



Formas Dançantes: um estudo comparativo da metafísica de modelo em Platão e na Cosmologia Ianomâmi

Dancing Forms: a comparative study of the model metaphysics in Plato and the Ianomami Cosmology

Celso Vieira¹

Resumo: O artigo analisa as similaridades entre as estruturas pressupostas pela teoria das Formas em Platão e a cosmologia Ianomâmi. Essa comparação vai permitir determinar os pontos definidores de uma metafísica de modelo, a saber, uma visão de mundo em que o mundo sensível é explicado a partir de uma relação de derivação de um modelo suprassensível. Na metafísica de modelo, a essência dos itens no mundo sensível é externalizada através de sua relação com o modelo. Tal relação depende de uma noção de imitação e semelhança que, ao contrário do que se supõe nas discussões filosóficas, não é reflexiva, simétrica ou transitiva. Em seguida, o artigo lida com as diferenças advindas das visões de mundo de Platão e dos Ianomâmi. As entidades modelares nos Ianomâmi são coletivas e dinâmicas, enquanto que para Platão as Formas são únicas e estáticas. Além disso, o tipo de arte representativa que embasa a imitação no caso dos Ianomâmi é a dança ao passo que Platão recorre mais à pintura. A diferença se prova significativa. A representação incorporada presente na dança permite uma concepção disposicional da essência que parece ter um grande potencial explanatório.

Palavras-chave: Metafísica; Platonismo; Ianomâmi; Semelhança; Epistemologia.

Abstract: The paper investigates the structural similarities presupposed by the theory of Forms in Plato and the Yanomami cosmology. The comparison leads to the postulation of the defining features of a model metaphysics. In a model approach, the sensible realm is explained based on a derivative relation with a supra-sensible realm. In a model metaphysics, the essence of the items in the sensible world is externalized through the relationship with the model. Such a relationship depends on notions of imitation and resemblance that, in contrast to what the philosophical discussion suppose, it is not reflexive, symmetric and transitive. After that, the paper focuses on the differences between the worldviews in Plato and the Yanomami. The model entities in the Yanomami are collective and dynamic, while for Plato, the Forms are static and unique. Moreover, the art that grounds the imitation in the Yanomami is dancing, while Plato relies on painting. The difference brings relevant differences. The embodied representation of dancing leads to a dispositional conception of an external essence which remains unexplored despite its explanatory power.

Keywords: Metaphysics; Plato; Yanomami; Resemblance; Epistemology.

¹ Pesquisador Assistente na Ruhr Universität Bochum (Alemanha). Antes disso, fez um pós-doutorado na Universidade Federal do Pará (UFPA) e na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde obteve o seu doutorado. Foi pesquisador visitante na University of Toronto e no Harry Ransom Archive na University of Texas at Austin. Seus artigos foram publicados pela *Classical Quarterly*, *Méthexis* e *Elenchos*, entre outras. De Platão, traduziu o *Crátilo* e o *Alcibíades I*. As metafísicas antigas constituem seu interesse geral de pesquisa, com foco em objetos abstratos e filosofia do processo, especialmente em Platão e Heráclito.

Introdução

Este artigo está dividido em duas partes. Primeiro, identifico e analiso as similaridades entre as estruturas pressupostas pela teoria das Formas em Platão e na cosmologia Ianomâmi. Essa comparação vai permitir determinar os pontos definidores de uma metafísica de modelo, a saber, uma visão de mundo em que o mundo sensível e presente é explicado a partir de uma relação de derivação de um modelo suprassensível. A segunda parte, por sua vez, lida com as diferenças entre as duas abordagens.

A primeira parte vai apresentar três pontos centrais para a caracterização de uma metafísica de modelo:

- Uma ordem de mundo nivelada hierarquicamente de modo que um nível com status ontológico privilegiado sirva de modelo para os outros.
- O uso de noções derivativas vagas como imitação e semelhança para explicar a relação remota entre os diferentes níveis.
- O desenvolvimento e uso de uma noção peculiar de essência externa através da qual a identidade de um item no nível derivado depende da sua relação remota com o nível prioritário.

Como veremos, em linhas gerais, esses pontos parecem figurar tanto na visão de mundo pressuposta pela teoria das Ideias quanto na cosmologia Ianomâmi. E, mais importante, eles fornecem um modo de pensar a metafísica que tem um poder explanatório mais potente do que normalmente se assume. Por exemplo, um problema metafísico recorrente é aquele em que o item que define o critério de participação de uma classe é um caso paradigmático dessa classe. Nessa visão, o que define a espécie gatos seria um gato paradigmático cuja semelhança com ele oferece o critério para decidir se um determinado animal pertence ou não à espécie gato. No entanto, nenhum membro da espécie gatos parece satisfazer esse critério. Adotar uma metafísica de modelo com a noção de semelhança e a essência externa evita esse problema já que o modelo, diferentemente do caso paradigmático, não é um membro da classe.

Na segunda parte da investigação, me concentro em três diferenças significativas entre a visão de mundo pressuposta na cosmologia Ianomâmi e aquela da teoria Platônica das Formas:

- O uso de essências coletivas em oposição à unicidade das Formas platônicas.
- Os Ianomâmi se centram na dança como modo básico de representação para se pensar a relação de semelhança, ao passo que, em Platão, a centralidade é da pintura.
- A aceitação da representação epistemologicamente autoritativa por parte dos Ianomâmi contrasta com a crítica das imagens característica de Platão.

A reflexão vai tentar apontar algumas vantagens da visão Ianomâmi. As essências coletivas podem ser mais úteis na definição modelar de entidades complexas compostas de diferentes relações internas como no caso das espécies sociais. Isso seria vantajoso para a metafísica da biologia e ecologia. A representação pela dança, por sua vez, parece ser mais apta a caracterizar uma semelhança disposicional e não aspectual. Essa diferença pode explicar porque a dança serve de meio para se acessar o nível suprassensível que serve de modelo. Uma concepção de dança como significado incorporado pode, assim, oferecer conhecimento por contato com entidades abstratas.

Os níveis da cosmologia Ianomâmi

A visão de mundo Ianomâmi recorre à postulação de diferentes níveis espaciais e fases temporais para explicar a maioria dos fenômenos experienciados pelos humanos. Como no caso de qualquer tradição oral, ainda que a visão geral seja consistente, trata-se de um corpo de conhecimento coletivo e dinâmico no qual não há uma versão do relato que seja única e definitiva.² No que se segue, vou explorar a relação entre três diferentes níveis que compõem grande parte dos relatos cosmológicos Ianomâmi, tomando o status ontológico dos animais como um caso de estudo. Isso se justifica porque a importância dos animais no cotidiano e no imaginário Ianomâmi faz com que esse caso seja especialmente informativo, mas também porque a interpretação proposta almeja ser aplicável à metafísica de biologia e ecologia.³

Existem três níveis operantes na fundamentação da existência dos animais na visão de mundo Ianomâmi.⁴ Os animais que os Ianomâmi caçam (*Yaro*) são considerados meras peles (*Sikki*) dos seus espíritos (*xapiri*). Apesar da relação, cada um desses modos de existência pertence a um nível diferente. Apenas os xamãs podem ver os *xapiri*. Eles os descrevem como humanozinhos dançantes adornados com penas.⁵ Os *xapiri* são, por

² Os Ianomâmi mantêm e transmitem o conhecimento da sua visão de mundo através de uma tradição ritual em que a dança parece ser mais fundamental que a linguagem, como veremos no final do artigo. No entanto, no que concerne à linguagem, a cosmologia Ianomâmi é mantida e transmitida oralmente. Como tal, a informação é muito mais dinâmica e aberta a variações do que em uma tradição escrita. Desse modo, examino a cosmologia como um conjunto de conhecimento sem me deter na análise de sentenças e afirmações particulares. No que se segue, a fonte principal para a visão de mundo Ianomâmi é o relato de Kopenawa em *'The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman'*, transcrito por Albert e traduzido por Elliot & Dundy (2013). Além disso, também uso como fontes periféricas estudos históricos, antropológicos e linguísticos como Arias (2011), Lizot (1991) e Ramirez (1994).

³ A importância do conhecimento ecológico é confirmada pelo vocabulário Ianomâmi. Ramirez (1994: 194) estima que 77% dos nomes que eles usam se refere a animais e plantas.

⁴ Alguns testemunhos incluem um quarto nível que existiria sob a terra, ver Arias (2011: 43). No entanto, Kopenawa não o menciona ao falar dos animais. Ademais, o quarto nível não parece ter um papel explanatório no estatuto ontológico dos animais na floresta. Portanto, ele não será tratado na sequência.

⁵ "Todo ser na floresta possui uma imagem *utupë*. Essas são as imagens que os xamãs chamam e fazem descer. Essas são as imagens que se tornam *xapiri* e apresentam a sua dança para nós" (Kopenawa, 2013: 60).

certo, mais fundamentais que os *sikki* que são caçados. Entretanto, os *xapiri* não são primordiais, uma vez que eles derivam dos animais-ancestrais (*yarori*).⁶ Esses possuem a primordialidade temporal. Houve um evento cosmogônico único no qual pele e espírito foram separados dos *yarori*.⁷ O resultado dessas relações é uma ordem de mundo hierárquica estruturada segundo uma sequência assimétrica. Os animais dependem dos *xapiri*, mas os *xapiri* não dependem dos animais. No entanto, os *xapiri* dependem (ou dependeram) dos animais-ancestrais que, por sua vez, não dependem dos *xapiri*. É possível utilizar essas relações de dependência para estabelecer a fundamentalidade da visão de mundo Ianomâmi. Os *xapiri* são mais fundamentais que os animais e os animais-ancestrais são mais fundamentais que os *xapiri*.

No entanto, há uma diferença marcante entre as duas relações. A relação entre *yarori* e *xapiri* foi um evento cosmogônico único. Algo que, apesar de explicar a ordem de mundo presente, aconteceu apenas uma vez no passado. Entender o que aconteceu nesse evento é necessário para investigar a ontologia dos itens em questão. Os animais-ancestrais são definidos como compostos de pele (*sikki*) e cerne (*wixia*). Em um momento, se deu a separação desses dois itens que gerou os animais da floresta e os *xapiri*. No entanto, apesar da separação, esses dois itens unidos no passado mantêm uma relação. Os animais da floresta são imagens que imitam os *xapiri*. Portanto, a relação entre os *xapiri* e os animais da floresta parece ser uma relação cosmológica contínua. Ou seja, trata-se de uma relação de derivação por imitação operante no passado, presente e futuro que fundamenta o modo como as coisas são.⁸

O campo semântico da imitação é utilizado pelos Ianomâmi para descrever os dois níveis de relações entre esses três tipos de entidades. Os animais são ditos ser imagens (*utupë*)⁹ dos seus espíritos que, por sua vez, são imagens dos animais-ancestrais. Apesar

⁶ “Essas imagens da caça que os xamãs fazem dançar não são aquelas dos animais que caçamos. Elas são aquelas dos seus pais que surgiram no começo do tempo. Como eu disse, elas são as imagens dos animais ancestrais que chamamos de *yarori*” (Kopenawa, 2013: 61).

⁷ “Um longo tempo atrás, quando a floresta ainda era jovem, os nossos ancestrais – que eram humanos com nomes de animais – se metamorfosearam em caça. Os javalis humanos se tornaram javalis. Os veados humanos se tornaram veados (Kopenawa, 2013: 61). O fato de os ancestrais serem humanos com nomes de animais foi o que chamou mais atenção dos pensadores contemporâneos (ver Castro, 2002). No que segue, entretanto, esse traço não será explorado. A motivação será de tentar esclarecer as implicações ontológicas das outras relações.

⁸ A continuidade da relação pode fornecer uma explicação de por que é que as coisas na natureza se repetem. Essa repetição é, de fato, estranha. A referência a um modelo explicaria por que é que a tendência é nascerem animais da mesma espécie.

⁹ *Utupë* é um termo complexo que será central para a investigação. Ele é usado para se referir a todo tipo de representação: imagens, pinturas, fotos, mas também a fala gravada (ver Kopenawa, 2013: 501). O termo abarca a imitação imperfeita ou fantasia, mas também acaba sendo usado para se referir a um cerne ou essência abstraída de um corpo. Por exemplo, o *wixia* (coração, cerne, alma) é um *utupë*. *Utupë* também é usado como sinônimo de *ne porepe* que quer dizer algo como ‘o fantasma interno’. Ambos os sentidos operam no caso dos *xapiri*. Eles são uma imagem derivada em relação aos animais ancestrais, mas também o cerne espiritual em relação aos animais na floresta.

de ser usado o mesmo termo, vimos que os dois tipos de relações são diferentes.¹⁰ Uma melhor compreensão da noção de *utupë* permite entender a diferença.

Utupë é um termo cuja ambiguidade é operativa na sequência metafísica que se segue da visão de mundo Ianomâmi. Em seu sentido mais corrente, o termo é usado para se referir a todo tipo de representação, incluindo representações artificiais como imagens e pinturas, mas também repetições do original capturadas artificialmente, como no caso das fotos e a voz gravada.¹¹ No entanto, a ambiguidade vai além. *Utupë* também adquiriu o sentido (quase oposto) de centro ou essência abstraído do corpo aparente. Por exemplo, o *wixia* (coração, centro, alma) é um *utupë*. *Utupë* é também usado como sinônimo de *ne porepe* que quer dizer algo como ‘o espírito ou fantasma interior’. Podemos especular que esse sentido seja relacionado aos casos da representação em que o original é repetido artificialmente, mas, nesse caso, sem a artificialidade. Independentemente da especulação, é preciso notar que a ambiguidade não se trata de um simples caso de homonímia facilmente distinguível pelo contexto. Os dois sentidos de representação e essência são operativos no caso dos *xapiri*, que também são *utupë*.¹² Uma possibilidade é pensar que os *xapiri* são uma imagem imperfeita em relação aos animais-ancestrais e, ao mesmo tempo, o centro espiritual em relação aos animais da floresta.¹³ No entanto, o evento cosmogônico único que descreve a derivação dos *xapiri* a partir dos *yarori* (os animais ancestrais) é descrito como a separação entre a pele (*sikki*) e o espírito, os animais na floresta e os *xapiri*, respectivamente. Então, esse evento consiste na separação da essência, um sentido de *utupë*. E essa essência separada serve de fonte de imitação para os animais na floresta. A noção semiótica de modelo abarca essas duas facetas. Um modelo pode ser um item derivado que consiste apenas no que é essencial e, assim mesmo, servir de fonte para diferentes imitações que vão gerar diferentes imagens.¹⁴

Em uma visão de mundo na qual a representação tem um papel tão fundamental, não surpreende que os valores estéticos adquiram valor ontológico. Os *xapiri* são ditos mais bonitos do que os animais na floresta, pois esses estão apenas ‘imitando seus

¹⁰ Castro (2002: 345) enfatiza a importância das ‘configurações relacionais’ nas culturas ameríndias.

¹¹ Ver Kopenawa, 2013: 501.

¹² Um exemplo de homonímia facilmente distinguível seria entre o banco da praça e o banco instituição financeira. Um exemplo de um caso em que o sentido depende de uma dupla aplicação pode ser a identidade no documento de identidade, que, ao mesmo tempo em que depende de ser idêntico, faz a identificação institucional.

¹³ Apesar de abarcar noções opostas, essa ambiguidade é um traço semiótico das representações. Para um exemplo corriqueiro podemos pensar em uma caricatura que captura a essência do representado melhor do que a sua fotografia.

¹⁴ Em grego *eidos* era usado para falar da aparência ou constituição corpórea, como nos tratados hipocráticos. No entanto, o termo passa a ser usado para se referir à essência em Platão. Isso é importante, pois parece ser o que vai permitir a concepção de uma essência externa. Nessa reflexão comparativa sigo a sugestão de Lloyd (2020: 6), para quem as dificuldades de tradução e entendimento mútuo devem ser tratados como uma oportunidade de refinar o nosso entendimento e não como uma ameaça.

modelos'.¹⁵ No entanto, é preciso evitar o impulso de associar uma imitação mais bela a partir de uma abordagem pictórica da imitação. A expressão imitação pictórica será usada para se referir ao tipo mais comum de imitação em que tenta repetir a aparência externa do imitado. Nesse caso, o grau de semelhança exterior entre imitação e modelo serve de critério de beleza. Contudo, essa abordagem não se enquadra na visão de mundo Ianomâmi. Afinal de contas, eles descrevem os *xapiri* como humanozinhos dançantes adornados com penas. Ademais, os *xapiri* surgiram da separação entre espírito e pele, na qual a pele representa a aparência externa. Desse modo, os animais na floresta não podem ser vistos como imitações pictóricas dos *xapiri*.¹⁶ Por enquanto, essa conclusão negativa basta. Mais adiante, ao tratarmos da dança, defenderei que o paradigma de imitação na visão de mundo Ianomâmi seria disposicional.¹⁷

Uma vez que aceitamos que as imitações não são pictóricas, podemos entender a desconfiança dos Ianomâmi em relação ao valor das aparências superficiais. Se o que se vê e se caça na floresta são as peles, e essas dependem do espírito, não há contato sensório imediato com aquilo que fundamenta o que vemos. Mais importante, o que fundamenta não está presente nos animais da floresta que são apenas as peles.¹⁸ O que fundamenta são os *xapiri*, entidades coletivas que se fazem presentes no *reahu*, os rituais coletivos de dança.¹⁹ Desse modo, na visão de mundo Ianomâmi, o cerne, o coração, ou a essência, para usar o jargão metafísico, não está localizado dentro dos itens que habitam o mundo sensível. De maneira consistente, segundo eles, os nomes pelos quais chamamos os animais na floresta são os nomes dos *xapiri* e não o das peles que vemos.²⁰

¹⁵ “Os animais na floresta são feios em comparação a eles. Os animais existem e nada mais. Eles são comida para os humanos. Eles estão apenas imitando as suas imagens” (Kopenawa, 2013: 61). Em vez de ‘imagem’, vou falar de ‘modelos’ para marcar a hierarquia e não limitar a imitação a uma imitação pictórica, como parece ser o caso.

¹⁶ Uso imitação pictórica quando é necessário marcar que se trata de imitação por aparência superficial.

¹⁷ Será preciso determinar melhor o que é a disposição. Mais adiante, veremos como a dança e a caça servirão de guia para definir disposição como modelo dinâmico de comportamento.

¹⁸ “Esses *yarori*, as peles das primeiras pessoas se tornaram aquela dos javalis, dos veados e das cutias que vivem na floresta. Então, são os ancestrais que viraram outros que nós caçamos e comemos hoje em dia. Por outro lado, as imagens que mandamos descer e danças como *xapiri* são suas formas como fantasmas” (Kopenawa, 2013: 61). Note como as imagens são ambivalentes.

¹⁹ “Mas quando falamos o nome de uma dessas imagens, não falamos de um só *xapiri*, mas sim de uma multidão de imagens similares desses espíritos. Cada nome é único, mas o *xapiri* ao qual ele se refere é incontável. (...) Então há apenas um único nome para a imagem ancestral da anta que chamamos de *Xamari*, mas há um número infinito de espíritos anta, *xamari pê*. O mesmo é verdade para todos *xapiri*”. Ver Kopenawa (2013: 61).

²⁰ É a diferença entre essencial universal e os particulares. Mais abaixo veremos se se trata de uma relação de um para muitos, uma essência e as suas instanciações, ou aquela entre muitos e muitos, vários espíritos e vários animais.

A seguinte tabela oferece um esquema geral da visão de mundo apresentada:

Termos Gerais	Termos Particulares	Constituição
<i>Yarori</i> ²¹ (animais-ancestrais) ^ [imitam]	<i>Iro hwii pë</i> (macaco-ancestral) v [serviu de modelo]	Pele + espírito (ancestral) v separado em:
<i>Xapiri pë</i> ²² (espíritos-coletivo) ^ [imitam]	<i>Irori pë</i> (espíritos-macaco) v [serve de modelo]	Espírito (<i>utupë</i>), coração/ cerne/ essência (<i>wixia</i>) ²³ e
<i>Yaro</i> (animais na floresta)	<i>Iro</i> (macaco)	Pele (<i>sikki</i>)

Os aspectos gerais da visão de mundo Ianomâmi diferem bastante da metafísica prevalente na cultura ocidental. Entretanto, eles não surpreendem quem está familiarizado com a Teoria das Formas em Platão.²⁴ De maneira breve, Platão também recorre à noção de imitação para pensar a relação causal sem contato entre as Formas e as coisas, quais sejam, as suas exemplificações no mundo sensível. Ele recorre aos termos *eidos* e *idea* para nomear as Formas, esses itens *sui generis* da sua visão de mundo. *Utupë*, *eidos* e *idea* também pertencem ao contexto semântico da imagem e representação.²⁵ Ademais, uma abordagem normativa da estética também tem um papel central no seu pensamento ontológico. As Formas são ditas mais bonitas que as coisas. Estas, por sua vez, são imagens imperfeitas das Formas. Também há uma distinção clara entre essência e aparência que pode ser aproximada daquela entre espírito e pele para os Ianomâmi. Do mesmo modo, para Platão os nomes são nomes das Formas e não das coisas no mundo sensível. Por fim, a informação sensória tem valor epistêmico limitado e guia apenas as opiniões humanas. São as Formas que constituem o objeto do conhecimento. Na sequência, vou recorrer às similaridades entre essas visões para descrever e determinar

²¹ *Yaro* literalmente quer dizer ‘caça’ ou ‘presa’. O sufixo *-ri* marca entidades espirituais. *Yarori* é usado para se referir tanto aos animais ancestrais quanto aos espíritos (*xapiri*). No que se segue, uso *yarori* para os animais ancestrais e *xapiri* para os espíritos. É preciso lembrar que há *xapiri* que não são de animais.

²² *Pë* é marca de plural.

²³ *Wixia* (alma) é dito ser um *utupë*, que pode significar ‘imagem’ ou também ‘essência, cerne’ (ver a nota 8, acima).

²⁴ Para a reflexão que se segue não entro nas polêmicas sobre as particularidades da teoria das Formas em Platão que, segundo alguns, nem sequer seria uma teoria. Para uma leitura atual da versão canônica que assumo, ver Moss, 2021.

²⁵ No caso de Platão temos vários estudos sobre os usos anteriores de *eidos* como uma imagem e a sua resignificação como um termo técnico Forma em oposição às aparências. Ver, por exemplo, Else (1936).

melhor os pontos centrais de uma metafísica do modelo. Depois disso, teremos uma base para, enfim, investigar as diferenças entre as duas visões de mundo.

Uma Metafísica de Modelo

A metafísica, como concebida a partir da filosofia grega, consiste em determinar, nos termos mais gerais, quais são as condições de existência. Ainda nessa tradição, o tipo mais recorrente de resposta era através da busca do que é que fundamenta o que existe de maneira não fundamental.²⁶ Nesse âmbito, uma pergunta mais específica central para a investigação metafísica é aquela que tenta responder o que é que faz com que um certo item no mundo seja de um certo tipo e, por conseguinte, o que faz com que dois itens particulares diferentes pertençam ao mesmo tipo. Concentrar-se na tradição ocidental de estudo da metafísica decerto conduz a uma certa relutância sobre os ganhos de se aplicar os conceitos e ferramentas dessa tradição para entender uma visão de mundo totalmente independente desses estudos, como no caso da visão de mundo Ianomâmi. Por trás dessa relutância esconde-se uma assunção de que, tal qual Esteves sem metafísica em *Tabacaria* de Fernando Pessoa, viveríamos a vida muito bem (talvez até muito melhor!) sem pensar as condições fundamentais do ser. No entanto, no que se segue, rejeito essa concepção, baseado em uma assunção de utilidade prática de uma categorização metafísica da realidade que envolve qualquer grupo de seres humanos.

Se nos concentramos nas perguntas, podemos notar que pensar condições gerais daquilo que existe e fundamentar as relações de existência, incluindo a divisão em diferentes tipos e espécies, desempenham um papel instrumental na sobrevivência dos humanos. Uma narrativa religioso-cosmológica não tem apenas o valor de oferecer uma resposta tranquilizante a uma curiosidade humana. A visão de mundo assumida nessa narrativa deve ajudar a pensar a realidade de modo a possibilitar que os humanos entendam o mundo de forma a conseguir se relacionar com ele. Por exemplo, quando os Ianomâmi conectam a caça com um espírito, eles oferecem uma explicação do comportamento dos animais que fornece acesso para se compreender esse comportamento.²⁷ Essa compreensão fundamenta a capacidade de previsão que é necessária para o sucesso da caça. Para tanto, é preciso ter uma categorização metafísica e, ainda mais, uma que funcione ao mediar a interação entre os humanos e a realidade

²⁶ Para uma diferença entre a tradição antiga, que perguntava sobre o que fundamenta o que, e a tradição contemporânea, que, desde Quine, pergunta o que existe, ver Schaffer, 2009.

²⁷ Para um tratamento do Platonismo dessa perspectiva de uma metafísica prática, ver Berman, 2021. A abordagem toca em uma disputa que acontece entre os antropólogos. Há quem se concentre nos rituais e contextos cosmológicos (Descola, 2005) e outros que preferem estudar o comportamento diário (Kohler, 2016). Hugh-Jones (2020) discute essa diferença em relação ao tratamento dos animais. Como veremos, a proposta desenvolvida aqui vai oferecer uma opção para entender a relação entre os dois âmbitos. A abordagem não é nova, Lévi-Strauss (1966) já sugere que a mitologia oferece uma lógica que opera nas práticas cotidianas.

que os envolve. Dado ao sucesso de sobrevivência dos Ianomâmi na floresta, a sua metafísica deve oferecer um modelo útil para entender a realidade, em particular no que concerne à classificação e comportamento dos animais e plantas. Podemos chamar de metafísica prática essa abordagem que justifica a reflexão seguinte.²⁸

A busca pela resposta sobre o que é que fundamenta o pertencimento de um membro a uma espécie gerou uma divisão entre posições realistas e nominalistas na tradição ocidental. Para um realista, uma propriedade ou um grupo de propriedades presentes em um particular determinam se ele pertence a uma certa espécie. Por conseguinte, partilhar a mesma propriedade essencial é o que faz duas coisas serem membros de uma mesma espécie. Para os nominalistas, por outro lado, não há um motivo real que fundamente o nosso costume de chamar certas coisas pelo mesmo nome. Espécies não são naturais. No entanto, até mesmo um nominalista radical deve oferecer uma explicação sobre o que fundamenta artificialmente a nossa identificação e criação de tipos e espécies. Para tanto, eles recorrem à noção de aparência. Nesse contexto, surgiram duas tentativas de determinar melhor a noção operante de semelhança:

Semelhança Paradigmática: algo é um membro de uma classe porque se parece com um membro paradigmático.

Semelhança Circular: Algo é um membro de uma classe porque se parece com um outro membro mais do que se parece com um não-membro.²⁹

Assim, um animal será um tatu na medida em que se parecer com um tatu mediano que serve de paradigma. Alternativamente, se um animal “a” se parece mais com outro animal “b” do que com um terceiro animal “c”, “a” e “b” se qualificam como membros de uma espécie.

Os Ianomâmi, assim como Platão e os filósofos antigos, adotam posições realistas no sentido de que eles se veem oferecendo uma explicação para o que existe baseada no que é real. Como os realistas, Platão recorre à essência para explicar porque um objeto sensível é o que é, e porque vários objetos fazem parte de uma espécie. Já no caso dos Ianomâmi, o cerne espiritual justifica porque usamos um determinado nome para os vários animais diferentes. No entanto, como vimos na seção anterior, Platão e a visão de mundo Ianomâmi recorrem de maneira frequente à noção de semelhança.³⁰ Afinal de

²⁸ A abordagem se aproxima da concepção da ‘ciência na floresta e ciência no passado’ em que o conhecimento adquirido por contato via tentativa e erro, a compreensão das propriedades curativas das plantas e noções matemáticas e metafísicas alternativas se caracterizam como pensamento científico. Ver Lloyd e Vilaça, 2020.

²⁹ Ver Price (1953) e Cargile (2003), para a semelhança paradigmática, e Carnap (1967), para a circular.

³⁰ A abordagem chamada de metafísica prática justifica esse interesse. Afinal de contas, semelhanças comportamentais embasam a previsão de reação que dá vantagens para os humanos nas suas interações entre si e com o ambiente. Isso será desenvolvido abaixo.

contas, grosso modo, os animais são imitações dos *xapiri*, assim como os objetos sensíveis são imitações das Formas.³¹ Nos dois casos, não se trata de uma abordagem circular da semelhança na medida que o que faz um animal da floresta ser um macaco não é a semelhança com os outros macacos. Nos termos Ianomâmi, se diria que o pertencimento à espécie não depende das peles (*sikki*). Já em Platão o que faz uma mesa ser uma mesa não é a semelhança com as outras mesas ou sequer propriedades partilhadas, mas antes a relação de semelhança com a Forma da mesa. Apesar das peculiaridades, ambas as relações são claramente hierárquicas, o que as aproximam da semelhança paradigmática. No entanto, uma diferença importante não pode ser negligenciada.

A Teoria das Formas e a cosmologia Ianomâmi postulam uma separação de níveis (ou mundos) na explicação da relação entre imitado e imitações.³² Formas e *xapiri* 'habitam um outro mundo'. Não vou me deter na discussão de o quão metafórica seria esse tipo de linguagem. O que interessa é notar que Formas e *xapiri* têm um modo de existência que pode ser descrito, ainda de maneira vaga, como uma essência pura.³³ Esse modo de existir é completamente diferente da corporeidade característica das peles ou coisas percebidas na realidade sensível. Essa separação nos modos de existência implica uma grande diferença das abordagens realista e nominalista. Diferente dos realistas, as propriedades essenciais que fazem algo ser membro de uma espécie não são localizadas em cada particular. Portanto, primeiramente, convém diferenciar o realismo de Platão e o dos Ianomâmi dos realistas espaço-temporais, para quem tudo que existe, existe como uma coisa no mundo sensível.³⁴

A semelhança é usada por Platão e pelos Ianomâmi para explicar a relação entre os itens separados pelo modo de existência. As coisas no mundo sensível imitam as essências puras. Essa semelhança hierarquizada os aproxima da semelhança paradigmática definida acima. Existem duas posições concorrentes sobre o tipo de entidade que se qualificaria como um paradigma. Em um caso, os paradigmas são um exemplar particular de uma dada espécie, que, por ter as propriedades necessárias na quantidade mediana, serviria de critério para se medir o pertencimento de outros

³¹ Uma vez que o interesse é no uso do campo semântico da imitação e do modelo, não vou entrar na discussão sobre a outra metáfora preferida de Platão para a relação entre Formas e objetos sensíveis, a participação.

³² Uso imitado e imitações como termos ontologicamente neutros e gerais. Como ficará claro abaixo, a diferença entre paradigma e modelo captura a diferença ontológica relevante à discussão.

³³ Essa separação é documentada nos estudos antropológicos no que veio a ser conhecido como o animismo ameríndio. A alma tem um papel importante ao se pensar o fator humano como unificador dos elementos na natureza. Como notado acima, evito essa rota e, assim, prefiro pensar os *xapiri* como uma essência externa e não como alma (que seria um elemento antropomorfizante). Um termo ainda mais neutro que a essência externa é o 'objeto abstrato' que também será usado. Porém, como veremos, o foco dos Ianomâmi não parece ser em objetos.

³⁴ É difícil até mesmo para os antropólogos aceitar a existência de entes abstratos que existem de maneira independente das mentes sem associá-los à alma ou a entidades divinas. Ver, por exemplo, a distinção de Kohler (2016) entre animais conceituais ou reais, ou o papel dos estados mentais em Descola (2005). Mais uma vez, refiro-me à discussão em Hugh-Jones (2020).

membros a uma determinada espécie. Na linguagem comum, esse tipo de atitude pode ser identificado em declarações como: Quer entender o que é bossa-nova, escute João Gilberto. A outra sorte de nominalismo identifica o paradigma como uma entidade mental, um conceito criado por humanos, talvez, a partir de um amálgama da investigação de vários exemplares de uma dada espécie.³⁵ Assim, não há um exemplar que seja o paradigmático. O paradigma seria algo como um conceito definidor desenvolvido pelos seres humanos.

A dependência descrita acima serve de contrapartida para entendermos o que NÃO são *xapiri* ou as Formas platônicas. Afinal de contas, a hierarquia ontológica dessas duas visões de mundo opera no sentido inverso. Os particulares é que dependem das Formas ou dos *xapiri*. Essas entidades essenciais puras não são entidades mentais ou conceituais cuja existência depende da existência das mentes que as pensam ou concebem. Pelo contrário, para entender a posição de Platão e a cosmologia Ianomâmi temos que aceitar a existência de seres imateriais em sentido forte, ou seja, seres imateriais que existem sem depender de serem pensados por uma ou mais mentes humanas. No jargão metafísico, essas essências puras são chamadas de entidades abstratas.

Para dar conta da diferença nos modos de existência que ocorrem nas relações de semelhança realista e hierarquizada de Platão e dos Ianomâmi em oposição ao nominalismo, proponho a seguinte distinção:

Paradigma: qualquer fonte para uma imitação em que (a) ou não há uma diferença no modo de existência entre imitado e imitações (b) ou a existência diferente depende de um modo de existência básico comum.³⁶

Modelo: qualquer fonte para uma imitação em que há uma diferença que separa modos de existência independentes para imitado e imitações.

O paradigma tem dois tipos de definição para dar conta do caso em que o paradigma é um exemplar dentre os membros de um grupo, descrito em (a), mas também do caso mentalista, em que o paradigma é um constructo conceitual, como em (b). O constructo conceitual que depende da existência material, que seria, portanto, o modo de existência básico comum, em dois sentidos. Primeiro, porque o paradigma é derivado dos exemplares particulares e, além disso, porque as mentes que concebem os paradigmas são dependentes dos cérebros humanos em que eles ocorrem. Assim, mesmo no caso em que os paradigmas não são materiais, a sua existência depende de algo material.

³⁵ Esse caso descreve a aquisição ostensiva de termos de tipo e espécie defendida por Kripke e Putnam.

³⁶ O tatu paradigmático pode até não existir instanciado, mas a sua concepção que serve para classificar os outros particulares como tatus é tal que ele poderia muito bem existir.

Nenhum dos cenários do paradigma ajuda a esclarecer o que acontece no caso das Formas em Platão ou dos *xapiri* na visão de mundo Ianomâmi. Para dar conta da separação entre níveis ontológicos temos que conceber dois modos de existência diferentes.³⁷ No caso dos *xapiri* e das Formas, um desses níveis é caracterizado por uma existência real e independente, mas não material, a saber, as entidades abstratas. Ademais, para fazer jus à hierarquia apresentada entre os níveis é preciso assegurar a prioridade ao nível das entidades abstratas, as essências puras, que são independentes das coisas. Por fim, é preciso notar que as coisas dependem dos objetos abstratos, mas não se trata de uma relação causal material. É para dar conta de uma relação não material que ambas as visões de mundo se servem da noção de imitação. Desse cenário surge a definição proposta de modelo, definido como algo que pode ser imitado por vários particulares, mas existe de maneira diferente e inalcançável aos imitados. Por conseguinte, chegamos à noção de

Semelhança Modelar: Algo é um membro de uma classe porque se parece com um modelo que existe de maneira independente e diferente de todos os outros membros.

Assim, o que faz com que cada membro pertença a uma espécie é uma relação com um modelo. Esse modelo tem uma existência separada e um modo de existência característico. No caso da teoria das Formas e da visão de mundo Ianomâmi, o modelo é uma entidade abstrata caracterizada como uma essência pura (noção que ainda vai ser trabalhada). Desse modo, através de uma relação modelar, a essência que caracteriza o pertencimento a uma espécie é externa aos particulares. Isso pode parecer estranho em vista da nossa tendência de associar o realismo ao materialismo espaço-temporal descrito acima. No entanto, apesar do apelo intuitivo ao modo de pensar ocidental e contemporâneo, veremos que esse tipo de realismo espaço-temporal gera várias dificuldades. Apesar de contraintuitivo, a semelhança modelar em relação a uma essência externa traz vantagens. Antes de explorar as diferenças, convém definir uma metafísica de modelo em oposição ao realismo, ao nominalismo, e às outras noções de semelhança.³⁸

Metafísica de Modelo: um sistema de explicação dos particulares baseado em uma essência externa que existe de modo separado e independente. A relação da imitação entre um modelo e as imitações dá conta da relação causal não material entre a essência externa e os particulares.

Possíveis Vantagens da Metafísica de Modelo

Quem seguir o senso comum ocidental contemporâneo vai dispensar seres abstratos e, principalmente, entidades tais quais Formas ou *xapiri* como assunções

³⁷ Quem quiser ainda mais jargão, pode pensar na diferença entre um universal aristotélico *in rebus* (na coisa) e o universal platônico *ante rem* (antes da coisa).

³⁸ A metafísica de modelo assim definida não deve ser confundida com o Platonismo, como entendido atualmente. Isso porque a imitação não tem um papel central para os pensadores que pensam sobre o platonismo atualmente. Para um exemplo, ver Berman, 2021.

exageradas e desnecessárias.³⁹ Antes de aderirmos ao coro, convém examiná-las mais a fundo. Para tanto, vamos seguir a sugestão de que uma posição plausível deve satisfazer três condições: 1) ser concebível, 2) internamente consistente, e 3) oferecer um pano de fundo para um contato útil com a realidade.⁴⁰

Podemos começar com o número (3).⁴¹ Atualmente, as teorias científicas têm o privilégio no que concerne ao contato útil com a realidade. Que a revolução científica permitiu aos humanos um nível de interação incomparável com a realidade parece inegável, ainda que a profundidade dessa interação acabe por ameaçar a própria espécie humana. No entanto, o que interessa para defender a pertinência de uma metafísica de modelo é verificar se ela fornece uma metafísica aplicável a teorias científicas que aumentaram o nosso contato com a realidade. Na metafísica de modelo temos uma essência externa que existe de maneira não material e serve de modelo para determinar os tipos de particulares que existem no mundo. Esse esquema geral se encaixa no estado da arte do nosso conhecimento científico sobre a biologia. Pensemos no estatuto ontológico do código de DNA. Trata-se de algo que tem uma existência não material, não depende de uma mente humana, e, ainda assim, é a repetição da tradução desse código que gera e faz com que o membro de uma espécie se torne o que ele é.⁴²

O exemplo do DNA exemplifica como a metafísica de modelo fornece uma resposta para a questão da comunalidade que não tem a fraqueza do nominalismo, a saber, explicar como as coisas são, como são a partir de divisões arbitrárias criadas e dependentes de mentes humanas.⁴³ Em contraste, as essências separadas da metafísica de modelo oferecem um critério não-arbitrário e real. Por outro lado, ao oferecer como base um modelo externo e abstrato, a metafísica de modelo não se compromete com o engessamento subsequente do materialismo do realismo espaço-temporal.

O realismo espaço-temporal recorre à presença das propriedades essenciais em cada particular como critério não arbitrário e, como tal, digno de ser objeto da busca pela verdade no conhecimento científico. Essa posição é intuitivamente atrativa para o materialismo da mente ocidental contemporânea. No entanto, ela é incapaz de dar conta das descobertas científicas da própria ciência contemporânea. Primeiro, porque o critério rígido de um grupo de essências incorporadas não se aplica às diferenças sincrônicas dos diferentes membros de uma espécie. Além disso, e mais importante, esse realismo

³⁹ Exemplos são Mellor (1977, 309) ou Armstrong (1978).

⁴⁰ Essas condições são adaptadas a partir de Schaffer, 2018. Os passos oferecidos por ele são mais restritos à imagem científica do mundo. Por exemplo, em 2) ele se restringe a serem logicamente consistentes (assumindo a lógica clássica?). Já a condição 3) consistiria em ser postulado em teorias científicas sérias.

⁴¹ Que elas são concebíveis, fica claro, pois elas foram concebidas.

⁴² A posição é controversa, mas tem seus defensores. Wagner 2009, por exemplo, defende uma abordagem platônica para as instruções contidas no DNA.

⁴³ Isso gera outro problema para o nominalismo, justificado pela semelhança paradigmática, mais explorado na literatura. Uma tal posição não consegue oferecer um critério não arbitrário porque um entre os muitos membros de uma espécie deve ser o paradigmático.

materialista não consegue dar conta das variações diacrônicas que ocorrem em uma espécie como um todo.⁴⁴ Recorrer a uma abordagem do DNA como uma entidade abstrata cujas imitações imperfeitas acontecem no mundo sensível pode dar conta tanto das diferenças entre os membros de uma espécie, das semelhanças de certos traços entre diferentes espécies e, até mesmo, da mudança diacrônica dos membros de uma espécie como um todo. A aplicação do pano de fundo da metafísica do modelo ao DNA é uma tarefa que vai além do escopo deste artigo. Aqui, o importante é apenas motivar uma intuição que contrarie a intuição prevalente de que a postulação de entidades abstratas seria sem sentido.

Para satisfazer (2), acima, seria necessário examinar a consistência interna da metafísica de modelo como figurada em Platão e na visão de mundo Ianomâmi. Para tanto, seria preciso escolher um sistema de consistência interna, digamos, a lógica clássica, e comparar as afirmações e implicações de cada visão de mundo. No entanto, no que se segue, vou adotar uma abordagem mais restrita e construtiva.⁴⁵ Vou me restringir ao conceito de semelhança e, a partir dos pontos comuns entre essas duas visões de mundo, extrair uma concepção consistente da noção de semelhança que tem vantagens promissoras em comparação com o tratamento prevalente da noção na filosofia ocidental.

Na tradição filosófica ocidental, o mais comum é recorrer às propriedades formais da noção de igualdade para entender a noção de semelhança. Nesse caso, como a igualdade, a semelhança seria reflexiva, simétrica e transitiva. Uma tabela ajuda a visualizar:

	Igualdade (=)	Semelhança (≈)
(a) Reflexiva	$a = a$	$a \approx a$
(b) Simétrica	Se $a = b$, então $b = a$	Se $a \approx b$, então $b \approx a$
(c) Transitiva	Se $a = b$, e $b = c$, então $a = c$	Se $a \approx b$, e $b \approx c$, então $a \approx c$

Nesse quadro, de maneira reflexiva, um tatu se parece consigo mesmo. Ademais, devido a simetria da semelhança, se um tatu se parece com outro tatu, o segundo, forçosamente, se parece com o primeiro. E, por fim, no caso da transitividade da semelhança, se o segundo tatu se parece com um terceiro tatu, esse terceiro se parecerá com o primeiro. E, de fato, esse parece ser o caso de grande parte dos casos de semelhança

⁴⁴ Por isso, apesar de inicialmente promissor, qualquer projeto de taxonomia de Lineu fracassará. Hoje em dia já se tornou comum a crítica que se baseia nas ciências empíricas para apontar que o essencialismo não consegue capturar a noção dinâmica dos tipos e espécies na biologia. Ver Dupré 1981, 1993. No entanto, por ‘essencialismo’ ele se refere ao realismo espaço-temporal da essência na coisa (*in rebus*), mostrando, assim, como a metafísica de modelo tende a ser negligenciada.

⁴⁵ Segundo Lloyd (2020: 9), lidar com panos de fundo que nos são estranhos como os antigos ou os indígenas são uma chance de se aprender por desfamiliarizar.

que encontramos no mundo. O que justifica a popularidade desse tipo de análise. No entanto, a plausibilidade diminui diante de uma análise mais aprofundada. Semelhança requer imperfeição, pois, se houver uma semelhança perfeita, teremos uma cópia ou um clone. Devido à imperfeição, a semelhança é algo que vem em graus. Falamos naturalmente de algo que se assemelha mais ou menos a outra coisa. Desse modo, a semelhança não pode ser um conceito bivalente restrito “a” parecido ou não parecido. A igualdade, por sua vez, é um conceito bivalente. Essa diferença reduz a plausibilidade de que a semelhança tenha as propriedades da igualdade.⁴⁶ A metafísica de modelo oferece uma compreensão alternativa da semelhança.

Na metafísica de modelo, “um tatu é semelhante a um tatu” ($a \approx a$) é uma expressão elíptica, “um tatu imita imperfeitamente um modelo” ($a \approx M$). Nesse cenário, a semelhança não pode possuir as propriedades da igualdade.

(a) A semelhança não é reflexiva se assemelhar depende da relação com um modelo externo. Assim, um particular pode se tornar mais ou menos semelhante consigo mesmo a partir da variação no grau de semelhança que ele tiver com o seu modelo. A situação é plausível, por exemplo, uma faca afiada seria mais faca do que uma faca cega. Em exemplos mais complexos, podemos pensar em expressões como “me tornar uma melhor versão de mim mesmo”.

(b) A semelhança não precisa ser simétrica. Se $a \approx b$ é analisado como $a \approx M$ e $b \approx M$, então “a” pode ou pode não se parecer com “b”. Afinal de contas, duas coisas podem se parecer com um modelo e, ainda assim, uma pode se parecer com a outra sem que a segunda se pareça com a primeira. Por exemplo, um guitarrista em uma pintura cubista se parece com um guitarrista, mas um guitarrista não se parece com um guitarrista em uma pintura cubista.

(c) A semelhança não precisa ser transitiva. Uma vez que não há simetria entre “a” e “b” ou entre “b” e “c”, não há necessidade de que a semelhança entre “a” e “b” se transfira para a semelhança entre “b” e “c”. Isso porque ambas as semelhanças são elípticas para a semelhança com um modelo. Mais uma vez, não é difícil encontrar um exemplo. Há o movimento da cobra no kung-fu e na yoga, cada um deles se parece com uma cobra, que seria o modelo, no entanto, um não se parece com o outro.

A modalidade dessas relações não deve ser negligenciada. Simetria e transitividade não são necessárias, mas são, não apenas possíveis, como também prováveis. Dois particulares que imitam um modelo têm mais chances de se parecerem entre si. No entanto, como as imitações são imperfeitas e sempre aquém em relação ao modelo, pode inclusive ser o caso que dois particulares que imitem modelos diferentes

⁴⁶ Contra, por exemplo, Rodriguez-Pereyra (2002: 115), que ecoa a interpretação canônica ao assumir que se “a” se parece com “b” e “b” se parece com “c”, então “a” deve se parecer com “c”. Cargile (2003: 555), por outro lado, identifica o que ele chama de ‘transitividade instável da semelhança’. No entanto, por ser um nominalista, ele não desenvolve a questão.

acabem se parecendo uns com os outros. Dessa possibilidade advinda da aceitação de uma essência externa como modelo surge a desconfiança das metafísicas de modelo acerca de julgamentos feitos a partir das aparências das imitações, sejam eles os objetos sensíveis ou as peles, os animais que habitam a floresta. Uma baleia pode se parecer com um peixe, mas ser um mamífero. As aparências dão indicações, mas seu valor epistêmico é limitado. O que fundamenta o pertencimento a uma espécie é a relação de imitação com a essência externa, seja a Forma ou o *xapiri*. As particularidades dessas entidades e o acesso a elas, no entanto, nos conduzem às diferenças entre a visão de mundo em Platão e na cosmologia Ianomâmi.

Espero que a reflexão acima tenha tornado claro o potencial de uma metafísica do modelo. A investigação comparativa de uma tradição reconhecida, mas não popular, como o Platonismo e uma tradição ainda pouco investigada como a visão de mundo Ianomâmi nos permite ir além de vários pontos cegos que limitam a investigação contemporânea. Vimos que a metafísica de modelo oferece um paradigma promissor quando pensamos na sua utilidade em nos colocar em contato com a realidade, inclusive na visão de mundo científica, como no exemplo da classificação das espécies. No nível da consistência interna, ela oferece uma concepção da semelhança sem precisar recorrer à reflexividade, simetria e transitividade. Essa concepção captura melhor a noção de semelhança do que a tendência de se recorrer às propriedades da igualdade para entendê-la. Ao unir a classificação das espécies e a noção de semelhança modelar, chegamos a uma abordagem capaz de dar conta da complexidade do que acontece nos nossos julgamentos a partir da relação de comunalidade. A semelhança modelar no nível essencial oferece o fundamento ontológico, enquanto que as semelhanças nos níveis sensórios aumentam a probabilidade de uma semelhança modelar, mas não a garante.

Diferentes sortes de Metafísica de Modelo

Enfatizar as semelhanças entre o modelo ontológico subjacente à teoria das Formas em Platão e à visão de mundo Ianomâmi permitiu, em seguida, definir os conceitos operantes em uma posição geral que foi denominada de metafísica de modelo. Agora, para concluir a reflexão apontando os caminhos para uma investigação futura, apresento os três pontos mais significativos em que as duas visões se diferenciam:

(1) Em Platão temos uma relação de um para muitos entre modelo e particulares. Há somente uma Forma de cada noção que é instanciada de maneira imperfeita várias vezes no mundo sensível.⁴⁷ Segundo os relatos Ianomâmi, por outro lado, há uma multiplicidade de *xapiri*, inclusive os de uma mesma espécie. Esses modelos são

⁴⁷ Evito aqui a questão ainda em aberto sobre quais são as entidades que possuem uma Forma na teoria das Formas. No entanto, a investigação da metafísica de modelo se encaixa melhor nas leituras que se concentram nos diálogos médios, que parecem aceitar uma maior amplitude sobre o que possui uma Forma.

comumente referidos como *xapiri pë*, em que a partícula *pë* marca o plural. Os xamãs os descrevem como entidades que descem dançando seguindo uma linha. Portanto, se trata de uma relação de muitos para muitos entre modelos e particulares. Nesse caso, podemos pensar que cada particular tem um modelo ou uma essência externa. No entanto, a caracterização de uma dança alinhada pode apontar para uma noção mais próxima de entidades coletivas cujos movimentos dos membros obedecem a uma dinâmica integrada. Se for esse o caso, deveríamos falar de uma relação de grupo e grupo entre o modelo dinâmico e as interações entre os particulares no mundo sensível. Esse caso seria particularmente eficaz para lidar com espécies coletivas e sociais de animais e plantas na floresta. Não se tenta entender um modelo para se entender cada particular, mas antes um modelo dinâmico que representa as interações entre um grupo de particulares.⁴⁸

(2) Em Platão, a pintura e outras artes pictóricas fornecem o contexto preferido para se pensar a imitação. No entanto, no caso dos Ianomâmi é a dança que tem o papel de arte representativa por excelência. Os *xapiri* são descritos como humanozinhos dançantes e, além disso, os *reahu*, os rituais em que os *xapiri* se apresentam, são rituais em que a dança tem um papel central. Ao discorrer sobre a metafísica de modelo, vimos que em Platão e nos Ianomâmi há uma preferência pela essência em comparação com a aparência que se traduz em uma certa desconfiança e insuficiência dos julgamentos feitos com base na aparência superficial. Nesse contexto, o uso de uma arte representativa não pictórica como a dança parece ser mais apropriado.⁴⁹ O modelo que vai ser imitado tem um modo de existência diferente das imitações. Nos termos dos Ianomâmi, temos os espíritos (*xapiri*) como entidades modelares e as peles (*sikki*) como meras imagens. O foco na dança parece abrir o caminho para uma imitação disposicional no lugar da pictórica. E, pensando na utilidade característica de uma metafísica prática descrita acima, ser capaz de dançar como um *xapiri* pode fornecer o caminho para se entender o comportamento dos animais e plantas na floresta, o que vai facilitar as interações com eles também nas tarefas cotidianas.

(3) O método epistêmico para se entender as Formas platônicas é a investigação dialética. Por isso, as pinturas e imagens são colocadas como os métodos epistêmicos menos autoritativos.⁵⁰ Já no caso dos Ianomâmi, os rituais de dança estão entre os modos mais autoritativos de se propagar e adquirir conhecimento, inclusive sobre a cosmologia. Nesse contexto, um ritual coletivo de dança parece se qualificar como um meio de fornecer contato de primeira ordem com as atitudes disposicionais vistas em (2) sob uma

⁴⁸ Isso se encaixa com a visão de agricultura na floresta de povos ameríndios descrita por Cunha (2020: 172), em que a floresta é vista como algo cultivado por animais, espíritos e até outras plantas.

⁴⁹ É claro que uma pintura pode ser não pictórica, não apenas em arte moderna abstrata, mas também nos padrões geométricos presentes nos adornos gregos ou na pintura corpórea indígena. No entanto, na sequência veremos como a dança é melhor concebida como uma representação disposicional.

⁵⁰ O caso da inspiração ou mania como experiência transcendental no acesso às Formas pode fornecer um ponto de contato entre Platão e os *reahu* dos Ianomâmi. No entanto, essa não é a posição mais evidente nos diálogos e, por isso, não desenvolvo esse tema aqui.

perspectiva de grupos de entidades em interação dinâmica como em (1). Essa breve apresentação geral mostra como as diferenças entre as duas metafísicas de modelo são significativas e como os pontos característicos da visão de mundo Ianomâmi constituem uma posição consistente cujas vantagens não estão disponíveis no platonismo.

Alguns traços da língua Ianomâmi podem ajudar a pensar a mereologia entre parte e todo que opera em uma entidade coletiva. Segundo Ramirez (1994), a partícula unitária “a” do Ianomâmi também é usada para se referir ao todo, tanto no caso de um indivíduo quanto no caso de um coletivo, respectivamente, “uma pessoa” e “uma tribo”. Por outro lado, diferente do português e do grego de Platão, a partícula unitária Ianomâmi não costuma ser usada para se referir a partes unitárias de um todo. A tendência é não usá-la em expressões que seriam traduzidas como “uma cabeça” ou “uma mão”.⁵¹ Se aceitarmos essa diferença como um elemento linguístico digno de ser usado para uma reflexão metafísica subjacente, a unidade, para eles, estaria mais próxima da noção de todo do que da noção de parte e da propriedade de ser contável. Assim, uma parte contável de um todo não seria uma unidade no sentido estrito. Isso condiz com a visão coletiva de um *xapiri* como um membro de um coletivo *xapiri pë* no qual o todo tem precedência sobre a parte.

Seguindo o foco anterior, podemos desenvolver um pouco mais cada um dos pontos em relação ao problema metafísico dos tipos ou espécies naturais. Em Platão e nos Ianomâmi, o que existe no mundo sensível depende de ter um modelo. A teoria das Formas supõe uma relação de um para muitos em que uma Forma única serve de modelo para as múltiplas imitações imperfeitas no mundo sensível. Assim, se quisermos aplicar o esquema às espécies naturais, teremos uma forma como a da Tatuidade da qual todo exemplar tatu depende. Nesse caso, não há um tipo ou espécie natural. Há um modelo e há as imitações, mas, no sentido ontológico mais estrito, não há uma espécie natural correspondente. A espécie macaco é apenas um efeito colateral contingente de todo macaco na natureza ser uma imitação imperfeita de um mesmo modelo.⁵² Pode-se pensar que se trata de uma solução elegante, pois o abandono do item “espécie” simplifica a ontologia. No entanto, tratar uma espécie como nada além da soma de indivíduos gera limitações que, como teóricos e filósofos da biologia notaram, impedem uma compreensão do fenômeno em questão. Espécies, por exemplo, evoluem como um grupo sem deixar de ser uma espécie. Em vista disso, biólogos propõem que tratemos as espécies como indivíduos.⁵³ No entanto, para tanto é preciso ter uma concepção bem peculiar de indivíduo como um composto de partes independentes e descontínuas no espaço e no tempo. Na metafísica de modelo Ianomâmi, por outro lado, o modelo é um

⁵¹ Segundo Ramirez (1994: 103), mas há exceções.

⁵² Poderia se defender que há uma forma espécie, no sentido dos 5 grandes gêneros do Sofista, mas isso não resolveria o problema a ser tratado na sequência.

⁵³ Alguns filósofos e biólogos tratam espécies como indivíduos e não como um grupo de indivíduos. Ghiselin (1974) é um exemplo. A motivação seria dar conta do fato de que as espécies evoluem sem deixar de ser a mesma espécie. A abordagem Ianomâmi, pelo menos em princípio, pode lidar com isso.

coletivo. Assim, o grupo tem um modelo. Isso permite que tratemos de aspectos coletivos sem ter que tratar o grupo como um indivíduo.

A assunção da existência de modelos coletivos fornece um pano de fundo promissor para se tratar de velhos problemas filosóficos. Leibniz (NE 146) acha que itens múltiplos como um exército ou uma manada não são nada além de um agregado cuja unidade depende apenas da relação acidental entre indivíduos. Locke, por sua vez, sugere que esses sejam ‘tipos coletivos’ caracterizados como uma composição, mas, ainda assim, de substâncias (Ensaio II, XII, 6). Atualmente, a abordagem científica pressupõe uma noção muito mais forte de entidade coletiva ao realizar modelos dinâmicos que preveem como a interação entre certos elementos vai transformar o conjunto como um todo.⁵⁴ A investigação metafísica também segue o sucesso dessa abordagem e sugere pensar em sistemas e não em coisas. Para uma tal abordagem, a metafísica de modelo pressuposta na cosmologia Ianomâmi parece particularmente adequada. Afinal de contas, os espíritos que dançam em linhas oferecem um modelo como entidades abstratas coletivas e conectadas.

De volta à metafísica prática, isso se alinha com os problemas de se tentar lidar com espécies de comportamento social, conectadas e até com superorganismo. Mol (2003), por exemplo, sugere que abandonemos o foco nos objetos e nos concentremos nas práticas.⁵⁵ O pano de fundo de uma metafísica de modelos dá um passo adiante nessa concepção. Isso porque as práticas deixam de ser produtos contingentes de interações imprevisíveis que ocorrem na realidade e passam a ser a imitação de uma estrutura embasada em um modelo concebido como um objeto abstrato que fornece uma essência externa que fundamenta essas interações contingentes. Como tais, elas podem ser objeto de conhecimento científico, ou seja, interações cujos padrões de interação são acessíveis de maneira prévia aos seres humanos.⁵⁶ Esse passo adiante fica ainda mais evidente quando comparado com o modelo platônico ao se lidar com comportamentos e instituições que surgem em espécies sociais. Afinal de contas, noções que dependem de relações particulares como “ser uma mãe” são difíceis de se pensar em termos de Formas individuais.⁵⁷ A complexidade de tais noções não pode ser reduzida a relações contingentes entre particulares. Para tais casos, a metafísica de modelos coletivos e dinâmicos subjacente à visão de mundo Ianomâmi pode fornecer um paradigma mais adequado. As vantagens práticas são fáceis de vislumbrar. Interagir com duas jaguatiricas

⁵⁴ Enquanto eu escrevia esse artigo, o nobel de física foi conferido a Manabe, Hasselmann e Parisi, os pioneiros da aplicação de modelos dinâmicos para prever as mudanças climáticas, comprovando essa afirmação.

⁵⁵ Castro (2002: 346) concebe o que ele chama de multinaturalismo ameríndio (em oposição ao multiculturalismo), no qual há uma unidade de espírito e pluralidade de corpos. Entretanto, no caso das relações descritas acima na visão de mundo Ianomâmi cada espécie parece ter um *xapiri* diferente. Ademais, uma complexidade de tipos coletivos de espírito teria um poder explanatório maior.

⁵⁶ Sempre no sentido amplo da ciência na floresta, ver nota 27.

⁵⁷ Platão tem dificuldades de tratar até mesmo relações como “maior que” e similares.

ou com uma jaguatirica e a sua cria requer reações bem diferentes devido às ações protetivas muito mais extremas que o segundo caso implica.

Na metafísica de modelo que, segundo a reflexão acima, se segue da cosmologia Ianomâmi, as relações são parte do modelo e, assim, a unidade de uma espécie, incluindo as espécies sociais, depende da estrutura dinâmica dessas relações não serem redutíveis aos indivíduos em que elas ocorrem. O foco cognitivo estará, portanto, nos padrões de relações e não nos tipos de indivíduos. Se a ciência na floresta é caracterizada por um empirismo da tentativa e erro, o tipo de cognição assumido é o conhecimento por contato. Uma vez que as relações das entidades coletivas que servem de modelo na cosmologia Ianomâmi não são coisas, a visão, que, em geral, é tida como o meio mais refinado de conhecimento por contato, não será muito útil. Surge a necessidade de um novo método de conhecimento por contato capaz de capturar o modelo dinâmico das interações de um coletivo. A dança ritual, método popular de conhecimento cosmológico entre os Ianomami, parece ser adequada a essa tarefa. O potencial é enorme. Se pensarmos nos modelos matemáticos criados para entender as dinâmicas que ocorrem na natureza, a dança oferece a possibilidade de se criar uma representação interativa de uma tal dinâmica. Desse modo, teríamos conhecimento por contato de entidades coletivas que servem de modelo para o que acontece na floresta. Quem dança em grupo poderá compreender melhor como o voo em murmúrio funciona do que quem focalizar na observação de cada indivíduo que participa do todo.

A filosofia da dança e a epistemologia indígena fornecem conceitos que ajudam a pensar a questão.⁵⁸ A dança, em geral, é teorizada como uma forma de representação caracterizada como a criação incorporada de símbolos.⁵⁹ Os movimentos simbólicos do dançar são vistos como unidades performáticas, ou seja, eventos que podem ser reinstanciados em diferentes ocasiões.⁶⁰ No caso das performances rituais, são os padrões de movimentos repetidos que fornecem a estrutura.⁶¹ Nas culturas indígenas, o ritual é uma forma de conhecimento incorporado através de uma representação coletiva. Os padrões estruturados de movimento evocariam uma memória coletiva de um passado de outra maneira inacessível.⁶² Esse paradigma nos permite entender o *reahu* Ianomâmi como um ritual de dança que lhes permite lembrar através do corpo o evento cosmogônico da separação entre os espíritos (*xapiri*) e a pele (*sikki*) dos animais. No entanto, o paradigma da metafísica prática esboçado acima permite ir além dessa

⁵⁸ Aristóteles e Platão reconhecem o potencial dos ritmos da dança e marchas para gerar certas disposições nos humanos. No entanto, como nota Welch (2019: 94), esse tipo de conhecimento incorporado é marginal na tradição ocidental. Os povos indígenas, por outro lado, usam a dança como um meio de conexão com uma memória ancestral, operando como histórias verbais (Murphy 2007: 205). Essas histórias incluem cosmologias e cosmogonias (Jones, 2009: 20).

⁵⁹ Ver Langer (1953), para a dança como produtora de símbolos.

⁶⁰ McFee (199) cunhou o termo “*performables*” para referir a movimentos em performances repetíveis. Há quem prefira ver a dança como arte com *tokens* sem tipos.

⁶¹ Nas performances rituais a “dança é estruturada por padrões repetitivos de movimento” (Heth 1992: 8).

⁶² Para Shorter, os rituais liderados por xamãs são “atos de memória reconstituindo e lembrando espaços de passados partilhados” (2009: 35).

concepção ao oferecer um acesso a um conhecimento que permite o acesso ao futuro. Ao dançar em movimentos estruturados que remetem à noção coletiva do *xapiri* que fornecem o modelo para os animais na floresta, um Ianomâmi tem acesso por contato à representação da disposição da espécie em questão. Apenas o xamã vê os espíritos, mas todos dançam a sua dança. Esse processo pode versar os iniciados nos padrões e dinâmicas do modelo dinâmico em questão. Chegamos, portanto, em um tipo bem diferente de entidade modelar. Se trata de uma essência pura que é coletiva e dinâmica, ou seja, com duas propriedades interditas às Formas platônicas que são únicas e estáticas. Sugiro que a melhor maneira de entender o modelo dinâmico e coletivo é uma abordagem disposicional da essência. A essência pura seria a disposição para se agir e reagir. No entanto, trata-se de uma entidade coletiva. Portanto, a disposição para ações deve partir das interações previstas pelo modelo. Uma tal concepção de entidade abstrata merece ser explorada e desenvolvida.

A kinestética é uma área de pesquisa da filosofia da dança que investiga como é que uma dança faz a audiência sentir a performance de um modo que o discurso não consegue.⁶³ Uma tal capacidade da dança parece ser ainda mais plausível no caso de rituais coletivos. No ritual não há uma distinção marcada entre *performer* e audiência, de modo que todos os presentes participam e sentem a experiência coletiva. No caso dos *reahu* Ianomâmi, eles sentirão a presença dos *xapiri* como humanozinhos dançantes adornados com penas através do significado incorporado.⁶⁴ Na prática, seguindo a estrutura da metafísica de modelo, eles ganham acesso a essas essências puras via uma representação disposicional que eles sentem no próprio corpo, movimentos e conexões. Em oposição a isso, no caso da caça, eles têm apenas o acesso visual à pele dos animais. Trata-se, portanto, de um acesso pouco autoritativo através das aparências. A interação desses dois tipos distintos de atividades confirma o potencial da metafísica prática e da sua versão na metafísica de modelo. Os rituais de dança vão provocar estados somáticos que valem como sentir a disposição das essências dançadas. Dessa maneira, o humano se familiariza com a disposição dos animais, um conhecimento por experiência.⁶⁵ Essa aquisição de uma outra perspectiva coletiva através da representação incorporada forneceria uma grande vantagem ao interagir com esses grupos e sistemas na realidade.⁶⁶ Ter conhecido por contato através da dança o modelo dinâmico das entidades coletivas

⁶³ Ver o “metakinetic transfer”, em Martin (1939).

⁶⁴ Robert escreve em nota ao relato de Kopenawa: “a descrição do *xapiri* enfatiza a sua beleza e juventude ideal. Ela associa a sua coreografia com a dança de apresentação dos rituais *reahu*, que provê uma oportunidade especial para os convidados a se apresentarem no seu melhor ao “brincar de jovem” (*hiyamu*) e ao “exibir adornos” (*matihimu*) (2013: 500 n.5).

⁶⁵ Burkhart defende que: “conhecimento na experiência é o tipo de conhecimento que carregamos conosco. Esse é o tipo de conhecimento que nos permite funcionar no mundo, realizar nossas tarefas diárias, viver as nossas vidas. Esse conhecimento é o conhecimento incorporado” (2004: 20).

⁶⁶ A utilidade da representação através da dança oferece outro contraste com Platão, para quem a arte pictórica é qualificada como a forma mais baixa de conhecimento.

lhes permitiria antecipar a informação visual e prever o comportamento dos animais, plantas e as suas interações.

Conclusão

Após uma apresentação da estrutura subjacente à explicação das relações cosmogônicas e cosmológicas das espécies na visão de mundo Ianomâmi, foi possível fazer uma comparação com a estrutura da teoria das Formas em Platão. Os pontos comuns advindos desse estudo comparativo forneceram as bases para determinar o que seria uma metafísica de modelo. Trata-se de uma externalização da essência, já que a explicação dos elementos da realidade vem embasada na relação com um modelo que é imitado. Ao desenvolver os pontos desse tipo de metafísica, vimos como a noção de semelhança não apresenta as propriedades da igualdade, a saber, reflexividade, simetria e transitividade. Depois disso foram tratadas as diferenças entre as duas visões de mundo que apresentam uma metafísica de modelo. No caso dos Ianomâmi temos entidades coletivas servindo de modelo, o que gera uma relação de muitos para muitos. Além disso, os modelos são dinâmicos e, como tais, caracterizáveis como essências disposicionais. Essas propriedades de serem coletivos e dinâmicos os tornam adequados para serem conhecidos através dos rituais de dança coletiva. A conclusão vem em forma de anseio que a metafísica de modelo com essência externa coletiva e dinâmica presente na visão de mundo Ianomâmi seja desenvolvida mais a fundo.

Referências Bibliográficas

- Arias, H. (2011) *Los Yanomami*, Caracas: El Perro y la Rana.
- Armstrong, D. M. (1978) *Universals and Scientific Realism. Vol. 1: Nominalism and Realism*, Cambridge: University Press.
- Burkhart, B. (2004) What Coyote and Thales can teach us: An outline of American Indian epistemology. In *American Indian thought*, ed. Anne Waters, 15–26. Malden: Blackwell.
- Cargile, J. (2003) On Russell's Argument against Resemblance Nominalism, *Australasian Journal of Philosophy* 81: 549–60.
- Carnap, R.; George (Trans.) (1967) *The Logical Structure of The World*, London: Routledge.
- Castro, E. (2002) *A Inconstância da Alma Selvagem*, Rio de Janeiro: Cosac & Naify.
- Cunha, M. (2020) Antidomestication in the Amazon: Swidden and its Foes, In Lloyd e Vilaça (Eds.) *Science in the Forest, Science in the Past*, Hau Books, Chicago.
- Descola, P. (2005) *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard

- Else, G. (1936) The Terminology of the Ideas, *Harvard Studies in Classical Philology*, 47: 17-55.
- Geiogamah, H. (2011) *Ceremony, spirituality, and ritual in Native American performance: A creative book*. Oakland: Regents of the University of California
- Ghiselin, M., (1974) A Radical Solution to the Species Problem, *Systematic Zoology*, 23: 536-544.
- Heth, C. (ed.). (1992) *Native American dance: Ceremonies and social traditions*. Golden: National Museum of the American Indian Smithsonian Institution and Fulcrum Publishing.
- Hugh-Jones, S. (2020) Rhetorical Antinomies and Radical Othering: Recent Reflections on Responses to an Old Paper Concerning Human-Animal Relations in Amazonia, In Lloyd e Vilaça (Eds.) *Science in the Forest, Science in the Past*, Hau Books, Chicago.
- Jones, R. (2009) Inventing Native modern dance: A tough trip through paradise. In *Native American performance and representation*, 19-39. Tucson: University of Arizona Press.
- Kopenawa, D.; Albert, B; (transl. Elliot, N. & Dundy, A.) (2013) *Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Kohler, F. (2016). Bon à manger: Réflexion sur la cruauté non rituelle envers les reptiles dans l'Uaçá, bassin de l'Oyapock, Brésil." In *Trophées: Études ethnologiques*, Philippe Erikson (ed.). Paris: Société d'ethnologie.
- Langer, S. (1953) *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Lévi-Strauss, C. (1966) *The savage mind*. London: Weidenfeld and Nicolson
- Lizot, J. (trans. Simon, E.) *Tales of the Yanomami*, Cambridge University Press.
- Lloyd, G; Vilaça, A. (Eds.) (2020) *Science in the Forest, Science in the Past*, Hau Books, Chicago.
- Martin, J. (1933) *The Modern Dance*, New York: A. S. Barnes.
- McFee, G. (1994) Was That Swan Lake I Saw You at Last Night?: Dance-Identity and Understanding, *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research*, 12(1): 20-40.
- Moll, A, (2003) *The Multiple Body*, Duke University Press.
- Moss, J. (2021) *Plato's Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press.
- Murphy, J. (2007) *The people have never stopped dancing: Native American Modern dance histories*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Price, H. (1953) *Thinking and Experience*, London: Hutchinson's University Library.
- Ramirez, H. (1994) *Le Parler Yanomami*, Université de Provence.

- Rodriguez-Pereyra, G. (2002) *Resemblance Nominalism*, Oxford: Clarendon Press.
- Schaffer, J. (2018) "Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
- Schafer, J. (2009) On what grounds what, In Manley, Chalmers & Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press. pp. 347-383
- Shorter, D. (2009) *We will dance our truth: Yaqui history in Yoeme performances*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wagner, A. (2009) *Paradoxical Life*. Yale University Press, New Haven.
- Welch, S. (2019) *The Phenomenology of a Performative Knowledge System Dancing with Native American Epistemology*, Palgrave.
-