

A paixão da igualdade e o desafio da diferença: da mão francesa ao multinaturalismo ameríndio

*[The passion of equality and the challenge of difference: from the
French path to Amerindian multinaturalism]*

Caio Augusto Teixeira Souto¹

Universidade Federal do Amazonas (Manaus, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101327

Abstract

This article, written in dialogue with and as a tribute to Vinicius de Figueiredo's *A paixão da igualdade* <*The passion of equality*>, reconstructs the French path as a laboratory in which equality is transformed from a moral passion into custom and law through the decline of privilege. In contrast with England, France stages the abstraction of the rule as generality; this framework is then complemented with the Brazilian case, where the egalitarian lexicon operates upon competing regimes of historicity. The material base (Prado Jr., Furtado) and the forms of sociability (Candido, Schwarz), articulated with the thesis of the bourgeois revolution in Brazil (Fernandes), help explain why equality spreads as a language of legitimacy but lags in becoming a generalized practice. The article ultimately proposes an anthropological shift: from historical-social explanation toward a grammar of conceptual translation inspired by the ontological turn (Holbraad and Pedersen) and multinaturalism (Viveiros de Castro). It concludes by defending a regime of ontological translation, in which equality is affirmed as a procedure of composition among worlds, in a cosmopolitical key that stands in contrast to the cosmopolitan standpoint.

Keywords: equality; bourgeois revolution; regimes of historicity; Brazilian social thought; ontological turn.

¹ Professor de Filosofia, do PPGF e do PPGSCA, da UFAM. E-mail: caiosouto@ufam.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5736-2262>

Introdução

Este artigo é concebido como diálogo e homenagem póstuma a Vinicius de Figueiredo, tomando como tema o seu livro *A paixão da igualdade*. Parte-se do núcleo interpretativo que o livro estabelece: a genealogia da igualdade não apenas como cláusula jurídica, mas como paixão moral que performa sujeitos, hábitos e se correlaciona a instituições e acontecimentos políticos. Um mérito distintivo do livro é a construção de uma história crítica que correlaciona autores e gêneros heterogêneos para captar esse processo: ao aproximar Descartes e Corneille, por exemplo, ele faz convergir uma ética do autocontrole e do mérito com a cena trágica da decisão e da honra, abrindo o arco que depois acolhe moralistas, dramaturgos e finalmente os filósofos das Luzes. Trata-se, portanto, de uma leitura que não supõe afinidades prontas, mas as ensaia: a França aparece como laboratório histórico da revolução burguesa em escala mundial porque nela a igualdade se torna verossímil como medida comum à medida que migra do plano das máximas e dos afetos para os costumes e, por fim, para o contrato e a lei.

A contribuição aqui não altera esse arco; propõe um complemento e um deslocamento antropológico quando o argumento se pensa a partir do Brasil e de outras ontologias. O complemento parte do reconhecimento de que a entrada do léxico igualitário em nosso país incide sobre um tecido colonial e escravista, voltado para fora e ancorado em grandes propriedades e mediações pessoais (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959). Nessa moldura, fazer comum supõe a convivência de tempos sociais distintos: o tempo operativo do mando e da ocupação, o tempo da memória e do rito e o tempo do projeto civilizatório; Alfredo Bosi releu essa constelação como tensão entre *colo*, *cultus* e *cultura*, lembrando que cultura, culto e colonização partilham a raiz de ocupar, cultivar, mandar, e que a colonização adiciona um excedente de domínio que reconfigura a própria origem metropolitana (Bosi, 1992). Essa configuração ajuda a entender por que, na cidade brasileira de costumes oitocentista, conflitos muitas vezes se resolvem por acomodação entre polos de ordem e desordem, nivelando situações sem, por princípio, nivelar posições (Candido, 1970). E ajuda também a entender por que princípios modernos podem circular como idioma de legitimidade sem produzir de imediato seus suportes institucionais generalizados; em escala macro, a modernização sob hegemonia burguesa assume formato autocrático e dependente, com incorporação política tutelada e transição do trabalho sem reforma social ampla (Fernandes, 1975).

A passagem do pensamento social brasileiro para a discussão antropológica não é uma cautela externa, mas uma exigência interna do problema². As chaves histórico-estruturais explicam por que a igualdade avança como linguagem pública e emperra como experiência generalizada; ainda assim, resta um núcleo conceitual: quando práticas de pertença, casa, favor ou participação produzem igualação situada, que conceito de igualdade está em operação? Nesse ponto, o deslocamento antropológico se justifica: não se trata de abandonar o enquadramento histórico, mas de acrescentar uma análise de tradução conceitual. A chamada *virada ontológica* propõe que, diante de divergências entre mundos, a etnografia possa transformar conceitos, desde que isso aumente a coerência e melhore a descrição (Holbraad e Pedersen, 2017). O recurso a formulações que reconfiguram a oposição Natureza/Cultura fornece uma gramática para pensar a igualdade como operação de tradução entre regimes de vida. Entre elas, ganha relevo a proposta de Eduardo Viveiros de Castro de conceber a humanidade como posição de ponto de vista partilhada por diferentes seres, com naturezas múltiplas; em termos comparativos, isso sugere tratar igualdade menos como substância moral e mais como procedimento que articula perspectivas e temporalidades distintas (Viveiros de Castro, 2002; 2015). O acréscimo antropológico, portanto, não substitui a explicação histórico-social; ele permite qualificar o conceito que se usa ao descrever as técnicas locais de fazer comum.

A tese que orienta este artigo é tripla. Primeiro, reconhecer, com *A paixão da igualdade*, a centralidade francesa na formação moderna da igualdade moral, valorizando a originalidade de

² Reconstruímos aqui alguns dos temas de nossas últimas conversas com o autor da obra homenageada.

correlacionar autores de campos diversos na genealogia. Segundo, oferecer um complemento ancorado no regime de historicidade brasileiro, no qual a igualdade opera com frequência como técnicas situadas de igualação — acomodação, pertença, participação — sob condições estruturais adversas (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959; Candido, 1970; Fernandes, 1975). Terceiro, integrar um deslocamento antropológico: em lugar de uma chave dialética, adotar uma gramática de *tradução ontográfica* que autorize redefinir o conceito de igualdade à luz de diferenças de mundo em regime de coexistência (Holbraad e Pedersen, 2017; Viveiros de Castro, 2002; 2015).

A paixão da igualdade em seu arco genealógico francês

O percurso que *A paixão da igualdade* recompõe começa por uma aproximação ensaística entre campos distintos: filosofia moral e cena trágica. Ao ler lado a lado Descartes e Corneille, a obra mostra como uma ética da autocondução das paixões e da estima de si (a “generosidade” cartesiana) encontra, no teatro, figuras que decidem sob pressão de honra e dever. A correlação não é suposta, é construída: ela serve para indicar que, antes de qualquer linguagem de igualdade, vigora um modelo de excelência³ que legitima distinções pelo mérito e pelo domínio de si (Descartes, 1649/1998; Corneille, 1637/2006). Em seguida, o eixo se desloca para a crítica da pretensão hierárquica. Pascal identifica no *amour-propre* e no *divertissement* uma mecânica universal de engano, apontando para uma igualdade negativa, fundada na vulnerabilidade comum. A hierarquia de nascimento perde autoridade moral porque todos partilham a mesma condição de erro e desamparo (Pascal, 1670/2005). Esse nivelamento por baixo encontra, no palco, uma confirmação estética: em Racine, reis e rainhas sucumbem às mesmas paixões que atingem qualquer pessoa, e o trágico explicita que a grandeza não imuniza da queda (Racine, 1677/1999). A sequência filosófico-teatral torna verossímil a passagem de um mundo que justifica a desigualdade por virtude para outro em que a experiência da fragilidade abre espaço a medidas comuns.

O passo seguinte é a tradução dessa mudança moral em costumes. Voltaire sustenta que a convivência civil melhora quando a perseguição dá lugar à tolerância e quando as trocas multiplicam interdependências. O elogio da Inglaterra, as cartas filosóficas e os verbetes polêmicos fazem do comércio e da publicidade do juízo instrumentos de abrandamento das hierarquias e de contenção do fanatismo (Voltaire, 1734/1994; 1763/2010; 1764/1992). A igualdade aí não é ainda uma regra jurídica; é um modo de trato que treina os afetos para a vida comum. Com Diderot, a crítica ganha alcance mais amplo. O projeto enciclopédico mobiliza um léxico comum; o suplemento ao Bougainville inverte diametralmente a presunção de superioridade europeia ao espelhar costumes outros; e, na colaboração com Raynal, a história das “duas Índias” transporta a prova moral para o teatro colonial, denunciando a escravidão e esboçando uma pauta universalista que inclui o direito de resistência (Diderot, 1772/1993; Diderot e Raynal, 1770–1780/2010). A igualdade deixa de ser etiqueta e passa a operar como critério que interpela a economia e o império. Rousseau oferece uma forma normativa ao quadro. Ao distinguir desigualdades naturais das convencionais, identifica o escândalo naquelas que derivam de instituições. No *Contrato social*, fixa a exigência de leis gerais, válidas porque não privilegiam a ninguém em particular. A igualdade converte-se, assim, em princípio de instituição: não apenas um hábito ou um afeto, mas a regra que autoriza e limita o poder político (Rousseau, 1755/1992; 1762/2012).

O conjunto não é apresentado como marcha linear. A originalidade do livro está em articular, por correlações transversais, uma covariação entre formas de vida e formas de norma: uma ética do autocontrole e da estima que sustenta distinções; uma crítica que expõe

³ Vinicius denomina esse horizonte ético ligado ao heroísmo clássico de “moral de relevo”, associada a uma lógica aristocrática da distinção e à excelência como forma de legitimação moral; a genealogia da igualdade implica, em parte, a dissolução desse modelo.

a vulnerabilidade comum; uma pedagogia de costumes que treina a convivência; uma crítica filosófica que universaliza o alcance; e, por fim, uma arquitetura institucional que estabiliza a medida comum. A França aparece como laboratório não por excepcionalismo, mas porque nesse caso se deixa observar com nitidez a passagem da igualdade como experiência moral à igualdade como regra de decisão coletiva. A França, porque ali a igualdade se torna medida comum por um processo específico: decaimento das distinções de nascimento, dessacralização das honras e, por fim, abolição jurídica dos privilégios. O livro mostra como a centralização absolutista corrói corpos intermediários; como a crítica moral desmonta a pretensão das ordens; como a conversação pública torna o privilégio objeto de exame e de riso; e como a codificação escreve a regra geral. A igualdade não cresce por acomodação paulatina de prerrogativas, mas ganha figura quando o edifício hierárquico perde crédito e cai. Essa gramática, que transforma uma paixão em costume e uma expectativa de costume em lei, é a razão de método para que o foco recaia sobre o caso francês. A Inglaterra aparece como espelho oblíquo. Lá, a tradição da *common law* preserva precedentes e autonomias locais; a liberdade nasce da negociação entre poderes e da sedimentação de práticas. Voltaire usa o exemplo inglês como escola de trato civil, pluralismo e comércio; mas a forma de igualdade daí derivada é sobretudo a de liberdades distribuídas, não a de uma generalidade abstrata de lei (Voltaire, 1734/1994). Tocqueville enxergará mais tarde que, onde sobrevivem corpos intermediários e hábitos associativos, a equalização vem do jogo das liberdades; onde se impõe a centralização, ela tende a vir do Estado, com o risco de tutela (Tocqueville, 1835-1840/2004).

Convirá acrescentar, conforme nosso argumento, que o próprio arquivo francês contém a sua prova colonial. O dossiê que se volta às “duas Índias” inscreve, no cerne da reflexão, a tensão entre civilidade e escravidão, direito e comércio. Diderot e Raynal expõem contradições que não são exteriores ao princípio universalista, mas derivam de sua própria aprendizagem: a universalidade se mede no contato com o império e com a violência econômica (Diderot e Raynal, 1770-1780/2010). Esse ponto é decisivo para o diálogo que aqui se propõe: o que na França se apresenta como experiência crítica reaparece, no Brasil, como condição estrutural. A orientação para fora, a grande propriedade, o trabalho compulsório e as mediações pessoais não são apenas entraves; constituem a própria matéria histórica sobre a qual a linguagem igualitária irá incidir deste lado do Atlântico (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959; Fernandes, 1975). Importa ainda lembrar, sem confundir os planos, um pano de fundo intelectual que não pertence à genealogia reconstruída por Figueiredo (que principia em Descartes), mas ajuda a compreender o cenário. Desde o humanismo de Montaigne, o Novo Mundo funcionou como espelho moral da Europa, artifício crítico capaz de relativizar costumes e títulos de nobreza. Outro arco, cruzado ao da genealogia da igualdade moral, desemboca no século XVIII, quando, como mostrou Antonello Gerbi, a figura do “selvagem” mobilizou naturalistas e viajantes, filósofos e moralistas, pintores e trapediógrafos em debates sobre degeneração, perfectibilidade e medida do humano (Gerbi, 1955/1996). Montaigne fará do canibal um contraste crítico; Voltaire mobilizará a perfectibilidade como critério histórico; Diderot dará voz ao outro como artifício dramático; Rousseau transformará essa figura em hipótese sobre a origem da desigualdade civil (Rousseau, 1755/1992).

Enquadre colonial e os diferentes regimes de historicidade

Quando o léxico igualitário — direitos, cidadania, lei geral, suspeita do privilégio de nascimento — chega ao Brasil, ele incide sobre uma formação atravessada por temporalidades que não se alinham em sincronidade simples. Alfredo Bosi oferece uma chave clara para esse entrelaçamento: *colo*, *cultus* e *cultura* (Bosi, 1992). *Colo* diz do ocupar, cultivar, mandar; *cultus*, do rito, da memória, das obrigações de pertença; *cultura*, do projeto, da escola, da codificação. A colonização, nessa leitura, não replica uma origem: acrescenta um excedente de domínio à

própria matriz, relançando-a sob formas de mando e trabalho sobre outrem (Bosi, 1992). No registro de *colo* prevalece o tempo operativo do presente. É o horizonte material que Caio Prado Jr. descreveu como “sentido da colonização” — empresa comercial voltada para fora — e que Celso Furtado detalhou como passagem da feitoria à *plantation*: grande propriedade, monocultura, intermediação mercantil, escravidão (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959). Aqui, “igualar” tende a significar tornar funcionais posições sob uma mesma ordem: equivalência subordinada de quem está submetido ao mesmo comando, sem título impessoal que converta essa equivalência em cidadania. Em *cultus*, domina um tempo espesso, feito de atualização de pertencimentos. Casas, compadrios, devoções, territórios simbólicos organizam o acesso a proteção, voz e circulação. A igualação ocorre por reconhecimento de lugar: iniciação, padrinho, partilha. Não decorre da abstração de uma regra geral, mas da inscrição num corpo coletivo. A diferença não se dissolve; é hierarquizada, muitas vezes ritualizada. Em cultura, entra em cena a temporalidade do projeto: instrução, reforma, lei, cidadania. É onde a igualdade assumiria sua pretensa forma universalizante — a generalidade abstrata da norma. Ao contrário do caso francês, contudo, esse plano não elimina os demais: negocia com eles. A escola se instala onde a casa consente; a lei vale onde há registrabilidade e órgãos capazes de fazê-la valer; a regra impessoal disputa com mediações de favor e autoridade privada.

Esses três regimes não são etapas sucessivas. São planos simultâneos que se interpenetram e, por isso, reconfiguram a verossimilhança do igual. Uma mesma figura social pode mandar como senhor (*colo*), legitimar-se por devoções e patronagens (*cultus*) e invocar a lei moderna (*cultura*). Daí a prevalência de soluções de compromisso: acomodar, apadrinhar, integrar por graus. Em vez de suprimir diferenças por enunciação única da norma, pratica-se a arte de compor: nivelam-se situações sem, necessariamente, nivelar posições. Lido assim, o contraste com a via francesa se torna nítido. Lá, a igualdade ganha corpo por decaimento das distinções de nascimento e por codificação que generaliza a regra; aqui, o mesmo léxico precisa ser traduzido entre tempos que não se deixam reduzir um ao outro. Onde *colo* pesa, a igualdade deve domesticar o mando; onde *cultus* organiza pertencimentos, deve abrir espaço a membros e vozes; onde *cultura* pretende universalizar, deve criar suportes materiais e impessoais para não se reduzir a um idioma de legitimidade. O ganho desse enquadre é duplo. Evita a idealização que supõe bastar proclamar a norma para que ela se faça prática e, ao mesmo tempo, escapa à denúncia genérica do “atraso”. A igualdade não falta por princípio; ela sofre atritos definidos por regimes de historicidade concorrentes. Descrever esses atritos é condição para entender por que promessas igualitárias avançam em certos registros e emperram noutros — e para preparar, adiante, a análise das formas concretas de igualação que o pensamento social brasileiro pôs em cena e que a discussão antropológica permitirá qualificar conceitualmente (Bosi, 1992; Prado Jr., 1945; Furtado, 1959).

Para que o enquadre colonial não permaneça abstrato, convém precisar a matéria histórica sobre a qual o léxico igualitário incide. Caio Prado Jr. definiu o “sentido” da colonização luso-brasileira como empresa comercial voltada para fora: a ocupação organizou-se para produzir gêneros demandados pelo mercado europeu, com articulação estreita entre metrópole, intermediários mercantis e unidades produtivas locais (Prado Jr., 1945). Celso Furtado detalhou esse arranjo como passagem da feitoria à *plantation*: quando a troca episódica deixa de bastar, instala-se a empresa agrícola de grande escala, financeiramente dependente do comércio externo e socialmente apoiada no trabalho compulsório (Furtado, 1959). É esse desenho que dá corpo ao plano de *colo* descrito antes: mando direto sobre terra e gente, e correlata extração de excedentes.

O mecanismo é conhecido e decisivo para o tema da igualdade. A forma agrária típica combina latifúndio, monocultura e escravidão; a unidade produtiva é também unidade de governo, justiça e culto. A transição de experiências com trabalho livre contratado para a adoção maciça de africanos escravizados não é acidente, mas resposta econômica a uma fronteira de trabalho abundante e a uma organização mercantil que exige produção contínua e barata

(Prado Jr., 1945; Furtado, 1959). O resultado social é uma verticalização extrema: no topo, poucos senhores e comerciantes bem colocados na rede atlântica; embaixo, uma população majoritariamente escravizada e, nos interstícios, livres pobres apadrinhados em vínculos de casa, devoção e serviço. Em termos de política dos costumes, a “casa” absorve funções públicas; o acesso a proteção e circulação passa pelo reconhecimento de pertença, não por um título impessoal.

Os ciclos econômicos reforçam esse padrão. Açúcar e ouro, em momentos distintos, organizam o espaço e o tempo social: adensam núcleos urbanos quando as rendas permitem e os esvaziam quando a maré do preço externo baixa. Nas fases de prosperidade, a importação de manufaturas atende aos estratos superiores; nas de baixa, aperta-se o comando local sobre trabalho e endereços de crédito. A formação de um mercado interno amplo é tardia e intermitente; a urbanização mais densa e a indústria só ganham relevo a partir do final do século XIX, sob pressões e oportunidades alheias, e ainda assim sem romper de imediato com a lógica de dependência (Furtado, 1959). O desequilíbrio externo é estrutural: os fluxos de renda e decisão se orientam para fora, e com eles a capacidade de estabilizar expectativas e direitos.

Essa base material condiciona a verossimilhança da igualdade em cada registro. Num mundo em que a unidade produtiva governa e catequiza, a regra impessoal tem pouco onde se apoiar; a “publicidade do juízo”, para usar o vocabulário do caso francês, encontra uma esfera pública estreita, sem imprensa, salões ou associação difusos por onde o hábito de tratar como iguais pudesse se treinar. Quando, mais tarde, o vocabulário moderno circula — direitos, cidadania, mérito —, ele o faz sobre uma infraestrutura social que não generalizou trabalho livre, instrução básica e proteção social. A igualdade tende a aparecer como idioma de legitimidade e padrão de crítica antes de se tornar experiência ampla.

Essa descrição não nega variações regionais nem mudanças posteriores; indica o núcleo que persiste. Mesmo onde o ouro cria vida urbana e ofícios, a instabilidade do ciclo minera as condições de universalização de garantias; mesmo onde o café e a borracha aceleram a modernização, a transição do trabalho se faz sob arranjos que preservam hierarquias antigas no novo cenário. O que na França se viu como decaimento do privilégio até a lei geral, aqui se vê como tradução penosa entre planos de tempo que não se alinham: o projeto igualitário precisa negociar com o mando e com a pertença. É nessa superfície que, adiante, a cidade de costumes de que fala Antonio Candido fará sentido como técnica de igualação por acomodação; e é também nela que a crítica de Roberto Schwarz localizará a comédia ideológica de um universal que chega sem o processo correspondente. A base econômico-social delineada por Prado Jr. e Furtado fornece, pois, a espessura material do problema: explica por que a igualdade, entre nós, tende a avançar primeiro como linguagem pública e a demorar a converter-se em prática generalizada.

A célebre leitura de Antonio Candido de *Memórias de um sargento de milícias* oferece um laboratório discreto, porém decisivo, para pensar como se compõe o comum numa sociedade em que os planos de *colo*, *cultus* e *cultura* se interpenetram. O romance, situado no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, não propõe a formação de um sujeito moral por provações universais; tampouco exhibe a interiorização de uma legalidade impessoal. Ele organiza a experiência em torno de uma gangorra de ordem e desordem, na qual o conflito é resolvido por ajustes graduais. A “cidade de costumes” que emerge do enredo funciona como um dispositivo de integração por acomodação: em vez de nivelar posições por princípio, nivela situações por meio de arranjos práticos (Candido, 1970). A figura do herói-malandro é o primeiro indício desse mecanismo. Ao contrário do pícaro, que transita por ordens rígidas e aprende a duras penas a sobreviver nelas, o protagonista já nasce “feito”: protegido por redes de compadrio, ele passa de um polo a outro da gangorra sem enfrentar o tipo de crise ética que habilitaria um contrato impessoal. O mundo que o cerca oferece atalhos institucionais de baixa intensidade: padrinhos de ocasião, pequenos ofícios, reconhecimentos tácitos. O trajeto não destrói as hierarquias de fundo; ele as contorna por meio de soluções locais que remanejam

casos particulares para o interior da ordem. A recompensa não é a igualdade de princípio, mas a inclusão em uma ordem de pertencimentos.

Do ponto de vista temporal, esse modo de igualar combina os planos previamente descritos. No registro de *colo*, a presença do mando e da disciplina aparecem como pano de fundo: a polícia, o quartel, as exigências do trabalho. No registro de *cultus*, a casa e a vizinhança distribuem proteção e reconhecimento; as figuras do compadre, da madrinha, do agregado, produzem laços que substituem a regra geral. No registro de *cultura*, autoridades eclesiásticas e cartoriais emprestam uma aparência de formalidade às acomodações, mas sem que a generalidade da lei se imponha como critério de todos os casos. A integração do herói por “abraço final” é a forma narrativa de uma operação social: dissolver o conflito por ajustamento, sem converter o ajuste em norma universal.

Esse funcionamento não equivale a negar a igualdade, mas a situá-la como técnica de composição. Há, no romance, uma preferência pela convivência diante da sanção; pela conciliação diante do julgamento abstrato. A cidade ensina uma semântica do comum em que se preservam lugares e se ampliam oportunidades por mediação, mais do que por direitos. Se o caso francês oferecia um percurso em que a fragilidade comum e a crítica dos privilégios preparam um trato mais igual e, depois, uma regra geral, a cena em Antonio Candido mostra um caminho distinto: uma sociabilidade que contém o conflito ao reencaixar as partes, sem exigir sua conversão em indivíduos abstratos perante a lei. A diferença é substantiva para o problema da verossimilhança do igual. Em uma esfera pública estreita, sem a densidade de imprensa, salões e associações, o treinamento do juízo impessoal é raro; a publicidade das razões, episódica; a regra geral, frequentemente remota. Por isso, o que se oferece como experiência de igualdade tende a vir sob a forma de admissão, favor, permissão, não como título impessoal. O nivelamento ocorre no varejo das situações: um perdão aqui, uma nomeação ali, um casamento arranjado acolá. E, embora tais gestos produzam efeitos moralmente significativos para os envolvidos, não criam um padrão que valha para todos.

Candido não idealiza essa arte de acomodar. Ao contrário, ele a pensa como estrutura narrativa que transcreve um modo de vida: a gangorra ordem/desordem é constitutiva, não defeito episódico. O ponto de maior relevância aqui é que esse modo de vida oferece um nome preciso para um tipo de igualação que não se confunde com a que se tornou canônica na via francesa. Se lá a igualdade aparece como medida abstrata que se consolida por decaimento dos privilégios e codificação, aqui ela aparece como medida relacional que se afirma por pertencer e circular nos interstícios entre casa e rua. Essa diferença não impede conexões. O romance confirma o diagnóstico histórico-econômico anterior: numa formação voltada para fora, com grande propriedade e forte peso de mediações pessoais, o aprendizado do comum passa por redes de pertencimento e por um poder público que opera como árbitro intermitente. Ao mesmo tempo, prepara a passagem para o próximo passo analítico. Quando Roberto Schwarz observar que o léxico universalista pode circular sem o processo histórico que lhe dá lastro, convertendo crítica em licença, ele estará apontando o risco que já se entrevê aqui: a convivência de um vocabulário de igualdade com soluções que recompõem o mundo segundo sua lógica própria. Nesse sentido, a cidade de costumes de Candido não é apenas uma peça literária no nosso percurso; é um índice de método para tratar a igualdade como operação situada, anterior e exterior à sua tradução jurídica plena.

A contribuição de Roberto Schwarz ajuda a nomear o que, nas páginas anteriores, apareceu como operação prática de igualação por acomodação: o modo como um léxico universalista — liberdade, mérito, direitos, igualdade — circula num país que se organizou sob a escravidão e sob mediações pessoais, produzindo um efeito peculiar de desajuste estrutural. Em “As ideias fora do lugar”, reunido em *Ao vencedor as batatas*, o ponto de partida é conhecido: o liberalismo europeu supõe trabalho livre generalizado, cidadania impessoal e um público capaz de disciplinar o poder; no Brasil oitocentista, os mesmos termos atuam sobre uma sociedade de senhores e dependentes, onde o mando da casa atravessa as esferas do direito, do trabalho

e da política (Schwarz, 1977). O resultado não é simples hipocrisia nem mera cópia malfeita; é uma forma de funcionamento social na qual ideias “modernas” operam deslocadas do processo histórico que as sustentaria, tornando-se ao mesmo tempo ornamento, critério de prestígio e instrumento de gestão.

Esse funcionamento tem gramática estética. Quando Schwarz lê os romances de Machado de Assis, encontra neles a comédia ideológica desse universal: a linguagem do direito e da igualdade aparece como roupa posta sobre um corpo social que se rege por reciprocidades forçadas, proteção e favor. O efeito é de humor, de ironia e de crítica: os personagens manejam o léxico ilustrado – contrato, responsabilidade, virtude, opinião – enquanto a ação real se decide por amizade, parentesco, dinheiro ou mando. O universal não é inútil: confere elegância aos gestos e provê justificativas públicas; mas a eficácia prática corre por outro circuito. A igualdade, nesse clima, tende a ser invocada como etiqueta e a ser exercida como permissão, não como título impessoal. Schwarz insiste que essa “licença sem processo” não é apenas um desvio moral; é uma lógica social. Onde a lei não encontra suportes generalizados – trabalho livre, instrução básica, órgãos impessoais –, sua linguagem atua antes como idioma de legitimidade do que como regra efetiva. A crítica literária captura isso por um método de paralelismo: a forma do romance espelha, como queria Lukács, a forma social. O narrador volúvel, a conversa de salão, o casamento por cálculo e a circulação de favores compõem uma cena em que a autoria do destino passa por relações particulares. Nesse cenário, “ser igual” não significa portar um direito abstrato, mas ser admitido em redes que concedem licenças. O que Candido descrevera como integração por “abraço final” encontra aqui sua duplicação irônica: a ordem acolhe, mas acolhe à sua maneira.

A hipótese de Schwarz também esclarece por que a importação de categorias modernas pode reforçar, e não quebrar, as hierarquias de fundo. Ao mesmo tempo em que municia os dominados com um vocabulário crítico, o universal serve aos dominantes como prova de superioridade cultural e como decoração do mando. A cena brasileira, nesse sentido, explicita a ambivalência do repertório moderno: por um lado, ele oferece padrões de julgamento com os quais medir abusos; por outro, ele permite que a dominação se apresente como civilidade. A igualdade, tornada critério de fala pública, convive por longos períodos com formas de trabalho e de autoridade que não se deixam converter por enunciação. Lidas em conjunto, as duas teses – “ideias fora do lugar” e a leitura de Machado em *Um mestre na periferia do capitalismo* – oferecem um diagrama para o nosso problema. Primeiro, a irrupção do universal igualitário sem os seus suportes materiais cria uma economia do símbolo: declarações de princípio, gestos liberais, filantropia, tolerância, todos operando como valores de prestígio. Segundo, a prática social se media a partir de operadores de outro tipo: casa, favor, compadrio, crédito pessoal, mando. Terceiro, a convivência entre ambos os planos não é ocasional, mas um traço estrutural de formações periféricas: daí o cômico como gênero privilegiado de crítica – nele, a distância entre a linguagem e a ação aparece como graça, mas o riso é um modo de pensar a forma social (Schwarz, 1977; 1990).

Esse diagrama reforça o enquadre entre regimes de historicidade distintos. No plano de *colo*, a igualdade é rebaixada a equivalência funcional sob comando; no de *cultus*, ela se converte em pertença reconhecida; no de *cultura*, funciona como norma invocada. A comédia ideológica surge justamente do atrito entre esses planos: a norma impessoal é citada, mas a execução depende do lugar na casa; o mérito é proclamado, mas a passagem se dá por recomendação; a cidadania é afirmada, mas a voz só é levada em conta se houver intercessor. Quando a regra se realiza, não raro o faz por exceção administrada, e a exceção, multiplicada, erode a pretensão de generalidade. Schwarz não encerra o assunto numa aporia. Ao tomar a literatura como sismógrafo, ele mostra que a presença do universal não é inocente: o idioma igualitário altera expectativas, introduz uma medida externa, fornece um repertório de exigências. A comédia, ao expor a duplicidade, é também um modo de aprendizagem. Há, portanto, um feixe de consequências para o nosso percurso. A igualdade pode operar como força formadora mesmo

onde sua tradução institucional é parcial: ela pauta conversas, coagula conflitos, constrange arbitrariedades. Além disso, sem suportes, ela tende a cair no registro das licenças e a reforçar o mando que pretendia limitar. Por fim, a crítica precisa descrever a mecânica dessa duplicidade para, então, interrogar condições de passagem do idioma à regra.

É nesse ponto que a mediação de Florestan Fernandes deve entrar em cena. Se Schwarz ilumina o modo de funcionamento do universal igualitário no nível dos costumes e da forma literária, Florestan identifica a estrutura histórico-política que dá persistência a esse regime: a modernização autocrático-burguesa, a transição do trabalho sem reforma social ampla e a incorporação política tutelada (Fernandes, 1975). Com essa ponte, o argumento volta a ganhar escala: a comédia ideológica do igual não é mero estilo; é sintoma de uma formação em que a generalidade abstrata da lei carece de base social difusa. A comparação com a via francesa, onde a igualdade se fez por decaimento das distinções e por codificação que uniformiza, ganha então contorno: aqui, a mesma linguagem se afirma como medida crítica no discurso, enquanto a prática cotidiana a traduz por licenças. Para que a comparação com a via francesa não fique suspensa no nível dos costumes e das formas de discurso, é preciso uma chave macroestrutural. É exatamente esse o papel de Florestan Fernandes. Sua tese, em linhas firmes, é que a *Revolução Burguesa no Brasil* ocorreu em regime de dependência e sob um modelo autocrático de transformação: modernização econômica acelerada, conduzida de cima para baixo, combinada a uma incorporação política tutelada e a uma transição do trabalho que não veio acompanhada de reforma social de base (Fernandes, 1975). O resultado é uma dissociação persistente entre o idioma igualitário, que passa a pautar a legitimidade pública, e os suportes materiais e institucionais que dariam generalidade efetiva a esse idioma.

No plano histórico, Florestan reconstitui três movimentos. Primeiro, a desagregação da ordem escravista e a emergência de um mercado capitalista moderno, com urbanização, monetização e expansão de serviços e funções estatais. Segundo, a fase competitiva do capitalismo, na qual se consolida um empresariado urbano-industrial ainda dependente do comércio externo e do crédito internacional. Terceiro, a etapa monopolista, marcada pelo adensamento da grande empresa, pelo peso crescente do Estado na coordenação econômica e por mecanismos de controle político que estreitam a esfera pública (Fernandes, 1975). Ao atravessar essas etapas, a burguesia brasileira afirma sua hegemonia sem realizar o circuito sociopolítico que, nos casos europeus canônicos, articulou trabalho livre generalizado, cidadania impessoal e um espaço público capaz de disciplinar o poder. A passagem do trabalho escravo ao assalariado, ponto nevrálgico do tema da igualdade, aparece como transição sem reforma. Não houve redistribuição de ativos (terra, educação, crédito) que convertesse escravizados tornados livres em sujeitos de direitos com capacidade de negociação no mercado e perante o Estado. A cidadania, quando chega, tende a ser parcial e escalonada; o acesso a direitos políticos e sociais depende da posição em redes e da mediação de autoridades. Daí o diagnóstico de incorporação tutelada: a linguagem do igual se difunde, mas a entrada concreta no “comum” se dá por canais controlados, em geral sob a lógica do favor e da barganha. O Estado, nesse quadro, opera como administrador de modernização e árbitro da ordem, mais do que como garantidor impessoal de direitos para todos.

Essa configuração lança luz direta sobre os achados anteriores. A cidade de costumes descrita por Antonio Candido, com sua igualação por acomodação, ganha explicação sociológica: ela traduz, no varejo das relações, a ausência de um público amplo e de instituições impessoais capilares. O mecanismo descrito por Roberto Schwarz — ideias modernas que atuam como licença sem o processo histórico correspondente — encontra, aqui, seus fundamentos: a linguagem do universal circula porque a modernização exige um léxico de legitimidade; fica, porém, sem lastro generalizado quando os suportes (trabalho livre amplo, instrução básica, garantias sociais) não se organizaram como condição geral de existência (Candido, 1970; Schwarz, 1977; 1990; Fernandes, 1975). Importa notar que, para Florestan, o modelo autocrático-burguês não é acidente conjuntural, mas modo de operação de uma modernização dependente.

A “contra-revolução prolongada” que acompanha a aceleração econômica comprime as formas de participação e substitui conflitos sociais abertamente tratados por arranjos de cúpula. O efeito é duplo sobre a igualdade: por um lado, o princípio adquire centralidade simbólica, torna-se critério de justificativa e de crítica; por outro, sua tradução institucional tende a vir por decreto e de modo seletivo, sem o trabalho social que universalizaria práticas e expectativas. A generalidade da lei, vista da França, aparece como conclusão de um processo de formação; vista daqui, surge frequentemente como ponto de partida formal que precisa, depois, ser laboriosamente levado ao cotidiano.

Essa ponte macro também ajuda a evitar dois enganos simétricos. De um lado, o *voluntarismo normativista*, que supõe ser suficiente enunciar direitos para que a igualdade se realize; de outro, o *ceticismo fatalista*, que tende a confundir dependência com impossibilidade. Em Florestan, a tensão é *histórica*: a igualdade pode operar como força formadora sob condições adversas, mas seu ritmo e sua gramática serão outros. No limite, a própria função do Estado precisa ser descrita sem ilusões: agente de modernização, sim; mas também mediador de desigualdades e gestor de lealdades que preservam hierarquias. Posta essa moldura, a comparação com a via francesa ganha contorno. Lá, a igualdade se impôs por decaimento dos privilégios e pela codificação que uniformiza; aqui, a mesma ideia entra por uma modernização que acelera a economia e concentra a decisão, exigindo, para se tornar prática social, uma série de traduções entre planos de tempo e de sociabilidade. É por isso que, na sequência do artigo, será útil deslocar o foco do “estado de coisas” para as operações conceituais: se o princípio igualitário, em nosso percurso histórico, se realiza por técnicas de composição e por mediações, que definição de igualdade descreve melhor o que está em jogo? Essa pergunta abre a passagem à discussão antropológica: pensar igualdade como problema de tradução entre mundos, sem abandonar o horizonte crítico que ela carrega.

Da explicação histórico-social à tradução ontográfica

O percurso de *A paixão da igualdade* deixa claro o papel contrastivo da França e da Inglaterra e, a partir dele, abre espaço a complementações. Na via francesa, o tom da igualdade migra de paixão moral a costume e, pelo decaimento do privilégio, à regra geral, com a codificação como culminância (Voltaire, 1734/1994; Montesquieu, 1748/2000; Rousseau, 1762/2012; Figueiredo, 2021). Na via inglesa, a universalização segue outro percurso: liberdades sedimentadas por precedentes e corpos intermediários, um regime em que a igualdade aparece mais como efeito das liberdades do que como princípio inaugural codificado de uma vez (Tocqueville, 1835–1840/2004). Entre esses dois polos, o Brasil não replica nem corrige: acrescenta. Como formação voltada para fora, com grandes propriedades e mediações pessoais, ele mostra um repertório próprio de composição do ideal de igualdade: tempos imbricados de *colo*, *cultus* e *cultura* (Bosi, 1992), economia dependente que vai da feitoria à *plantation* (Prado Jr., 1945; Furtado, 1959), cidade de costumes que integra por acomodação (Candido, 1970), circulação do universal moderno como linguagem eficaz e, por vezes, como licença (Schwarz, 1977; 1990), e modernização autocrático-burguesa como forma de incorporação tutelada (Fernandes, 1975). Seu lugar no contraste França–Inglaterra é o de laboratório histórico de composição institucional e moral sob heranças coloniais.

O pensamento social brasileiro forneceu instrumentos potentes, mas sua gramática da produção e do trabalho não capta certas dimensões antropológicas de contraste; é nesse ponto que o pensamento indígena permite um deslocamento conceitual decisivo. Florestan Fernandes, ao analisar a revolução burguesa no Brasil, mostrou com rigor como a modernização se deu de modo dependente e tutelado. No entanto, essa mesma chave analítica incorre no risco de reduzir os povos indígenas a uma etapa arcaica, destinada a ser superada. O problema não é a crítica histórica de Florestan, mas a moldura conceitual que a sustenta: ao tomar o trabalho

como operador universal, converte práticas ameríndias em ausência ou em resíduo. Contra essa redução, Viveiros de Castro propõe inverter a relação: não tratar os mundos indígenas como falta, mas como presença conceitual que obriga a deslocar as categorias da própria teoria. Nesse gesto, a diferença indígena deixa de ser pensada como obstáculo à modernização e se torna força analítica capaz de revelar dimensões do social que o paradigma produtivista não alcança. É por isso que operadores como perspectivismo, corpo e multinaturalismo assumem lugar estratégico. Eles não se apresentam como adendos ao léxico sociológico, mas como alternativas que reformulam a própria noção de comum. A igualdade, nesse registro, não é apenas meta institucional; é procedimento de tradução entre pontos de vista que, embora heterogêneos, precisam coexistir. O contraste não enfraquece o pensamento social brasileiro, mas revela seus limites e indica o ponto em que a interlocução com o pensamento indígena é inescapável — não para “ilustrar” uma sociologia da dependência, mas para reabrir conceitualmente o problema da igualdade.

O passo que se propõe agora não revisa, pois, esse arquivo, nem o recodifica: agrega-lhe uma outra interlocução conceitual. O pensamento ameríndio, tomado para além dos brasis particulares, introduz uma gramática que redesenha o problema da igualdade. No multinaturalismo, “cultura” designa posição de sujeito, isto é, perspectiva; o que varia são as naturezas, os modos de corpo e de mundo (Viveiros de Castro, 2002; 2015). Daí uma consequência: igualar não é reduzir diferenças a uma substância comum, mas compor perspectivas para que a ação conjunta seja possível sem colapsar divergências. A isso convém chamar, em contraponto ao ponto de vista *cosmopolita*, uma operação *cosmopolítica*. Nesse registro, o universal deixa de ser atributo substancial e passa a ser qualidade de procedimentos que mantêm pontos de vista heterogêneos em regime de coimplicação.

O lugar do Brasil e o lugar do pensamento ameríndio se distinguem. O pensamento ameríndio não se presta a mera “ilustração” da sociologia histórica, nem como estágio preliminar da revolução burguesa. Ele subverte o eixo: em vez de enquadrar os mundos indígenas em categorias que lhes são externas — trabalho, produção, indivíduo, sociedade —, Viveiros de Castro propõe que a própria teoria se deixe traduzir pelas ontologias com que se confronta. Seu projeto consiste em “contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida dos mundos indígenas”, apoiada nas linguagens desses mundos e consciente de que toda tradução é também equivocação. Trata-se, portanto, de assumir deliberadamente a quem se “traí”, para ser fiel ao fenômeno que irrompe (Viveiros de Castro, 2002, p. 211). Nesse registro, o diálogo com o cânone do pensamento social brasileiro não é subordinação, mas fricção: se este narrou a modernização pela gramática da produção e do trabalho, o gesto ameríndio reabre a cena com outros operadores — predação, perspectiva, corpo —, capazes de reinscrever a questão da igualdade para além do produtivismo moderno (Viveiros de Castro, 2002, p. 213).

Daí decorre uma distinção fundamental: não um cosmopolitismo de indivíduos equivalentes sob uma natureza una, mas uma cosmopolítica entre mundos que partilham “cultura” entendida como posição de ponto de vista, enquanto as naturezas é que são múltiplas. No multinaturalismo, o universal deixa de ser natural para tornar-se cultural — o que se partilha é o regime de sentido —, ao passo que a “natureza” se relativiza por perspectiva: “a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355). É esse arranjo — universalismo cultural e relativismo natural — que permite *conceber a igualdade não como predicado de substâncias idênticas, mas como operação de tradução entre perspectivas heterogêneas*; uma igualdade medida pela capacidade de articular pontos de vista distintos e estabilizar suas consequências práticas, em lugar de reduzi-los a um denominador natural único (Viveiros de Castro, 2002, p. 357).

Se a comparação histórico-social delimitou léxicos e ritmos distintos de formação do comum, a interlocução com o pensamento ameríndio permite testar a própria noção de “igualdade” em situações em que o que há a coordenar não são apenas vontades humanas, mas modos de corpo e de mundo. O primeiro exercício toma, então, *urihi* — a terra-floresta viva dos Yanomami — não como sinônimo de “meio ambiente” ou “território”, mas como

parte interessada nas decisões que a afetam. Esse passo, elementar para quem o pratica, tem consequências conceituais: a questão deixa de ser a distribuição de direitos sobre um objeto neutro e passa a ser a composição de formas de convivência com uma alteridade que impõe exigências, ritmos e reservas (Kopenawa e Albert, 2015). A tradução conceitual aqui requerida aproxima-se do que Tim Ingold descreve como *dwelling*: habitar não é ocupar um espaço previamente dado, mas corresponder a linhas de vida que já atravessam lugares, corpos e tempos (Ingold, 2011). Dizer que *urihi* “conta” implica reescrever o que se entende por medida comum: “igual” deixa de ser equivalência abstrata entre unidades discretas e passa a designar a boa correspondência entre trajetórias heterogêneas – quem entra, por onde passa, o que devolve, como repara. Decisões sobre rios, roças, estradas ou extração deixam de ser alocações de recurso e tornam-se arranjos de co-habitação nos quais se reconhecem passagens, zonas de resguardo e obrigações recíprocas (Kopenawa e Albert, 2015; Ingold, 2011).

O contraste com a matriz naturalista, na tipologia de Philippe Descola, ajuda a precisar o alcance desse giro. Onde o naturalismo supõe uma mesma fisicalidade e interioridades descontínuas, o animismo admite interioridades partilhadas e fisicalidades diferenciadas (Descola, 2005). Tomada a sério essa hipótese, *urihi* não é cenário de ação humana, mas interlocutora. E, se assim é, a gramática do “igual” não pode reduzir-se à identidade substantiva; ela precisa nomear composições situadas entre existências que se reconhecem como capazes de pedir, exigir, agradecer, interpelar. Em termos práticos, a qualidade do “igual” mede-se por três efeitos encadeados: (i) abrangência de participação – quem, de fato, passa a contar quando a floresta fala por meio de xamãs, lideranças, mulheres do roçado, caçadores, jovens que vigiam invasões; (ii) estabilidade dos arranjos – se as passagens reconhecidas persistem para além do episódio e podem ser reafirmadas; (iii) publicidade do juízo – se as razões e reparações são tornadas visíveis para além do círculo imediato (Kopenawa e Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2015). Esse deslocamento não rompe com o arquivo brasileiro previamente reconstituído; reordena-o por dentro. No plano de *colo*, onde predominam mando direto e extração, *urihi* introduz limites materiais e tempos próprios que não cabem no cálculo do comando – o “que” e o “quando” fazer deixam de ser prerrogativa unilateral. No plano de *cultus*, onde pertencimentos hierarquizados regulam acesso a proteção e circulação, a entrada da terra-floresta como parte redefine pertencas: não basta “ser da casa”, é preciso responder por trajetórias mais amplas (rios, caça, fertilidade, caminhos). No plano de *cultura*, onde a norma pretende generalizar, a tradução pedida por *urihi* desloca a ênfase de declarações abstratas para dispositivos verificáveis: demarcações como reconhecimento de passagens, calendários de uso, zonas de resguardo, obrigações de reparo e de cuidado registráveis (Bosi, 1992; Prado Jr., 1945; Furtado, 1959).

Do ponto de vista da escrita conceitual, trata-se de praticar o que Martin Holbraad (2017) chama de ontografia: tomar o termo nativo como hipótese transformadora do nosso conceito, em lugar de traduzi-lo por equivalentes fracos (“recurso”, “patrimônio”, “bem difuso”). Ao fazê-lo, não se ornamenta o texto com nomes exóticos; melhora-se a descrição porque se dá lugar, na análise, às forças que realmente operam e às provas que as sustentam (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017). A pergunta “quem possui?” cede lugar a uma família de questões mais exigentes: quem pode falar por quem; com que ônus; com que meios; sob que formas de contestação; e com que continuidade. Nessas condições, “igual” é o nome de composições capazes de fazer caber diferenças em ação sem as dissolver, e de estabilizar consequências de modo reconhecível para todos os envolvidos (Viveiros de Castro, 2002; 2015). Em suma, *urihi* não substitui o vocabulário jurídico-político; obriga-o a trabalhar de outro modo. O que era “direito sobre” reaprende a ser “direito com”: com caminhos de ida e volta, com deveres de manutenção, com instâncias de verificação e de reparo. É nessa dobra que se prepara o passo seguinte: se a medida do comum depende de co-habitar com uma alteridade que impõe exigências, como circula a voz quando os enunciadores não se reduzem a indivíduos humanos?

Se *urihi* desloca a medida do comum para o co-habitar, o passo seguinte é interrogar a circulação da palavra quando os enunciadores não se reduzem a indivíduos humanos. Entre

os Yanomami, os *xapiri* não são “crenças” sobre coisas invisíveis, mas pessoas-imagem que aparecem por técnicas de corpo, canto e visão, fazendo ver, ouvir e agir de outros modos (Kopenawa e Albert, 2015). Tomados a sério, eles obrigam a reescrever o que se entende por participação: não basta “ouvir opiniões”, é preciso fazer falar interlocutores cuja presença exige preparação, disciplina e responsabilidade. Com isso, a igualdade deixa de ser simples distribuição de tempo de fala e se torna regime de autoria — uma arquitetura que define quem pode ocupar posições críticas na enunciação, com que ônus, provas e possibilidades de contestação (Viveiros de Castro, 2002; 2015). A cena é conhecida na etnografia: o xamã, após ingerir *yãkoana*, “faz descer” os *xapiri*. Não se trata de ventriloquia; trata-se de cadeias de transmissão em que pessoas e mais-que-pessoas se articulam para diagnosticar perigos, reparar danos, aconselhar deslocamentos, decidir tempos de roça e caça (Kopenawa e Albert, 2015). Nessa chave, “representar” não é falar-por um ausente mudo, mas deixar que falem aqueles cuja aparição demanda técnicas específicas. A autoria é relacional: ninguém fala sozinho; fala-se com e por meio de outrem — e essa posição nunca é propriedade privada do enunciador. O que está em jogo, portanto, não é apenas o conteúdo de um parecer, mas a qualificação do porta-voz e a validade do encadeamento que o autoriza.

A ontografia, tal como proposta por Holbraad, ajuda a fixar o método: tomar *xapiri* como hipótese transformadora do conceito de participação — e, por extensão, de igualdade — significa aceitar que o que conta como “fala qualificada” muda de definição quando o caso o exige (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017). Traduzir aqui não é procurar equivalentes (espírito = crença; consulta = audiência), mas reconfigurar categorias para aumentar a verdade descritiva do que ocorre. Dois princípios guiam essa reconfiguração. Primeiro, a equivocação controlada (Viveiros de Castro, 2002): a tradução sustenta a divergência de sentidos em vez de colapsá-la, permitindo que a diferença opere no próprio ato de traduzir. Segundo, a prova pública: se a fala tem efeitos, deve ser testável por outros qualificados, capaz de ser ratificada, refutada, corrigida — não no vazio, mas em contextos reconhecidos de demonstração (cura, eficácia ritual, previsões confirmadas, decisões prudentes). Descrever igualdade nesse registro implica deslocar o foco do “quem fala” para o “quem pode ocupar a posição crítica”. Uma operação é tanto mais igualadora quanto mais circula essa posição sob regras reconhecidas: quando diferentes coletivos podem autorizar porta-vozes; quando linhas de aprendizado tornam reversível a autoridade (outros podem aprender, disputar, suceder); quando a exposição aos riscos da fala (errar, ser cobrado, reparar) é simétrica. O contrário da igualdade não é o dissenso — é a fixação opaca da autoridade, que transforma voz em privilégio e impede a passagem entre posições. É por isso que, nas situações decisivas (conflitos territoriais, doenças que atravessam aldeias, decisões sobre ritmos de uso), a pergunta não se resolve em “consultar” para cumprir um rito procedimental, mas em reconhecer cadeias de voz efetivamente responsáveis por consequências (Kopenawa e Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2015).

A tipologia de Descola fornece um contraste útil sem reduzir nada a “visões do mundo”. Em arranjos naturalistas, tende-se a eximir não-humanos de agência discursiva e a reconduzir tudo ao perito humano devidamente certificado. Já em arranjos animistas, onde interioridades se distribuem para além do humano, a competência enunciativa é compartilhada e requer mediações próprias (Descola, 2005). A implicação para o nosso tema é direta: quando se toma esse compartilhamento a sério, muda o desenho institucional do que vale como fala válida — quais saberes contam, como se torna audível aquilo que sem técnica não se deixa ouvir, como se garante que decisões que “fazem falar” mais-que-pessoas sejam também prestáveis de contas diante de públicos humanos mais amplos. O vocabulário de Ingold, com sua ênfase em linhas, percursos e correspondências, permite dar corpo a essa exigência: a autoria relacional não paira; ela se apoia em trajetórias de formação, em técnicas de atenção e em dispositivos materiais (lugares, calendários, dietas, resguardos) que sustentam a fala eficaz (Ingold, 2011). Igualdade, nesse plano, mede-se tanto pela amplitude das passagens entre posições de enunciação quanto pela robustez das condições que permitem que tais passagens ocorram: quem pode aprender, com quem, em quanto tempo; que meios e que proteção garantem que a disputa pela autoridade

não seja puramente formal.

Importa sublinhar que nada disso exige idealizar um mundo sem assimetrias. Pelo contrário: falar com outrem — e especialmente com outrem que não se reduz ao humano — expõe vulnerabilidades e assimetrias de risco. Justamente por isso, a medida do “igual” aqui é prudencial: uma boa operação é a que redistribui riscos da fala e vincula quem fala às consequências do que diz, sob condições públicas de prova e correção. Entre a consulta ornamental e a delegação cega, há um caminho que interessa nomear: cadeias de autoria responsiva, nas quais enunciadore e destinatários podem trocar de lugar, e onde a eficácia (curar, prevenir, evitar dano, compor uso) se torna critério de validação. Esse modo de escrever a igualdade como arquitetura de voz reabre, por dentro, os dossiês brasileiros já postos em cena. Ele fornece instrumentos para distinguir entre audiências que apenas colhem opiniões e arranjos que fazem agir falas qualificadas; entre a retórica do “ser ouvido” e a efetiva capacidade de vincular decisões a cadeias de responsabilidade reconhecíveis. Com isso, o tema ganha espessura normativa sem abandonar a fidelidade etnográfica: não se trata de “conceder fala”, mas de instituir passagens pelas quais diferentes posições possam comparecer com efeito e sob exame. Do ponto de vista do encadeamento do artigo, esse exercício prepara o próximo passo. Se *urihi* exigiu pensar a igualação como co-habitar, e *xapiri* a fez depender de autoria e prova, resta enfrentar aquilo que ameaça qualquer composição: os perigos que circulam e as fronteiras móveis da alteridade.

Entre os Yanomami, *xawara* nomeia fumaças-doença que acompanham invasões, estradas, garimpos; *napë* designa o outro-branco, posição de alteridade que concentra capacidades e danos. Tomados como operadores, eles obrigam a escrever “igualdade” em chave prudencial: não há corpos idênticos diante do risco, e o comum precisa ser composto distribuindo proteção e responsabilidade de modo justificável (Kopenawa e Albert, 2015). *Xawara* não é evento isolado; é trânsito. No vocabulário de Ingold, perigos percorrem linhas — rastros, trilhas, fluxos — que conectam gente, mercadorias e lugares (Ingold, 2011). Descrever o risco como linha tem consequências: a medida do igual deixa de ser a exposição formalmente igual de todos a uma mesma regra e passa a ser a capacidade de redesenhar caminhos e ritmos de modo que vulnerabilidades desiguais sejam efetivamente protegidas. Isso inclui calendários de visita e de resguardo, zonas vedadas, alternância de usos, tempos de cura e de descanso da terra. Não se trata de isolacionismo, mas de artes de espaçamento que tornam a convivência possível quando os corpos não padecem do mesmo modo nem no mesmo tempo (Kopenawa e Albert, 2015; Ingold, 2011).

Nesse cenário, *napë* deixa de ser etiqueta identitária para ser nome de posição que ativa cuidados e precauções. *Napë* é quem chega com mercadorias, armas, remédios, promessas — e com *xawara*. Sua presença demanda mediações linguísticas e materiais, e convoca dispositivos de prudência: quem entra, por onde, sob que condições, com que contrapartidas, por quanto tempo. Igualar, aqui, não é liberar o mesmo a todos, mas graduar acessos e obrigações segundo a distribuição concreta de riscos e capacidades (Kopenawa e Albert, 2015). Em termos de Descola, a matriz naturalista, ao supor uma fisicalidade comum, tende a subestimar diferenças de exposição; a variação animista repõe que interioridades partilhadas não eliminam o descompasso material dos corpos — e que, portanto, as salvaguardas não podem ser uniformes (Descola, 2005).

Essa gramática prudencial não dispensa critérios; antes, exige-os. Três são decisivos. Primeiro, publicidade das razões: as medidas de contenção, abertura e reparo precisam ser enunciadas de modo compreensível para além do círculo imediato, inclusive para quem será limitado por elas. Segundo, reversibilidade de posições: os mesmos que hoje têm passagem livre podem ser contidos amanhã, se a linha do risco se inverter; a posição de “liberado” e a de “interditado” não são essências, mas estados ligados a trajetórias e provas. Terceiro, continuidade material: cuidados só se sustentam se houver postos de saúde, equipes, estoques, transporte, registro — sem isso, a prudência se degrada em exceção arbitrária (Kopenawa e Albert, 2015;

Viveiros de Castro, 2015).

A ontografia, aqui, ajuda menos a nomear conceitos do que a prescrever modos de escrita: tomar *xawara* e *napë* ao pé da letra impede traduzi-los por binômios pobres como “doença” e “forasteiro”, e força a explicitar os encadeamentos pelos quais perigos e pessoas se tornam presentes. Com isso, a própria ideia de “igualdade” se torna verificável: uma operação é tanto mais igualadora quanto mais explicita as razões de suas contenções, permite a troca de lugares sob as mesmas condições de prova e sustenta, ao longo do tempo, as garantias que promete (Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017).

Esse modo de escrever volta a iluminar o arquivo brasileiro sem convertê-lo em exemplo derivado. Nos termos antes reconstruídos, onde predomina colo, a prudência distributiva impõe limites ao mando ao estabelecer que certas linhas não podem ser abertas nem mantidas sem pactos de proteção; onde prevalece *cultus*, ela reconfigura pertencas ao vincular circulação a responsabilidades perante coletivos e não apenas a redes de casa; no plano de cultura, desloca a norma do enunciado genérico para a capacidade de sustentar salvaguardas com meios concretos. Em cada um desses planos, a igualdade deixa de se confundir com liberalidade — a permissão graciosa de transitar — e se converte em regime de garantias recíprocas ajustadas à assimetria dos corpos (Bosi, 1992; Prado Jr., 1945; Furtado, 1959).

Nada disso implica idealizar acordos sem conflito. Ao contrário: *xawara* e *napë* dão nome a tensões que, se negligenciadas, desfazem composições. O ganho da tradução conceitual é deslocar a avaliação do campo moral difuso — “aberto” versus “fechado”, “hospitalidade” versus “hostilidade” — para o terreno das provas: quais linhas precisam ser retraçadas, por quanto tempo, com quais compensações; quem decide, quem responde, quem pode contestar; o que conta como reparo suficiente quando algo falha. A prudência, então, não é o contrário da coragem política; é a forma rigorosa de repartir riscos e responsabilidades quando as partes não são intercambiáveis.

Em termos de método, esse quarto exercício fecha a sequência iniciada com co-habitar e autoria e prepara a passagem à conclusão. Tomar *xawara* e *napë* como operadores não fornece uma “teoria alternativa da igualdade”; oferece condições de medida: amplitude das passagens que se abrem sem produzir dano irreparável; espessura dos dispositivos que tornam a fala responsável; persistência das salvaguardas que sustentam composições ao longo do tempo. É com esse vocabulário que a conclusão pode, enfim, propor um programa: não um novo universal abstrato, mas um modo de verificar quando e como arranjos efetivamente ampliam o comum — e quando apenas o enunciam (Kopenawa e Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2002; 2015; Descola, 2005; Ingold, 2011; Holbraad, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017).

Conclusão

O itinerário traçado por *A paixão da igualdade* mostrou como a França inventou uma cena decisiva: a passagem da paixão moral à regra geral, do privilégio decaído à lei impessoal. Essa genealogia, que atravessa filósofos, tragediógrafos, moralistas e enciclopedistas, é também um exercício de escrita — a força de correlacionar campos heterogêneos para recompor a atmosfera de um tempo. O livro de Vinicius restituiu à igualdade o que ela sempre foi: não apenas princípio jurídico, mas energia moral, conflito de costumes, teatro de verossimilhanças. A homenagem, aqui, consiste em prolongar esse gesto, não por repetição, mas por deslocamento.

Se a França é a cena em que a igualdade se inscreve pelo colapso do privilégio, o Brasil mostra outra gramática: a de um ideal que se compõe na fricção entre dependência externa, acomodações internas e direitos concedidos por decreto. O pensamento social brasileiro descreveu bem esses operadores: a cidade de costumes que inclui por acomodação, o universal

moderno que circula como licença, a modernização que se realiza de modo autocrático-burguês. Mas há mais a dizer. Pois a comparação, aqui, não se encerra no contraste de trajetórias nacionais: ela se abre à fricção com outros modos de mundo.

É nesse ponto que a lição ameríndia introduz outra possibilidade. Se no horizonte europeu a igualdade se escreve como regra, no multinaturalismo ela se exerce como composição de perspectivas. A cultura é universal porque todo ser é sujeito; as naturezas são múltiplas porque cada corpo é um ponto de vista. A igualdade, nesse regime, não mede substâncias idênticas, mas a capacidade de fazer coexistir pontos de vista divergentes sem anulá-los. Chamar isso de cosmopolítica é recusar o cosmopolitismo abstrato dos indivíduos equivalentes, para insistir na diplomacia entre mundos.

Dai a consequência: a homenagem a Vinicius não se limita a reconhecer a força de sua genealogia; ela mostra como essa genealogia pode ser reaberta por um diálogo inesperado. A igualdade, no Brasil, não é apenas uma promessa incompleta ou um déficit de modernidade; é também a prova de que universais se constroem em campos de tradução, às vezes instáveis, às vezes férteis. O pensamento ameríndio reforça esse ponto ao lembrar que nenhum universal está dado, e que só há igualdade quando se inventam modos de partilhar mundos.

Referências:

- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, A. Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, n. 8, São Paulo, USP, pp. 67-89, 1970.
- CORNEILLE, P. *Le Cid*. Paris: GF Flammarion, 2006.
- DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris: GF Flammarion, 1998.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DIDEROT, D. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Flammarion, 1993.
- DIDEROT, D; RAYNAL, G-T. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Paris: GF Flammarion, 2010.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959.
- GERBI, A. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750–1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOLBRAAD, M. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

HOLBRAAD, M; PEDERSEN, M. A. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MONTESQUIEU, C. S. *De l'esprit des lois*. Paris: Gallimard, 2000.

PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Gallimard, 2005.

PRADO Jr., C. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1945.

RACINE, J. *Phèdre*. Paris: GF Flammarion, 1999.

ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 1992.

ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 2012.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

TOCQUEVILLE, A de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 2004.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: GF Flammarion, 1992.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: GF Flammarion, 1994.

VOLTAIRE. *Traité sur la tolérance*. Paris: Gallimard, 2010.