aqui, “tudo se passa” como se de um lado *Caipora* passasse a ter uma existência precária porque ociosa, e depois passasse ao estatuto de fantasma dispensável.

Multiplicidades ontológicas

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 “*sink-and-source*” 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. Finalmente, introduzimos o modelo assentado na ontologia econômica mercantil em que tudo precisa tornar-se mercadoria para ter o direito de existir.

Há uma realidade independente que está sendo vista por diferentes observadores, conforme suas respectivas visões de mundo? A resposta provisória que estamos dando a essa pergunta é não. Há sim diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas.

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” apoiados em “encontros pragmáticos” com valor de verdade parcial para ambas as ontologias. Mas quando o confronto é entre o “manejo de caça” para venda de “carcaças” no mercado e as ontologias-*Caipora*, então a situação é de exclusão mútua: aqui, a ontologia-mercantil só pode afirmar-se 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-sumidouro (ou torneira-e-ralo). Mas no caso da ontologia mercantilista, o pressuposto é 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; mas ela não é compatível com a textura-dinheiro.⁴⁰ A ontologia- dinheiro

⁴⁰ A textura-*panema* distingue-se da textura-troca que é tipificada pelo modelo da “dádiva”. A regra da vizinhança recebe aqui um sombreamento particular: a dádiva à vizinha implica a possibilidade de que a vizinha torne o doador incapaz de obter novas dádivas – não se trata aqui da obrigação de retribuir, mas do poder latente que tem o outro de destruir o doador. Isso concorda melhor com a atmosfera de desconfiança que cerca certas situações de vizinhança do que a formulação de Marcel Mauss (cf. Villela, 2001).

invade a ontologia-*panema* e a destrói: é essa sua vocação. Não há diferença ontológica, mas destruição de uma ontologia por outra.

Na ontologia-*caipora*, *Caipora* negocia com humanos-predadores e permite a estes o 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. Mas em versões anarquistas de ontologias humano-animalistas, todo e qualquer parasitismo canibalístico entre espécies é recusado, e nesse caso Estado e *Caipora* entram em conflito. A luta política pelos direitos animais é a continuação da disputa ontológica por outros meios.⁴¹ Nos conflitos ontológicos há coalizões e há 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.

Proliferação ontológica e limpezas étnicas

Trata-se da disputa política pela existência de entes sociais. Ontologias dizem respeito ao que existe, e ontologias sociais referem-se a 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?⁴²

Ian Hacking enfatizou o caráter histórico da constituição de objetos e distinguiu, entre os objetos, aqueles que chamou de objetos *interacionais*, que não existem sem uma interação (Hacking, 2002). Quilombolas são entes interacionais cuja existência está ligada a uma história de reconhecimento. Mas essa história, como afirmou celeberramente 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, de instituições do Estado. Para alguns críticos, esses entes seriam por isso mesmo “identidades de balcão”. Essa crítica equivale a negar a existência de quilombolas. Esses críticos ou são nominalistas radicais – para eles só existem indivíduos-cidadãos –, ou apegam-se a ontologias a-históricas em que só existem aqueles coletivos fixados desde sempre.

⁴¹ Entre antropólogos, uma raríssima representante da posição política que extrai as consequências práticas de ontologias humano-animalistas é Nádia Farage (2013). Eis uma lição desse programa prático-ontológico: não há *animais* e *humanos*, mas há processos de *animalização* e processos de *humanização* que atravessam a taxonomia biológica.

⁴² Também aqui há uma analogia útil com a metafísica matemática. Eis o problema: existem apenas os números individuais como 1, 2, 3 e os que podem ser construídos dessa maneira no tempo humano, ou existem ainda conjuntos como {1}, {2,3} e o conjunto vazio, sem falar do conjunto {1, 2, 3, ...} de todos os números? E a proliferação ontológica está longe de acabar aqui.

Uma estudante guatemalteca, mulher e indígena, assistia a uma palestra em que o palestrante tratava da *construção* de identidades como parte do processo de construção de estados nacionais. Fiz um comentário inapropriado: “– Isso quer dizer que você é uma construção social e não uma índia Maia?”. O comentário foi inapropriado porque embora a intenção fosse trazer à luz as implicações dos textos que estudávamos na sala de aula, a implicação era profunda: a perda da existência. **Limpeza ontológica parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a “construção social” de coisas (o que Vico já dizia) para depois dizer que o que é construído não existe realmente. A isso se chama de “desconstrução” ou “dessencialização”.**

Mas a história não para aí. É verdade que, nesses casos, primeiro a autoconsciência vem de fora e é, por assim dizer, expropriada; mas, como diz o mesmo Hegel, a história da autoconsciência começa pelo reconhecimento de si mesmo em um outro, mas é também a luta para suprimir ou negar esse existir-no-outro. O vir-a-ser de seres como quilombolas ou indígenas é, pois, uma luta pela existência que tem a forma de uma pelo reconhecimento. **A luta pelo reconhecimento tem como foco o reconhecimento/produção da existência.** Não é uma questão de semântica ou de ressemantização, e sim de história da constituição real de entes sociais. 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. E uma outra forma de indicar esse ponto é que além de objetos interacionais no sentido de Hacking há objetos definidos *intensionalmente*. Objetos coletivos que são definidos pela mera *extensão* são os que podem ser simplesmente apontados com o dedo.⁴³ **Vemos uma terra e vemos pessoas, mas não vemos quilombo, nem Caiporas. Esses entes, contudo, lutam pelo reconhecimento ao mesmo tempo em que se constituem enquanto entes.** O Estado registra indivíduos *extensionalmente* como listas de sujeitos-cidadãos *para* o Estado. Mas como é que vemos o Estado? Enquanto o encontro com o Estado descrito por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro e 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 (1985[1970]) o encontro com o Estado consiste no ato pelo qual a professora *chama um nome* – e aqui a resposta de alguém que diz “presente” significa que aquele indivíduo é agora um *sujeito*.

⁴³ Um coletivo definido em *extensão* consiste numa lista de coisas que pertencem a uma categoria; já uma definição *conceitual* (em *intensio*) é dada por conceitos. Definições em *intensio* projetam uma multiplicidade sem exigir previamente que cada indivíduo que dela participa se apresente para contagem – ela vai além de qualquer balcão. A “teoria dos objetos” de Brentano (2008) a Meinong (1999) é uma ontologia ampliada que visa assegurar um lugar para objetos como *centauros* e outros entes *invisíveis* em contraste com as ontologias reducionistas.

Caipora e Estado são entes mediados por encontros pragmáticos que deixam um resíduo ontológico. Há escaramuças na luta pelo reconhecimento entre *Caiporas* e caçadores nos seus encontros pragmáticos cotidianos com “o que anda pela floresta”, marcados pelo sucesso e pela alegria e emoção, mas também pelo assombro, pela desorientação no fundo da mata, pelo enrasco. Nós também vivemos constantemente situações de reconhecimento mútuo marcadas pela emoção e pelo assombro. Pois se trata do aparecimento de entes em situações de incerteza e de perigo.

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 aqui apenas se substitui uma multiplicidade de metafísicas sociais por uma metafísica universal de Estado.

Como sugeriu Otávio Velho (2001), esse nominalismo antropológico vê a afirmação de diferenças reconhecidas pelo Estado como disruptiva: para esse nominalismo, há apenas idealmente a nação – todos os indivíduos iguais perante a lei – ou *cada indivíduo* em particular. Entes intermediários, como *negros, quilombolas, homossexuais* – seriam entes redundantes. Afirmou-se como tarefa da antropologia cultural, o ataque a “essencialismos”. Tudo se passa, nessa antropologia armada com a navalha de Occam, como se toda proliferação ontológica tivesse que ser raspada, junto com suas “essencializações”. Esse programa volta-se, assim, contra um movimento negro que “essencializa” a “raça negra”, um movimento homossexual que “essencializa” a opção “sexual”, e assim por diante. Mas não se vê uma investida anti-ontológica similar contra a “essencialização” do *indivíduo livre*. O problema parece estar apenas na “essencialização” de diferenças que ameaçam ou a unidade da nação, ou que ameaçam fraturar os indivíduos em suas relações um com os outros. Será que nossa Antropologia deve ter como meta a faxina ontológica?

Talvez eu esteja exagerando aqui. Mas 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 que argumento aqui em favor de multiplicação de ontologias.

Voltemos ao ponto de vista que estou afirmando nesse texto: a existência e 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 este campo a possibilidade da autorreflexão em si e no outro. Isso complica muito o quadro do que existe. Não apenas entes lutam pelo reconhecimento enquanto existentes, mas sua existência se dá como processo, na interação de uns com outros. Existir deixa aqui de ser um *pressuposto* dado para um coletivo, mas passa a ter o

caráter de *resultado* de uma interação problemática. A diferença entre *caiporas* e macaxeiras, de um lado, e quilombolas, de outro, não é a existência ou não existência de conflitos pela existência, mas o fato de que, no caso de quilombolas, a existência é consciente de si mesma através da interação com outras autoconsciências.

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 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 (cf. Farage, 2011 e 2013). Este 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 (produção) e ontologia política (conhecimento). Essas expressões não são mais sinônimas, mas contêm uma nuance: a primeira trata de conflitos de produção e distribuição de entes, e a segunda trata do 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 pelo 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 fluxos digitais – estão contestando a pretensão moderna de uma ontologia não só dominante como universal, e isso com os próprios recursos tecno-pragmáticos que resultaram da expansão dessa ontologia. E isso aponta talvez para um regime de latente anarquismo ontológico, e onde 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.

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Guerras Culturais e Relativismo Cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 5-14, 1999.
- _____. A ayahuasca e seus usos, In: Beatriz LABATE e Wladimir S. ARAÚJO (orgs.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*, São Paulo, Fapesp e Mercado de Letras, 2002, p. 13-17.
- _____. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos. Revista de Antropologia Social*. Curitiba, n. 3, p. 9-30, 2003.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de & PANTOJA, Mariana. Justiça Local nas Reservas Extrativistas. *Raízes*, Campina Grande, v. 23, nos. 1-2, p. 27-41, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985 [1970]. 127 p.
- ALVES, Antônio. *Artigos em Geral – Arqueologia do Recente (Livro Três)*. Rio Branco: Valcir, 2004.
- BOHANNAN, Paul & CURTIN, Philip. *Africa and Africans*. Illinois: Waveland Press, 1995. 432 p.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Vrin, 2008. 495 p.
- CABALZAR, Aloisio (org.). *O Manejo do Mundo*. São Paulo: Instituto Socioambiental/FOIRN, 2010. 239 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. 735 p.
- CHEVALIER, Jacques M. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press, 1982. xvii +467 p.
- DA COSTA, Newton. *Lógica Indutiva e Probabilidade*. São Paulo: Edusp e Hucitec, 1993. 89 p.
- _____. *Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica*. São Paulo: Hucitec, 1994. 254 p.
- _____. *O Conhecimento Científico*. São Paulo: FAPESP e Discurso Editorial, 1997. 278 p.
- DA COSTA, Newton C. A. & FRENCH, Stephen. *Science and Partial Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 272 p.
- DA MATTA, Roberto. "Panema". In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 63-92.
- DASGUPTA, Partha & HEAL Geoffrey M. *Economic Theory and Exhaustible Resources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 516 p.
- DEDEKIND, Richard. *Essays on the theory of numbers*. Mineola: Dover, 1963 [1888]. 115 p.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005. 623 p.
- DIAS, Carla de Jesus. *Na floresta onde vivem brabos e mansos. Economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- DIAS, Carla de Jesus; ALMEIDA, Mauro W. B. A floresta como mercado: caça e conflitos na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre. *Boletim Rede Amazônica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 9-27, 2004.
- DUHEM, Pierre. *La théorie physique. Son objet, sa structure*. Paris : Vrin, 2007 [1906]. 480 p.
- FARAGE, Nádia. De ratos e outros homens: resistência biopolítica no Brasil moderno. In: *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. São Paulo: Azougue, 2011, p. 279-309.
- FARAGE, Nádia. *No collar-no-master*. <http://openanthcoop.net/press/2013/11/11/no-collar-no-master/>
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1976. 202 p.
- GIANNOTTI, José A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966. 265 p.
- _____. *Trabalho e Reflexão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. 379 p.
- GREGORY, Chris. *Gifts and Commodities*. Londres: Academic Press, 1982. 250 p.
- HACKING, Ian. *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 288 p. (Ontologia Histórica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. 306 p.).
- HARTE, John. *Consider a spherical cow: a course in environmental problems solving*. Herndon: University Science Books, 1988. 283 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2001. 445 p.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888. 709 p.
- ICMBio. Plano de Manejo da Reserva Extrativista Cazumbá. Brasília, 2007a.

- ICMBio. Plano de Manejo da Reserva Extrativista de Cazumbá. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2007b. http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/resex_cazumba-iracema.pdf
- KRAUSE, Décio. Newton da Costa e a Filosofia da Quase-Verdade. *Principia*, Florianópolis, v. 13, n.2, p. 105-28, 2003.
- KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962. 264 p.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 14, p. 173-194, 2000.
- LIMA, Deborah & PERALTA, Nelissa. O Desenvolvimento da Sustentabilidade e a Conjugação Socioambiental nas Reservas Mamirauá e Amanã. *Sociedade e Ambiente*, 2013 (no prelo).
- LINCOLEO, José Quidel. La ideia de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- LINDBERGH, S. M. Manual de Manejo de Fauna Silvestre. Série A Reserva Extrativista que Conquistamos, vol. 5. Brasília, IBAMA. 2013. 112 p.
- LUKACS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1984]. 416 p.
- MARTINI, André Luiz. *Filhos do homem. A introdução da Piscicultura entre Populações Indígenas no Povoado de Iauaretê – Rio Uaupés*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*, vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962. 802 p. (*O Capital*, vol.1. São Paulo: Nova Cultural, 1985. 301 p.).
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990. 271 p.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp. 1974 [1923], 183-314.
- MEINONG, A. *Théorie de L'objet et Présentation Personnelle*. Paris, Vrin, 1999. 192p.
- MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Paris: Payot, 1921. 243 p.
- _____. *Du Cheminement de la Pensée*. Paris : Vrin, 2011 [1931]. 160 p.
- MUNN, Nancy. 1986. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 331 p.
- NARANJO, Eduardo J. & BODMER, Richard. Source–sink systems and conservation of hunted ungulates in the Lacandon Forest, Mexico. *Biological Conservation*, Boston, v. 138, n. 3–4, p. 412–420, 2007.
- NASH, June. *We eat the mines and the mines eat us*. New York: Columbia University Press, 1979. 363 p.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers, II. Elements of Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 1932. 535 p.
- _____. *Collected Papers, V. Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1934. 944 p.
- POSTIGO, Augusto. *Penduraram as letras na parede da sala: oralidade e escrita entre seringueiros da floresta amazônica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- _____. *A terra vista do alto: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores ro rio Bagé, Acre*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- QUINE, Willard Van Orman. *From a logical point of view: logico-philosophical views*. Cambridge: Harvard University Press, 1953 [1948]. 184 p.
- _____. *Word and Object (Studies in Communication)*. Cambridge: The MIT Press, 1960. 309 p.
- _____. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. 165 p.
- RAMOS, Rossano M. *Estratégia de caça e uso de fauna na Reserva Extrativista do Alto Juruá-AC*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo - Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental (PROCAM), 2005.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest. *Man*, Londres, n. 11, v. 3, p. 307-318, 1976.
- ROBINSON, John G. & REDFORD, Kent H. (Orgs.). *Neotropical Wildlife Use and Conservation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 451 p.
- _____. Measuring the sustainability of hunting in tropical forests. *Oryx*, Cambridge, v. 28, p. 249-256, 1994.

- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. 96 p.
- _____. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 120 p.
- SHEPARD, Glenm H. Jr. Shamanism and diversity: A Matsigenka perspective. In: POSEY, D. A. [ed.], *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Londres: United Nations Environmental Programme & Intermediate Technology Publications, 1999. p. 93-95.
- SRAFFA, Piero. *Production of Commodities by means of Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. 112 p.
- TARSKI, Alfred. "Verdade e demonstração". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, 1(1), p. 91-123, 1991.
- VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.
- VICO, Giambattista. A antiquíssima sabedoria dos itálicos e Polêmicas. In: *Metafísica e Metodo*. Milão, 2008 (1710).
- _____. *La scienza nuova*. Milão: Rizzoli Libri, 1977 (1730). 663 p. (A ciência nova. Tradução de Vilma de Katinsky. São Paulo: Hucitec, 2010. 422 p.).
- VILLELA, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 185-220, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Renato SZTUTMAN. *Encontros com Eduardo Viveiros de Castro*. São Paulo: Beco do Azougue Editorial, 2008. 261 p.
- WEINER, Annette. *Inalienable possessions. The paradox of keeping while giving*. Berkeley: The University of California Press, 1992. 232 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *As Investigações Filosóficas*. Petrópolis, Editora Vozes, 2012. 350 p.

Recebido em 4 de Maio de 2013
Aprovado em 5 de Novembro de 2013