

ECOLOGIA POLÍTICA DE UMA ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA: PENSANDO A DEMOCRACIA PELA COSMOPOLÍTICA

POLITICAL ECOLOGY OF A SYMMETRICAL ANTHROPOLOGY: THINK-
ING DEMOCRACY THROUGH COSMOPOLITICS

*Rafael Damasceno Ramalho Pereira**

Cite este artigo: PEREIRA, Rafael Damasceno Ramalho. Ecologia Política De Uma Antropologia Simétrica: Pensando A Democracia Pela Cosmopolítica. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p.115-127, Agosto. 2017. Semestral. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus>>. Acesso em: Agosto. 2017.

Resumo: Diante de um mundo em crise precisamos de uma teoria social em crise. Tendo a Sociologia e a Ciência Política resistido a aceitar a falibilidade de suas teorias e conceitos face à conjuntura moderna, é na crise de mais de 30 anos da Antropologia onde encontro respostas para refazer a discussão sobre o político. Tomando como base a obra do filósofo e antropólogo das ciências, Bruno Latour, buscarei mostrar neste artigo como a antropologia da ciência e a etnologia amazônica podem contribuir para uma reflexão ontológica sobre a democracia, em que a ecologia política é um dos desafios centrais. Pretendo traçar o caminho de uma sociedade humana separada da Natureza (mononaturalismo) rumo a um novo coletivo cosmopolítico.

Palavras-chave: Ecologia política; Antropologia da ciência; Etnologia amazônica; Democracia; Catástrofes

Abstract: Facing a world in crisis we need a social theory in crisis. Having Sociology and Political Science resisted to accept the fallibility of their theories and concepts in front of the modern conjuncture, it is in the over-30-years crisis of the Anthropology I find the answers to bring back the debate over the political. Using the work of the philosopher and anthropologist of science, Bruno Latour, as a basis, I'll intend to demonstrate in this article how the anthropology of science and the amazonian ethnology may contribute to an ontological reflection over democracy, in which the political ecology is one of the main challenges. I'll attempt to trace the path of a human society apart of Nature (mononaturalism) on the course to a new cosmopolitical collective.

Keywords: Political ecology; Anthropology of Science; Amazonian ethnology; Democracy; Catastrophes

J á é possível imaginarmos o fim do capitalismo" – disse o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no Colóquio *Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*[1]. As discussões acerca do futuro da humanidade abrem cada vez mais espaço para modelos em que a dialética trabalho-capital não está mais presente; e por mais que esses modelos não ultrapassem o âmbito das ideias, seu surgimento é um sintoma evidente da crise da combinação entre democracia e capitalismo.

Há, contudo, uma dúvida generalizada sobre o modelo econômico-político a ser seguido, consequência de uma das mais assustadoras conjunturas já vivenciadas pelo jovem capitalismo financeiro. Num passado recente, vimos pequenos créditos de risco (*subprimes*) revirarem nações inteiras, pequenas plataformas de petróleo lançarem acidentalmente mais de 400 mil toneladas de petróleo direto em nossos oceanos, e reformas previdenciárias e fiscais alterarem de um dia para o outro as preocupações e os destinos de milhões de jovens mundo afora. Aqueles países ditos de Primeiro Mundo observam o retrocesso de seus quase plenos direitos sociais, ao mesmo tempo que dão conta de que estes foram, outrora, construídos às custas das nações subdesenvolvidas.

Parecia que corríamos na direção de um mundo perfeito (democrático, meritocrático, compreensível, etc.) que funcionaria corretamente e sem muitos desvios de percurso: um mundo plenamente moderno. A Ciência nos fazia crer que nada fugiria de sua capacidade explicativa, enquanto a Política nos assegurava que a justiça e o bem-estar não estavam tão longe. Eis que nos deparamos com uma crise que não é só do Capital. Estão por todos os lados eventos, seres, fenômenos, catástrofes que solapam a investigação científica ao mesmo tempo que deixam imóvel o Estado e tudo o que é instituição política. Como Bruno Latour afirma no primeiro capítulo de *Jamais Fomos Modernos*: vivemos a crise da Modernidade. Um "portador" da cada vez mais atual e famosa síndrome do pânico (mais um exemplar dos incompreensíveis híbridos, como veremos adiante) surtaria completamente caso encarasse a falibilidade moderna com tamanho pragmatismo. A capacidade resolutiva dos modernos parece estar se desfazendo.

Ainda no Colóquio, Viveiros de Castro disse que o fim do capitalismo não significa necessariamente um futuro melhor, tanto pelo fato de que um modelo totalitário pode surgir, quanto (e principalmente) pelo fato de que não deixaremos para trás o Antropoceno: ainda permaneceremos, por muito tempo, nesta Idade da Terra - ou da "geohistória", como diz LATOUR (2015) - em que o impacto global das ações humanas se torna uma força geológica. Fugimos de um socialismo que ao tentar acabar com a exploração do homem pelo homem, multiplicou-a indefinidamente; chegamos a um ponto em que

Ao tentar desviar a exploração do homem pelo homem para uma exploração da natureza pelo homem o capitalismo multiplicou indefinidamente as duas [...] De fato, os socialismos destruíram ao mesmo tempo seus povos e seus ecossistemas, enquanto que os do Ocidente setentrional puderam salvar seus povos e algumas de suas paisagens destruindo o resto do mundo e jogando os outros povos na miséria. (LATOUR, 1994: 14)

Diante desta constatação me pergunto: o que está por trás das inúmeras "bandeiras" (capitalismo, socialismo, terceira via, etc.) que cometeram os mesmos erros? Que aspectos exatamente apresenta uma democracia perfeita, ou pelo menos que aspectos deve apresentar a busca por

ela? Essa tal política que toma conta das relações sociais e, conseqüentemente, do processo democrático é arquitetada por quem e a partir de quê? Bastaria botar em prática as já inventadas e belas políticas sociais e ecológicas para resolvermos nossos problemas? Neste trabalho, pretendo mostrar que o caminho para a emancipação, para a superação das catástrofes modernas, não só ultrapassa as desejadas medidas que garantem direitos sociais e civis iguais a todos, mas que essas próprias medidas podem ser fruto de uma falta de sensibilidade com o Outro, gerando conseqüências incomensuráveis. Tendo em vista tal objetivo, realizarei um desdobramento crítico da ideia de perspectivismo de Viveiros de Castro. Longe de querer propor, contudo, uma teoria antropológica do desenvolvimento baseada numa contra-antropologia dos indígenas, minha proposta reflexiva é bem mais pragmática. Tendo como base a obra do filósofo e antropólogo das ciências, Bruno Latour, buscarei mostrar, neste artigo, como a antropologia da ciência e a etnologia amazônica podem contribuir para uma reflexão ontológica sobre a democracia, em que a ecologia política é um dos desafios centrais.

1. A crise da modernidade: a metafísica moderna e a proliferação dos híbridos

Dentro do domínio das Ciências Sociais, são inúmeras as definições de modernidade: Anthony Giddens e seu conceito de modernidade reflexiva; Zygmunt Bauman e sua modernidade líquida; Ulrich Beck e a sociedade de risco, entre outras. No entanto, poucas parecem tão em sintonia com nossos tempos quanto a definição elaborada por Bruno Latour. Segundo este autor, podemos definir o moderno como sendo aquele que pensa através da separação metafísica natureza/cultura que teria sido fundada no século XVII no embate entre o cientista da natureza Robert Boyle (polo natureza) e o cientista político Thomas Hobbes (polo cultura/sociedade). Com a invenção do laboratório por Boyle fica nítida a independência de dois polos que se articularam em oposição. De um lado a política: uma vez que seria impossível todos os indivíduos falarem suas demandas, suas opiniões e efetivamente tomarem decisões, uma única entidade, o Leviatã, fala e age por todas elas, através do Estado e do contrato social; de outro lado a ciência natural: uma vez que são os fatos concretos e naturais expressos nas coisas que nos mostram a verdade objetiva, é no laboratório onde, com o intermédio dos cientistas, as coisas, que não têm voz, poderão finalmente "falar". Desde então, a ciência vem fazendo seus experimentos com pouca ou nenhuma regulamentação política, e a política vem tomando decisões sem considerar as produções científicas e sem, nem mesmo, abranger os não-humanos. Separa-se o mundo natural do mundo social em busca de uma purificação crítica que nos leve à objetividade, seja ela no âmbito das coisas, seja no âmbito moral e ético. A receita moderna para a apreensão da realidade e, conseqüentemente, para o sucesso é: "só a inumanidade irá subjugar a inumanidade. Só a Ciência, que não é feita pelo homem, irá proteger um Estado em constante risco de ser feito pela multidão. Sim, a Razão é a nossa muralha da China, nossa Linha Maginot contra a perigosa e intemperante multidão." (LATOURE, 2001: 248).

Com isso, perde-se tanto o fato de que a Ciência foi invenção dos humanos modernos - e que é constantemente refeita e reproduzida pelos mesmos, sendo, portanto, demasiado humana a manutenção de sua autoridade[2] -, quanto o fato de que a Política não é feita sem as coisas, sem a materialidade, sem os não-humanos, nem sem a própria Ciência. O alerta que Latour nos

faz é que não existe nada que esteja efetivamente em um dos polos do conhecimento moderno, tampouco existe essa purificação dos saberes, que proliferou estes híbridos que são ao mesmo tempo naturais, sociais, discursivos, etc. O autor nos faz perceber que há um enorme problema em conceber os entes (quaisquer que sejam) como uma simples mistura de tipos puros. Pegar um ser humano e "dissecá-lo" entregando a parte biológica ao biólogo, a parte social ao sociólogo, a parte discursiva ao linguista e assim por diante, é fundar o conhecimento moderno numa realidade que não existe. Seria, portanto, essencial dar conta desses dois processos: a purificação crítica e a proliferação dos híbridos (tradução); e por mais paradoxal que possa parecer, Latour afirma que quando dermos conta que ambos se desenvolvem em paralelo, não só deixaremos de ser modernos, como perceberemos que jamais o fomos, uma vez que nossa metafísica terá se desfeito. Já não precisamos de grande esforço para isso, já que "o crescimento dos quase-objetos [híbridos] saturou o quadro constitucional dos modernos." (LATOURE, 1994: 55). A crise da modernidade já está acontecendo e, conseqüentemente, a crise de tudo o que é instituição moderna.

Ao pegarmos, por exemplo, o impasse que os governos e organizações científicas vivem diante das catástrofes ambientais, o que Latour diz parece ficar evidente. Não se sabe como agir diante do buraco da camada de ozônio, do vazamento de petróleo, do derretimento das geleiras e etc., uma vez que é impossível classificá-los como problemas sociais, ou políticos, ou discursivos ou naturais. A capacidade deliberativa das instituições modernas está extremamente limitada pelos seus polos purificados do conhecimento. A objetividade e a máxima resolução de problemas prometida pela Constituição moderna não passaram de falácias: "as multidões que deveriam ser salvas da morte caem aos milhões na miséria; as naturezas que deveriam ser dominadas de forma absoluta nos dominam de forma igualmente global, ameaçando a todos." (LATOURE, 1994: 14).

Posso responder, portanto, a questão pela qual iniciei: "o que está por trás das inúmeras bandeiras (capitalismo, socialismo, terceira via, etc.) que cometeram e ainda cometem os mesmos erros?". Algumas dessas bandeiras se preocuparam, pelo menos na teoria, em elaborar um modelo socioeconômico democrático em que todos fossem resguardados pelo Estado, beneficiados pelo saber absoluto das ciências da natureza e, logo, seriam iguais perante a lei e teriam iguais oportunidades dentro da sociedade. Todas elas ou faliram ou estão hoje em queda livre, perdidas diante de um mundo repleto de híbridos. A Ciência enquanto saber absoluto e melhor instrumento para lidar com a realidade suprime a multiplicidade de pontos de vista e de modos de existência. O que está por trás dos erros cometidos muitas vezes é uma maneira de enxergar o mundo, uma metafísica que separa o natural do social (do discursivo, do psicológico, etc.) que promete ser pragmaticamente capaz de solucionar os problemas do mundo, e mais, que se acha excepcional em relação às outras. Nesse debate a antropologia já progrediu faz tempo. A crítica a Lévy-Bruhl, que começou com Edward Evans-Pritchard e alcançou seu apogeu com *O pensamento selvagem* (1962) de Claude Lévi-Strauss, nos mostrou que os pré-modernos também pensam e encontram respostas rigorosas e lógicas para os problemas da realidade. Ao invés de seguir a perspectiva estruturalista, que aborda as *diferenças* como diferenças epistemológicas, pretendo aqui embalar na muito falada "virada ontológica" da antropologia, que as pensa como

ontológicas, ou seja, como diferentes modos de ser e estar no mundo. Há mundos diferentes do nosso; a epistemologia pressupõe que há um único mundo e diferentes formas de conhecê-lo.

É necessário que natureza e sociedade deixem de ser termos explicativos e se tornem algo que requer uma explicação conjunta. Onde acharemos nossas respostas? Nesses outros mundos? Na metafísica ameríndia (pré-modernos, segundo Latour) estudada, por exemplo, por Eduardo Viveiros de Castro ou enfim na realização plena da democracia liberal que, apesar de sair vencedora da Guerra Fria, não vive um momento de trégua pois ora é atacada pelos resquícios (cada vez mais fortes) das experiências totalitárias do século XX, ora é impedida pelo neoliberalismo?

2. Imanência e transcendência: a incoerência dos modernos

Para sustentar sua ciência, sua política e, logo, sua Constituição, os modernos precisaram pressupor algumas garantias essenciais e ao mesmo tempo paradoxais para a sua metafísica. Num primeiro momento era necessário afirmar que a natureza não é uma construção nossa, que nos transcende infinitamente, ao mesmo tempo em que se afirmava que a sociedade, essa sim, é construção de nós humanos e é imanente à nossa ação. Imediatamente após a invenção do laboratório por Boyle, ao "construir" natureza dentro de quatro paredes, afirma-se que ela é, agora, imanente. Em paralelo, o polo cultura/sociedade se encontra num entrave: por mais agência que possamos ter, a sociedade nos molda, nos impõe estilos de vida, nos ultrapassa e nos transcende infinitamente. Por fim, temos as garantias da Constituição moderna enunciadas por Bruno Latour:

Primeira garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos. Segunda garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos. Terceira garantia: a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação. (LATOUR, 1994: 37)

A essa capacidade de mobilizar a dupla imanência e transcendência é que os modernos devem todo o seu sucesso. O etnocentrismo assim como seus mitos sobre a excepcionalidade moderna jamais teriam existido - pelo menos não desta forma - sem uma metafísica que se supõe invencível. Imagino o editor chefe de um grande jornal falando sobre a manchete do dia: "Terremoto no Japão? Digam que não temos controle nenhum sobre a natureza. Desenvolveram canhões de elétrons? Digam que estamos reproduzindo o Big Bang no LHC. O CEO da empresa X é de família pobre? Digam que cada indivíduo constrói sua realidade socioeconômica. Estão todos tirando *selfies*? Digam que os jovens de hoje estão se comportando e seguindo modas disseminadas pelas redes sociais.". A imanência ou transcendência da sociedade ou da natureza são utilizadas quando convém. E me parece que a Ciência, com o surgimento do laboratório e a consequente separação entre natureza e sociedade, tem papel central na discussão do etnocentrismo e do relativismo, afinal

Nós, ocidentais, não podemos ser mais uma cultura entre as outras, porque mobilizamos também a natureza. Não mais, como fazem as outras sociedades, uma imagem ou representação simbólica da natureza, mas a natureza como ela é, ou ao menos tal como as ciências a conhecem (LATOUR, 1994: 96).

Cabe ressaltar aqui que o termo relativismo, que vem da discussão sobre etnocentrismo[3] e da perspectiva multiculturalista, pressupõe, mesmo proposto por modernos bem intencionados, como correta uma única ontologia. Com frequência imagino um típico militante e defensor do meio ambiente indo visitar uma aldeia na Floresta Amazônica, tendo na cabeça várias imagens - vistas nos filmes que já assistiu sobre os indígenas - fazer o seguinte comentário ao chefe da tribo: "Nossa, sempre me impressionei com o amor e respeito que vocês sentem pela natureza!". Nos filmes, o chefe responderia: "É preciso que vocês também amem e respeitem a natureza.", mas na realidade a resposta seria uma pergunta: "Quem é essa tal natureza de quem você fala?". Sim, a pergunta é "Quem?" e não "O quê?". Um aspecto importantíssimo da metafísica ameríndia ao qual me debruçarei a partir de agora.

3. Perspectivismo ameríndio

Antes de mais nada, precisamos desmistificar a proporção política que a obra de Viveiros de Castro vem ganhando recentemente. O perspectivismo e o multinaturalismo não acusam a oposição entre natureza e cultura de não existir; basta buscarmos as referências teóricas do antropólogo para percebermos que ele é demasiado estruturalista para desconsiderar um par em oposição como esse: "Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem)." (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 349). Encontrar respostas na teoria antropológica e na etnologia indígena para o problema da democracia implica, exatamente, o reconhecimento de que a separação metafísica dos modernos existe e funciona desde há muito tempo até os dias de hoje. O perspectivismo tem como base um solo muito específico: as terras baixas da Amazônia. Seu valor etnológico numa discussão mais ampla sobre democracia e ontologia dos modernos é enorme, mas não podemos deixar de considerar seu limite etnográfico. Eduardo Viveiros de Castro é muito rigoroso em sua argumentação e talvez não pudesse imaginar o potencial homogeneizante que suas ideias teriam sobre a produção etnográfica. Não se pode perder as nuances etnológicas das pesquisas de Viveiros. Mais do que resolver todas as questões modernas, o perspectivismo está aí para nos mostrar e nos pôr em contato com múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo.

Para adentrar no perspectivismo propriamente dito, cabe discernimos o que chamamos de *ponto de vista* nesta discussão sobre ontologia. Dois seres que possuem dois pontos de vista diferentes, neste caso, não são só seres que pensam diferente, mas seres que enxergam o mundo e, conseqüentemente, vivem em mundos distintos: não há um único evento que cada ser enxergue de um jeito, mas sim dois eventos paralelos (LIMA, 1996). O ponto ao qual quero chegar é o de contrastar a ontologia ameríndia com a moderna mostrando que é na primeira onde acharemos um exemplo metafísico alternativo que nos fará refletir - não significa que nos dará soluções ou que nos alçará à Iluminação - acerca dos impasses do capitalismo e do Antropoceno, através do reconhecimento de múltiplas ontologias e da coexistência possível[4] de pontos de vista diferentes. Parece-me inegável, diante da argumentação latouriana, que nossos conceitos modernos de natureza e cultura não entraram e jamais entrarão intactos no Antropoceno[5]. O que demos conta é de que

como modificou o fluxo de todos os rios, o *anthropos* é o mais importante fator de mudanças de todas as bacias hidrográficas do mundo; ele é também o principal agente na produção e distribui-

ção do ciclo do nitrogênio; por causa do desmatamento, ele se tornou um dos principais fatores da erosão acelerada; e claro, seu papel no ciclo de carbono se tornou tão imenso quanto o grau de sua cumplicidade no desaparecimento das espécies; ao ponto de ser responsável por isso que se chama "a sexta extinção global". (LATOURE, 2014: 29, tradução do autor)

No entanto, como aponta Latour, o Antropoceno não é uma extensão do antropocentrismo. Para solucionar os problemas ecológicos não basta fazermos uma reconciliação da natureza com a sociedade, em outras palavras, reintegrar o homem à natureza (a metáfora de "pisar na terra com o pé descalço"). Pois essa reconciliação pressupõe a linha que divide o natural do social, e o Antropoceno contorna e passa muito longe dessa divisão: a natureza e a sociedade não aguardam tranquilamente serem reconciliadas; se aguardam alguma coisa, é serem minimamente problematizadas enquanto conceitos. Antes de adentrarmos, com efeito, no perspectivismo, é preciso ressaltar que a nossa distinção entre natureza e cultura não poderia ser utilizada para descrever a cosmologia ameríndia sem passar por uma crítica etnológica rigorosa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 348).

O perspectivismo se diferencia, e muito, do nosso relativismo cultural. Esse, o relativismo, pressupõe uma natureza estável com uma cultura instável que varia tanto quanto existem povos diferentes (o multiculturalismo), enquanto aquele, o perspectivismo, nega a existência de uma natureza única, transcendente e que se mostra igual a todos os seres do Planeta Terra. O que prevalece igual para todos os seres (animais, plantas, pedras, seres humanos, etc.) é a capacidade de ter, ou melhor, de ser um ponto de vista. Não existe a relação sujeito-objeto verificada no conhecimento Ocidental, uma vez que tudo o que existe é um sujeito, que é capaz de ter uma visão de mundo. Parece que o polo estável é o da cultura - caso pensemos através de nossa metafísica -, já que aquilo que chamamos de "alma" parece estar presente em tudo o que existe, enquanto os corpos, ou seja, o natural, é o espaço de emergência das diferenças[6]. "[...] o etnocentrismo europeu consiste em negar que os outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo." (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 381). Enquanto o conhecimento moderno se estrutura na lógica da Ciência do laboratório de Robert Boyle, a maneira de conhecer apresentada pelos ameríndios se estrutura na política, mas não aquela Política que mencionei e que atribuí à Thomas Hobbes. Quando um indígena busca entender alguma doença, por exemplo, ele não pergunta "que disfunção é esta que provoca esses sintomas em mim?", mas sim "quem está causando esses sintomas em mim?". Esta maneira de apreender o mundo é política no sentido que, no perspectivismo, tudo o que acontece é fruto de uma intencionalidade, todas as relações interespecíficas são relações de divergência uma vez que as próprias coisas e seres são pontos de vista distintos. "O maior perigo da vida está no fato de que a comida do homem consiste quase inteiramente em almas", diz o antropólogo Kaj Birket-Smith citando um xamã esquimó (BODENHORN *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 391, nota de rodapé).

Mas então não estariam os indígenas somente invertendo nossa metafísica? Não estariam eles colocando a cultura/sociedade como polo estável e o natural como mutável ao mesmo tempo que em que mantêm a linha que os divide? Responder "sim" a essas perguntas seria um enorme equívoco. Em primeiro lugar, nós Ocidentais pensamos essas categorias através de uma

concepção substantivista. Como apontei anteriormente, para nós modernos, natureza e sociedade são nomes, são termos explicativos; para os indígenas essas categorias indicariam a posição de um ser enquanto sujeito, não um nome, mas um marcador enunciativo (pronome). Eles jamais opuseram humanos e não-humanos, uma vez que natureza e cultura integram um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios ultrapassam o largo do Grande Divisor cartesiano que separou humanidade de animalidade, sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) antecipou as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 369 e 370). Essa sabedoria ecosófica é aquilo de que carecemos na modernidade. O reconhecimento ontológico do Outro, seja ele humano ou não-humano, é, ao meu ver, o modelo político que Gaia sonha em ter. É um modelo que, ao invés de buscar incondicionalmente a igualdade e o direito de participar de um projeto unilinear rumo à modernidade, aceita as diferenças e dá espaço para os potenciais e os devires de cada ser do Planeta Terra. Qual será a maneira moderna de encontrar um regime como esse?

4. Modernidade e os Holocaustos

Diante do que expus até agora, percebo que o etnocentrismo Ocidental e suas sucessivas invasões - que se iniciaram no século XV, mas que se estendem até os dias de hoje - tiveram consequências muito mais extensas do que poderíamos imaginar. Muito mais do que uma imposição econômica e uma exploração dos povos indígenas, africanos e da natureza, o projeto realizado no continente americano foi o de uma imposição metafísica. Um dos espaços etnográficos do perspectivismo - que contém inclusive uma porcentagem considerável das florestas, da biodiversidade e da água mundiais - é também o lugar onde as políticas governamentais mais desconsideram a pluralidade ontológica. No Brasil, os indígenas, os animais, as plantas etc. atrapalham, enquanto sujeitos, todo e qualquer objetivo do modelo de desenvolvimento vigente. Categorias foram surgindo para encaixá-los no progresso, no entanto nenhuma delas parece devolver a posição de sujeito que outrora tiveram. "Essa ideia, a da Amazônia como corpo para exploração, corpo sem sujeito, a ser dominado, submetido e violado, que ganha uma forma na ditadura e símbolos como este, continua bastante hegemônica no senso comum." (BRUM, 2015). Eles são "pobres" e objetos das políticas assistencialistas.

Há uma tentativa recorrente de esvaziar os indígenas de identidade para liberar suas terras para a exploração privada. [...] Como não é mais possível tratar os indígenas como "não gente", agora o que se diz deles é que "têm terra demais" ou que "não são índios de verdade". [...] Como os indígenas se tornaram o que se chama de "sujeitos de direitos", é preciso tirar deles tanto o "sujeito" - razão da frase "não são índios de verdade" - quanto o "direito" - "têm terra demais". (BRUM, 2015)

A falta de sensibilidade dos governos cujas diretrizes estão mergulhadas de corpo inteiro na metafísica Ocidental - até porque a centralização política e criação do Estado é resultado da bipartição natureza/cultura como vimos anteriormente -, está no fato de que seu ponto de vista é defendido como sendo superior, o que se dá por meio de um discurso científico. No entanto, esse "pseudodiscurso científico se deteriora rapidamente em verdadeira ideologia" (CLASTRES, 1974: 35). Para os modernos, a nossa cultura e projeto de desenvolvimento é a imagem do que os indígenas necessitam ser. O "pobre" é aquilo que não devemos ser, enquanto o "rico" é aquilo

que devemos constantemente almejar; entre eles há somente os menos pobres, aqueles que percorreram somente uma parte do caminho rumo à modernidade. Os planos de desenvolvimento econômico no Brasil, por exemplo, têm como cenário as paisagens e típicos ecossistemas latino-americanos, e realiza suas mega obras no território brasileiro, mas também em países vizinhos, através de parcerias. Usinas hidrelétricas enormes[7], estradas de concreto passando no meio da mata virgem, entre outras. A população tradicional das regiões onde são realizadas as obras é forçada a se curvar diante desses projetos; são removidos de suas aldeias e/ou cidades; são privados de seus estilos de vida e atividades laborais. "Aqueles que foram 'realocados' ou 'reassentados' estão distantes de seu modo de vida, de seu trabalho, de seus laços de afeto e de solidariedade, da única vida que conheciam. [...] Aqui, é a conversão de pescadores e agricultores em pobres que testemunhamos." (BRUM, 2015). Tudo isso porque precisa-se de mais infraestrutura e de mais energia para sustentar o estilo de vida moderno-ocidental. Deixa-se para trás a ideia de que a vida humana se adaptaria à Terra; vigora uma visão de que a Terra se adapta à existência humana - ou que pelo menos é modificada radical e conflituosamente por ela.

Não só as nossas instituições são vistas como as melhores, como tudo o que é tecnologia, estrutura social, política, conhecimento etc. encontraria sua mais desenvolvida e verdadeira forma na modernidade. Vemos nossa metafísica como sendo a única verdadeira e à qual todos devem chegar. "Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto." (CLASTRES, 1974: 202). Os discursos parecem seguir o politicamente correto, mas por trás das práticas políticas se esconde, efetivamente, a dimensão ontológica do etnocentrismo e do imperialismo moderno. A metafísica moderna não é a única verdadeira, e vem se mostrando como a mais nociva tanto para os humanos entre si quanto para os demais habitantes do Planeta Terra.

Voltamos à centralidade da ciência (e da maneira moderna de apreender o mundo) na discussão sobre democracia e política: foi a ciência, e somente ela, que serviu de dogma para o domínio absoluto da natureza. Ao fazer uma releitura crítica do famoso *Mito da Caverna* de Platão, LATOUR (1999) percebe como o filósofo grego fundou de maneira sagaz, hilária e paradoxal uma ruptura entre uma Assembleia das coisas - onde estariam acomodados todos os não-humanos, donos da verdade e da objetividade - e uma Assembleia dos humanos - todos ignorantes e tagarelas da ficção (com exceção dos cientistas que saberiam transpor o abismo entre as duas assembleias) -, ou seja, esta separação metafísica que viemos analisando desde o início deste artigo:

A dupla ruptura [do Mito] da Caverna não é fundada a partir de nenhuma investigação empírica, nem a partir de nenhum fato de observação, ela é mesmo contrária ao senso comum e à prática cotidiana de todos os sábios [cientistas] [...] Para que esta ideia de dupla ruptura resista por séculos a todas as evidências contrárias é que uma poderosa razão deve manter uma necessidade dela. Essa razão só pode ser política - ou religiosa. (LATOUR, 1999: 26, tradução do autor)

A sustentação de nossa Constituição não é sequer compatível com nossos princípios empiricistas, racionais e científicos. A Natureza parece ser, portanto, a grande religião política dos modernos. Essa categoria serviu para justificar a inferioridade técnica e metafísica dos pré-

modernos ao mesmo tempo que colocava a moderna como superior, como se outras metafísicas e tecnologias não dessem conta de manter a vida em comum. Os modernos mobilizam sua ontologia e suas tecnologias para manterem a vida em sociedade (a qualquer custo, e sempre separada da natureza); os indígenas mobilizam as suas para manterem uma vida sociocósmica, através de guerras e trocas constantes entre interior e exterior (suas aldeias e os demais habitantes da floresta, respectivamente).

Se entendermos por técnica o conjunto dos processos que se munem os homens, não para assegurarem o domínio absoluto da natureza (isso só vale para o nosso mundo e seu insano projeto cartesiano cujas conseqüências ecológicas mal começamos a medir), mas para garantir um domínio do meio natural adaptado e relativo às suas necessidades, então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas: elas demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica. (CLASTRES, 1974: 203)

Não há, portanto, hierarquia no campo da tecnologia nem no campo da ontologia. É por estabelecer uma hierarquia que a metafísica moderna parece não poder mais coexistir com nenhuma outra. Os pré-modernos até vêem suas respectivas ontologias como as melhores, no entanto, não há retórica científica para elevá-las ao absoluto. Em nome dessa hierarquia, os socialistas, os capitalistas, enfim, os modernos cometeram mais de um Holocausto. Matam bilhões de sua própria espécie e trilhões de outras, ao mesmo tempo que pregam a paz.

Conclusão

Este exercício reflexivo trata, portanto, da Ecologia Política e não de políticas ecológicas. Como aponta LATOUR (1999),

os movimentos "verdes" [ou seja, a Ecologia Política militante], querendo dar à natureza uma dimensão política, tocaram no coração disso que chamamos Constituição moderna. [...] encarregados de proteger a natureza, os movimentos ecológicos ainda conservam a concepção de natureza que torna impraticável seu combate político (LATOUR, 1999: 34; tradução do autor).

Mas é exatamente nesta falha em que está o trunfo da Ecologia Política militante. Ao contrário da teoria na qual estão apoiados, os movimentos "verdes" encontram na prática uma vida pública que se constitui em um único coletivo. Ao tentar etiquetar o que imaginamos ser uma crise da Natureza (aquecimento global, tsunamis, inundações, etc.), a militância se depara com uma crise da objetividade[8]. Espera-se que ela se preocupe só com baleias encalhadas em praias do Brasil ou pinguins mortos por conta de um vazamento de petróleo, mas, na prática, acaba tendo que se ocupar simultaneamente das ciências, da natureza e da política. Seria injusto classificarmos esse movimento e pensamento, a Ecologia Política, como aquilo que "teria feito penetrar as preocupações da natureza na consciência política." (LATOUR, 1999: 49; tradução do autor). Mais do que isso, ela torna compreensível o caráter político da ordem natural. Basta ir a campo, acompanhar as catástrofes naturais e a produção científica para enxergarmos melhor esses híbridos que nossa teorias sociais e ciências naturais não são capazes de entender. Apresenta-se como necessária uma reforma da Ecologia Política sob a luz da sociologia e da antropologia da ciência, assim como sob a luz de uma Antropologia Simétrica (tal como proposta por

LATOUR [1994]). Somente a Ecologia Política pode aproveitar em sua plenitude o potencial de um estudo simétrico da ciência, questionando o que concebemos como *a composição do mundo comum*.

Mas então, como proceder? Estaria a democracia liberal escondendo, por detrás de todos os seus problemas, esse modelo político cujo potencial de reconhecimento ontológico é o que esperamos? Ou precisaríamos inventar um modelo completamente novo, uma democracia ontológica? Mas, efetivamente, como essa democracia poderia se dar? Adentraríamos as florestas e praticaríamos o animismo e o perspectivismo ameríndios? Esta tem sido a injusta acusação que as demais ciências humanas que estudam o desenvolvimento (sociologia do desenvolvimento, socioantropologia do desenvolvimento, economia, etc.) direcionam para as reflexões da antropologia em relação ao seu objeto de estudo. Deixar para trás toda tecnologia e estilos de vida modernos me parece muito romântico, mas pouco prático e viável, e a teoria antropológica como um todo me parece concordar com isso. Pouco percebemos, mas, bem devagar, caminhamos rumo a um novo formato de democracia (ontológica) através do âmbito jurídico e legislativo[9], que exige, ao mesmo tempo em que produz, uma redefinição de pressupostos metafísicos.

Não só a relação dos humanos entre si é mediada por aquilo que chamamos de objetos (híbridos, quase-objetos), como há mais não-humanos dentro deste Planeta que chamamos de Casa, do que propriamente humanos. É necessário, num primeiro momento, que a democracia se estenda a esses não-humanos. Eles precisam ser sujeitos dentro do Direito, não pseudosujeitos. Eles precisam, assim como a Ciência, entrar na Democracia. Os animais, enquanto sujeitos, devem ter o direito de habitar e/ou beber águas limpas, e não as empresas que devem ser proibidas de lançar dejetos químicos nos rios; as florestas devem receber indenizações aos moldes do direito civil; os produtos das ciências devem sofrer regulamentações/restrições assim como os indivíduos humanos recebem. Tudo isso já caminha a passos curtos no âmbito jurídico, o que abre um amplo campo para uma antropologia e sociologia empíricas. Não há mais espaço para algumas práticas modernas, precisamos reconhecer que a nossa sociedade é um único coletivo para, então, termos uma democracia cosmopolítica. 🌐

NOTAS

* O autor, à época da submissão, cursava o 8º período do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro E-mail: rafael.d.ramalho@gmail.com.

[1] Colóquio Internacional *Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra*, realizado entre os dias 15 e 19 de setembro de 2014, na Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro-RJ Brasil, pelo departamento de Filosofia da PUC-Rio e pelo PPGAS do Museu Nacional-UFRJ.

[2] Ver LATOUR e FABRI (1977).

[3] A discussão sobre etnocentrismo na antropologia exige mais do que uma resposta categórica. Vejo como um desdobramento essencial dessa discussão uma retomada histórica dos argumentos antropológicos desconstrutores da visão etnocêntrica. Assim, passaríamos desde os evolucionistas, pela escola culturalista norte-americana, pelo estruturalismo francês de Lévi-Strauss, pelos escritos de Pierre Clastres, pelos pós-modernos, até chegarmos, enfim, aos pós-estruturalistas da virada ontológica (Bruno Latour, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, entre outros).

[4] Coexistência esta, não tão harmoniosa e pacífica quanto se possa imaginar, afinal, muitos povos ameríndios vivem (ou viviam) em guerra constante; mostra-se essencial apreender a dinâmica conflituosa tanto da cosmologia ameríndia quanto da democracia. Não devemos nos deixar levar por discursos românticos na teoria social. Está aqui a centralidade da discussão do político: democracia é exatamente a coexistência conflituosa de múltiplas ontologias.

[5] Aqui gostaria de assumir uma dívida deste artigo: a dívida com a *Sociedade de Risco*, de BECK (2010). Por falta de espaço, não pude mobilizar suas ideias; colocá-lo em debate com Latour teria sido, sem dúvidas, muito produtivo, apesar e, principalmente, das divergências centrais que os autores têm entre si. Autor incontornável na discussão sobre a questão ambiental, Beck foi um dos primeiros a trazer para a teoria social a falibilidade da ciência moderna diante das catástrofes climáticas. Segundo o autor, a sociedade industrial teria continuado nos trilhos da modernidade sob outra forma, a forma da sociedade de risco: na primeira, predominaria a produção de riqueza; na segunda, a produção de risco. Nesta nova configuração, a natureza teria sido absorvida pelo sistema industrial e se transformado de fenômeno externo em interno: seria, portanto, impossível continuarmos a pensar em uma natureza exterior aos humanos.

[6] Vale ressaltar que conceitos como corpo e alma têm seus limites, uma vez que na etnologia se lida o tempo todo com traduções.

[7] "[...] a imagem da hidrelétrica de Belo Monte, aquela monstruosidade humana imposta sobre a floresta lá no meio do Xingu" (BRUM, 2015).

[8] Com o surgimento e a intensificação do risco e do perigo (ambos ultrapassam sem qualquer dificuldade as barreiras de classe, estamento e cultura que os modernos ergueram entre si) na modernidade, a vida comum se vê numa dinâmica repleta de crises: movimentos sociais, reviravoltas epistemológicas, etc. "todos ainda vivem sob o choque antropológico de uma dependência 'natural' das formas de vida civilizatórias, uma dependência experimentada em meio à ameaça e que suspendeu todos os nossos conceitos de 'emancipação' e 'vida própria', de nacionalidade, espaço e tempo." (BECK, 2010: 8).

[9] Vejam que o que constato, a partir da obra de Latour, não corresponde ao que poderíamos chamar de uma "ontologia política eco-anarquista", como defende Viveiros de Castro. Não presuponho uma percepção e adoção generalizadas por parte dos humanos. Nem mesmo tenho um apocalipse em meu horizonte como algo a se fugir. É na epistemologia constante e na ontologia variável que enxergo o sucesso do sociocosmos moderno, mas, por enquanto, ainda vejo saída no caminho democrático.

REFERÊNCIAS

BECK, U. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010 [1986].

BRUM, E. **Belo Monte, empreiteiras e espelinhos**. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/06/opinion/1436195768_857181.html>. Acesso em: 12 de jul. 2016.

CLASTRES, P. **Sociedade contra o Estado**. Edição Cosac Naify Portátil 1ª reimpressão. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2013 [1974].

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].

_____. **Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie**. Paris: Éditions La Découverte, 1999.

_____. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru, SP: EDUSC, 2001 [1999].

_____. **L'Anthropocène et la destruction de l'image du Globe.** In: HACHE, E. (Org.). De l'univers clos au monde infini. Paris: Éditions Dehors, 2014 [2013]. pg.27-54.

_____. **Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique.** Paris: Éditions La Découverte, 2015.

LATOUR, B. e FABBRI, P. **La rhétorique de la science.** Actes de la recherche en sciences sociales, v.13, n.1, p. 81-95, 1977.

LIMA, T. S. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.** Revista Mana: Estudos de Antropologia Social, v.2, n.2, p.21-47, 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/>>. Acesso em: 5 de jul. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena.** In: _____. A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2002. p.347-399.

Recebido em 20/09/2016
Aprovado em 02/08/2017