

Por um primitivismo estratégico: um diálogo entre Eduardo Viveiros de Castro e Yuk Hui

For a strategic primitivism: a dialogue between Eduardo Viveiros de Castro and Yuk Hui

Eduardo Viveiros de Castro  

eviveirosdecastro@gmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Yuk Hui 

info@digitalmilieu.net

Leuphana University Lüneburg

Resumo

Neste diálogo com Yuk Hui, Eduardo Viveiros de Castro discute seu trabalho sobre o perspectivismo ameríndio e o multiculturalismo; a relação entre natureza, cultura e técnica em seus estudos etnográficos; bem como a necessidade de uma definição não antropológica de tecnologia. Também trata de um futuro assustador da crise ecológica e da automação do Antropoceno, além de explorar um “primitivismo estratégico” como ferramenta de sobrevivência.

Palavras-chave

Antropoceno. Multiculturalismo. Multinaturalismo. Perspectivismo. Etnografia.


Yuk Hui – Seu trabalho me tem sido muito inspirador, sobretudo sua noção de multinaturalismo e seu esforço para escapar do relativismo e do construtivismo. Considero isso, em linhas gerais, como uma estratégia de questionamento e de desestabilização das categorias que herdamos do pensamento europeu moderno e que foram universalizadas por meio do sistema de educação modernizado e padronizado. É precisamente a

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 03/04/2024

Aprovação do trabalho: 19/04/2024

Publicação do trabalho: 14/05/2024

 10.46230/2674-8266-15-12664

COMO CITAR

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Por um primitivismo estratégico: um diálogo entre Eduardo Viveiros de Castro e Yuk Hui. [Entrevista cedida a] Yuk Hui. Tradução de Emanuel Pedro Martins Gome. **Revista Linguagem em Foco**, v.15, n.3, 2024. p. 154-167. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/linguagememfoco/article/view/12664>.

Distribuído sob



Verificado com

Plagius
Detector de Plágio

questão da categoria e da tradução que me parece crucial e urgente para retomar - o que antropólogos têm por décadas tentado, creio - algo que filósofos ainda precisam avaliar e aprender. A filosofia ocidental é fundamentalmente a busca pelo universal por diferentes meios, e isso sempre está em tensão com outros sistemas de categorias; e, para justificar sua própria existência, ela é obrigada a resolver esse problema formulando um progresso histórico do espírito, o qual, como você observou, foi o precursor da “cultura”. Isso também surgiu nos escritos dos filósofos que se tornaram antropólogos. Além disso, sua noção de multinaturalismo também introduz certa acronicidade a esse discurso, e seu trabalho mais recente com sua esposa, Deborah Danowski, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, tem também desafiado uma concepção de tempo monoteísta cristão pressuposta na tese de Quentin Meillassoux sobre a contingência. Penso que essa abertura é muito significativa para sermos capazes de repensar muitas categorias e as relações entre elas.

Eduardo Viveiros de Castro – Não tenho certeza se entendi completamente seu ponto, a saber, o de que a noção de multinaturalismo introduz certa acronicidade ao discurso filosófico ocidental (pós-cristão). De todo modo, sou sempre surpreendido pela convergência praticamente unânime entre os filósofos modernos ocidentais sobre a superioridade metafísica do tempo sobre o espaço - uma superioridade não isenta de um forte componente antropocêntrico. Embora o “trabalho” feito pelo conceito de tempo em diferentes filosofias seja obviamente diferente (Kant, Hegel, Bergson, Heidegger, Benjamin e outros), a associação da espacialidade com o “outro” arcaico, primitivo, pagão sugere que a obsessão com a temporalidade é uma das marcas mais óbvias e profundas do messianismo judaico e cristão sobre o discurso filosófico moderno e (precisamente!) “pós-”moderno. A prolongada crise da ideia de progresso - ou antes a incompatibilidade (temporal) entre o flagrante fracasso da ideia filosófica e sua teimosa persistência na prática geopolítica (da “globalização”) - e a contínua catástrofe (espacial) ecológica sugerem que a vez do “tempo” pode estar prestes a passar e que o presente exige uma atenção filosófica renovada ao espaço, ao lugar ou, como você chama, à localidade. O deslocamento físico massivo de populações humanas e não humanas, devido às mudanças climáticas, e as fantasias técnicas de “desterritorialização” planetária das espécies e colonização do sistema solar são alguns dos indícios dessa necessidade.

YH – De fato, também é por essa razão que voltaremos à questão do lugar mais à frente, que prefiro chamar de localidade, ainda que possa parecer reacionário à primeira vista. Mas, a respeito do que você disse sobre a globalização, que também podemos chamar de “universalização tecnológica”, gostaria de começar com uma questão fundamental, que me vem à cabeça há algum tempo e que acho que você talvez possa ajudar a esclarecer, a saber: qual é o papel da tecnologia em seu conceito de “natureza”? E qual é a posição da tecnologia no perspectivismo ou qual é exatamente a relação entre a técnica e o cosmos em seus estudos etnográficos?

EVC – A globalização como universalização tecnológica deve incluir a universalização como “*Lebensform*” [“Forma de vida”] ou “*Weltbild*” [“Cosmovisão”], embora talvez você entenda a primeira como impulsionando a última, ou, como você observará mais adiante, como uma sinédoque dessas noções. Deste modo, minha observação seria redundante. Mas, para responder à sua pergunta: não sei se pode ser dito que eu, na medida em que estou fazendo antropologia, possuo e defendo um conceito ontológico de “natureza”. Como implícito em sua pergunta seguinte (que é parcialmente respondida aqui), as noções de “perspectivismo” e “multinaturalismo” foram tentativas experimentais de traduzir para um vocabulário filosoficamente reconhecível certas atitudes prático-cognitivas e concepções poético-metafísicas dos povos indígenas das Américas (e de outros lugares). O conceito de “multinaturalismo” - cuja raiz “-naturalismo” se refere antes a outros componentes semânticos do que ao caso do conceito moderno de naturalismo - é a versão metafísica (ou “mitofísica”) dos conceitos de “perspectivismo” e “animismo”, que eram mais diretamente derivados de materiais etnográficos.

Portanto, se há um conceito de natureza em meu trabalho, é um metaconceito, que faz parte de uma teoria etnográfica sobre certos - certamente não todos - pressupostos ontológicos da cosmopraxia de certos povos - “extramodernos”. Por várias razões epistêmico-políticas, alinho-me com o objeto do meu metaconceito, esse objeto cosmológico que subsumi sob o conceito de “multinaturalismo”. Em primeiro lugar, por testemunhar a originalidade e resiliência de uma forma de vida cuja exclusão violenta foi uma das condições fundamentais para a imposição autoritária da metafísica ocidental moderna (ou “Razão”). Em segundo, por desafiar a cosmologia colonialista do “mononaturalismo” e sua tolerância hipócrita

associada ao “multiculturalismo”. Em terceiro, por ser uma das alternativas reais e virtuais ao substrato universalista, monoteísta e antropocêntrico de praticamente toda a filosofia ocidental - uma alternativa recursivamente “local”, porque, além de ser local e heterogênea em relação à globalização homogeneizante e hegemônica, o multinaturalismo propõe uma “localização” ou dispersão radical da agência cósmica. Por fim, e muito importantemente, por sugerir um ponto de vista cosmopolítico mais adequado - talvez pudéssemos definir minha posição aqui como “primitivismo estratégico” - à arte de viver em um planeta danificado, como diria Anna Tsing. O horizonte de implicação política concreta do “multinaturalismo” é o Antropoceno.

Receio não ter muito a dizer sobre a relação entre técnica e cosmos nas culturas ameríndias. Isso é uma séria lacuna em meu trabalho. No que me diz respeito - ao contrário do que diz respeito aos povos sobre os quais li e escrevi -, tenho muitas reservas sobre a ideia, que às vezes percebo em alguns discursos filosófico-antropológicos, de que a tecnologia seria o traço diacrítico que separa (e eleva) os humanos de outros seres vivos. Não posso deixar de me perguntar se não estaríamos aqui senão para um “último refúgio de um humanismo transcendental”, como disse Lévi-Strauss sobre a filosofia da história. “Técnica” funcionaria então como uma sinédoque de “cultura”, e esta, por sua vez, como herdeira da alma humana. Não vejo razão para argumentar a favor de uma descontinuidade fundamental entre a espécie humana e outros seres vivos do ponto de vista da técnica - uma diferença total entre “tecnologia” e “etologia”, por assim dizer. Claro, é possível falar sobre técnicas humanas e depois sobre técnicas não humanas; mas uma definição menos antropocêntrica de tecnologia é necessária. (Aqui me sinto muito próximo do espírito da “Apologia de Raymond Sebond”, em que Montaigne castiga a arrogância técnica de nossa espécie, e também da ideia de Samuel Butler, em *Life and Habit*, da tecnologia como instinto incipiente). Aqui também é onde me separo do magnífico livro de Bruno Latour, *Investigação sobre os Modos de Existência: uma antropologia dos modernos*, no qual ele propõe o “modo de existência” TEC como algo claramente exclusivo para os humanos.

O conceito darwiniano de evolução, aliás, parece-me determinar precisamente a dimensão técnica como um atributo geral da vida, talvez até sua propriedade distinta - mas aí devemos estar preparados para receber a chamada vida “artificial” na dobra da teoria darwiniana. Estou bem com isso.

Por outro lado, como você diz, toda técnica é uma cosmotécnica. Ao que eu

acrescentaria que toda cosmologia é uma técnica.

Disse que não teria nada a falar sobre a relação entre a técnica e o cosmos em meus estudos etnográficos. Bem, uma característica generalizada das mitologias ameríndias sobre a origem da tecnologia humana (o que Lévi-Strauss chamou de “a passagem da natureza para a cultura”) é a ausência de ênfase nas noções de invenção ou criatividade, altamente valorizadas na modernidade. Nessas mitologias, a origem das técnicas culturais (implementos, processos, instituições etc.) é canonicamente explicada como um empréstimo, uma transferência (violenta ou amigável, por roubo ou por aprendizagem, como um troféu ou como um presente) de protótipos desses implementos ou processos tais como já possuídos por animais, espíritos ou inimigos não totalmente humanos. A técnica não é imanente aos humanos; sempre vem de fora. A essência da cultura é a aculturação, e na origem de toda *tekhnē* está a *mētis*, a astúcia.

Na medida em que a forma aperceptiva de muitas espécies (na verdade, de um número essencialmente indeterminado de tipos de seres) é idêntica à forma aperceptiva dos seres humanos, e que o ambiente de cada espécie é “fornecido” de maneira análoga ao nosso, várias características da paisagem que nós, humanos (isto é, eles, povos ameríndios), vemos como “naturais” são percebidas por diferentes espécies como culturais, artefatuais - como no exemplo que sempre dou, da onça que experimenta o sangue de presa como cerveja, ou na nomenclatura botânica que identifica espécies “selvagens” como variedades de safras indígenas cultivadas por espíritos ou animais. Assim, o que para alguns é natureza ou matéria-prima pode muito bem ser artefato cultural e técnico para outros.

YH – Na verdade, eu também disse que todas as cosmologias são cosmotécnicas. Apenas uma breve interrupção, podemos novamente querer refletir sobre o uso das categorias filosóficas e vocabulários que “herdamos” da filosofia ocidental para compreender naturezas não europeias, por exemplo *phusis-dikē*, *tekhnē-mētis*. Você usou o termo ontologia, e Philippe Descola também fala sobre quatro ontologias: animismo, totemismo, analogismo e naturalismo. O termo ontologia significa principalmente uma filosofia primeira que tem o ser como seu objeto de estudo. Ficaria também muito curioso para saber se é legítimo usar o termo “ontologia” quando descrevemos o jeito ameríndio de “ser”, pergunta indiretamente provocada por François Jullien, ao afirmar que os chineses não têm ontologia. Jullien não foi o primeiro a sugerir isso:

por exemplo, a Escola de Kyoto, notadamente Kitaro Nishida, que afirmou ter a filosofia oriental nada mais do que o não ser como seu principal objeto, embora Jullien tenha ido além ao propor uma desontologização.

EVC – Muitos colegas se opuseram ao uso do "orgulhoso nome da ontologia" na minha tradução de cosmologias, mitologias, ideias ameríndias (ou qualquer termo considerado mais aceitável pelo *establishment* social antropológico - observe que todas essas palavras alternativas são tão gregas e "filosóficas" quanto "ontologia"). Uso praticamente no mesmo sentido em que os físicos falam da ontologia de uma teoria física, ou os cientistas da informação falam da ontologia de um domínio do conhecimento. É uma abreviatura para "as entidades e processos que são postulados como existentes por uma determinada língua-cultura-sociedade" ou para "a gama de modos de existência oficialmente reconhecidos por uma determinada língua-cultura-sociedade". Não creio que os modos de pensamento ameríndios deem grande importância aos "transcendentais" como o Ser. Certamente não uso "ontologia" no sentido heideggeriano e não atribuo tal sentido aos povos sobre os quais escrevi. A maneira como Descola usa a palavra "ontologia" não coincide exatamente com a minha, aliás. Expliquei por que tentei aclimatar a palavra ao discurso antropológico social em duas palestras (1) - ela já havia sido usada por muitos outros, notadamente por Irving Hallowell em um artigo famoso (1976) (2), sem criar nenhum escândalo dentro da disciplina. Mas, repetindo: meu objetivo principal ao recorrer a "ontologia" era para bloquear a tendência em minha disciplina de reduzir a cosmopraxia de outras pessoas a tantas "visões de mundo" em que a "visão" superava o "mundo" (eles têm suas "visões", nós cuidamos do mundo). A questão era ainda mais válida porque o mobiliário ontológico dos mundos indígenas sobre os quais eu estava escrevendo consistia precisamente em uma multiplicidade de "pontos de vista" divergentemente incorporados - o que chamei de perspectivismo cosmológico.

E como uma observação final sobre "ontologia", deixe-me lembrar que o livro que publiquei em 2009 se chama *Metafísicas Canibais*, e não *Ontologias Canibais* (3).

YH – **Você me disse duas vezes, uma durante nosso encontro no Rio e outra por e-mail, que não queria dizer que o multinaturalismo é a melhor solução, mas antes uma forma diferente de formular e enfrentar o problema. Concordo plenamente que não existe uma solução única possível para sair do problema de modernização que temos hoje. Minha hipótese é que, para nos**

distanciarmos desse modo de modernização, que chamamos de globalização e que é na verdade um processo de universalização de determinadas epistemologias e conhecimentos, é necessário pensar a partir da localidade. É verdade, como você disse, "'Técnica' então funcionaria como uma sinédoque de 'cultura'", e é provavelmente ainda mais verdadeiro hoje do que antes, e é também por isso que insisto em esclarecer a questão da tecnologia e em dizer que um pluralismo de naturezas implica um pluralismo de técnicas. Um tipo específico de tecnologia e racionalidade está transformando a Terra em uma Terra artificial, que é a manifestação de um monotecnologismo. A aparente integração das diferenças culturais e geográficas, de fato, disfarça um processo de desintegração, que Lévi-Strauss poderia chamar de *entropologia* e que estamos experimentando cada vez mais intensamente nos últimos anos. Como você imagina que essa reabertura da 'natureza' contribua para uma nova política no e do Antropoceno e para a "negociação" com essa força tecnológica?

EVC – Assumindo que a técnica - material, política e metafísica - surgirá para modificar seriamente a base material (natural) do atual agenciamento técnico-político, isto é, assumindo que somos realmente capazes de deter a acelerada entropização antrópica da Terra, essas técnicas não podem deixar de ser, pelo menos em parte, um "ressurgimento" ou, como você diz, uma "reabertura" da natureza - do conceito de natureza, da relação (interna à natureza) entre técnica e natureza, e uma radical dissociação entre os conceitos de liberdade e infinito, ou seja, o reconhecimento prático e político de que a espécie não é imortal e que não existe um plano oculto da natureza feito sob medida para nós, que não existe uma realização progressiva do Espírito e que o "comunismo de luxo" não é um final feliz provável para o inferno capitalista atual.

Gosto da noção de "monotecnologismo", que expõe a verdade por trás da noção hipócrita de multiculturalismo. Na medida em que a tecnologia pode ser concebida como uma expressão de uma orientação cultural fundamental, é bastante claro que o mononaturalismo ocidental é replicado pelo monoculturalismo tecnológico (ou vice-versa). Portanto, sua sugestão de uma cosmotécnica múltipla parece muito apropriada.

Peter Frase começa seu livro recente, *Quatro Futuros: a vida após o capitalismo*, com outra variação da declaração de abertura do *Manifesto [Comunista]*: "Dois espectros assombram a Terra no século XXI: os espectros da catástrofe ecológica

e da automação" (4). O que me interessa nesta formulação, mais do que a combinatória que Frase deduz da sobreposição histórico-futuroológica dessas duas dinâmicas, é como esses “espectros” definem duas tendências intelectuais ou temperamentos distintos: vê-se a catástrofe ecológica como tecnologia metafisicamente subordinada (esta última concebida como a expressão material da vitória do espírito sobre a matéria); o outro vê a tecnologia como um processo histórico-material autotranscendente, irreversível, tendendo assintoticamente a uma “desmaterialização” da espécie, tornando desnecessária a catástrofe ecológica (nos dois sentidos do adjetivo), ou seja, mitigável, controlável e, portanto, metafisicamente secundária. Aqui, mais uma vez, confesso minha inclinação para a primeira tendência, pois percebo na segunda as marcas da demiocirurgia tecno-triunfalista pré-antropocênica.

YH – Parece-me que ambos os espectros ainda se baseiam muito na dicotomia entre tecnologia e natureza, e de um modo que expressam uma dialética não resolvida. O primeiro sugere a contingência invencível da natureza, e o segundo, o triunfo necessário da tecnologia sobre a natureza. Não estamos ainda assombrados por um “naturalismo” que, podemos dizer, já havia começado na época da metafísica ateniense? Além do primitivismo estratégico que você propôs, podemos pensar em outros começos, por exemplo, o perspectivismo, que não se baseie nessa dicotomia? Quando digo outros inícios em vez de retornar às "ontologias indígenas", é porque acho que a condição global torna difícil, senão impossível, fazer isso. Será se esses outros começos vão nos permitir transformar nossa imaginação do desenvolvimento futuro da “tecnologia”? Do contrário, acho que esperaremos para ver mais catástrofes surgindo da “inovação disruptiva” cega e de sua economia. Claro, esta é uma questão enorme, que provavelmente está além da capacidade de qualquer indivíduo, e implica um imperativo de repensar completamente o significado de pluralismo. Minha estratégia foi redescobrir, ou, até certo ponto, reinventar o conceito de técnica, e acredito que há muitas coisas que podemos tirar da antropologia.

EVC – “Ontologias indígenas” não são algo a que possamos ou devemos retornar, não apenas porque não são algo de um passado arcaico e imemorial, mas também porque o que vocês chamam de condições globais não são as mesmas em todos os lugares - o monotecnologismo produziu o “Antropoceno

intermitente" [*patchy Anthropocene*] (5). As diversas cosmotécnicas indígenas espacialmente localizadas e ecologicamente situadas - os modos indígenas de viver em "pressuposição recíproca" com o bioma amazônico, por exemplo, onde natureza e cultura são ontologicamente indiscerníveis -, no entanto, são algo ao qual devemos muito "retornar", dada a absurda destruição das florestas tropicais pelo agronegócio "moderno". Afinal, a tecnologia é mais do que um conjunto de metais, organismos fósseis e radiação eletromagnética.

Meu "primitivismo estratégico" é um apelo retórico ao valor acrônico do perspectivismo, um "salto dialético no ar livre da história", uma forma de "escovar a história a contrapelo", como conhecidamente disse Walter Benjamin.

Deixe-me dizer - de passagem - quem eu pergunto o quê ou o quê seria ou conseqüentemente as filosofias da técnica atuais são capazes de considerar a catástrofe ecológica, ou seja, como algo que, ao menos a curto e médio prazo, já aconteceu, no sentido de que muitas das mudanças em curso nos parâmetros geobiofísicos de planeta são provavelmente irreversíveis. Não se trata da contingência da natureza, mas da necessidade de causalidade. A única tecnologia capaz de controlar radicalmente a trajetória atual dos processos planetários geobioquímicos seria uma máquina do tempo. O desenvolvimento da automação (como no livro de Frase) parece ser pensado mais em conexão com a perspectiva do fim do trabalho humano - seja como uma bênção (comunismo de luxo, singularitarismo), seja como uma maldição (desemprego, exterminismo, etc.) - do que com algo que é limitado pela catástrofe ecológica e urgentemente necessária como forma de lidar com ela. Cosmotécnicas são ecológicas, também.

YH – Para colocar nossa questão de forma mais concreta, e isso pode ser bem especulativo: uma vez você comparou a máquina animal de Descartes com a máquina de Turing e reconheceu a diferença significativa entre elas, que poderia ser considerada como a diferença entre objeto e sujeito, corpo e mente, e, para os índios amazônicos, um computador poderia ser reconhecido como um sujeito como os animais. Estou me perguntando se esse novo status das máquinas constitui um futuro do perspectivismo ameríndio ou tem algum papel no futuro da cosmologia ameríndia.

EVC – Sim, bem, a máquina animal cartesiana, ou seja, o animal como máquina, é o oposto da máquina de Turing, que é, em certo sentido, a ideia da máquina

como humano. O triângulo cosmotécnico "humano, animal, máquina" parece ser instável, uma vez que tende a colapsar em uma de três dualidades: ou {humano} versus {animal + máquina}, que é o antropocentrismo cartesiano; ou {humano + animal} versus {máquina}, que seria a fenomenologia biocêntrica; ou {humano + máquina} versus {animal}, que pode ser associado a teorias funcionalistas da mente e muita filosofia de Inteligência Artificial (IA). Não estou tão certo hoje se as cosmologias tradicionais ameríndias veriam automaticamente (por assim dizer) as máquinas de Turing como sujeitos intencionais no mesmo pé que muitos tipos "naturais" (alguns dos quais são considerados inanimados em nossa própria *vulgata* ontológica). Alguns artefatos - potes, canoas, cestos etc. - são concebidos por algumas mitologias ameríndias e xamanismo como animados e/ou como tendo um protótipo prosopomórfico, um mestre espiritual humanóide etc.; desse modo, não vejo nenhum obstáculo intransponível para essas cosmologias concederem subjetividade a computadores ou alguns outros dispositivos de IA incorporados (incorporados no sentido de serem um símbolo de nossos "produtos secos de tamanho moderado"¹ [*middle-sized dry goods*]). Dito isso, os computadores não são indígenas, e sua difusão nas sociedades ameríndias contemporâneas está muito provavelmente sendo acompanhada por pressupostos ontológicos ocidentais que, no momento, não reconhecem os computadores como pessoas.

1 Nota do tradutor: a expressão usada, "middle-sized dry goods", faz referência à discussão de John L. Austin sobre percepção, conhecimento e sentido, na obra *Sense and Sensibilia*, em que examina e rebate ideias de A. J. Ayer a respeito dos dados do sentido e da percepção. Para Austin, os filósofos positivistas lógicos usam com frequência a expressão "coisas materiais" para designar aquilo a que as pessoas comuns atestam existir, mas jamais se atentam para a imprecisão desta expressão, pois, para além de certa escala, as coisas podem se tornar incompreensíveis aos nossos sentidos. Assim, explica: "Pressupõe-se, então, que a expressão 'coisa material' apareça aqui não como aquilo que o homem comum *diria*, mas para designar, de um modo geral, a *classe* de coisas em que este último acredita, e das quais, de tempos em tempos, diz perceber exemplos específicos. Mas então teremos, sem dúvida, de perguntar o que essa classe abrange. Dão-nos como exemplos 'objetos familiares' - cadeiras, mesas, quadros, flores, canetas, cigarros; a definição da expressão 'coisa material' não é aqui (nem em qualquer outra parte do texto de Ayer) levada a cabo. Mas o homem comum *acredita* que o que percebe é (sempre) alguma coisa semelhante a peças de mobiliário ou outros 'objetos familiares' - espécimes de produtos têxteis e afins de tamanho moderado? Podemos pensar, por exemplo, em pessoas, vozes, rios, montanhas, chamas, arco-íris, sombras, imagens na tela do cinema, gravuras em livros ou penduradas numa parede, vapores, gases - em tudo aquilo que as pessoas dizem que vêem (ou, em alguns casos, ouvem ou cheiram, i. e., 'percebem'). São todas elas 'coisas materiais'? Em caso contrário, quais exatamente não o são, e exatamente por quê? Não nos é concedida nenhuma resposta. O problema é que a expressão 'coisa material' *já* está funcionando, desde o início, simplesmente como contraste para 'dado dos sentidos'; não lhe atribuem neste caso, nem em qualquer outro, nenhum outro papel para desempenhar, e, além disso, não ocorreria a ninguém tentar representar como um único *tipo de coisas* as coisas que o homem comum diz que 'percebe'" (AUSTIN, John L. **Sentido e Percepção**. Trad. Armando Manuel Mora de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 9).

YH – De fato, o uso de aparatos computacionais modernos implica imediatamente em “conflitos ontológicos”, e é por isso que estava curioso por saber em que medida outras “ontologias” podem participar na transformação desses “pressupostos ontológicos” já embutidos nas tecnologias. Mas vamos passar para a questão da política ou economia política, na qual você também está interessado; por exemplo, com Deborah, você tem falado sobre um decrescimento inevitável. Estou ciente de que recentemente você está se voltando a algumas leituras sobre e de Marx, e você ficou particularmente intrigado com a obra do filósofo japonês Kojin Karatani. Karatani tenta sugerir uma nova economia por meio de uma leitura “performativa” da economia da dádiva de Mauss, um pouco mais realista do que a economia geral de Georges Bataille, uma vez que Karatani tem sua “etnografia” das comunidades anarquistas, e isso perpassa quase todo o seu trabalho. Também estou curioso para saber se isso pode estar relacionado a alguma possível “saída” do Antropoceno.

EVC – Acabei de começar a ler Karatani (2014) e não estou em posição de dar uma opinião informada sobre seu trabalho. Fiquei bastante intrigado, no entanto, com sua decisão de focar em “modos de troca” em vez de “modos de produção” em sua versão do materialismo histórico. Isso, é claro, o aproxima muito mais de Mauss, Lévi-Strauss, Sahlins, Strathern *et al.*, do que o marxismo antropológico tradicional (e Deleuze e Guattari, a propósito) jamais sonhou. Na verdade, uma crítica marxista padrão de Mauss & Co. era precisamente o foco equivocado, ou melhor, burguês sobre a troca às custas das realidades materiais duras da produção. Karatani desatualizou decisivamente essa crítica. Ao mesmo tempo, sua tipologia de modos de troca pode dar aos antropólogos (pelo menos me dá) uma sensação de *déjà vu* que estou me esforçando para dissipar, porque estou absolutamente certo de que ainda não consegui compreender toda a sutileza de sua teoria. Já está claro para mim, no entanto, que seus argumentos sobre a relação entre o capital e o Estado-nação são muito inovadores - e revolucionários.

Nem é preciso dizer que estou lendo sua obra com a intenção de dar corpo a meu conceito de “primitivismo estratégico”; o Modo D de Karatani (6), sua reivindicação do Reino dos Fins, tem, a meu ver, de acolher o conjunto dos seres vivos (e suas condições “não viventes” de existência), ou seja, acabar com o antropocentrismo absurdo da distinção de Kant entre pessoas e coisas, fins e meios, humanos e outros seres vivos. O Reino dos Fins não é monárquico, mas anárquico.

YH – Lembro-me de que Karatani defendeu a possibilidade de um “movimento do consumidor” e estava ativamente experimentando “Sistemas de Comércio de Câmbio Local” na década de 1990. De certa forma, acho que a mudança da produção para a troca é também uma admissão do desaparecimento dos trabalhadores como sujeitos revolucionários, o que provavelmente é verdade hoje. O outro motivo que considero relevante para a nossa discussão é que ele vê o limite do *Império* de Hardt e Negri, uma vez que os Estados-nação são cruciais para o desenvolvimento do capitalismo, um reconhecimento que foi minado na tese de Hardt e Negri (7). Karatani quer superar a trindade capital-estado-nação. E, para a nossa discussão, acho inevitável confrontar a relação entre localidade e estado-nação, já que o primeiro poderia ser facilmente transformado em uma forma de nacionalismo ou fascismo, como no discurso da Frente Nacional na França ou da AfD [*Alternative für Deutschland* (Alternativa para a Alemanha)] na Alemanha, entre outros. Em muitos países, vemos que o discurso sobre a localidade nada mais é do que nacionalismo e o que ele faz é contribuir para o mononaturalismo participando da competição econômica global e expansão militar (isso significa a continuação de um mononaturalismo, das catástrofes ecológicas e da vontade de “progredir” desde o século XVIII). Como você vê isso como um “desafio” ao primitivismo estratégico?

EVC – Bem, para concluir rapidamente aqui, diria que o conceito de localidade é antípoda ao de nacionalismo - que é apenas universalismo excludente, ou universalismo compactado. O “local” também não é o subnacional. É antes a ideia de que existem outros locais. Para inverter uma definição famosa, o local é uma imagem do mundo como um círculo em que a circunferência está em toda parte e o centro em lugar nenhum.

Notas

1. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. And: after-dinner speech given at Anthropology and Science. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth. **Manchester Papers in Social Anthropology**, n. 7. Manchester: Department of Social Anthropology, University of Manchester, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who's afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Anthropology*, v. 33, n. 1, p. 2-17, 2015.

2. HALLOWELL, Alfred Irving. "Ojibwa Ontology, Behaviour, and World View". In: DIAMOND Stanley (ed). **Culture in history**: Essays in honor of Paul Radin. New York: Columbia University Press, 1960, p. 49–82.
3. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
4. FRASE, Peter. **Quatro futuros**: a vida após o capitalismo. Tradução de Everton Luis Lourenço. Revisão de Arthur Dantas Rocha São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
5. TSING, Anna; MATHEWS, Andrew; BUBANDT, Nils. Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. *Current Anthropology* 60(20), 186-197, 2019.
6. KARATANI, Kojin. **The Structure of World History**: From Modes of Production to Modes of Exchange. Translated by Michael K. Bourdaghs. Durham; London: Duke University Press, 2014.
7. NEGRI, Toni; HARDT, Michael. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

Referências

FRASE, Peter. **Quatro futuros**: a vida após o capitalismo. Tradução de Everton Luis Lourenço. Revisão de Arthur Dantas Rocha São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

HALLOWELL, Alfred Irving. "Ojibwa Ontology, Behaviour, and World View". In: DIAMOND Stanley (ed). **Culture in history**: essays in honor of Paul Radin. New York: Columbia University Press, 1960, p. 49–82.

NEGRI, Toni; HARDT, Michael. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

KARATANI, Kojin. **The Structure of World History**: from Modes of Production to Modes of Exchange. Translated by Michael K. Bourdaghs. Durham; London: Duke University Press, 2014. <https://doi.org/10.1515/9780822376682>

TSING, Anna; MATHEWS, Andrew; BUBANDT, Nils. Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. **Current Anthropology** v. 60, n. 20, p. 186-197, 2019. <https://doi.org/10.1086/703391>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. And: after-dinner speech given at Anthropology and Science. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth. **Manchester Papers in Social Anthropology**, n. 7. Manchester: Department of Social Anthropology, University of Manchester, 2003.

_____. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

_____. Who's afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. **Cambridge Anthropology**, v. 33, n. 1, p. 2–17, 2015. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>

Sobre a entrevista

Tradução de Emanuel Pedro Martins Gomes. Doutor em Linguística Aplicada. Professor Adjunto II da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), Campus Prof. Barros Araújo, Picos-PI. E-mail: emanoelpedro@pcs.uespi.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4649762820347062>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-0601-6743>.