
Chega de ontologia: da metafísica ao pragmatismo na antropologia¹

Gabriel Ferreira de Brito²

Resumo: O objetivo deste ensaio é apresentar alguns dos sentidos do termo ontologia em uso, atualmente, na antropologia e, também, na filosofia. A fazê-lo, sugere-se uma saída pragmática para a questão dos diferentes sentidos e usos empregados, neste caso, na antropologia. Como exemplo dos usos diferentes de ontologia na antropologia e na filosofia, analisa-se o debate entre os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e David Graeber sobre virada ontológica na antropologia. O referencial teórico utilizado para sugerir uma possível solução para o debate parte do filósofo e criador da psicologia científica, nos Estados Unidos, William James; e, na antropologia, de Bruno Latour. Como resultado, aponta-se para certa incomensurabilidade entre ontologias construtivistas e realistas e, por isso, indica-se a pertinência de um diálogo maior entre antropologia e sociologia da ciência, assim como com os estudos sociais sobre ciência e tecnologia, pois tais áreas podem oxigenar debates para além da virada ontológica.

Palavras-chave: David Graeber. Viveiros de Castro. Metafísica. Pragmatismo. Virada ontológica.

Abstract: This essay presents some of the meanings of the term ontology currently in use in anthropology as well as philosophy. In doing so, it suggests a pragmatic way out for the question of the different senses and uses employed, in this case, in anthropology. As an example of this uses of ontology in anthropology and philosophy, the debate between anthropologists Eduardo Viveiros de Castro and David Graeber about the ontological turning point in anthropology is analyzed. The theoretical reference used to suggest a possible solution to the debate comes from the philosopher and creator of scientific psychology, in the United States, William James; and, in anthropology, from Bruno Latour. As a result, it points to certain incommensurability between constructivist and realistic ontologies, and therefore indicates the relevance of better dialogue between anthropology and sociology of science, as well as with social studies on science and technology, since such areas can oxygenate debates beyond the ontological turnaround.

Keywords: David Graeber. Eduardo Viveiros de Castro. Metaphysic. Ontological turn. Pragmatism.

¹ Gostaria de registrar os agradecimentos a Thiago Pinho, da UFBA, não apenas pela leitura da versão inicial deste ensaio, mas também pelas constantes conversas e sugestões sobre o tema da ontologia, principalmente por ter apresentado a obra de filósofos como Graham Harman, com quem trabalhou recentemente na Califórnia. Os possíveis erros, aqui, são de minha responsabilidade.

² Doutorando em Antropologia – UFPE. Mestre em Sociologia – UFPE. E-mail: gabrielmop@hotmail.com

Introdução

O objetivo deste ensaio é apresentar alguns dos sentidos do termo ontologia em uso, atualmente, na antropologia e, também, na filosofia. A fazê-lo, sugere-se uma saída pragmática para a questão dos diferentes sentidos e usos empregados nas diferentes áreas. Em homenagem ao legado do antropólogo David Graeber, que faleceu no último dia 2 de setembro de 2020, o artigo replica um debate que o antropólogo anarquista travou com um dos principais representantes da “primeira geração” da virada ontológica (VO) da antropologia, Eduardo Viveiros de Castro (Cf. Perdesen, 2020). Tal debate, apenas ilustrativo, serve para pontuar os diferentes sentidos em uso para o termo ontologia.

A seguir, o ensaio apresenta uma visão geral sobre ontologia e, depois, metafísica na filosofia. Depois de tais definições, segue-se para o debate entre Graeber, que estabelece uma diferença de usos da ontologia na filosofia e na antropologia, e Viveiros de Castro. Ao encerrar esta etapa, espera-se que tenha ficado claro quais são os entendimentos sobre ontologia. Em seguida, o debate entre Viveiros de Castro e Graeber é apresentado no que toca, apenas, os diferentes usos do termo ontologia e suas implicações para a prática antropológica. Por último, o ensaio apresentará uma alternativa pragmática como saída para os impasses apresentados, pois o pragmatismo ora advogado se coloca como *reflexivo* e leva a sério não apenas os “nativos” de outras “culturas”, mas também a própria antropologia como campo complexo, embora pouco estudado como objeto de pesquisa da própria antropologia.

Ontologia e Virada Ontológica

A palavra ontologia, segundo Graeber (2015), foi cunhada no período moderno, em 1609, pelo filósofo alemão Jacob Lorhard (1561-1609). A ontologia possui diversos significados e usos. Um estudo detalhado sobre a história do termo ontologia, bem como uma exegese das diferentes ramificações e interpretações, ou usos desta palavra, não são alvo deste ensaio. Entretanto, cabe dizer que a ontologia pode ser entendida como uma ramificação da metafísica aristotélica (Lucero, 2019), mas não se resume a ela.

Para os fins deste ensaio, cabe apenas refletir sobre os ‘dois’ usos do termo ontologia. Segundo Graeber, em sua réplica à crítica que sofreu de Viveiros de Castro, ontologia significaria para a tradição filosófica, grosso modo, a possibilidade de discursar sobre o ser (*about the being*). Na tradição grega que remonta ao quinto século antes de Cristo (V. a.c.), o sofista Górgias de Leontine, em seu “Sobre o não-ser ou sobre a natureza” (Cf. Cavalcante, 2018), colocara o problema da possibilidade do (não) existir das coisas, a possibilidade (admitindo o se existissem) de conhecê-las e, então, a possibilidade de comunicá-las. Em outras

palavras, ontologia, epistemologia e semiótica (ver Graeber, 2015). Para Graeber, está aí o sentido filosófico da palavra ontologia: a possibilidade de discurso sobre a natureza do ser.

A crítica de Graeber (*idem*:14) ao uso da ontologia na antropologia, ao menos o uso menos cuidadoso, é que a palavra se tornou apenas um substantivo equivalente para “cultura” e para “cosmologia”. Além disso, no caso de autores/as da VO, Graeber diz que eles/elas não estão utilizando o sentido “original” de ontologia como discurso sobre a natureza do ser, mas sim sobre os diferentes modos de ser (*ways of being*) ou modos de existência (*modes of existence*).

Por outro lado, seria importante esclarecer o que vem a ser metafísica, já que a explicação de Graeber, que será melhor desenvolvida mais à frente, propõe apenas um caminho (o de Gorgias) para refletir sobre a história da ontologia.

Da metafísica à ontologia

Aristóteles foi o filósofo grego que criou, entre outras coisas, um modelo de pensamento sobre o ser, sobre a realidade, sobre a essência das coisas. Ele chamou esse modelo de metafísica (Aristóteles, 2005). Assim, Aristóteles definia a metafísica como um tipo de ciência sobre os princípios e as causas dessas essências (por exemplo, da ‘humanidade’ – ‘do homem’). Entender isso é de fundamental importância, pois a ideia de essência significa dizer que existe um mundo material, sensível, efetivo, e um mundo suprassensível, além da experiência. Por isso, quando pensamos sobre “quem somos nós”, estamos refletindo sobre esse aspecto ‘suprassensível’, e é exatamente dessa maneira que podemos dizer que estamos refletindo metafisicamente. Por exemplo, somos humanos e humanas, *não somos plantas*. Mas “o que é ser humano?”. Responder essa pergunta é buscar, exatamente, por uma essência sobre o ser (o que distingue o humano do animal, por exemplo?).

Grifei, acima, o *não ser planta* porque existe um elemento fundamental da metafísica aristotélica: um compromisso lógico com o pressuposto de que uma coisa não pode ser outra (um humano não é uma planta). Esse raciocínio se baseia no “compromisso com a *substância*” e, por conseguinte, com o princípio da contradição, segundo o qual se define o ser pelo que ele não é (Lucero, 2019: 108). Desse modo, ser humano é diferente de ser uma planta, por exemplo. Então investigar a metafísica do ser humano é refletir sobre esse ser e suas causas, grosso modo, independentemente dos humanos efetivamente existentes.

Mas por que ir até Aristóteles? Porque a metafísica prevaleceu sobre a produção do conhecimento filosófico europeu (*idem*, 2019) e, mais, a antropologia é filha dessa tradição

grega. Portanto, ao falar em VO ou, apenas, ontologia, estamos falando, indiretamente, de metafísica. A questão que se coloca, então, é por que a corrente antropológica denominada de VO se voltou para as metafísicas nativas? Visto desse modo parece autorizado se presumir que a antropologia hodierna passou a valorizar a metafísica 'dos outros'. Uma pesquisa baseada em ontologia é, antes de tudo, um estudo sobre a ontologia de um povo, assim como a metafísica pode ser uma ciência que reflete sobre o ser das coisas, como um tipo de conhecimento especulativo. A antropologia parece ter se tornado a área por excelência para esse tipo de investigação.

Ontologia filosófica ou ontologia antropológica?

Pois bem, chegamos a David Graeber. É preciso esclarecer um assunto antes. Até o momento aproximamos ontologia de metafísica. Dissemos que se trata, grosso modo, de uma modalidade de estudo sobre o ser, sobre as essências e sobre como entendemos a constituição da realidade. Neste sentido, a VO seria a portadora de abordagens preocupadas com a investigação de como outros povos refletem sobre sua própria realidade, como constituem suas práticas e costumes e como experienciam uma realidade entendida como tal. Além disso, também foi dada atenção para como objetos e coisas, ou entidades, começam a interessar defensores/as dessa abordagem, pois tais elementos participam das ontologias dos outros de modos que devem ser investigados pela antropologia... e a arqueologia (Soares, 2020), mas não somente. Dito isto, cabe então enfatizar que essa definição de ontologia não é, exatamente, a mesma de Graeber (2015). Segundo: Graeber distingue dois sentidos diferentes para a ontologia: um deles na filosofia; outro na antropologia. A seguir, apresentamos o ponto de vista dele.

De modo geral, Graeber (2015) está nos dizendo que a filosofia lidou com a questão ontológica de um modo e a antropologia de outro. Ontologia seria essencialmente uma área de interesse filosófico sobre a possibilidade de *discurso (logos) sobre a natureza do ser* ou sobre a *essência* das coisas. Talvez o que confunda algumas pessoas seja sobre o termo “ser” (mas de qual ser estamos falando?). Aqui, não estamos falando no verbo ser (porque ele será o empregado pela antropologia), mas sim do substantivo: um ser ou grupo de seres. Então, por exemplo, ao falar na essência humana, estamos produzindo *discursos sobre o ser humano*. Ao mesmo tempo, essa essência não se restringe ao ser do ser humano, pois poderia ser empregada para a essência da realidade, ou de outros seres (como as plantas). Existe também a questão sobre a essência do universo, da criação, etc. Essas questões tornam-se campos próprios, como cosmogonias e cosmologias. Segundo Graeber (*idem*: 16), foi Viveiros de Castro quem

defendeu o argumento que a filosofia cartesiana rompeu com essa diversidade de desenvolvimentos de ontologias, ficando com apenas *pensamento* e *matéria* (e que nós mantemos até hoje). Em outras palavras, agora dividiríamos o *ser* da matéria e o *ser* pensante (tal como no exemplo anterior sobre mundo da experiência e mundo suprassensível).

Por outro lado, o próprio Graeber (ver nota 22 Graeber, 2015: 19.) diz que o primeiro autor a incluir a ontologia na antropologia foi um filósofo analítico (não um antropólogo), Ethel Albert, que dividia o estudo da cultura programaticamente em metafísica (ontologia e cosmologia), epistemologia, psicologia e valores. Sendo ou não Albert quem introduziu o termo na antropologia, resta dizer que ontologia não era compreendida como *verbo*. Em outras palavras, não estava em questão compreender como um coletivo (povo, grupo, pessoas) *produzia* sua existência, seu “modo de ser” humano ou sua essência. Aliás, é essa produção do ser que se tornou objeto antropológico. É exatamente essa diferença que Graeber está tentando estabelecer entre ontologia para filosofia e ontologia para antropologia.

Lembremos que, segundo Graeber (2015), a reflexão ontológica, dentro da filosofia, poderia ser pensada a partir de Gorgias de Leonti, que estabeleceu três premissas a respeito do papel da filosofia: 1) nada existe; 2) se nada existe, não se poderia conhecer nada e; 3) se não se pode conhecer nada, então nada seria comunicável. Assim sendo, o papel da filosofia então seria investigar a possibilidade de existir (ontologia); as possibilidades de conhecer (epistemologia); e a comunicação (semiologia) do que fora conhecido sobre o (não) ser. Dito de outra forma, precisaríamos investigar a existência e, ao fazê-lo, poderíamos desenvolver um discurso sobre o existir. Em seguida, precisaríamos estabelecer as formas de conhecer adequadamente tal existência. Por último, torna-se possível investigar as formas pelas quais ocorre a comunicação do que é conhecido sobre o que existe.

No entanto, Graeber diz que quando ontologia é ‘traduzida’ para a antropologia, tanto semiótica quanto epistemologia acabam sendo afetadas. Para Graeber (2015: 19), os adeptos da virada ontológica acabam tornando os três termos apenas um problema de sistematização do conhecimento e, portanto, um problema puramente epistemológico. Vejamos:

What happens, then, to the older philosophical conceptions — lets call them Ontology1, Epistemology1, and Semiotics1, so as to distinguish them from the new OT [*ontological turners*] usages, which we can refer to as Ontology2 and Epistemology2 — under this new dispensation? Well, if Epistemology2 really just refers, as Henare, Holbraad, and Wastel (2006: 9) claim, to “systematic formulations of knowledge,” then it follows that all branches of philosophy, including Ontology1, Epistemology1, and Semiotics1, are simply different forms of Epistemology2—and therefore, precisely what OT thinkers propose to move away from. In which case, would not Ontology2 have to refer (just by process of elimination) to tacit

assumptions about the nature of being “in itself” and the forms of action and modes of experience these make possible (or, possibly, too, to the anthropologists’ explicit theories about such tacit assumptions)? (Graeber, 2015: 19).

O trecho acima se resume ao argumento de que a antropologia transforma o problema ontológico (e semiológico) em uma questão epistemológica (como conhecer). Ao fazê-lo, autores/as da VO passam a se interessar pelas diferentes possibilidades de ser/existir. Notar que isso coloca a ontologia não como um estudo sobre o ser (Graeber diz ‘discurso sobre o ser’), mas sobre o ser em si (*being in itself*) e como eles vivem e entendem sua existência.

Compreendida a distinção estabelecida por Graeber, avancemos para o debate com Viveiros de Castro.

Eduardo Viveiros de Castro e a Virada Ontológica: Da cultura para a ontologia

No ano de 2014, num ilustre evento anual da antropologia internacional, o *Marilyn Strathern Lecture*, Eduardo Viveiros de Castro apresentou sua contribuição ao evento sob o título de “quem tem medo do lobo ontológico” (*Who is Afraid of the Ontological Wolf?*). Foi nessa mesma ocasião que ele dizia que, apesar de admirar David Graeber política e antropologicamente, devia dizer que seu esforço em conciliar o marxismo com o pensamento dos Merina de Madagascar era um exemplo das abordagens aquém da virada ontológica. Para Viveiros de Castro (2015), o pensamento de Graeber sobre o fetichismo representava como a antropologia lidava com a alteridade, neste caso com o não-ocidental: através de um reflexo de si mesmo ou, noutras palavras, atribuía ao ponto de vista nativo a ontologia subjacente à antropologia.

Segundo Viveiros de Castro, e conforme Graeber (2015) o apresentou, nós deveríamos levar a sério a ontologia contida no ponto de vista do outro. Isso não significa acreditar na magia, por exemplo, mas sim compreender como a ideia de magia explicitada pelo nativo nos permite compreender a coerência interna de seu próprio ponto de vista³. Neste sentido, nós não estaríamos impondo nossas categorias de pensamento – e nosso pressuposto ontológico – sobre o outro. Agir deste modo permite entender como o próprio ser do outro, seu mundo, realidade e essência, se constituem, produzindo-se pela relação estabelecida com práticas, neste caso, de bruxaria. Graeber (2015) no entanto, discordou (mais à frente isso será detalhado).

³ Ponto de vista talvez não seja a melhor expressão, porém, a utilizo no intuito de tornar clara a exposição para um público mais amplo.

Alguém poderia dizer que essa proposta de investigar ontologias, no sentido de compreender “o outro” em seus próprios termos, sempre foi o projeto antropológico clássico, desde Malinowski. Sem dúvida. É exatamente esse o projeto (Pedersen, 2020). No entanto, existe uma diferença substancial (ou conceitual?) entre tais projetos. Viveiros de Castro lembra que já foi dito que ontologia era só outra palavra para cultura (Viveiros de Castro, 2015: 9). Para ele, a questão fundamental é distinguir a metafísica “secreta” (tácita) por trás da noção de cultura, da metafísica explicitada pela VO em relação a nossa singular metafísica ‘moderna’. Não é que VO queira fundar uma ontologia ‘da antropologia’. Muito pelo contrário, o que ‘ela’ deseja é revelar a metafísica representativista contida no uso do conceito de cultura e, segundo: abandoná-la para poder solapar nossos alicerces diante das metafísicas de outros povos (‘não modernos’).

Aqui, não se busca repetir todo o argumento ‘pós-culturalista’ ensejado no bojo da VO. O que precisa ficar claro é que a VO, tal como defendida por Viveiros de Castro e companhia, mas criticada por Graeber, está propondo uma alteração no fazer antropológico diante da crítica da representação cultural. Tal crítica consiste, grosso modo, na ideia de que a ciência moderna divide a realidade em duas: uma parte natureza, outra cultura (Cf. Latour, 1994). Isso é, portanto, uma separação ontológica. Neste sentido, a ciência estuda as leis da natureza, cabendo a antropologia estudar as representações que outras “culturas” têm dessa divisão, ou seja, como elas percebem, entendem, pensam e agem diante da Natureza, como sujeitos vivendo nesse mundo/realidade. Porém, ao nos debruçarmos sobre tal separação, ou quando refletimos metafisicamente sobre a natureza, acabamos nos chocando com as mesmas reflexões metafísicas feitas pelos outros, ‘não-modernos’. É como se na antropologia clássica, como diz Viveiros de Castro (2015), tudo girasse em torno do antropólogo. Assim, o que o outro pensa, faz e percebe depende de nossa metafísica. Depende de nossa capacidade de dar sentido a realidade dele em nossos próprios termos/conceitos. Mas quando a VO surge, é porque denunciemos essa metafísica em que nós somos o sol e todo o resto orbita em torno de nós. Quando se pensa com a VO, o objetivo é descentralizar esse sistema e, a partir desta denúncia, passa-se a orbitar em torno das metafísicas alheias, fazendo-as, ao levarmo-las a sério, solapar nossa própria metafísica ‘moderna’. Postura que foi chamada de contra-metafísica (*idem*, 2015: 10).

Poderíamos nos perguntar como se faz, ‘na prática’, essa virada ontológica ou essa etnografia contra-metafísica. Segundo Viveiros de Castro (2015: 11), é a “vez do nativo”. Ao invés de uma antropologia paternalista que representaria o nativo por meio da tradução de sua

realidade para a realidade antropológica, a antropologia *deveria* assumir a atitude de pôr em dúvida e em questão as certezas conceituais do analista, a partir das certezas ou “perplexidades” do outro (loc. cit.). É, aliás, o que Pedersen (2020) diz ser um “colocar entre parênteses” a nossa realidade como uma atitude essencialmente fenomenológica.

Finalmente, o que Viveiros de Castro defende é uma antropologia que se coloca ‘entre parênteses’. Foi por esse motivo que ele utilizou David Graeber como exemplo, digamos, da “velha” antropologia. A VO, portanto, pode ser sumarizada nos seguintes passos: 1) denuncia a metafísica implícita da separação natureza-cultura; 2) descentraliza o fazer antropológico do analista e o recoloca no outro (‘etnoantropologia’); 3) compara, ao levar a sério a metafísica do outro, ‘nossa’ metafísica com a metafísica do outro; 4) ao menos em Viveiros de Castro, ao fazer os três passos mencionados, não se propõe uma “metafísica” que encerra, por síntese dialética, as incertezas resultantes da comparação, mas sim que elas sejam exemplos da diferença e, portanto, da multiplicidade de metafísicas em constante contato.

Mas vejamos como Graeber reagiu ao ser colocado como esse exemplo do que não se *deve fazer* na antropologia se você é um OT.

A réplica a Eduardo Viveiros de Castro

A resposta de Graeber (2015) a Viveiros de Castro (2015) surge de dois modos. Primeiro, lembremos, ele diz que a ontologia, na antropologia, não está sendo utilizada como ela o é na filosofia e, portanto, isso deveria ficar claro. O resultado disso é que são colocados lado a lado analista e nativo com suas metafísicas e, a partir disso, conclui-se que de tal alteridade, duas possibilidades de modos de existir são colocadas como alternativas e, por conseguinte, opta-se pela metafísica nativa. Porém, e em segundo lugar, Graeber (2015) diz que parece, supostamente, haver uma concordância na metafísica nativa sobre o ‘modo de ser’ mais adequado quando ouvimos adeptos da VO falando sobre eles.

Graeber (2015) diz que ‘esse’ ponto de vista nativo difere. E ele, ao fazer sua etnografia entre os Merina, não estava impondo seu ponto de vista (sua ontologia) sobre o outro. Além disso, ele difere porque não existe uma ontologia, digamos, ‘hegemônica’ ou universal para os Merina. Muito pelo contrário, para Graeber, ele estava levando os Merina muito mais a sério que o próprio Viveiros de Castro. Afinal, ele levava as discordâncias em questão e partia delas para pensar na utilidade do conceito de fetiche quando aplicado aos Merina, visto que o conceito levaria, a princípio, a juízos errôneos.

Cabe então dizer que a abordagem de Graeber (2015) se coloca como uma alternativa à VO no que tange aos seus pressupostos, sejam eles ontológicos, epistemológicos ou, ainda,

políticos. Não é que o antropólogo negue as contribuições desta abordagem, mas ele é cuidadoso em demarcar as fronteiras entre as práticas desenvolvidas por defensores da VO e as práticas derivadas de uma antropologia consciente dos limites em traduzir a experiência e o ponto de vista do outro em seus próprios termos. Por isso, ele diz que a *alteridade radical* – termo da filosofia de Gilles Deleuze utilizado por Viveiros de Castro – é só outro nome para realidade. Quer dizer que existe uma multiplicidade de ‘modos de ser’ e de ‘experiência’, que são incomensuráveis entre as ‘crenças teóricas’ que tentam entendê-las e, possivelmente, assemelhá-las. Entretanto, isso não é exclusivo a uma relação estabelecida, por exemplo, entre um povo nas ilhas Madagascar e outro no Brasil – aqui mesmo, entre recifenses e olindenses, por exemplo, temos múltiplas realidades que não podem ser traduzidas umas pelas outras; a própria experiência, como é vivida por cada um/a não é idêntica à experiência do outro.

Da Virada Ontológica para o pragmatismo

Nesta seção final, podemos colocar a seguinte questão: afinal, qual o melhor ou mais apropriado sentido do termo ontologia – àquele utilizado na filosofia, segundo Graeber, ou o empregado na antropologia, ainda segundo Graeber? Podemos responder essa questão de um modo mais pragmático. Pragmático, todavia, deve ser entendido como uma tradição de pensamento americana desenvolvida em fins do século XIX por nomes como William James, Alfred Norton Whitehead, Charles Sanders Peirce, John Dewey, entre outros.

Tal aproximação com o pragmatismo não é ‘acidental’. O próprio Bruno Latour é considerado um dos pensadores contemporâneos tributários do pragmatismo (Heinich, 2007; Cf. Latour, 1995, 2012; 2004; 2019). Inclusive, no início desta década, Latour (2019 [2012]) defendeu uma antropologia dos ‘modernos’ inspirada no pragmatismo de William James. Por isso, ao propor uma ‘virada’ pragmática em solo brasileiro, não estamos fazendo nada além do que já vem sendo feito há algumas décadas em teoria social⁴ e, ao menos por Latour, na teoria antropológica.

No início deste ensaio foi mencionado o caráter ‘reflexivo’ da abordagem pragmática ora defendida. Com isso, a intenção foi suscitar a seguinte questão: o que acontece quando tomamos a própria teoria antropológica ‘na prática’ como objeto de investigação

⁴ Já existe uma ampla utilização das abordagens pragmáticas na sociologia francesa da qual Latour é parte. Para uma introdução ao assunto em língua portuguesa ver Corrêa (2014; 2017); Corrêa; Dias (2016). O pragmatismo se desenvolveu em paralelo à crítica pós-moderna dos anos 1980, ao menos na sociologia. Foi também no final dos 1980 e início dos 1990 que a primeira geração de pragmatistas, com Latour incluído, desenvolveu abordagens voltadas para as práticas e para a ação, concomitantemente ao momento pós-estruturalista (Cf. Vandenberghe, 2006).

antropológico? Esse tipo de abordagem pode ser considerado incomum. No entanto, isso não é nada mais que levar as contribuições das etnografias de laboratório (Cf. Knor-Cetina, 1983) e da sociologia da ciência (Bloor, 2009) para a própria teoria antropológica. Dito de outra maneira, isso significa fazer uma antropologia da ciência na qual a própria antropologia se torna objeto de pesquisa (Cf. Rota y Monter, 2014; Lima, 1997).

O resultado de utilizar o pragmatismo neste sentido recoloca o debate entre Viveiros de Castro e David Graeber, pois já não interessa mais nos perguntar qual o sentido correto ou mais adequado, o da filosofia ou o da antropologia, mesmo sabendo, inclusive, que não existem apenas ‘dois’ sentidos para tais usos⁵. O que importa, então, é descrever o que William James (1979) chamaria de consequências ou efeitos de tais usos (prefiro efeitos). Neste sentido, ao situar a antropologia no mesmo patamar das outras práticas, não antropológicas, podemos descrever, inclusive por meio da etnografia, como a própria antropologia se faz, espalha-se, difunde-se e se processa em suas diferentes ramificações. Dito isto, nos perguntamos: quais são as consequências das ideias que podemos esperar de adeptos da virada ontológica?

Sem precisar sair do debate ora utilizado, Viveiros de Castro (2015) deixou isso bastante claro (e isso é fundamental para compreender que além do discurso, há sempre pressupostos, às vezes tácitos). Primeiramente, devemos nos lembrar que, ao utilizar Graeber como um exemplo da ‘velha antropologia’, nosso conterrâneo está dizendo o que se *deve* fazer e o que não se *deve* fazer para praticar uma antropologia politicamente correta. ‘Dever fazer’ e ‘politicamente correto’ são expressões utilizadas, aqui, literalmente, pois o que Viveiros de Castro e David Graeber estão debatendo além da prática antropológica é a prática político-antropológica.

Por outro lado, é preciso ter certo cuidado para não cair no discurso que só enxerga ‘os corpos’ por trás da ciência ao invés do que ‘é feito’ pela ciência. Quando se fala em políticas antropológicas (e não antropologia política), estamos falando de uma conexão entre o fazer ciência com o fazer política. A filósofa Isabelle Stengers (2002) utiliza a abordagem de Latour sobre “irreduções”⁶ para empreender uma abordagem em que não se reduz ciência à política e, com isso, investiga como ocorrem essas conexões entre ambas; algo que o próprio Latour também já fazia antes (Latour, 1988). O mesmo pode ser feito neste ensaio. Neste caso, não se almeja reduzir a antropologia à política, nem o contrário. Ao invés, contudo, de dar um sentido

⁵ O que significa que Graeber (2015) negligenciou outros sentidos, ou os desconhecia e, aliás, também é preciso lembrar que sua crítica a Viveiros de Castro soa como relativamente injusta, haja vista que Viveiros de Castro não ignorou que ontologia pode ter outros sentidos e usos, incluindo sua aplicação e sentido na cibernética (Viveiros de Castro, 2015).

⁶ Sobre o princípio de irredução, ver Latour (1988[1984]).

para “o que é antropologia e o que é política?”, é preferível observar como se faz antropologia e como a antropologia faz política.

Para ilustrar esse fazer político a partir do fazer antropológico, vejamos um exemplo. Antes, de modo sucinto, podemos dizer que Viveiros de Castro está “dando a vez ao nativo”, como ele diz, à guisa de Pignare e a mencionada Stengers (2005 apud Viveiros de Castro, 2015: 11). Por isso, não podemos dizer que uma coisa se reduz à outra. Mas, para ir direto ao exemplo, lembremos que o próprio Viveiros de Castro participou, no ano de 2007, de um evento na cidade de Manaus-AM. Na ocasião, o antropólogo foi arguido por uma ouvinte indígena chamada Maria Miquelina Tukano:

Eu sei que o senhor [Viveiros de Castro] fez o possível para fazer comparações de sentido... é assim mesmo. Mas existem problemas: a tradução na linguagem indígena é possível, mas como que eu vou explicar esse sentido em uma linguagem técnica para que vocês assimilem, como estudiosos, como pesquisadores? (ISA, 2008: 91 apud Santos; Dias Jr, 2009: 149).

Vê-se que a fala de Maria Miquelina Tukano reflete o ‘gesto’ de Viveiros de Castro de ouvir (‘dar a vez’) a nativa indígena, pois o que está em questão é como *traduzir* o sentido dos conhecimentos nativos para a antropologia e, mais além, para ‘o ocidente’. A abordagem de Viveiros de Castro, afinal, demonstra os efeitos práticos do ‘discurso’ chamado de Virada Ontológica. Em suma: diferente de Graeber, Viveiros de Castro está dizendo para ouvirmos o nativo (mesmo que Graeber rebata Viveiros de Castro dizendo que, na verdade, ele levou os nativos muito mais a sério, pois, de certo modo, Viveiros de Castro estaria sendo ‘seletivo’ ao escolher ‘quais nativos’ devemos ouvir, a saber, àqueles pertencentes a diferença cultural e que ‘acreditam’ no que nós, antropólogos/as, desejamos que eles acreditem).

Por fim, podemos nos perguntar: quais as implicações de tomar o debate dos veteranos sobre VO pragmaticamente? Para citar James (1979), o pragmatismo deve ser encarado, antes de tudo, como um método. Não é por acaso que Latour (2019) sistematizou esse ‘método’ e se propôs a investigar as metafísicas, ou modos de existências, por comparação e descritivamente, sem ter um tipo de metafísica *a priori*. Neste sentido, ao lidar com o debate ora analisado mais pragmaticamente, não se busca definir um ‘pano de fundo’ metafísico, ou, noutros termos, um ‘palco’ ontológico *a priori* em que assistimos a uma peça teatral ser exibida: o debate entre Viveiros de Castro (2015) e David Graeber (2015). Todavia: não foi exatamente o que Viveiros de Castro fez com Graeber e vice-versa?

Retomemos uma última vez o debate. Viveiros de Castro apresenta seu argumento em favor de uma ontologia processual, na qual a realidade está sempre ‘por vir’, em vias de

construção. Em seus termos, ele diz que encontrou nos nativos com quem conviveu outras metafísicas em que, por exemplo, todos são sujeitos, incluindo os animais. Sua postura, então, foi de ‘levar a sério’ essa metafísica – e ele diz que outros antropólogos devem seguir sua postura. Depois disso ele cita Graber para criticar o ato deste de traduzir a experiência nativa, Merina, na “metafísica” euro-americana. Ora, o argumento de Viveiros de Castro (2015) pressupõe duas metafísicas em processo e que se encontram (a do antropólogo e a do nativo). Assim sendo, Viveiros de Castro cai na armadilha que denunciou nos modernos: eles tinham uma metafísica tácita por trás de sua ‘objetividade’ científica ou de sua divisão natureza/cultura; a metafísica tácita de Viveiros de Castro é deleuziana, whiteheadiana: ela pressupõe o devir, o processo e, finalmente, um relacionismo com ‘cheiro’ de construtivismo ou, segundo Graber (2015), idealismo transcendental. Graeber não tinha chance, afinal, pois ele estava no palco de Viveiros de Castro, cuja ontologia pressupunha uma ‘alteridade radical’.

Já Graber (*idem*) não fez diferente. Em sua réplica, o antropólogo recontextualiza a ‘cenografia’. Ele substitui uma ontologia processual, múltipla, mas limitada à alteridade ‘radical’ - pressupondo um mundo que não se resume à experiência e, por conseguinte, percepção do antropólogo ou a do nativo (Merina) – por uma ontologia anárquica, jogando fora a ‘alteridade radical’ em nome da nossa boa e velha ‘realidade’ (*reality*). Assim, ele assume que mesmo localmente, sem precisar sair de nossa cidade, podemos encontrar diferentes realidades a cada encontro, pois a realidade em si, ontologicamente separada da nossa experiência, nos escapa, é sempre mais do que nossa capacidade de apreendê-la. Aliás, diria ele, os Merina também não possuem esse ‘privilégio ontológico’, pois mesmo entre eles, encontramos diferentes maneiras de lidar com a realidade ‘deles’. Desta feita, compreende-se que Graeber contesta Viveiros de Castro e adeptos da VO ao contrapô-los a uma versão ontológica crítico-realista. O que, afinal, é só outra forma de colocar seu adversário dentro do que podemos chamar de seu *horizonte ontológico* (algo que se traduz em certa incomensurabilidade).

Considerações finais

Este ensaio tentou, talvez um tanto desajeitadamente, apresentar o tema chamado de virada ontológica na teoria antropológica contemporânea para leitoras e leitores da REIA (tendo em vista que o tema já vem sendo debatido há alguns anos no programa de pós-graduação em antropologia da UFPE, mas não, até onde sei, na pós-graduação em sociologia). Para tanto, buscou-se contextualizar o assunto com recurso à tradição de estudos sobre metafísica, já que a ontologia pode ser considerada uma ramificação moderna daquela tradição.

Mas foi por meio do interessante, e não menos relevante, debate entre os antropólogos David Graeber e Eduardo Viveiros de Castro que se buscou ilustrar os diferentes sentidos empregados para o termo ontologia. A partir de tal debate, sugeriu-se uma alternativa pragmática para o assunto, pois independente do sentido mais ou menos adequado do termo ontologia, importa mais observar o que muda quando deixamos de lado o uso do termo cultura e passamos a empregar o termo ontologia.

O título deste artigo, polêmico, foi inspirado no artigo de Tim Ingold intitulado “chega de etnografia” (2016). Mas assim como Ingold não está abandonando a etnografia, também não se está defendendo o abandono da abordagem ontológica. Entender que o uso importa mais que o debate sobre sentido é o que uma abordagem mais pragmática defende. Foi dito que o pragmatismo ora representado se inspira em William James e seu seguidor, Bruno Latour. Por isso, o pragmatismo, aqui, é muito mais um método do que uma teoria. E um método que permite analisar ‘o que se fala’ sobre o que ‘se faz’ e quais são os efeitos ou consequências de tais atos e atitudes. Foi por isso que, ao analisar o debate, a atenção recaiu para o que os dois antropólogos envolvidos na contenda sobre VO estavam defendendo tácita ou declaradamente.

À guisa de conclusão, cabe dizer que utilizar o pragmatismo jamesiano, tal como Latour fez no início desta década em sua antropologia dos modernos, parece pertinente para antropólogos e antropólogas ‘pós-virada ontológica’, pois as duas últimas décadas promoveram uma reoxigenação da teoria antropológica muito para além do legado do debate pós-moderno sobre representação. No entanto, é preciso, como foi sugerido ao longo deste ensaio, ir além da antropologia e trazer as contribuições de outras áreas, principalmente da sociologia da ciência *pós-kuhniana* e dos estudos sociais da ciência e tecnologia, pois, do contrário, a antropologia ficará ‘engessada’ em debates que continuam concentrados apenas no legado colonial da disciplina e, por conseguinte, em sua crítica.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. 2005. *Metafísica de Aristóteles: livro XII*. Tradução de Lucas Angioni, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, vol 15(1):201-221.

BLOOR, David. 2009. *Conhecimento e imaginário social*. Tradução de Marcelo do Amaral Penna-Forte. São Paulo. Editora UNESP.

CAVALCANTE, Gabriele. 2018. *Acerca do sobre o não-ser ou sobre a natureza de Górgias: a paráfrase do sexto empírico*. Prometeus – Filosofia, n. 57.

CORRÊA, Diogo R. 2014. *Do problema do social ao social como problema: elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa*. (Online) Revista de Ciências Sociais: Política & Trabalho, n. 40:35-62.

_____. 2017. "Pragmatismo e sociologia". In: SELL, Carlos Eduardo.; MARTINS, Carlos Benedito (Orgs.). *Teoria sociológica contemporânea: autores e perspectivas*, pp, 215-238. São Paulo, Annablume Editora.

CORRÊA, Diogo S. e DIAS, Rodrigo de C. 2016. *Crítica e os momentos críticos: de la justification e a guinada pragmática na sociologia francesa*. MANA, vol 22(1):67-99.

GRAEBER, David. 2015. *Radical Alterity Is just Another Way of Saying 'Reality': A Reply to Eduardo Viveiros de Castro*. HAU – Journal of Ethnographic Theory, Chicago, vol 5(2):1-41.

HEINICH, Nathalie. 2007. *Une sociologie très catholique? À propos de Bruno Latour*. Dans Esprit, Cairn.info, vol 5:14-26.

INGOLD, Tim. 2016. *Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia*. Educação, Porto Alegre, vol. 39(3):404-411.

JAMES, William. 1979. *Pragmatismo e outros textos*. Tradução Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo, Abril Cultural. Os pensadores.

KNOR-CETINA, Karin. 1983. The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivism Interpretation of Science. In: KNOR-CETINA, Karin. (ed.). *Perspectives on the Social Study of Science*, pp. 115-140. London: Sage.

LATOUR, Bruno.; WOOGAR, Steve. 1997. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro, Relume Damará.

LATOUR, Bruno. 2019. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Tradução Alexandre Agabiti Fernandez, Petrópolis – RJ: Vozes, Coleção Antropologia.

_____. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro. Ed., 34.

_____. 1995. *Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico*. História, Ciências e Saúde – Manguinhos, vol. 2(1):7-26.

_____. 2004. *Políticas da Natureza: como fazer política na democracia*. Tradução: Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP. EDUSC.

_____. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador, EDUFBA.

_____. 1988. *The pasteurization of France*. Translated for Alan Sheridan and Jonh Law [Ver. Translation of: *Les microbes: guerre et paix; suivi de, Irréductions*]. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England.

LIMA, Roberto Kant de. 1997. *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*. 2 Ed. Niterói, EDUFF.

PERDESEN, Morten Axel. 2020. *Anthropological Epochés: Phenomenology and the Ontological Turn*. *Philosophy of the Social Science*, vol 0(00):1-37.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. 2005. *La Sorcellerie Capitaliste*. Paris, Editions La Découverte.

ROTA y MONTER, José A. F. 2014. *Uma etnografia dos antropólogos nos Estados Unidos: consequências dos debates pós-modernos*. Tradução de Mario Helio G. de Lima. Pós-fácio de Antón Fernández de Rota., SIAA, Curitiba.

SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR, Carlos M. 2009. *Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*. *Rev. de Antropologia, São Paulo, USP*, vol. 52(1):137-160.

SOARES, Antonio Carlos. 2020. *Conceitos outros: as coisas e a virada ontológica*. Oficina do historiador, Porto Alegre, vol 13(1):1-12.

STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. Tradução de Max Altman, São Paulo, Ed. 34.

VANDEMBERGHE, Frédéric. 2006. *Construção e crítica na nova sociologia francesa*. *Sociedade e Estado, Brasília DF*, vol 1(2):315-366.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Who is afraid of the Ontological Wolf? Some comments on a ongoing anthropological debate*. *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol 33(1):2-17.