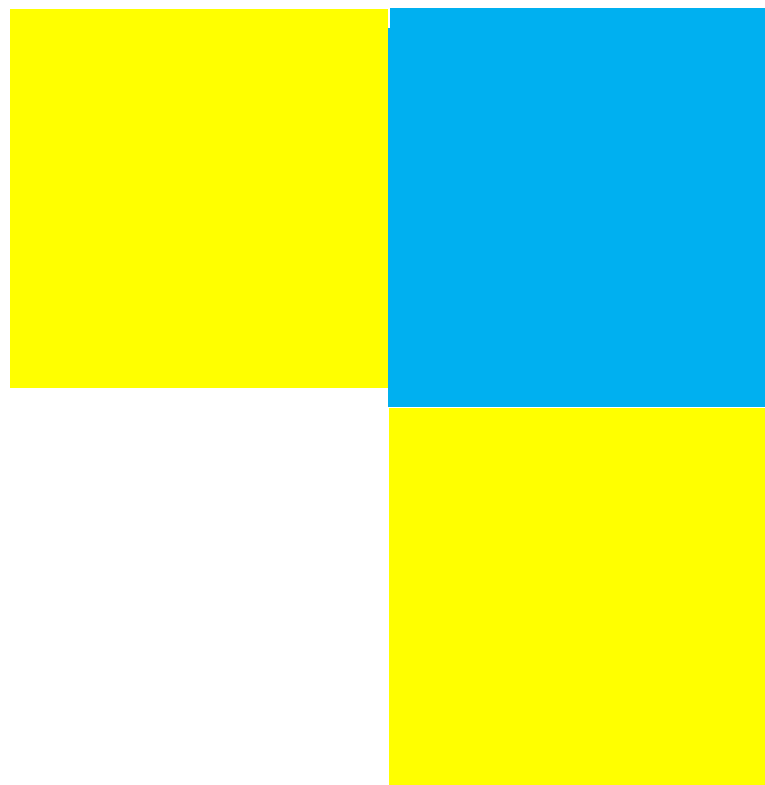


Guerra ontológica e verdades pragmáticas

Eduardo Barros Mariutti

Professor Associado do Instituto de Economia da Unicamp e do Programa de Pós-Graduação San Tiago Dantas. Membro da Rede de Pesquisa em Autonomia Estratégica, Tecnologia e Defesa (PAET&D)



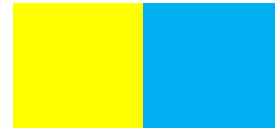
Resumo: Estamos assistindo à escalada da guerra entre o realismo científico e os “relativistas culturais”. À primeira vista, parece que só existem duas posições em antagonismo. De um lado se situam os partidários de que existe um *único mundo*, uma realidade objetiva que *independe* das percepções dos sujeitos e que, portanto, deve ser o único critério para se distinguir o verdadeiro do falso. De outro estão perfilados os “multiculturalistas” que resistem a este postulado, criticando os “abusos da razão” e defendendo a coexistência de múltiplos mundos que, inclusive, podem ser incomensuráveis. Este artigo tenta vislumbrar uma saída para esse impasse: a noção de *verdade pragmática*, tal como ela é apresentada pelo antropólogo brasileiro Mauro de Almeida. A tese básica é que, frente a problemas concretos como o aquecimento global, por exemplo, é possível construir verdades locais no campo de interseção de ontologias muito distintas, pois toda ontologia diferencia nos seus termos o “verdadeiro” do “falso”. Deste modo se evita tanto o não-diálogo do multiculturalismo quanto as pretensões imperialistas dos cientistas-sacerdotes do realismo.

Palavras-chave: Guerras Culturais, perspectivismo, virada ontológica.

Ontological war and pragmatic truths

Abstract: We are witnessing the escalation of the war between scientific realism and the "cultural relativists". At first glance, it seems that there are only two positions in antagonism. On the one hand, there are those who believe that there is only one world, an objective reality that is independent of the perceptions of the subjects and, therefore, should be the only criterion for distinguishing the true from the false. On the other side are the "multiculturalists" who resist this postulate, criticizing the "abuses of reason" and defending the coexistence of multiple worlds that may even be incommensurable. This article attempts to envision a way out of this impasse: the notion of pragmatic truth, as presented by the Brazilian anthropologist Mauro de Almeida. The basic thesis is that, faced with concrete problems such as global warming, for example, it is possible to construct local truths in the field of intersection of very different ontologies, because every ontology differentiates in its terms the "true" from the "false". This avoids both the non-dialog of multiculturalism and the imperialist pretensions of the scientist-priests of realism.

Keywords: Cultural Wars, perspectivism, ontological turn.



1 – Introdução

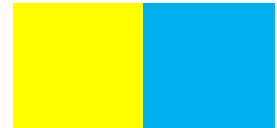
Tal como relata de forma brilhante João José Reis (1991), no dia 25 de outubro de 1836 ocorrera em Salvador um acontecimento inusitado: a “cemiterada”, uma revolta popular contra um cemitério. Os revoltosos se opunham à uma lei muito impopular que entraria em vigor no dia seguinte que, por motivos higienistas, proibia os enterros nas Igrejas e em regiões populosas. A legislação também garantia a uma empresa o monopólio dos sepultamentos por 30 anos que, a partir do dia 26, ocorreriam exclusivamente no Campo Santo, um cemitério relativamente distante da cidade (3 quilômetros do centro). Atendendo ao apelo das irmandades e demais instituições cristãs, os populares – em grande número - apedrejaram o escritório da empresa e destruíram o cemitério,¹ fato que criou um grande alvoroço.

O médico João José Alves, pai do poeta Castro Alves, foi testemunha ocular do levante. Seis anos depois, na introdução de uma tese que advogava contra os enterros em centros urbanos, ele atribuiu o fato à superstição da “ignorante e bárbara turba”. Teria ele razão? A resposta não é simples. O fundamento “científico” que embasou a lei contra enterros em zonas populosas era a noção de “eflúvios pestilenciais”, isto é, o malefício que os odores emanados dos mortos acarretavam para os vivos. Segundo a razão médica que começou a se consolidar no final do século XVIII, os “vapores mefíticos” liberados pelos cadáveres em decomposição poderiam matar. Na França, a grande referência da elite imperial brasileira, os cidadãos eram encorajados pelos médicos a exercerem uma “vigilância olfativa”: denunciar ao poder público os perigosos fedores que porventura encontrassem na cidade, para que as providências fossem tomadas pelas autoridades competentes.

¹ “O *Jornal do Commercio* também noticiou o movimento da turba após os “morras” ao cemitério, ainda na praça: ‘A esta voz todos se dirigiram ao Cemitério com machados, alavancas e outros ferros, e em número de mais de 3 mil pessoas, em menos de uma hora, deram com o Cemitério em baixo, quebrando tudo e deitando fogo ao que podia arder’. Os instrumentos foram apanhados em obras nas ruas vizinhas à praça do Palácio e no próprio cemitério, que apesar de inaugurado não estava pronto” (REIS, 1977, p. 16)

O tema não era consensual. Parte dos cientistas eram adeptos da ideia de *contagium vivum*, isto é, que a fonte dos malefícios eram os microrganismos patológicos, e não os humores que emanavam da putrefação (REIS, 1991, p. 76-8). Mas esta percepção só se tornou predominante um pouco mais tarde, já no final do século XIX. Nossos médicos eram partidários dos miasmas. O problema é que as evidências que fundamentavam a teoria dos humores fétidos não eram muito sólidas. Coveiros que trabalhavam nas catacumbas das Igrejas mais tradicionais, onde se enterravam abaixo da sacristia os padres e bispos importantes, relatavam tonturas e desorientação. Gatos e pequenos animais morreram quando jogados nas catacumbas.² Mas, como se sabe hoje, a causa não era a contaminação por eflúvios, mas sufocamento: um ambiente fechado com matéria orgânica em decomposição rapidamente consome todo o oxigênio, restando apenas as bactérias anaeróbicas. Não era o fedor, mas a falta de oxigênio que causava tontura e a morte dos animais. Toda a legislação que proibia o enterro nas aglomerações urbanas era baseada em uma falsa evidência. As reivindicações dos médicos não eram menos fantásticas do que a justificativa religiosa para se enterrar os mortos em terra sagrada. A cena foi realmente muito pitoresca. Luiz Gonçalves dos Santos, o famoso “Padre Perereca”, um furioso crítico do iluminismo e um dos líderes do movimento, defendia que a sensibilidade olfativa dos católicos devotos deveria ser contraposta àquela dos “melindrosos modernos”. Para o Padre, o incômodo passageiro do mau cheiro dos mortos deveria ser visto como uma prova de fé e de deferência com o finado (REIS, 1991, P. 268; RODRIGUES, 1997, p. 66-89).

² Nossos médicos confiaram nas “experiências” francesas relatadas pela bibliografia. Não há registro de experimentos realizados aqui para comprovar o caráter deletério dos eflúvios. Manuel Maurício, que estudou em Paris, ilustra isso. “Aprendeu com Henri Huguenot que as covas da igreja de Nossa Senhora de Montpellier por ele abertas permitiram perceber ‘um vapor mui fétido que impregnou a roupa, os cordões, as garrafas, e até o vidro e as casacas de um odor cadaveroso’, que gatos e cães ali lançados morreram em poucos minutos em meio a convulsões. Com Hugues Maret, da Faculdade de Medicina de Montpellier, Rebouças aprendeu que, num prazo de dez dias, morreria o operário contratado para abrir a cova rasa, que exalava fedor insuportável, de um homem obeso recém-enterrado. Desses e de outros autores, aprendeu sobre ‘outras formidáveis catástrofes’, como as estatísticas indicando a vida curta dos coveiros europeus. Mas o que teve para dizer sobre o Brasil? Quase nada.” (REIS, 1991, p. 257). O médico inglês Dundas, ao estudar Salvador, acreditava que o clima da cidade – sua brisa suave – protegeria os residentes dos miasmas, mas ele não foi levado a sério. As teses francesas pareciam ser mais relevantes do que as observações de um especialista realizadas em território nacional.



A questão envolvia, na realidade, uma luta por poder, prestígio e dinheiro. Médicos e clérigos disputavam a autoridade sobre os defuntos pelo menos desde o final do século XVIII. Hoje, quando se contata um óbito em uma residência, a grande autoridade é o médico. Somente depois da sua liberação o corpo fica ao dispor dos familiares e, eventualmente, dos serviços religiosos. Antes, a autoridade era do pároco. Os médicos venceram. Mas nem sempre por razões estritamente científicas. No caso específico da legislação que motivou a cemiterada, o argumento dos médicos e especialistas em saúde pública não tinha fundamento. Miasmas são tão metafísicos e sobrenaturais quanto espíritos ou bruxaria.

Isto nos leva ao cerne dos problemas que nos afligem hoje, no que alguns chamam de “guerras culturais”. Cientistas não são portadores de verdades absolutas. A *hubris* sempre cobra o seu preço. Qualquer opinião tem o mesmo peso? Tudo é construção social? Cada um tem o direito a habitar um mundo próprio, que não precisa guardar correspondência com os demais? Se este for o caso, quando uma situação provoca o choque entre mundos incompatíveis, como resolver a pendenga? O mais forte ou o mais eloquente vencerá sempre? Mauro Almeida, pensando na questão indígena, chamou a atenção para as consequências práticas que as posições relativistas extremadas acarretam:

“Uma delas é a perda de argumentos para apoiar no espaço público demandas dos grupos sociais que politicamente são demasiado fracos para contratarem advogados e formarem *lobbies* formadores de opinião. Sem o argumento da objetividade etnográfica que ambiciona a verdade, ancorada em uma comunidade científica regida por regras mínimas de estabelecimento de fatos e de confronto de argumentos, estamos atirando discussões sobre territórios indígenas, sobre identidades de minorias como base de direitos, sobre dominação e exploração – para uma zona de ninguém de retórica e manipulação. Tudo é ‘invenção’, tudo é ‘construção social’, ‘tudo é relativo’. Pode então o mais forte ou o mais ‘eloquente’. Devemos realmente contribuir para com essa atitude de cinismo blasé?”
(ALEMEIDA, 2003, p. 12)

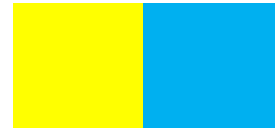
Frente a este cenário, ele propõe uma saída interessante. Em situações concretas de tensão social, mesmo ontologias muito distintas podem produzir zonas de convergência, de “quase-verdades” ou de “verdades pragmáticas”, possibilitando com isso reagir à tirania do realismo científico sem cair no solipsismo.

O primeiro passo é diferenciar o relativismo estrutural inspirado em Lévi-Strauss do relativismo cultural. Neste caso, a constatação de que existem múltiplos mundos está ancorada na ideia de que eles são *incomensuráveis* e, até mesmo, ininteligíveis. Sequer é possível *traduzir* – há apenas conversão – uma experiência verificada em uma cultura para outra, pois entre os mundos existem cortes abissais, zonas sem nenhuma contiguidade, desprovidas de escalas comuns e rotas transitáveis (ALMEIDA, 2003, p. 14). O relativismo estrutural é diferente:

“Caberia, porém, ressaltar que a posição de Lévi-Strauss é a de um relativismo estrutural – que não se confunde com o relativismo cultural da Antropologia norte-americana. Pois, enquanto o relativismo cultural pós-boasiano chega ao extremo (na conhecida posição de Whorf e Sapir) de negar a mútua inteligibilidade das culturas (posição que será fundamentada a partir dos escritos de Wittgenstein na sua fase dos “jogos de linguagem”), o relativismo estrutural de Lévi-Strauss enfatiza a unidade e mútua inteligibilidade das culturas humanas — desde que vejamos os diferentes sistemas culturais como transformações que operam segundo princípios mentais que são universais. O relativismo cultural é, assim, profundamente divergente do relativismo estrutural.” (ALMEIDA, 2021, p. 176)

Mesmo o perspectivismo inspirado em Eduardo Viveiros de Castro não é um relativismo cultural.³ A noção de *intencionalidade* dos seres vivos e até das coisas é a sua base.

³ Ele sempre insistiu nisto. Aqui um exemplo conspícuo: “O perspectivismo não é uma forma de relativismo. Seria um relativismo, por exemplo, se os índios dissessem, o que eles não fazem, que para os porcos todas as outras espécies são no fundo porcos embora pareçam humanos, onças, jacarés etc. Não é isso que os índios estão dizendo. Eles dizem que os porcos no fundo são humanos; os porcos não acham que os humanos no fundo sejam porcos. Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – inclusive nós.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 38).



Favorecer o que se caricatura como *subjetivismo* – o ponto de vista cria o sujeito - ao invés da pretensa objetividade das ciências duras não implica dizer que toda visão ou opinião é igualmente válida. Como afirma Gilles Deleuze, um relativismo consistente não afirma a relatividade do verdadeiro, mas a *verdade* do relativo (2005: 43).

Antes de desenvolver um pouco mais a ideia de verdade pragmática é necessário discutir, ainda que de forma breve, dois grandes temas que contribuíram para que esta noção ganhasse corpo. Um deles é a controversa noção de “virada ontológica”, tema que emana do pensamento de autores como, por exemplo, Bruno Latour, Marilyn Strathern, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro. O outro grande tema, que já foi aludido, é o relativismo estrutural que se desdobra do pensamento de Claude Lévi-Strauss.

2 - A Virada Ontológica

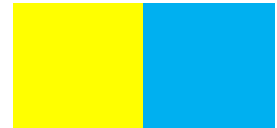
Nas célebres *lectures* apresentadas na universidade de Cambridge em 1998, Eduardo Viveiros de Castro apresentou um argumento incisivo: do ponto de vista da filosofia e do modo como ela se irradiou para as ciências sociais, a ruptura cartesiana com a escolástica praticamente eliminou a disputa e a reflexão das humanidades no campo da ontologia que, desde então, ficou a cargo das *hard sciences*, percebidas como a única forma de desvendar um mundo natural que é externo ao homem e regido por leis determinísticas. Se, por um lado, isto simplificou a questão ontológica, por outro, complicou significativamente a epistemologia, que passou a ser entendida predominantemente como o plano da *representação* do silencioso mundo exterior e uniforme da natureza na mente dos homens (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 92).

Deste ponto de vista há apenas *um mundo* – uma ontologia – que, no entanto, é representado de diversas formas. Uma natureza, múltiplas culturas. Essa fórmula, no entanto, longe de consistir em uma postura cosmopolita, não passa de uma astuciosa artimanha dos modernos. Todos podem ter uma cultura peculiar, isto é, a sua própria representação de um mundo que está lá fora. Mas somente os métodos científicos desenvolvidos no Ocidente podem elucidar a tessitura, as leis e os elementos que

corporificam o mundo tal como ele efetivamente existe, isto é, dar conta rigorosamente daquela zona exterior - o mundo natural - que é representado de formas distintas. Logo, como afirmam os editores do impactante livro *Thinking Through Things*, a tarefa dos cientistas sociais é essencialmente epistemológica, isto é, envolve catalogar e comparar as várias formulações sistêmicas do conhecimento sobre *o mundo* que, por definição, é externo a elas, mundo que só pode ser apreendido adequadamente pela ciência. Dito de outro modo: a matéria (natureza) é o indiferenciável, enquanto a mente (cultura) pode ser representada de múltiplas maneiras.

Isto não passa da reiteração sistemática da perspectiva “cartesiano-Kantiana” que nos faz perceber o universo composto apenas por mente ou matéria, representação ou realidade, cultura ou natureza, significado ou coisa. Ao enquadrar o debate em um raciocínio circular, estes dualismos têm se mostrado particularmente poderosos: toda crítica *ontológica* aos modernos é deslocada imediatamente para o plano da representação, como se tratasse de posições *epistemologicamente* diferentes, isto é, artefatos mentais distintos que existem apenas no plano do pensamento. Do ponto de vista dos modernos, portanto, a própria ideia de múltiplas ontologias não passa de um oxímoro ou, até mesmo, de um sinal de patologia social ou esquizofrenia, de uma “renderização fraturada e incoerente daquele mundo real que está lá fora”. O crítico da ontologia fundante da modernidade não é efetivamente um crítico, mas uma pobre mente que confunde as múltiplas representações *do* mundo como se fossem efetivamente múltiplos mundos (HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007, p. 9-10).

Se quisermos levar a sério as relações de alteridade temos de parar de reduzir as suas articulações a meras “perspectivas culturais” ou “crenças” (i.e. visões de mundo), mas sim passar a vê-las como enunciações de mundos ou naturezas diferentes. Esta percepção está na base da noção de *virada ontológica* que começou a tomar forma na década de 1980 e 90, impulsionada “silenciosamente” pela generalização da ideia de reflexividade e de autopoiese. Eduardo Viveiros de Castro identifica 3 grandes estímulos à esta virada: i) a crise de representação que desestabilizou a cisão sujeito/objeto e complicou os demais dualismos modernos (natureza/cultura; pessoas/coisas; linguagem e realidade



extralinguística etc.); ii) a multiplicação dos estudos etnográficos sobre a ciência e a tecnologia que de um lado, politizou as práticas científicas e, por outro, complicou a distinção entre ciência e não ciência (que, por sua vez, abalou a separação entre o Ocidente e o resto) e, fundamentalmente, iii) a catástrofe ecológica imbricada na crise econômica – o problema do fim do mundo ou do fim do capitalismo – que lançou dúvidas sobre a natureza percebida como uma fonte inesgotável de recursos, imune ao papel geológico do homem (VIVEIROS DE CASTRO, 2005).

Estes estímulos implodiram a noção de que a modernidade é a vanguarda da humanidade, uma reivindicação que jogava todo o “resto” na vala comum da pré-modernidade, aquele passado presumidamente arcaico e estável do qual os modernos alegadamente se diferenciam pelo progresso. Desde então uma história unitária deixou de ser possível fato que, além de descortinar uma pluralidade de mundos que dissolve a linearidade do tempo, evidencia algumas falsas tensões. À primeira vista a grande polarização se dá entre os positivistas (modernos radicais) e os relativistas culturais (pós-modernos). Verdade de um lado, multiplicidade de interpretações igualmente válidas de outro. Porém, ambos coincidem em um aspecto decisivo: o status especial das suas representações. A distinção positivista entre aparência e realidade se baseia na ideia de que apenas o método positivo permite apreender o real em si mesmo, desmistificando todas as demais representações. Já os relativistas recusam axiomáticamente o conceito de verdade e o corte entre aparência (representação) e realidade (mundo). Mas é precisamente nesta recusa que reside o paradoxo. Não há verdade ou corte entre representação e realidade pois tudo é representação. No entanto, esta afirmação depende de um pressuposto oculto. A representação do relativista é, no mínimo, *adequada* à tarefa de perceber as nuances das demais “culturas”, mesmo no caso de culturas que não admitem mundos diferentes:

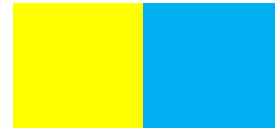
According to this view, since all we have is alternative worldviews, the fantasy of explanation must be replaced by the necessity of interpretation – rendering others’ representations in the idiom of our own. While such an image of anthropological work is

clearly more pluralistic than positivism (inasmuch as interpretation is a game everyone can play – even scientists), upon close inspection it turns out to be no less universalistic. This is because, as positivists like to tease (...), for the notion of interpretation to get off the ground at all (i.e. for it to avoid the logical pitfall of the cultural agnosticism we call ‘ethnocentrism’), relativists must assume that their representations, though partial, are nevertheless adequate in principle to the task of translating the nuances of others’. How, logically speaking, can relativists assert without contradiction that our representations are both partial with respect to others’ and rich enough to translate them? The answer, anathema to them no doubt, is logically unavoidable. Cross-cultural translation must be mediated by some point of comparison – an element that can be posited, if not as supracultural, then at least as a point of cultural convergence. Enter ‘the world’, as itchy as a phantom limb following metaphysical amputation.” (HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007, p. 11)

Em suma: a querela entre os positivistas – ultramodernos – e os relativistas culturais – pós-modernos – se desdobra em um terreno comum que começou a ceder pelo menos desde o *annus mirabilis* de 1989 (LATOURE, 1994, p. 13-5).

O que está em jogo, portanto, é a passagem de um multiculturalismo solipsista – múltiplos mundos incomensuráveis – para a controversa noção de *multinaturalismo*. A natureza não é um quadro fixo exterior à cultura. Reconhecer isso foi o primeiro passo importante, pois ajudou a demolir a ideia de que existe apenas *um* mundo objetivo, abarcável exclusivamente pela ciência dos modernos e que, na prática, permitia pensar em múltiplas culturas.⁴ O perspectivismo inspirado em Eduardo Viveiros de Castro é uma

⁴ “O trabalho de romper com o dualismo que apartava as antropologias social e cultural, tradicionalmente à caça de “culturas”, e as antropologias físicas e biológicas, interessadas pela “natureza”, partiu da reconsideração desses conceitos por parte da antropologia simétrica. A multiplicidade de culturas que autorizava o exercício antropológico dependia, afinal, da estabilidade oferecida pelo conceito de natureza, homogêneo, frio e objetivo e, portanto, apto a exercer o papel de *tercium comparationis*. A natureza figurava também como meta a alcançar, algo que definiu o papel determinante da Ciência como instrumento medidor do progresso ocidental (para Bruno Latour, particularmente o europeu) e termômetro de práticas a ele desconhecidas. Se estaria diante de uma natureza geral, exterior ao homem, da qual não se sabe tudo, mas pode-se eventualmente saber, e o homem, em suas propriedades particulares, as quais, se bem que variadas e quase indecifráveis no espelho das múltiplas culturas, poderiam em todo caso, recair em modelos essencialistas e determináveis.” (SÁ Júnior, 2014: 9)



das propostas mais incisivas. Para começar, uma perspectiva não é uma representação. Ela não é algo que o sujeito possui, mas o contrário, ela *porta* o sujeito, o constitui enquanto tal e, portanto, exige um outro, uma alteridade, *uma diferença* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.118).

Logo, ao contrário de conceber múltiplas representações subjetivas que incidem ou se desdobram de uma natureza externa unitária e total, um fundo universal e envolvente que configura uma espécie de quadro material da existência, o perspectivismo propõe o *oposto*, isto é, a existência de apenas uma *unidade representativa* – uma cultura somente – e múltiplas “naturezas”. Viveiros de Castro insiste que todos os seres representam o mundo da mesma maneira, *mas o que muda é o mundo que eles veem*. Isto é, ao invés de diferentes pontos de vista para o mesmo mundo, mundos diferentes para o mesmo ponto de vista. Em termos mais formais, para o perspectivismo a epistemologia é constante enquanto a ontologia é variável (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379)

Especialmente quando definida deste modo, a virada ontológica opera no sentido inverso da tendência dominante na modernidade. Neste caso, o que se preza é a alagada objetividade. O primeiro passo é especificar a parte subjetiva que ajuda a compor a visão do objeto para que não se confunda a representação com a coisa em si. Só se conhece bem algo – e isso vale também para o sujeito – quando se vê algo “de fora”. Logo, conhecer é dessubjetivar, reduzir a intencionalidade do objeto a zero:

“Sabemos que as ciências sociais, na ideologia oficial, são ciências provisórias, precárias, de segunda classe. Toda ciência deve se mirar no espelho da física. Isso significa guiar-se pela pressuposição de que quanto menos intencionalidade se atribui ao objeto, mais se o conhece. Quanto mais se é capaz de interpretar o comportamento humano (ou animal) em termos, digamos, de estados energéticos de uma rede neuronal, e não em termos de crenças, desejos, intenções, mais se está conhecendo o comportamento. Ou seja, quanto mais eu desanimizo o mundo, mais eu o conheço. Conhecer é desanimizar, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 40)

Já o pensamento dos xamãs ameríndios – a grande inspiração do perspectivismo – envolve atribuir o máximo de intencionalidade ao que se busca conhecer. Neste caso, o conhecimento de qualidade é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, *como o resultado de algum tipo de intencionalidade*.

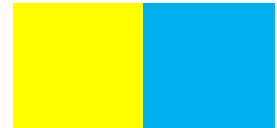
3 - O Relativismo Estrutural: Claude Lévi-Strauss.

Em *O Pensamento Selvagem*, publicado originalmente em 1962, Lévi-Strauss insistiu com veemência que a diferença entre o pensamento selvagem e o “civilizado” não repousa na capacidade de abstração. O pensamento selvagem pode perfeitamente desenvolver sistemas sofisticados de classificação, tarefa que pressupõe a capacidade de estabelecer relações abstratas entre ideias gerais e manifestações particulares. E, por fim, tal como ocorre entre os “civilizados”, este tipo de pensamento *também* parte do pressuposto que existe algum grau de *ordem* na realidade:

“Ora, essa exigência de ordem constitui a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo pensamento, *pois é sob o ângulo das propriedades comuns é que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem mais estranhas*” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 25).

A questão da ordem remete para o problema da determinação e da intencionalidade dos agentes. É precisamente neste ponto que se pode pensar a diferença entre o “selvagem” e o “civilizado”, particularmente no caso das ontologias ameríndias explorados por Viveiros de Castro.

A primeira impressão do homem que se julga civilizado (ou “moderno”) sobre o pensamento mágico é destacar o seu caráter ilusório, supostamente decorrente da ingenuidade típica da *falta* de um raciocínio formal e abstrato, isto é, da ausência de uma



noção clara de causalidade e determinação. Mas qualquer análise mais detida sobre essa forma de pensamento teria de reconhecer que o pensamento mágico está ancorado em uma concepção de determinação muito mais radical do que a típica do conhecimento científico “civilizado”. Lévi-Strauss enfatiza que a magia parte de um determinismo global e integral, muito mais “intransigente e imperioso” do que a noção de determinação das ciências modernas. O uso do plural não é fortuito, pois é típico do pensamento científico “moderno” distinguir níveis ou domínios sujeitos a determinismos que, *por definição*, são inaplicáveis aos demais. Logo, tanto o pensamento selvagem como o civilizado - cada um a seu modo - são abstratos e racionais. Mas operam de forma diferente. Do ponto de vista da nossa(s) ciência(s), qualquer reivindicação de universalidade *depende da clara delimitação de um objeto* que corresponde apenas a uma parcela da realidade. Princípios e leis gerais só tem validade para os fenômenos que fazem parte de um mesmo domínio e, portanto, não podem ser transpostos de forma direta para fenômenos concernentes a objetos distintos. Já o pensamento mítico e a magia assumem *uma determinação geral* que não pode ser atingida delimitando objetos dotados de racionalidades próprias.

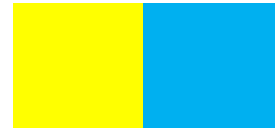
Se confrontarmos isto com a parte final da seção anterior, fica ainda mais clara a diferença. Embora dotado de um determinismo muito mais geral, o perspectivismo ameríndio atribuiu intencionalidade a animais, forças naturais e até mesmo a coisas. Traço que é rechaçado como animismo e fetichismo pelos “modernos” que, pretensamente, são mais “objetivos”. Mas, mesmo assim, só se percebe a diferença *ressaltando* a sua *base comum*, isto é, a(s) semelhança(s) que possibilita a diferenciação enquanto *tipos* de pensamento. Ambas as formas de pensamento são baseadas em abstrações propensas a aplicações práticas e, cada uma a seu modo, buscam dar conta das relações entre ideias gerais e manifestações particulares.

Portanto, de forma congruente com a sua orientação geral, Lévi-Strauss procura identificar e destacar as *propriedades invariantes* de todos os sistemas de pensamento ou, em outros termos, da *mente* humana. Há dois, e apenas dois, pontos de abordagem para se penetrar na realidade e produzir conhecimento. Ou se privilegia a *percepção sensorial e a intuição*, caso em que se opera predominantemente com *signos* - a “ciência do concreto”

- típica do pensamento selvagem ou, de forma alternativa, a ênfase é posta *no afastamento* da experiência sensível por meio de conceitos, hipóteses e “estruturas”. A princípio, enquanto tipos de pensamento, *nenhuma das duas formas é superior ou inferior* em sua capacidade de gerar “ordenações verdadeiras” da realidade. Isso evidencia a base do estruturalismo de Lévi-Strauss: a relativa independência entre os *resultados* da ordenação e seus princípios (ciência ou magia) é um indicativo de que o número de estruturas é finito. Logo, ‘a estruturação’ possuiria uma eficácia intrínseca, quaisquer que fossem os princípios e os métodos nos quais ela se inspirasse.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 27)

Assim, ao contrário do que costuma se imaginar, o pensamento mágico é um todo coerente e articulado. E, portanto, não pode ser considerado *um momento ou uma etapa* da evolução da técnica ou da ciência. Ele *independe* do *outro sistema* que constitui a ciência. A diferença entre os dois modos de pensamento *não reside nas operações mentais que ambas as formas pressupõem* - que são, a rigor, semelhantes - mas sim *nas funções dos tipos de fenômenos* a que são aplicados (e, portanto, não na natureza destes fenômenos). A conclusão lógica dessa posição é que a ciência e a magia não devem ser contrapostas, mas, pelo contrário, colocadas em paralelo, isto é, vistas como dois modos de produção de conhecimento diferentes, cuja diferença deve ser pensada principalmente com relação aos resultados teóricos e práticos.⁵ Essa diferença reflete o fato de que existem apenas

⁵ Como relembra Eduardo Viveiros de Castro, Claude Lévi-Strauss vê na arte a zona de confinamento do pensamento selvagem na sociedade moderna: “Aquele ideal de subjetividade que penso ser constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena, encontra-se, em nossa civilização, encerrado no que Lévi-Strauss chamava de parque natural ou reserva ecológica dentro dos domínios do pensamento domesticado: a arte. No caso do Ocidente, é como se o pensamento selvagem tivesse sido oficialmente confinado à prisão de luxo que é o mundo da arte; fora dali ele seria clandestino ou “alternativo”. Para nós, a arte é um contexto de fantasia, nos múltiplos (inclusive pejorativos) sentidos que poderia ter a expressão: o artista, o inconsciente, o sonho, as emoções, a estética... A arte é uma “experiência” apenas no sentido metafórico. Ela pode até ser emocionalmente superior, mas não é epistemologicamente superior a nada, sequer ao “senso prático” cotidiano. Epistemologicamente superior é o conhecimento científico: é ele quem manda. A arte não é ciência e estamos conversados. É justamente essa distinção que parece não fazer nenhum sentido no que eu estou chamando de epistemologia xamânica, que é uma epistemologia estética. Ou estético-política, na medida em que ela procede por atribuição de subjetividade ou “agência” às chamadas coisas. Uma escultura talvez seja a metáfora material mais evidente desse processo de subjetivação do objeto. O que o xamã está fazendo é um pouco isso: esculpindo sujeitos nas pedras, esculpindo conceitualmente uma forma humana, isto é, subtraindo da pedra tudo aquilo que não deixava ver a “forma” humana ali contida. Os filósofos costumam usar a palavra “antropomorfismo” como censura. Eu, ao contrário, acho o antropomorfismo um gesto intelectual fascinante.” (2007: 42).



“dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico - um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado”(VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 30).

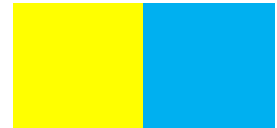
A diferença - pensada através da *identidade* anteriormente apontada - fica clara se recorrermos à um clássico exemplo de Evans-Pritchard ao qual Lévi-Strauss também faz alusão. O pensamento mágico é capaz de identificar claramente o que um cientista chamaria de *causas* de um acidente: o teto de um celeiro desaba sobre um conjunto de pessoas que se abrigavam do sol dentro dele. O cientista argumenta que o celeiro caiu porque sua viga central foi corroída por cupins. O “selvagem” não questionaria esse argumento. Sequer atribuiria à essa causa a intervenção das forças mágicas. A magia não está no que motivou a ruptura da viga, mas sim na complexa e *única* conjunção de causas que gerou a *circunstância*, isto é, o fato das pessoas estarem reunidas no celeiro no momento exato em que ele desabou (EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 22-3). Como sugere Lévi-Strauss, “toda ciência foi construída sobre a diferenciação do contingente e do necessário, que é também a do fato e da estrutura” (2008: 37). Mas aqui reaparece a diferença (e a continuidade) entre o pensamento mágico e o científico. O pensamento mítico *elabora estruturas organizando os fatos* (ou os seus resíduos). Logo, ele privilegia e permanece predominantemente na esfera da “experiência vivida”. A ciência, por sua vez, pelo menos no seu nascedouro, reivindicou um *afastamento* desta orientação. Por conta disto a ciência parte *de sua própria instauração*, gerando estruturas (isto é, cria o seu próprio ponto de partida: teorias e hipóteses) que, por sua vez, criam seus meios e resultados *sob a forma de fatos*. Em termos mais simples: a ciência moderna cria fatos através das estruturas, enquanto o pensamento mítico cria *estruturas* (o mito) através dos fatos. A diferença básica repousa, portanto, no modo como se concebe as funções e as relações

entre fato e estrutura. A *estrutura* sempre tem prioridade no pensamento “civilizado”, enquanto o *fato* é o mais importante no pensamento mágico.⁶

As características peculiares do relativismo estrutural ficam particularmente claras quando se destaca a dimensão historiográfica do pensamento de Claude Lévi-Strauss, apreensível a partir dos desdobramentos do jogo de conceitos sociedades quentes e frias, história estacionária e cumulativa. Esse é um tema que causou muita controvérsia, em grande parte pela escolha dos termos. Quente e frio, estacionário e cumulativo suscitam imagens que remetem a um presumido ranço etnocentrista. Nada poderia ser mais falso e injusto com esse grande antropólogo. A diferenciação entre sociedades frias e quentes aparece da seguinte forma: as sociedades frias se preocupam predominantemente em tentar “preservar a sua existência” resistindo às mudanças pelo congelamento da história. Neste caso a mudança é *percebida* como desagregação e desordem. Já as sociedades quentes tendem a crer que a história é a força motriz do seu desenvolvimento e, portanto, “interiorizam” a história, pois a mudança produz (ou aperfeiçoa) a ordem (HARTOG, 2015, p. 24-5). A distinção é sugerida por Lévi-Strauss da seguinte forma:

“Em resumo, estas sociedades que se poderia chamar de “frias”, porque o seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, distinguem-se, por seu efetivo restrito e por seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades “quentes” aparecidas em diversos pontos do mundo após a revolução neolítica, e onde diferenciações entre castas

⁶ Esta passagem é bastante ilustrativa: “Entretanto, não voltamos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendéssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. (...) O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 28).



e classes são solicitadas sem tréguas, como fonte de porvir e energia.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 36)

Como os principais exemplos de sociedades “quentes” eram da Europa ou das zonas de colonização surgiram críticas que batiam mais ou menos na mesma tecla: Lévi-Strauss critica abertamente a noção de “sociedades primitivas” como algo pejorativo para, na sequência, reiterar essa mesma ideia de outro modo, sugerindo uma distinção preconceituosa entre sociedades com e “sem história”.

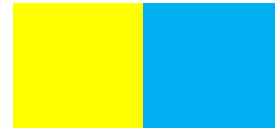
A crítica não se sustenta. Em primeiro lugar, Lévi-Strauss afirma categoricamente que a diferenciação é um *modelo teórico*, isto é, de cunho heurístico e que nunca existiu e nunca existirá na história. E, o que é mais importante, tal como a também polêmica distinção entre história cumulativa e estacionária, a diferença radica-se *no ponto de vista do observador*. Isto é, como as sociedades percebem *conscientemente* o tempo e a sua “história”. Toda sociedade é *igualmente* histórica (do jeito que usualmente entendemos esta expressão). Mas apenas algumas admitem isto explicitamente, enquanto a maioria resiste à essa ideia. Em *O Pensamento Selvagem* isto já estava particularmente claro:

“É preciso, ainda, distinguir vários tipos de encadeamentos históricos. Estando ainda na duração, alguns deles apresentam um caráter recorrente: assim o ciclo anual das estações, o da vida individual ou o das trocas de bens e serviços, no seio do grupo social. Esses encadeamentos não suscitam problemas, pois se repetem periodicamente na duração, sem que sua estrutura seja necessariamente alterada; o objetivo das sociedades “frias” é fazer de maneira tal, que a ordem de sucessão temporal influa tão pouco quanto possível sobre o conteúdo de cada uma. Sem dúvida, só o conseguem imperfeitamente, mas é a norma que se fixam. Além do fato de que os procedimentos por elas empregados são mais eficazes do que certos etnólogos contemporâneos o admitem (Voght), a verdadeira questão não é saber quais os resultados reais obtidos, mas que intenção durável as direciona, pois a imagem que se fazem de si mesmas é uma parte essencial de sua realidade.” (2007, p. 260)

A questão, portanto, não é uma gradação da historicidade, *mas o modo como uma sociedade a vivencia*. Isto é, como os indivíduos de uma determinada sociedade pensam a história. Se ela é percebida como uma ameaça constante à sua estabilidade, a sociedade é “fria”. Já se, pelo contrário, a história é pressentida como o elemento que confere sentido e significado à vida social e, principalmente, é encarada como uma *ferramenta de transformação* que torna possível atuar no presente e modificá-lo, a sociedade em questão é “quente”. Logo, o que varia não é a “historicidade”, mas a autoimagem subjetiva das sociedades e o modo como elas *percebem* – e, portanto, “fabricam” – a história. Ou, na lúcida formulação de Hartog, o que varia é o modo como as sociedades articulam o presente, o passado e o futuro.⁷ Foi deste ângulo que ele explicitou a questão dos distintos *regimes de historicidade*.

A distinção entre a história cumulativa e estacionária produziu o mesmo tipo de desentendimento: o progresso – ou, pelo menos, a mudança – seria o traço distintivo das sociedades cumulativas enquanto o imobilismo o marco das sociedades estacionárias. À primeira vista, isto não passa de uma simples reformulação da velha distinção entre sociedades tradicionais e modernas. Esta crítica é particularmente ingênua pois, como se sabe, os pontos nodais da obra de Claude Lévi-Strauss ficam mais salientes quando se destaca a sua crítica radical ao “falso” *evolucionismo* em curso desde o final do século XIX, que se consubstancia na tentativa de suprimir a diversidade das culturas encarando-as como estágios em uma via única de desenvolvimento que possui apenas um ponto de partida e converge para o mesmo fim. Isto fica explícito na imagem sugestiva proposta em “Raça e História” para caracterizar a percepção preponderante entre os cientistas sociais sobre a marcha das civilizações. A tendência mais influente e generalizada visualiza

⁷ E é exatamente a variação nestas formas de articulação que Lévi-Strauss estava interessado, como se pode notar nessa passagem: “A história mítica apresenta, então, o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunta porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. Falta demonstrar como o pensamento selvagem consegue não apenas ultrapassar essa dupla contradição, mas retirar dela a matéria de um sistema coerente em que uma diacronia, de qualquer forma domada, colabora com a sincronia, sem risco de que entre elas surjam novos conflitos.” (2007, p. 262).



as diversas sociedades como se elas se sucedessem *no tempo*. A civilização superior galga um degrau acima das demais que, frente a esse desafio, precisam igualar o feito. Mas isto não é, em sua opinião, uma caracterização acurada. Deveríamos imaginar as civilizações como se estivessem esparramadas *pelo espaço*. E, acrescenta, o “progresso” não é nem necessário e nem contínuo, mas opera por *saltos* ou grandes *mutações*.

“Estes saltos e pulos não consistem em ir sempre além na mesma direção; acompanham-se de mudanças de orientação, um pouco à moda dos cavalos do xadrez, que têm sempre diversas progressões à sua disposição, mas nunca no mesmo sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 342-3).

A palavra *mutação* é a chave por denotar um fenômeno duplamente imprevisível. Não se sabe quando ela pode ocorrer e, fundamentalmente, não é possível antecipar as consequências futuras que ela trará. Longe, portanto, de imaginarmos um indivíduo que, ao progredir, sobe um novo degrau, devemos imaginar um apostador que arrisca a sua sorte em diversos dados onde apenas ocasionalmente o resultado combinado é vantajoso. Na maior parte das vezes, o que se “ganha” em um lance pode se perder nos demais. Nos mesmos termos, sugere Lévi-Strauss, raramente a “história” é cumulativa.

Os processos de acumulação não são o privilégio de nenhuma civilização. Isto porque a diferença entre a história cumulativa e estacionária *radica-se no ponto de vista do observador*. Os fenômenos que parecem estar em sincronia e apontando para a mesma direção da civilização do observador tendem a ser vistos como “cumulativos”, enquanto os que ficam fora do seu quadro de referência são percebidos como “estacionários”:

“Se atribuímos à América o privilégio da história cumulativa, não é, com efeito, apenas porque lhe reconhecemos a paternidade de um certo número de contribuições que lhe emprestamos, ou que se parecem com as nossas? Mas qual seria a nossa posição na presença de uma civilização que se tivesse dedicado a desenvolver valores próprios, onde nenhum fosse suscetível de interessar à civilização do observador? Este não seria levado

a qualificar esta civilização de estacionária? Em outras palavras, a distinção entre as duas formas de história depende da natureza intrínseca das culturas às quais se aplica, ou resulta da perspectiva etnocêntrica na qual sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente? Consideraríamos, assim, como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado para nós de *significação*. Ao passo que as outras culturas nos pareceriam como estacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque a sua linha de desenvolvimento nada nos significa, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 344)

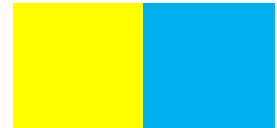
Do seu ponto de vista, um habitante de uma tribo amazônica pode enxergar a nossa sociedade como estacionária pois o que nós entendemos como mudança (incremental ou “revolucionária”) não produz sentido em seu quadro de referências.

“Cada vez que que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou estacionária, devemos, portanto, nos perguntar se este imobilismo aparente não resulta da ignorância que temos de seus interesses verdadeiros, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, a nosso respeito, vítima da mesma ilusão. Ou melhor, apareceríamos um ao outro como desprovidos de interesse, muito simplesmente porque não nos parecemos.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 346).

Trata-se, portanto, de uma via de mão dupla. Não existe nenhum observador ou ponto de referência privilegiado que tornaria possível uma cartografia precisa e invariante das sociedades.

Além disto, a distinção entre história cumulativa e estacionária também é empregada de forma recorrente por nós mesmos, *com relação à nossa própria sociedade*:

“Que seja este o caso, isto resulta de um exame, mesmo sumário, das condições nas quais aplicamos a distinção entre as duas histórias, não para caracterizar sociedades diferentes da nossa, mas no próprio interior desta. Esta aplicação é mais frequente do que se acredita.



As pessoas idosas consideram geralmente como estacionária a história que decorre na sua velhice, em oposição à história cumulativa que os anos mais jovens testemunharam. Uma época na qual não estão mais ativamente empenhadas, onde não têm mais papel ativo, não tem mais sentido: nada se passa aí, ou o que se passa só lhes aparece com características negativas; ao passo que seus netos vivem este período com todo o fervor que perderam seus antepassados. Os adversários de um regime político não reconhecem de bom grado que este evolui; condenam-no em bloco, repelindo-o para fora da história, como uma espécie de intervalo monstruoso, somente no fim do qual a vida recomeçará. Completamente distinta é a concepção dos partidários, e sê-lo-á tanto mais, é bom observar, quanto mais intimamente participarem e num grau elevado, do funcionamento do aparelho.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 344)

Portanto, tudo gira em última instância no plano das percepções:

“A historicidade ou mais precisamente, a riqueza em acontecimentos de uma cultura ou de um processo cultural, são função, não de suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a elas, do número e da diversidade de nossos interesses, que nela empenhamos.” (1993, p. 345)

A humanidade não evolui em um sentido único e, ao mesmo tempo, nunca fica estacionária. Se em um determinado plano ou de acordo com um certo ângulo de visão uma sociedade particular parece ficar imóvel ou regredir, em outras dimensões ou mediante outros olhares ela pode vivenciar transformações significativas.

Mas salientar que o eixo da distinção é a *perspectiva do observador* não esgota a questão. Para que exista algum proveito na noção de história cumulativa é necessário deixar claro que este atributo não diz respeito às sociedades, mas no modo como – e se – elas se relacionam:

,

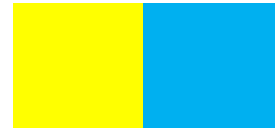
“Portanto, não há sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de certas raças ou de certas culturas que se distinguiriam, assim, das outras.

Ela resulta de sua *conduta* mais do que de sua *natureza*. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas, que não é senão a sua maneira de estar em conjunto. Neste sentido, pode-se dizer que a história cumulativa é a forma de história característica destes superorganismos sociais que constituem os grupos de sociedade, ao passo que a história estacionária - se é que ela existe verdadeiramente - seria a característica desse gênero de vida inferior, que é o das sociedades solitárias.” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 361)

É, portanto, a *heterogeneidade cultural* que confere um caráter cumulativo à história das macrosociedades. Heterogeneidade, contudo, que se desdobra das propriedades invariantes da mente humana, mas que está sujeita à *entropia*.

O diagnóstico de Lévi-Strauss é que, por conta da crescente interconectividade que estamos testemunhando, esta heterogeneidade está sob ameaça. Mauro Almeida descreve com muita precisão essa percepção:

“A noção de entropia dá um sentido único ao tempo. O tempo flui no sentido da perda da estrutura, da perda de informação, da perda de beleza. O paraíso estruturalista da diversidade se vê ameaçado pelo pecado termodinâmico. Transformações míticas e de parentesco, encarnados na matéria, ganham uma flecha temporal. Passamos da matemática leibniziana à física da era industrial – ou, para usar uma expressão de Lévi-Strauss, da diferença oposicional à diferença histórica: a razão é que as transformações do espírito devem enraizar-se na matéria, subordinando-se, assim, a leis que regem máquinas reais. Há então uma flecha do tempo, mas essa flecha não aponta para o positivo, e sim para o negativo. O que o evolucionismo de Leslie White vira como progresso (o aumento da quantidade de energia extraída per capita) é, ao contrário, degradação: diminuição da diversidade per capita (menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas), como acontece quando uma floresta tropical arde para alimentar caldeiras ou bois – transformando xamãs e guerreiros em mão de obra barata, amores-perfeitos em eucaliptos, informação em energia.” (ALMEIDA, 2021, p. 195).



Podemos concluir esta seção registrando que as máquinas que se corporificaram na “revolução” industrial não são apenas devoradoras vorazes de energia: elas também destroçam todos os “mundos” incompatíveis com a forma mercadoria. Produzem entropia.

4 – Guerras ontológicas e encontros pragmáticos

Como ficou patente no caso da cemiterada aludido na introdução deste texto, peritos e cientistas não devem ser vistos como portadores de verdades absolutas. Essa constatação, contudo, precisa ser qualificada. Do contrário, é muito fácil cair na cilada do multiculturalismo, isto é, o princípio de que todo discurso – enquanto uma representação peculiar *do* mundo – é igualmente verdadeiro. Disto decorre um perigoso solipsismo que encoraja tanto a ação dos trolls da *Alt-Right* quanto as patrulhas identitárias que, em nome de particularismos essencialistas,⁸ promovem linchamentos virtuais – o famigerado “cancelamento” – que destroem reputações. Como já foi aqui ressaltado, Mauro Almeida nos oferece uma via interessante para contornar este impasse, propondo um relativismo moderado que se firma nas zonas de ressonância entre ontologias distintas quando são confrontadas por *questões práticas*, possibilitando com isso a emergência de *verdades pragmáticas*, isto é, “verdades” que são comuns a ontologias diferentes (Almeida: 2021, p. 280).

Quando se aceita a premissa do multiculturalismo solipsista, na prática, fecha-se os olhos para a *guerra ontológica* em curso:

⁸ Como destaca argutamente Vladimir Safatle, a conversão de lutas sociais em culturais teve o seu papel emancipador, especialmente ao dar visibilidade e ampliar os direitos civis das mulheres, dos negros e homossexuais. Mas, no limite, o reforço do “multiculturalismo” acabou atuando como um freio a este mesmo movimento emancipador. A absolutização da diferença produziu um efeito negativo: acabou por consolidar ainda mais os postulados liberais mais vulgares sobre a dinâmica social, pois tendeu a tentar equacionar este problema partindo do pressuposto que as identidades estão definidas a priori e que, portanto, o restrito espaço da tolerância deve ser construído dentro das condições sociais vigentes. Nos casos em que esta acomodação não é possível, entra em cena a mais brutal exclusão política. “A equação das diferenças, tão presente nas dinâmicas multiculturais, parte da seguinte questão: até onde podemos suportar uma diferença? Esta é, no entanto, uma péssima questão. Parte-se do pressuposto que vejo o outro primeiramente a partir da sua diferença à minha identidade. Como se minha identidade já estivesse definida e simplesmente se comparasse à identidade do outro. Nada mais falso.” (2012, p.29).

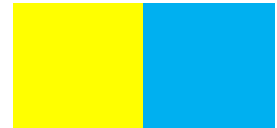
“Guerras ontológicas são a continuação de conflitos ontológicos. O extermínio de deuses ameríndios é produzido pelo extermínio dos xamãs que os representam, assim como o extermínio de entes heréticos é coexistente com o genocídio da comunidade de crentes. Guerras ontológicas são a destruição pela violência de estéticas e de filosofias encarnadas em modos de vida. Guerra ontológica não é conflito de representações, mas luta pela existência, representada pela destruição de textos, de corpos, de ideias.” (ALMEIDA, 2021, p. 10).

Esta guerra se manifesta na tentativa de *matar* os entes por meio da erradicação dos seus portadores em um mundo onde apenas a mercadoria possui o direito de existir.

“A destruição é a primeira regra da economia ontológica industrial, e terra arrasada é a continuação da política de dominação econômica por meio da guerra ontológica. A variedade biológica é substituída pela bioindústria, e a variedade de humanos é substituída pela modernidade universal – leia-se, pela generalização do valor-dinheiro como medida de todos os entes.” (ALMEIDA, 2021, p. 156)

Frente ao mundo implacável da mercadoria não podemos nos contentar com jogos de linguagem envolvendo representações quando o que está em jogo é a diversidade e, fundamentalmente, o próprio direito de existir do diferente, uma disputa que envolve tanto as territorialidades físicas quanto as metafísicas territorializadas.⁹

⁹ “As disputas por territorialidades físicas combinam-se agora com a resistência de metafísicas territorializadas, outro nome para cosmologias e mitologias ameríndias e afrodescendentes. Trata-se de disputas pela pluralidade de modos de existir de povos indígenas e camponeses. Em suma, as questões de territorialidade material se imbricam em questões de territorialidade metafísica a metafísica indígena que vê nas pedras seus antepassados, que vê no chão a presença dos antigos, que vê nos astros atores de dramas terrestres. Deve haver complementaridade entre antropologias das territorialidades e antropologias das imaterialidades, pois é claro que é preciso olhar para o imaterial – seja ele chamado ambiciosamente de comunismo, ou de uma vida bastante boa – para que haja ânimo de lutar pelo visível que é o chão onde a vida real é vivida. E outra frente é a da luta pelos territórios imateriais. O mundo dos negócios (sustentáveis e insustentáveis) e dos mercados (cinzentos e verdes) será o único possível, eliminando modos de vida social que a história produziu no passado e que tentam emergir nas margens do presente? Como fazer ouvir horizontes possíveis diferentes? Emerge aqui a disputa pelo direito de existência de outras



É importante destacar que, a despeito de seu valor facial, o multiculturalismo repousa no princípio de que as diferenças culturais são irreduzíveis, o que impede qualquer tentativa de sincronização entre regimes de conhecimento distintos. A tese subjacente é que não há tradução possível entre culturas diferentes, apenas *conversão*.

“A palavra-chave é incomensurabilidade. Na antropologia, a forma radical dessa tese é a chamada ‘hipótese de Sapir-Whorf’ – é impossível traduzir entre culturas, já que a natureza dos objetos está inseparavelmente ligada à estrutura da linguagem. Quando passamos de uma imagem-forma para a imagem-fundo - como naquelas ilusões de Gestalt bem conhecidas em que uma taça de vinho vira subitamente um perfil humano ou uma face do cubo passa de fundo a fachada - há um flip instantâneo. Apaga-se um objeto na consciência. Põe-se outro no lugar. Um e outro são incomensuráveis. Não há espaço comum para avaliar experiências humanas separadas por diferentes jogos de linguagem. Esse é o solipsismo relativista. Em vez de ‘tradução’, há conversão. Voilá: O católico torna-se muçulmano.” (ALMEIDA, 2003, p. 14)

O grão de verdade do multiculturalismo é a percepção de que não existe uma “cultura” universal capaz de dar conta de todas as demais e, portanto, traduções ontológicas trazem sempre a possibilidade de *ocupação/colonização* de uma cultura por outra (ALMEIDA, 2021, p. 299). O problema não está neste aspecto do diagnóstico – que é correto – mas na suposta incomensurabilidade absoluta entre ontologias distintas, especialmente quando se leva em conta as *consequências pragmáticas* do choque entre ontologias.

A rigor, a construção das verdades pragmáticas não opera por tradução, mas por uma convergência pragmática e racional entre visões de mundo diferentes quando expostas a questões práticas. Como ontologias diferentes possuem noções de verdadeiro e falso, é possível manter uma ponte comunicativa entre elas, desde que apoiada *pragmaticamente*. É importante enfatizar que a ideia de concordância pragmática sustentada no pluralismo ontológico não deve ser confundida com o pragmatismo da

formas sociais e de outras ontologias: lutas pela autonomia ontológica na formulação de Eduardo Viveiros de Castro” (ALMEIDA, 2016, p. 32).

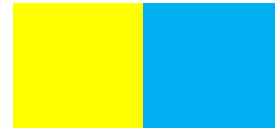
realpolitik, isto é, aquele referente aos “acordos para fins práticos” – um faz de conta cínico em que alguém finge concordar para obter vantagens sobre o outro” (ALMEIDA, 2021, p. 297), onde o critério da vantagem prática encapsula a noção de verdade, dando lugar a uma tática de dominação bastante frequente. Os antropólogos sempre insistiram que, quando ouvimos algo que parece um flagrante absurdo, devemos assumir provisoriamente que o interlocutor de fato diz algo que faz sentido, embora as *condições* que conferem sentido à fala precisam ser descobertas por nós, para que as fronteiras culturais possam ser cruzadas.

“Por hipótese, antropólogos são capazes de aprender línguas estranhas e códigos de etiqueta, mas também hábitos e sentimentos. Lévi-Strauss enxergou a condição de possibilidade da Antropologia nessa “interseção de duas subjetividades” que resulta de um processo através do qual um sujeito é sempre capaz de ocupar a posição de um objeto convertendo-se vicariamente em um outro sujeito (...). Existem ontologias distintas, mas podemos passar de uma a outra por meio do aprendizado; a capacidade de fazer tais passagens é um universal humano. Mediante essa capacidade podemos, por assim dizer, modelar uma ontologia no interior da outra e torná-la inteligível mesmo sem acreditarmos no que o outro diz.” (ALMEIDA, 2021, p. 168)

É esta possibilidade de cruzamento que torna possível a intersubjetividade e, ao mesmo tempo, a construção de *verdades pragmáticas*, algo muito distante da tese que cada um tem o “seu ponto de vista” e que eles são necessariamente incomensuráveis ou igualmente válidos em todas as circunstâncias.¹⁰

Frente ao frenesi solipsista, Mauro Almeida destaca a ironia perversa da situação contemporânea:

¹⁰ “Verdade no sentido pragmático significa que a afirmação de um fato é acompanhada pela descrição das condições em que esse fato pode ser verificado em um experimento. Verdades pragmáticas são compatíveis com diferentes ontologias. Mas permanece a exigência de verificação pragmática dessas ontologias.” (ALMEIDA, 2021, p. 296).



“Não deixa de ser curioso que, precisamente em um contexto de crescente comunicabilidade em escala planetária, tenha surgido a noção de que vivemos em um conjunto de mundos estanques entre si – em um conjunto de ilhas culturais, de bolsões paradigmáticos, de jogos de linguagem apenas para sócios. Soa quase paradoxal que, na era de satélites e de localizadores portáteis, tenha se difundido a noção de que só há cartas locais da vizinhança, mas nenhum atlas de significado. Se a premissa soa estranha, a conclusão é familiar: não podemos emitir juízos e opiniões através das profundezas abissais que separam as ilhas. Não há escala comum, nem rotas transitáveis. (...) Curioso: depois de 11 de setembro de 2001, vemos essa visão sob uma luz mais clara. Alguns norte-americanos se deram conta de que a ideia de que poderiam viver em universozinho separado, em cujo interior seria possível esconder-se dos demais universozinhos, era irrealizável; a nova percepção é de que vivemos não em ilhas, mas em placas tectônicas – isoladas por profundezas abissais, mas conectadas por atritos e choques que provocam terremotos e fissuras continentais.” (ALMEIDA, 2003, p.14)

De fato, em sua ânsia de destruir todas as experiências incompatíveis com o mundo implacável das mercadorias, são os circuitos do capital apoiados no militarismo que conectam de forma agonística os múltiplos mundos, ameaçando com isto a destruição da diversidade *da qual ele se alimenta*.

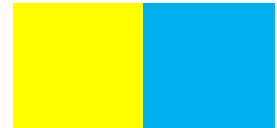
O argumento de Mauro Almeida é duplo. É possível um acordo pragmático, ainda que parcial, *sobre as consequências da ação sobre o mundo* (onde ele se apoia em Newton da Costa (1997)) e, também, a possibilidade da intersubjetividade como uma decorrência da unidade da mente humana (como sugere Claude Lévi-Strauss). Deste ponto de vista é possível articular a temática da virada ontológica com o relativismo estrutural. O que se deve fomentar é a percepção de diversidade *pela unidade*, isto é, pensar as diferenças pelas propriedades invariantes da mente humana que *independem* das transformações que podem ser evidenciadas quando se comparam sociedades distintas. Por conta desta invariância, observações feitas de um ponto de vista podem ser traduzidas em observações feitas de outro, lembrando que não há um ponto de observação que seja intrinsecamente superior aos demais (ALMEIDA, 1990, p. 372).

Portanto, ontologias muito diferentes podem entrar em acordo e dar conta das mesmas experiências em contextos específicos, desde que se evite a tendência etnocêntrica de querer reduzir as demais ontologias ao suposto denominador comum do realismo científico:

“Não precisamos da hipótese de uma realidade independente de visões de mundo. Há, sim, diferentes ontologias que podem ser pragmaticamente compatíveis ou pragmaticamente antagônicas entre si e com a experiência. Isso significa que há múltiplas realidades compreendidas em quadros ontológicos – repertórios de entes, de propriedades de entes e de relações entre eles – cujos efeitos são apreendidos em laboratórios, em corpos preparados e em territórios culturais.” (ALMEIDA, 2021, p. 148)

Não se trata de deformar o diálogo com expressões ao estilo “o que eles queriam realmente dizer é...” mas, alternativamente, localizar os *efeitos pragmáticos* das ontologias em pauta, pois “o lance de dados da experiência jamais abolirá o acaso ontológico. Ou seja: a experiência pragmática jamais eliminará a multiplicidade metafísica.” (ALMEIDA, 2021, p. 278)

A questão chave envolve diferenciar as *verdades metafísicas* das *verdades pragmáticas*. No primeiro caso se situam as afirmações que estão em um domínio que ultrapassa qualquer experiência possível e que, de tão elementares, alicerçam as próprias experiências. Neste plano – que geralmente é muito opaco – não se pode esperar nenhum acordo perene sobre temas fundamentais, embora sempre se pode diferenciar o verdadeiro do falso e desmascarar os sofistas. O segundo caso diz respeito às experiências práticas possíveis, isto é, engloba as situações efetivas de encontro entre portadores de ontologias distintas em uma experiência concreta, que pode envolver tanto o uso transcultural de artefatos quanto o posicionamento frente a fenômenos como o aquecimento global, as pandemias ou a construção de hidrelétricas que transformam radicalmente o ecossistema de uma região onde coexistem “mundos” diferentes. Neste



caso, toda ação política efetiva implica escolhas frente a um cenário com elevado grau de *imprevisibilidade*:

“Toda ação política se dá em uma situação em que há múltiplas alternativas e depende de escolhas ontológicas e éticas. Essas escolhas se referem, com base em estados de coisas presentes, a mundos ideais futuros e possíveis que estão além da experiência imediata, que talvez sejam inatingíveis no âmbito da experiência possível, mas que são guias indispensáveis para a ação que busca novos estados de coisas. A ação rumo a novos estados de coisas – mundos sociais e cosmológicos alternativos – pode ser que nunca atinja o alvo visado, porque a história não é a realização de projetos, mas o resultado de projetos humanos combinados com circunstâncias e acaso.” (ALMEIDA, 2021, p. 6).

São nestes encontros que se pode chegar próximo da objetividade possível, isto é, uma “verdade local”, construída mediante uma experiência concreta na qual elementos de “mundos” diferentes coabitam um mesmo espaço-tempo.¹¹

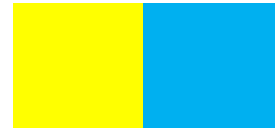
Considerações Finais

A rede de comunicação em escala mundial construída na segunda metade do século XX nutriu o sonho de uma “aldeia global”, isto é, um mundo onde as barreiras culturais seriam dissolvidas pela interconectividade viabilizada pela interação remota instantânea entre indivíduos e, também, por uma malha de transportes rápidos e baratos que encurtaria as distâncias. O paradoxo é que a crescente interconexão em escala planetária posta em marcha desde então *não* produziu a sociedade cosmopolita preconizada por alguns setores da elite ocidental, mas ajudou a reforçar o solipsismo e a percepção de que habitamos ilhas culturais separadas e incomensuráveis. A questão fica ainda mais curiosa quando se verifica que a própria percepção contemporânea de que

¹¹ “(...) um mesmo núcleo de verdades pragmáticas é compatível com múltiplas verdades metafísicas. Essa distinção significa que múltiplos mundos metafísicos são compatíveis com as mesmas verdades pragmáticas – isto é, com a experiência.” (ALMEIDA, 2021, p. 279)

existem múltiplos mundos se manifesta de forma crescentemente agonística, assumindo a forma de uma *guerra ontológica*. O que nem sempre se destaca é que essa guerra tem como base a pressão implacável dos circuitos do capital apoiados no militarismo sobre todas as formas sociais incompatíveis com o “mundo das mercadorias”, um “mundo” inerentemente expansivo e aglutinador que não tolera resistências ao metabolismo do capital.

Logo, deter o processo de mercadorização da vida é um princípio básico de qualquer defesa da alteridade e da diferença. A luta contra o mundo da mercadoria, contudo, pode e deve ser travada sem que exista um acordo ontológico entre as forças em conflito. A ideia de que existe uma “realidade objetiva” que independe das visões de mundo e que, por conta disto, representa o critério da verdade *agrava* a situação, pois essa percepção não admite a pluralidade e a divergência. Foi precisamente contra esse falso universalismo e as traduções ontológicas que ele ensejou que se insurgiram os multiculturalistas. O argumento central aqui defendido é que esta tensão pode ser contornada mediante a diferenciação entre *verdades metafísicas* – terreno onde não se pode esperar nenhum acordo global – e as *verdades pragmáticas*, isto é, verdades locais que são construídas em situações concretas que envolvem choques e fenômenos transculturais. As verdades pragmáticas emergem a partir de experiências sociais efetivas, geralmente de cunho agonístico, onde algum acordo intersubjetivo precisa ser estabelecido mesmo quando há um desacordo profundo no plano da metafísica e da ontologia. Dificilmente estes planos saem incólumes quanto tais encontros ocorrem com muita frequência e com grande intensidade: todos podem sair transformados por esta experiência. Mas este tipo de mudança é muito diferente do imperialismo cultural, onde uma cultura se impõe violentamente sobre e outra. Logo, enquanto um produto direto da experiência que opera sem modelos prontos, as “verdades pragmáticas” envolvem um campo de contingência, de experimentação e de incerteza, materializando uma espécie de terreno comum entre múltiplas ontologias, capaz de engendrar uma forma de resistência ativa contra a entropia cultural.



Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W. B. “Symmetry and Entropy: mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss” *Current Anthropology* Vol. 31 No. 4, 1990
- _____ “Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica”. Campos – Revista de Antropologia. Curitiba: UFPR, V3, 2003
- _____ “Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade” *Ruris*. Vol. 10 No.1, 2016.
- _____ **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu, 2021.
- Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD & Sari WASTELL (orgs.) **Thinking through Things: theorizing artefacts ethnographically**. Londres & Nova York: Routledge, 2007
- DA COSTA, Newton. **O Conhecimento Científico**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997
- DELEUZE, Gilles. **A Dobra – Leibniz e o Barroco**. Campinas: Papyrus, 2005
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande**. Oxford: Clarendon Press, 1976
- HARTOG, François. **Regimes of Historicity: presentism and experiences of time**. Nova York: Columbia University, 2015
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993
- _____ **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 2008.
- REIS, João José. **A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 1991
- RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos Vivos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1997
- SÁ Júnior, Luiz César de “Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia” *Ilha* V. 26. N.2. (2014) p. 9.

SAFATLE, Vladimir. **A Esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: três estrelas, 2012

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002

_____. "Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on a Ongoing Anthropological Debate" *The Cambridge Journal of Anthropology* 33 (1), Primavera (2005)

_____. **Encontros – Eduardo Viveiro de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2007

_____. **Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere**. Cambridge: Hau Masterclass Series Vol. 1, 2012