

## NATUREZA, CULTURA E A VIRADA ONTOLÓGICA – DIALOGIAS

## NATURE, CULTURE AND THE ONTOLOGICAL TURN – DIALOGIES

**Tatiana Maciel Gontijo de Carvalho<sup>1</sup>**

**Ana Carolina Moreira Barcelos<sup>2</sup>**

**Renata Maia Peres<sup>3</sup>**

**Wendy Rabelo Silva<sup>4</sup>**

### RESUMO

Pretende-se apresentar os resultados de um projeto de pesquisa de iniciação científica, o qual teve como objetivo investigar como ocorre a relação entre os termos natureza e cultura e ou natureza e sociedade em três teorias pós-estruturalistas: a antropologia simétrica de Bruno Latour, a antropologia da natureza de Philippe Descola e o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro. Situando o contexto da virada ontológica na produção teórica da Antropologia como ponto de partida para se compreender a mudança de foco da discussão epistemológica - que pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento - para uma abertura às novas ontologias, buscou-se destacar em cada teoria selecionada, aspectos centrais que auxiliassem na compreensão de como os autores trabalham os conceitos supracitados. A metodologia utilizada foi uma investigação teórica e conceitual de produção bibliográfica, de cunho exploratório, tendo como norteadoras as categorias analíticas “natureza” e “cultura/sociedade”. Priorizou-se o estudo em uma obra específica de cada autor selecionado, a saber, respectivamente, em Latour, **Reagregando o Social** – uma introdução à teoria do Ator-Rede (LATOUR, 2012), em Descola, **Más allá de la naturaleza y cultura** (DESCOLA, 2012), em Viveiros de Castro, **Metafísicas Canibais** – elementos para uma antropologia pós-estrutural (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Além destas obras de referência, foi feita uma pesquisa bibliográfica seletiva de artigos acadêmicos que discursaram sobre os autores e a temática da virada ontológica na Antropologia, com o intuito de complementar o trabalho proposto. Finalizou-se com avanços iniciais em possíveis dialogias entre os autores, contando como norteador conceitual os binômios natureza/cultura e ou natureza/sociedade.

**Palavras-chave:** Natureza. Cultura. Sociedade. Virada ontológica

### ABSTRACT

It is intended to present the results of a scientific initiation research project, which aimed to investigate how the relationship between the terms nature and culture and or nature and society occurs in three post-structuralist theories: the symmetric anthropology of Bruno Latour, Philippe

<sup>1</sup> Docente na Universidade do Estado de Minas Gerais, residente em Belo Horizonte, MG. Mestre em Filosofia (UFMG), Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais (UFMG). Especialista em Educação Ambiental, Agenda 21 e Sustentabilidade (FAME/CEI). E-mail: tatianamaciel@hotmail.com.

<sup>2</sup> Graduanda do Curso de História da Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG, Unidade Divinópolis. E-mail: carolinalicenchist@gmail.com.

<sup>3</sup> Graduanda do Curso de História da Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG, Unidade Divinópolis. E-mail: renatamaia2101@gmail.com.

<sup>4</sup> Graduanda do Curso de História da Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG, Unidade Divinópolis. E-mail: thorwe99@gmail.com.

Descola's anthropology of nature and Eduardo Viveiros de Castro's perspective. Highlighting the context of the ontological turn in the theoretical production of Anthropology as a starting point to understand the shift in focus from the epistemological discussion - which asks for the conditions of possibility of knowledge - to an opening to new ontologies, we sought to stand out in each selected theory, central aspects that help to understand how the authors work with the concepts mentioned above. The methodology used was a theoretical and conceptual investigation of bibliographic production, of an exploratory nature, with the analytical categories "nature" and "culture / society" as a guide. Priority was given to studying a specific work by each selected author, namely, respectively, in Latour, **Reagregando o Social** - an introduction to Actor-Network theory (LATOURE, 2012), in Descola, **Más allá de la naturaleza y cultura** (DESCOLA, 2012), in Viveiros de Castro, **Cannibal Metaphysics** - elements for a post- structural anthropology (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). In addition to these reference works, a selective bibliographic search was made of academic articles that discussed the authors and the theme of the ontological turn in Anthropology, in order to complement the proposed work. It ended with initial advances in possible dialogues between the authors, counting as a conceptual guide the binomials nature / culture and or nature / society.

**Keywords:** Nature. Culture. Society. Ontological turn

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta os resultados de um projeto de iniciação científica, no qual, a partir de uma investigação conceitual e teórica, pretendeu-se compreender como as categorias analíticas “natureza” e “cultura/sociedade” são apresentadas e relacionadas em três abordagens teóricas da antropologia pós-estruturalista, especificamente, a teoria do ator-rede de Bruno Latour (2012), a antropologia da natureza de Philippe Descola (2012) e a teoria perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro (2015). O referencial teórico concentrou-se em uma obra de referência de cada um dos autores supracitados, além de artigos afins. As obras selecionadas foram, respectivamente, de Latour, **Reagregando o Social** – uma introdução à Teoria do Ator-rede (2012); de Descola, **Más allá de la naturaleza y cultura** (2012); e de Viveiros de Castro, **Metafísicas Canibais** – elementos para uma antropologia pós-estruturalista (2015).

Os autores escolhidos estão inseridos no movimento teórico conhecido como “virada ontológica”, do qual Viveiros de Castro é comumente considerado o iniciador. As propostas apresentadas pelos teóricos adeptos desse marco teórico extrapolam o terreno do fazer etnográfico e até mesmo das discussões em torno do estado da arte da antropologia enquanto disciplina. Ao introduzir no debate a problemática epistemológica, própria da filosofia da ciência, e ao optar por abraçar a ontologia, esses autores promovem uma verdadeira revolução paradigmática na área e no fazer acadêmico enquanto espaço de teorização e de produção de conhecimento. Principalmente a partir da década de noventa, as preocupações em torno do conhecimento foram

perdendo espaço para uma maior problematização em torno da natureza do ser e da realidade. Embora se saiba que são temáticas afins, o impacto da priorização da ontologia em detrimento das questões inicialmente epistemológicas em antropologia produziu um abalo nos pilares conceituais tradicionais, mormente estruturados de forma dicotômica, tais como identidade/alteridade, indivíduo/sociedade, natureza/cultura e natureza/sociedade. Segundo González-Abrisketa e Carro-Ripalda (2017), existem, nesta preocupação da natureza dos seres e da própria realidade, duas linhas de pensamento, de forma alguma contrapostas ou excludentes. Enquanto a motivação que instigou Latour está mais voltada para o fazer científico e sua relação com as tecnologias e a sociedade, resultando um questionamento mais ôntico do que ontológico, na medida em que “[...] aspira a dar conta dos seres, entidades e processos excluídos do projeto humanista [...]” (GONZÁLEZ-ABRISKETA; CARRO-RIPALDA, 2017, p.102), o direcionamento investigativo de Viveiros de Castro e de Descola apresenta uma versão mais conceitual, ligado às preocupações da disciplina antropológica. Se, em Latour, tem-se um estímulo externo, oriundo da crise ambiental e do tecnicismo presentes na sociedade contemporânea, em Viveiros de Castro e em Descola, o estímulo aos questionamentos ontológicos seria mais interno, proveniente de seus encontros e materiais etnográficos e na reivindicação da alteridade. Para além de destacar as diferenças entre as abordagens dos autores selecionados, cumpre realçar que todos se inserem no contexto de uma crítica, não só da ideia de uma ontologia universal da natureza, mas também da desconstrução do conceito de cultura como representação, desconfiando, assim, de uma suposta hegemonia euro-americana, nos termos de Viveiros de Castro, expressa, entre tantos outros espaços, no uso acadêmico longamente incontestado das dicotomias do pensamento de tradição ocidental.

Quando se fala de virada ontológica na antropologia, é imprescindível mencionar a Conferência “And”, proferida por Viveiros de Castro em Manchester em 2003, considerada o manifesto fundacional desse movimento. Nele, a proposta do fazer antropológico deve embasar-se na “matriz relacional do pensamento e ação humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003). Em uma passagem que melhor esclarece o cerne da crítica a uma ontologia e a uma epistemologia, ambas de pretensão universal e de tradição ocidental, Viveiros de Castro afirma que “[...] os discursos nativos não falam só de suas necessidades ou de suas mentes, mas principalmente de seus mundos, os quais temos de considerar reais e essencialmente distintos do nosso [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 6. tradução nossa). Quando se trata de apresentar questões voltadas às ontologias, no plural, a partir de discussões oriundas principalmente de material etnográfico de povos amazônicos, também Descola se enquadra nesse recorte. Ambos, Viveiros de Castro e Descola, apresentam revisões contemporâneas da

noção de “animismo”. E, se o termo é conhecido na antropologia, originariamente na teoria evolucionista de Tylor (1871), na qual se denota o estágio primitivo de religião em que os seres e entidades não-humanas são dotados de alma segundo a crença desses povos tribais, significando uma crença falsa ou irracional, na revisão contemporânea, fica alçado ao *status* de verdade ontológica, na medida que inaugura mundos diversos do nosso e diversos entre si. Assim, em sua obra **Más allá de la naturaleza y cultura**, Descola (2012) propõe a existência de quatro ontologias, quatro modos de identificação com a natureza, quais sejam, o animismo, o totemismo, o naturalismo e o analogismo<sup>5</sup>. E o animismo, por exemplo, contrariamente ao naturalismo, que apresenta a ideia de uma única natureza, expressa a existência de múltiplas naturezas.

Em Latour (2012), a discussão em torno das múltiplas ontologias abarca não somente a antropologia, mas a sociologia e as teorias do conhecimento. Com influência dos estudos de ciência, tecnologia e sociedade (STS, sigla em inglês), a teoria do ator-rede foi desenvolvida nos anos oitenta por Bruno Latour e por Michel Callon. De preocupação mais ôntica do que ontológica, isto é, com o intuito de identificar e definir a natureza dos entes e não necessariamente dos mundos outros, os autores equivalem humanos e não humanos, sendo que nesses últimos se incluem animais, conceitos, objetos, máquinas. Importa seguir o rastro das agências e assim mapear a rede de ações, sempre fluidas e em constante mudança. Denominada de antropologia simétrica por Latour, também envolve a superação das dicotomias conceituais e, dentre elas, a dicotomia natureza/cultura ou natureza/sociedade.

Cumpra ainda mencionar, dentre a crescente produção acadêmica gerada a partir do movimento da virada ontológica, a obra **Thinking Through Things** (HENARE, HOLBRAAD; WASTELL, 2006), trabalho coletivo de vários autores, na qual se defende a limitação conceitual de se tentar aproximar de outras realidades com um modelo teórico que considera a cultura como significados mentais diversos e relacionados a uma noção de natureza indiferenciada. São inúmeros os debates gerados a partir da virada ontológica na antropologia, que vão do epistemológico ao político. Longe do intuito de uma exegese na temática exposta, serão apresentados aspectos das teorias dos autores investigados, que elucidam suas propostas de relacionar natureza e cultura/sociedade, assim como iniciar possíveis dialogias entre eles.

Nas páginas seguintes serão abordados aspectos das teorias dos autores escolhidos, assim como possíveis diálogos entre eles, seguindo como norteador conceitual o binômio

5 Essas ontologias, assim como a forma como relacionam as noções de ‘fiscalidade’ e ‘interioridade’, serão explicitadas mais adiante, no tópico afim.

natureza/cultura e ou natureza/sociedade, visto que, em Latour, utiliza-se mais este último termo.

Em um primeiro momento, será apresentada, pontualmente, a antropologia simétrica de Bruno Latour (2012), na qual pretende-se destacar sua crítica às teorias do social, apresentado, através de exemplos, elementos primordiais para se compreender a teoria do ator-rede (TAR) e explicitado um de seus principais conceitos, os híbridos, peça fundamental na sua abordagem da relação natureza e cultura, esse último termo expresso em sua teoria como sociedade.

A seguir, será apresentada a proposta da antropologia da natureza de Philippe Descola (2012), na seguinte ordem: descrição da transição efetuada pelo autor, da noção denominada “esquemas de práticas”<sup>6</sup> a uma conceituação singular de ontologia<sup>7</sup>; apresentação das quatro ontologias propostas em sua teoria, classificadas a partir da compreensão de como os conceitos de “físicalidade” e “interioridade” estão organizados entre elas; elencagem de algumas modalidades de relações entre os seres humanos e não humanos em seus meios, as quais são descritas por Descola como “ecologia das relações”.

Em um terceiro momento, será feita a apresentação do perspectivismo de Viveiros de Castro (2015), seguindo a mesma tônica pontual das apresentações anteriores e do qual será destacado: a intencionalidade do autor em denunciar a limitação do olhar etnográfico que subsume a diferença na semelhança (etnocentrismo) e sua apresentação da universalidade do espírito (humanidade como condição) entre humanos e não humanos, presente nas cosmologias ameríndias; o ponto crucial da teoria perspectivista ao inverter simetricamente o mononaturalismo e multiculturalismo ocidental, indicando que a perspectiva encontra-se no corpo: múltiplas naturezas, diversos pontos de vista; sua proposta em um novo fazer etnográfico, que tenha na noção de “diferença” seu ponto basal e como norte metodológico alimentar-se sempre dos “equivocos”.

Nas considerações finais, além de se verificar se foi desenvolvido o tema conforme proposto, serão iniciadas possibilidades dialógicas entre as perspectivas teóricas dos autores, a partir da problemática norteadora, a relação entre natureza e cultura/sociedade.

6 Essa noção conceitual, elaborada por Descola, será explicitada no tópico afim, mais adiante.

7 A singularidade da ideia de ontologia em Descola é assim caracterizada, quando a mesma é contraposta ao conceito de ontologia na tradição filosófica ocidental, na qual se presume uma universalidade essencial do Ser.

## **2 A ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA DE BRUNO LATOUR**

Bruno Latour, nascido na França em 1947, é antropólogo, sociólogo e filósofo da ciência. Em sua forma de teorizar o estudo do social, traz concepções que inovam na forma de perceber os grupos e seus atores, o que tem um impacto direto na maneira como trata as noções de natureza e cultura/sociedade. Isto fica mais claro quando se compreende sua proposta de análise simétrica, através da qual propõe tratar com a mesma importância objetos e sujeitos (simetria total) e colocar sob um mesmo plano de observação natureza e sociedade (simetria generalizada)<sup>8</sup>.

Latour, como um antropólogo em campo, observa e analisa o fazer científico, desde o processo de conceituação até a própria construção dos “fatos”, desconstruindo assim, por exemplo, categorias analíticas há tempo muito consagradas ou mesmo “naturalizadas” nas ciências sociais, como a própria noção de social. Pode-se apontar ao menos três problemas identificados pelo autor no fazer teórico fundamentado em paradigmas modernos. O primeiro problema é o uso constante de dicotomias, tais como sujeito/objeto, teoria/prática, indivíduo/sociedade, natureza/cultura ou natureza/sociedade, entre outras. Para o objetivo do presente trabalho, destacar-se-á sua crítica à dicotomia natureza e cultura/sociedade. Contrariamente ao pensamento ocidental, que traz como natural tudo o que se produz sem ação humana e cultural, tudo que envolve ação humana – produzindo assim uma separação entre os termos -, Latour afirma que existem apenas naturezas-culturas, visto que estão interligadas e não podem ser compreendidas separadamente. Além disso, existe um segundo problema presente na produção teórica dos cientistas sociais tradicionais que são as definições. Em sua perspectiva, “a tarefa de definir o social deve ser deixada aos próprios atores, não ao analista” (LATOUR, 2012, p. 44). E o fato de os cientistas sociais trabalharem com definições fechadas sobre o que é o social, por exemplo, é o que levaria ao terceiro problema: as reduções. Quando se tenta definir os grupos, são criadas fronteiras que os separam de outros, limitando, assim, o alcance das investigações. Ademais, as fronteiras criam uma série de anti-grupos, colocando-os como arcaicos, produzindo uma consideração “inquestionável” sobre os mesmos - dado que as definições são sempre atribuídas à tradição, à lei, aos costumes e aos hábitos, e até mesmo à natureza - o que acaba por reduzir possíveis análises mais aprofundadas.

8 A respeito da antropologia simétrica, Leticia de Luna Freire (2006), traz uma explicação completa e exemplificada em seu artigo publicado na *Revista Comum* (Rio de Janeiro) intitulado *Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica*.

No contexto descrito acima é que Latour apresenta a teoria do ator-rede (ANT – traduzida por TAR) da qual é um dos idealizadores<sup>9</sup>. A TAR se traduz como um método de investigação que opera contra o pensamento dualístico manifesto em toda e qualquer dicotomia. Sendo assim, ao iniciar pela dicotomia clássica da epistemologia ocidental, sujeito *versus* objeto, Latour procura seguir tanto os sujeitos quanto os objetos por meio de redes<sup>10</sup>, analisando tudo o que produz efeito nelas, de forma simétrica, não procurando definir ou reduzir explicações, mas descrevendo e rastreando as conexões existentes. Dessa forma, “se o social permanece estável e consegue justificar um estado de coisas, não é ANT” (LATOURE, 2012, p. 30). Em sua perspectiva, fazer ciência não é desvelar um mundo de coisas independentes do homem, ou mesmo separadas da natureza, mas sim “relatar e reorganizar as articulações em um coletivo, redefinindo funções e recolocando as possibilidades de ação de humanos e não humanos” (GONZALES; BAUM, 2013, p. 148).

## **2.1 Crítica a uma Sociologia do Social**

Na antropologia simétrica de Latour, na qual também é conhecida como sociologia da tradução, a crítica a uma definição fechada do que é o social é sempre recorrente. Além das justificativas comuns entre os cientistas sociais, apelando para uma noção reificada do social, é comum aludirem, segundo o autor, à tradição ou à lei, à natureza ou à biologia. Diante dessas reduções, o que se tem é algo que não se pode questionar: são as definições duráveis colocadas pelo que Latour denomina de porta-vozes (cientistas sociais, ciências sociais, estatística social e jornalismo social). Para o autor, os resultados obtidos quando se tem tais reduções não captam o quadro inteiro e os atores permanecem como meros “informantes” (2012, p. 56). Nessa perspectiva, Latour afirma que “[...] na maioria das situações, usamos o ‘social’ para ressignificar aquilo que já está reagregado e age como um todo, sem insistir muito na exata natureza do que foi reunido, amarrado e empacotado conjuntamente”. (2012, p. 71). Bem, tudo isto já foi dito no tópico anterior, no entanto, importa avançar na explicitação de seus argumentos e apontar que é em meio a essa generalização que os teóricos do social buscam responsabilizar as ações dos atores sociais por meio da explicação de uma suposta “força do social”. A exemplo do próprio autor, em uma reunião escolar, é possível perceber que, de certa forma, os pais se parecem em suas vestimentas, acessórios e articulação das palavras, e por quê?

9 A teoria ator-rede (TAR), conforme mencionado na introdução, mas vale ressaltar, surge na década de 1980 a partir dos estudos de Michel Callon, Bruno Latour, Madelaine Akrich, entre outros.

10 Segundo Gonzales e Baum (2013), as redes que Latour nos ensina a seguir “são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso e coletivas como a sociedade” (GONZALES; BAUM, 2013, p. 147).

Ironicamente, a resposta mais esperada utilizada no campo das explicações do social estaria relacionada às dicotomias de indivíduo e sociedade/cultura. Mas, são justamente esses rótulos que remetem ou aludem à dicotomia entre a natureza e o social que Latour sugere a dissolução completa, tendo em vista que os considera como “[...] monstruosidades geradas para abafar a própria possibilidade de uma composição justa do coletivo”. (LATOUR, 2012, p. 236).

Assim, o intuito não deve ser encontrar o que são ou quem são as forças sociais e sim perceber o que age e como é que essa ação acontece. Nesse contexto, procurar encontrar natureza e cultura de forma dicotômica nos objetos e sujeitos não é a sugestão da TAR. Essa teoria procura estabelecer conexões sociais seguindo os próprios atores e não os analistas. Neste sentido, o autor apresenta-nos “[...] uma concepção de *socius* – em associações – que estarão sempre em movimento e estabelecendo conexões”. (GONZALEZ; BAUM, 2013, p. 149). E como compreender as agências no mundo e conhecer seus atores, desconfiando das definições sobre o que é o social e dissolvendo as fronteiras entre sujeito e objeto, humano e não humano, natureza e sociedade/cultura? Estas questões serão clareadas no próximo tópico, onde será apresentada a proposta teórica e metodológica do autor.

## 2.2 A Teoria do Ator-Rede

Assim como a comunicação não é a única que menciona os fatos acerca dos grupos, pois é possível ver esses fatos se expressando por meio das ações, dos objetos, das redes, entre outros modos, os humanos não são os únicos que agem segundo a ideia central da teoria do ator-rede (TAR). O social pode ser melhor apreendido como uma série de associações entre elementos heterogêneos. Tais elementos são chamados de atores e englobam tudo aquilo que age e produz efeito na rede, por isso, Latour considera que os objetos também agem. Como exemplo, é possível citar um *e-mail* que é enviado de João para Maria. Esse *e-mail*, escrito por João, que utiliza um computador conectado a cabos de *internet*, chega até o celular de Maria que, por sua vez, também utiliza alguma fonte de *internet* e o lê, tomando uma determinada postura diante da mensagem. Observa-se que se trata de uma rede com diferentes participantes e todos eles têm sua importância na tarefa executada. Diante disso, a TAR vai, então, questionar os efeitos produzidos pelos vínculos entre os elementos sem priorizar nenhum ator, utilizando uma abordagem simétrica como método de análise e descrição.

Segundo Freire (2006, p. 57), ao explicitar o processo analítico que está em jogo na TAR, “[...] o interesse do pesquisador consiste em seguir o trabalho de fabricação dos fatos, dos sujeitos, dos objetos; fabricação que se faz em rede, através de alianças entre atores humanos e



não humanos”. Dessa forma, vê-se o rastreamento das ações dos atores enquanto “formadores” ou “destruidores” de grupos, tendo em vista que não se segue os teóricos sociais e sim os próprios atores.

Nesse rastreamento feito em rede, o pesquisador vai deparar – e isto deveria ser o seu ponto de partida - com controvérsias acerca dos humanos e não humanos nos agrupamentos pesquisados, as quais podem ser percebidas, por exemplo, nas muitas interpretações que um cientista do social pode ter por meio das descrições. A pergunta que se faz é: a função do pesquisador será resolver e encerrar essas controvérsias? E a resposta que se tem é o ponto central da TAR: não, em definitivo, pois é função mesma do teórico da TAR mapear as controvérsias, percebendo assim as conexões que são deixadas por esses traços inesperados. Dessa maneira, o observador que se utiliza da TAR fica encarregado de estabelecer cinco tipos de incerteza: da natureza dos grupos, da natureza das ações, da natureza dos objetos, da natureza dos fatos e da natureza dos relatos. A partir destas incertezas, será função da TAR, respectivamente: alimentar-se de controvérsias, sendo estas sua matéria-prima para investigar que os grupos não existem, mas sim formações de grupos, movimentos de agregação; a ação na rede é assumida pelos atores agentes na rede (compreendendo aqui que objetos e conceitos, por exemplo, também agem); os objetos conectados na rede são entidades heterogêneas que remontam, portanto, a humanos e não humanos; os fatos devem ser observados a partir da construção dos mesmos, visto que envolvem “questões de fato” e “questões de interesse”, e isto é indissociável; e por fim, deve-se trazer para o primeiro plano o próprio ato de compor relatos, fazendo do próprio texto um mediador. (GONZALEZ; BAUM, 2013).

Todas estas incertezas revelam possíveis questões acerca do material que constitui o social: sobre o que age quando outro ator está agindo, que tipo de agrupamento cada ator pertence, o que querem e que mundo os indivíduos compartilham. Embora não seja nosso intuito discorrer sobre todos os aspectos da TAR, torna-se imprescindível explicitar sobre a noção de híbridos, na medida em que é basilar para elucidar como se dá a relação natureza e sociedade/cultura em Latour.

### **2.3 A Noção de “Híbridos” em exemplos**

A TAR repensa a relação da dicotomia natureza e cultura/sociedade quando Latour discorre sobre os híbridos. Mas, afinal, o que é um híbrido? Vislumbrar o seu significado por meio de explicações extensas não confere tanta clareza quanto usar exemplos, por isso, é preciso recorrer a eles. Assim, imagine o problema que se atribui a um fenômeno da natureza chamado

efeito estufa. Sabe-se que é um processo climático, entretanto, por causa dele, são feitas conferências para debater como diminuir seus efeitos. Logo, vemos que uma questão tratada como “natural” perpassa pelo âmbito ecológico, político e científico. Nesse contexto, não se pode considerar que o efeito estufa seja um processo exclusivamente natural, visto que envolve os outros aspectos supracitados, sendo, portanto, mais adequadamente chamado de híbrido. Esses elementos híbridos são, portanto, quase objetos, quase humanos, perpassam pelo conceito de naturezas-culturas que é estabelecido progressivamente na medida em que são investigados. Um outro exemplo possível para elucidar a compreensão dos híbridos seria a simples leitura de um jornal, no qual é possível encontrar artigos que abrangem tanto política quanto química e “[...] toda a cultura e toda a natureza são diariamente reviradas aí” (LATOUR, 1994, p. 8).

As investigações sobre os híbridos são essenciais na medida em que se apreende que nas associações os atores agem e fazem outros agirem pelo simples fato de estarem interligados/associados uns aos outros, assim como, por exemplo, um pescador não atua sem o peixe. Nessa relação não se pensa separadamente o sujeito do objeto ou o social/cultural do natural. Isto porque o que se tem são atores que estão conectados e ambos produzem efeito na rede a qual se inserem. Na TAR, as fronteiras são artificiais e as ontologias são mutáveis, visto que “[...] a circulação nas tramas da rede se dá por meio de hibridações/traduições e, neste processo de deslocamentos diversos, uma realidade vai sendo produzida”. (NOBRE; PEDRO, 2010, p. 2). Com Em Latour tem-se, pois, a dissolução do modo de pensar dicotômico, dissolvendo em especial a dicotomia natureza e cultura/sociedade, isto porque, se o que se tem são híbridos, torna-se necessário somente observar e descrever, simetricamente, cada ator em cada agrupamento e como suas ações deixam traços no mundo.

### **3 A ANTROPOLOGIA DA NATUREZA DE PHILIPPE DESCOLA**

Philippe Descola é um antropólogo francês com formação também em filosofia, professor titular no *Colige de France*, e foi ainda discípulo de Lévi-Strauss na *École des Hautes Etudes em Science Social és*. Dedicou alguns anos ao estudo etnográfico de povos ameríndios, em especial os Assuar da Amazônia equatoriana, onde desenvolveu uma proposta de análise dos sistemas de intercâmbio entre humanos e não humanos com o intuito de discutir e questionar os limites do pensamento dicotômico, em especial o binômio natureza/cultura.

O arcabouço teórico-conceitual de Descola estrutura-se em um amplo diálogo com o estruturalismo de Lévi-Strauss (1982), em antropologia, inclui outras áreas do conhecimento,

como a fenomenologia, a neurociência, as ciências cognitivas, a etologia e a genética, além de revisar uma extensa bibliografia etnográfica<sup>11</sup>.

A obra de Descola, em que foi feita a investigação teórica e conceitual denomina-se **Más Allá de la Naturaleza y la Cultura** (Descola, 2012), divide-se em cinco partes: a Natureza como Ilusão, Estruturas da Experiência, Disposições do Ser, Os Usos do Mundo e Ecologia das Relações. Longe de se propor uma análise minuciosa da referida obra, o que demandaria por si só um trabalho à parte, importa destacar os aspectos cruciais de sua proposta teórico-metodológica que elucidam sua forma de relacionar a natureza e a cultura. De antemão, vale mencionar que o autor revisita inúmeros autores que discutem a dicotomia natureza/cultura, aproximando-se das perspectivas antropológicas de Eduardo Viveiro de Castro e Bruno Latour, visto que ambos trabalham com a noção de continuidade entre natureza e cultura, ao invés das rupturas propostas pela abordagem do pensamento ocidental<sup>12</sup>.

### **3.1 Dos “esquemas de práticas” às ontologias**

O objetivo de Descola é observar as variadas formas de se perceber e vivenciar a realidade, assim como as relações entre os seres. Importa compreender e classificar o que ele chama de “esquemas de práticas”<sup>13</sup> e realizar, assim, uma análise a partir da vida cotidiana, vivida, e das relações que são estabelecidas neste processo, apreendendo como se ocorrem estabilidades e regularidades estruturais. Sobre a noção “esquemas de práticas”, importa dizer que Descola o explica como aqueles adquiridos ao longo da vida, com as experiências que o sujeito vive e como ele vai se moldando pelas escolhas e resultados dessas experiências. Ele aduz que a emoção reforça o aprendizado e contribui com ele (Descola, 2012). Dito de outra forma, são estruturas de características diversas que agregam formas de comportamento explícitos ou inconscientes, advindos da tradição ou das novas experiências. São práticas que orientam o cotidiano e o imaginário do coletivo.

O autor estudado procura, então, apreender as possíveis continuidades e descontinuidades de se estar no mundo e analisar os assim chamados “esquemas de práticas” para se chegar às ontologias, estas, por sua vez, classificadas por ele em quatro modalidades: naturalismo, animismo, totemismo e analogismo, as quais serão explicitadas no próximo tópico.

11 No intuito de delimitar o texto somente ao tema proposto, essas influências teóricas não serão discorridas, somente, em algum momento necessário, seu diálogo mais próximo com Lévi-Strauss.

12 Serão mencionadas as interfaces do autor com esses dois últimos, no último tópico do artigo.

13 Conceito epistemologicamente divergente da distinção Kantiana “esquema conceitual/conteúdo empírico”, a qual estabelece hierarquias imanentes entre mental e real. (KANT, 2001). Contrariamente ao kantismo, Descola se norteia a partir do conteúdo simbólico das práticas, ficando mais próximo da fenomenologia.

Compreende-se, até o momento, que sua abordagem holística procura relacionar todos os seres – humanos e não humanos – no meio ambiente. Neste sentido, não há lugar, na antropologia da natureza de Descola, para se pensar em um mundo com apenas uma classe de ser privilegiada, cognitiva ou ontologicamente, tal como ocorre no antropocentrismo, o qual elege o homem à razão e coisifica os outros seres. Busca, contrariamente ao antropocentrismo, aproximar as ciências humanas das ciências da natureza, desistoricizando conceitos daquela e produzindo um diálogo mais profícuo entre ambas.

### 3.2 Fisicalidade, interioridade e as quatro ontologias

Em sua ambição teórica em comparar as possibilidades de relações entre humanos e não humanos e suas formas de experienciar a vida nos ambientes, Philippe Descola constrói, como mencionado no tópico anterior, quatro modelos analíticos denominados por ele de “ontologias”, a partir das quais também é possível compreender relações de compatibilidade e de incompatibilidade entre os seres. É a partir da estruturação das quatro ontologias que o autor aposta em uma melhor compreensão das condutas coletivas, as quais serão dotadas de inteligibilidade, apreendendo em cada uma delas como se dão os processos de identificação e de relação<sup>14</sup>.

Para compreender o modo de estruturação das ontologias estudadas, o autor elege os conceitos “corpo” (ou fisicalidade) e “intencionalidade” (ou interioridade). Seguindo esse modelo conceitual é possível inferir que os não humanos também possuem experiências e intencionalidades. Importa descobrir como, em cada coletivo social, os seres (humanos e não humanos) desempenham seus papéis ao interagirem com seu meio ambiente e conforme o que percebem e operam nele. Conforme nos mostra o autor, teremos as quatro ontologias como descritas no quadro abaixo:

Semelhanças das interioridades Diferenças das fisicalidades	Animismo	Totemismo	Semelhanças das interioridades Semelhanças das fisicalidades
Diferenças das interioridades Semelhanças das fisicalidades	Naturalismo	Analogismo	Diferenças das interioridades Diferenças das fisicalidades

(DESCOLA, 2012, p. 190)

14 Modelos de identificação e relação são estruturas observadas nos esquemas de práticas de forma mais persistentes, ao se relacionar semelhanças e diferenças, analogias e contrastes.

Em primeiro lugar, face aos seus estudos com os Ashuar, o autor apresenta-nos a ontologia do animismo, em uma versão própria, diferente da noção de animismo tal qual apresentada no evolucionismo cultural de Tylor - explicitada na introdução deste artigo - e revista a partir de confrontações com outros autores, mais especificamente Viveiros de Castro (2015), Bruno Latour (2012) e Tim Ingold (1986). Nessa ontologia, não há distinção entre humanos e não humanos, natural e cultural. Os não humanos possuem consciência e intencionalidade igual aos humanos, mas possuem corpos diferentes. Conforme afirma o autor, “a forma é um critério crucial de diferenciação nas ontologias animistas” (DESCOLA, 2012, p. 201, tradução nossa). Há, portanto, no animismo, um contínuo cultural, ou seja, os não humanos são considerados culturais posto que vivem como os homens, imersos em normas sociais.

Importante mencionar que a diferenciação dos corpos é efetuada a partir da compreensão de que o corpo é composto por um conjunto biológico acrescido de elementos que permitem os seres habitarem lugares e levarem determinada forma de vida. Cada ser se compreende da forma que se apresenta, entretanto, principalmente em sonhos, eles podem se transmutar em outra forma, animal ou humana. Dentro do coletivo em que vivem, todos se relacionam como humanos, e, neste sentido, o animismo é antropogênico. Em suas palavras, Descola elucidada:

A forma dos corpos é, portanto, algo mais que a mera conformação física: é o conjunto do instrumento biológico que permite a uma espécie ocupar um determinado habitat e desenvolver ali o modo de existência próprio pelo qual melhor se identifica. [...] (DESCOLA, 2012, p. 206, tradução nossa).

A segunda ontologia apresentada por Descola é denominada por ele de totemismo. Em um primeiro momento, ele analisa o totemismo pelo viés levistraussiano, como um modelo classificatório, e, posteriormente, sob influência de Luc Racine (2012) acrescenta a noção de “fusão” para compreendê-lo ontologicamente. A fusão seria o englobamento de características diversas. A dimensão fusional trata da análise da homologia dos termos, ou seja, semelhanças entre seres diferentes de uma mesma origem, na qual o autor diz que “[...] não recaem nas relações diferenciais entre duas séries de termos (o clã 1 difere do clã 2 como a águia difere do urso), mas nos próprios termos (o clã 1 é como águia, o clã 2 é como o urso)”. (DESCOLA, 2012, p. 222, tradução nossa). Assim, para o autor, o totemismo parte da partenogênese<sup>15</sup> de

15 Partogênese é reprodução sem fecundação.

uma “entidade original”<sup>16</sup> que espalha características aos seres, seja pelo lugar de seu surgimento ou por duplicação, e estes, por sua vez, subdividem-se mantendo as particularidades essenciais e materiais do ser originário. Importante ressaltar que não se trata de hereditariedade. A identidade do humano e não humanos se misturam formando um todo orgânico, vivo e social. Há um modo de identificação fundado na continuidade das fisicalidades e interioridades na qual os seres possuem uma mesma emanção singular que os unem em grupos totêmicos. O totemismo seria, então, cosmogênico, ou seja, com origem em atributos cósmicos preexistentes à natureza e à cultura.

A terceira ontologia é denominada por Descola de naturalismo e corresponde à ontologia do homem ocidental. Baseando-se nas ideias de Descartes, Darwin, Montagne, Condillac (DESCOLA, 2012), entre outros, compreende o humano com as mesmas fisicalidades dos demais seres, mas com interioridades diferentes. A consciência e a intencionalidade são próprias do humano, o qual, por sua vez, seria a única espécie capaz de produzir cultura e originar diferenças culturais, posto que único com equipamento psíquico capacitado para tal. Ao considerar que o processo de diferenciação ocorre somente entre as sociedades humanas, excluindo-se a natureza, o naturalismo se afirma como antropocêntrico. Descola afirma que existe hoje em dia uma crise do naturalismo face ao Direito e à Filosofia Moral, na qual se questionam suas proposições, sendo conhecidas legislações que já atribuem direitos aos animais, por exemplo. No entanto, a ontologia naturalista persiste e subordina a sociedade humana e suas contingências culturais às leis da natureza de forma universal. Nessa consideração de “leis universais” da natureza está implícita a naturalização de um progresso linear e contínuo, rumo a uma suposta perfeição. Pressupostos que remetem a alguns pensadores do Iluminismo do século XVIII.

Por fim, a quarta ontologia descrita por Descola é denominada de analogismo. Esse modo de existir observa a semelhança entre os seres para compreender um mundo de multiplicidades. Trata-se de uma ontologia que considera graus evolutivos e, por isso, afirma-se que cada ser ocupa um lugar apropriado conforme sua identidade no espaço físico e no social. Apesar de cada um desempenhar um papel específico e único, os seres estão ligados intrinsecamente, eles coexistem com o mundo. Essa ontologia é simétrica, mas apresenta classificações a partir das qualidades específicas de cada ser, de seus atributos, sendo a única

16 A noção de “entidade original” expressa a ideia de seres antropomorfos, os quais surgiram durante o período de formação da Terra, em seu interior, e foram criando os seres (plantas, formações rochosas, animais etc.) que carregaram suas características.

que possui coletivos hierarquizados, mas buscam a harmonia e o equilíbrio entre as classes de seres e suas dinâmicas no meio.

As quatro ontologias descritas acima são possíveis de encontrar em todo o mundo, segundo o autor. Alguns povos vivem-nas de forma peculiar, mas ainda assim alguns traços de outras ontologias podem ser vistos entre eles. Considerando lugares e épocas distintas, pode-se observar a prevalência de uma ou outra dessas ontologias.

Assim é que, para Descola, as ontologias se constituem em um escopo teórico eficaz para ampliar a capacidade analítica, posto que são esquemas de integração da experiência que permitem estruturar a percepção e a relação com os outros, estabelecendo semelhanças e diferenças entre todas as coisas com base no corpo e na intencionalidade.

### **3.3 Por uma “ecologia das relações”**

A partir dos modelos ontológicos que expressam os modos de existir no mundo e organizam a percepção e a convivência, Descola discorre sobre seis possíveis modos de relações que podem, então, ocorrer entre os seres. São eles: a troca, a predação, o dom, a produção, a transmissão e a proteção. Sobre isto ele aduz:

[...] minha intenção, convém lembrar, não é enumerar todas as relações entre as existentes para as quais há uma forma instituída, mas simplesmente destacar alguns grandes esquemas de ação que estrutura a vida dos coletivos, a fim de examinar as relações de compatibilidade e incompatibilidade que podem ser mantidas com as formas de intervenção no mundo [...] (DESCOLA, 2012, p. 480, tradução nossa).

Os três primeiros modos de relações indicam as “semelhanças” por equivalência entre seres que têm suas identidades transformadas pelas relações, nas quais o sujeito ratifica o sujeito. Essas formas de relação, nas palavras de Descola “garantem o movimento de qualquer valor entre dois termos de uma mesma hierarquia ontológica, que também podem conter esse valor em si mesmos e, portanto, circular de tal forma que um será forçado a desaparecer fisicamente quando absorvido pelo outro.” (DESCOLA, 2012, p. 447, tradução nossa). A troca exige uma contrapartida, é, portanto, simétrica. A predação, uma assimetria negativa posto que um ser dá ao outro algo de si sem receber nada em troca e o contrário ocorre com o dom, assimetria positiva, no qual um ser oferece ao outro um valor sem esperar nada em troca.

Nos demais modos de relação, as conexões ocorrem pelo princípio da não equivalência, e os seres que delas participam ligam-se por dependência e hierarquias. Nas palavras do autor,

“[...] as relações do segundo grupo são sempre unívocas e se desdobram entre termos hierarquizados”. (DESCOLA, 2012, p. 461-462, tradução nossa).

A produção diz respeito às relações entre os seres buscando meios de existência e subsistência, como o ato de caçar, de colher, ou mesmo a reprodução orgânica. A proteção existe quando um exerce uma dominação sobre o outro que busca o benefício da mesma, como pai sobre o filho, relações de padroado, relação com os animais. A transmissão, por fim, expressa as influências dos mortos sobre os vivos por intermédio da filiação, como os nomes, características genéticas, “[...] patrimônios material e imaterial que devemos às gerações anteriores”. (DESCOLA, 2012, p. 473, tradução nossa).

A partir do que já foi exposto do pensamento de Descola, e do qual foi destacado pontualmente os elementos cruciais para a compreensão de sua antropologia da natureza, é possível afirmar que o autor apresenta uma perspectiva inovadora acerca da dicotomia natureza/cultura, colocando em questão o naturalismo ocidental no que diz respeito ao seu aspecto etnocêntrico, sem, no entanto, desconsiderar a forma de pensar dicotômica, que ele entende não ser uma invenção do ocidente ou mesmo uma ficção da antropologia cultural. As oposições binárias são usadas por todos os povos e o que se deve questionar é a sua forma e a universalidade de seus conteúdos. O autor compreende, assim, que a cosmologia naturalista não é a única possível ou legítima. Por sua vez, esclarece que a forma de educação antropocêntrica produz inferências que levam os humanos a frearem formas de pensar e de viver que não aquelas a que a sociedade na qual estão situados aceita. Há um desejo de normatização do estranho. O que o leva a concluir que olhar o outro por sua própria visão é uma atitude reducionista e continua levando a humanidade a enganos de consequências obscuras.

Ao afirmar que essas questões levantadas por ele foram possíveis porque já existe um novo olhar, discutido por muitos, sobre outras maneiras de pensar o mundo e diante dos fatos sobre o modo de vida atual que míngua a vida no planeta, podendo torná-la insuportável não somente aos não humanos, Descola atenta para a necessidade de cooperação entre as ciências em prol de seres do coletivo, no intuito de alinhar a antropologia da cultura à antropologia da natureza, visto que “[...] não somos fragmentos humanos dispersos, mas totalidades em interação”. (DESCOLA, 2016, p. 54).



#### 4 O PERSPECTIVISMO DE VIVEIROS DE CASTRO

O terceiro e último autor escolhido na pesquisa para investigar como se expressa a relação natureza e cultura/sociedade em sua proposta teórica é o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a partir de sua obra **Metafísicas Canibais** – elementos para uma antropologia pós-estrutural (2015). Partindo de provocações sobre o fazer etnográfico que pergunta por quem é o outro, como percebê-lo e compreendê-lo de modo fidedigno, o autor denuncia que, por muito tempo, o problema da alteridade foi abordado como sendo mero objeto de estudo pela pesquisa antropológica, a qual o pesquisador impunha suas próprias questões e as respondia conforme suas próprias conclusões, fazendo, dessa forma, uma interpretação também a partir de seus próprios conceitos. Ora, essa interpretação excludente da alteridade configura-se, então, como um problema, devido ao fato de se procurar no “outro” somente aquilo que o torne o “eu mesmo”. Alimento da produção antropológica ocidental, a negação do “outro” enquanto sujeito é criticada em sua obra, na qual aponta a necessidade de se fazer uma nova antropologia e apresenta a teoria perspectivista e sua nova maneira de se pensar a dicotomia natureza e cultura.

A ontologia ocidental tem como característica o naturalismo, contribuindo para discursos antropocêntricos, direcionados ao homem europeu e que justifiquem a dominação. Percebe-se, dessa forma, que nessa lógica não há espaço para os não humanos e não ocidentais. Frente a isso, o perspectivismo ameríndio, apoiado, em um primeiro momento, no próprio conceito de animismo de Descola aduz humanos e não humanos como sendo possuidores de humanidade, ou seja, intencionalidade e, sendo assim, ambos estabelecem relações de sociabilidade entre si. Nas palavras do autor:

[...] os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não estão normais [...]. Os animais predadores e os espíritos, por seu lado veem humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garra, bicos, etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...). (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30).

Entende-se que a condição humana antecede a espécie humana e que, dessa forma, humanos e não humanos, além de estabelecer laços sociais entre si, se veem como pessoas em relação ao outro. Humanidade imanente que, sendo o modo de reflexão do coletivo, envolve

inúmeros coletivos, “[...] multiplicidades pessoais em situação de alteridade perspectiva”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47).

É possível perceber, na teoria perspectivista do autor, que a humanidade, enquanto condição, está presente em todo ser possuidor de intencionalidade, sendo assim, um fator universal. Inversamente proporcional à ontologia naturalista dos ocidentais, a ideia basilar contida no perspectivismo é considerar a cultura como algo universal - no sentido desse compartilhamento de relações de sociabilidade entre humanos e não humanos – e a natureza como múltiplas. O que vem a ser isto? Com vistas a desenvolver esta consideração, passemos agora ao próximo tópico.

#### **4.1 Multinaturalismo: o ponto de vista está no corpo**

Ao apresentar o perspectivismo como uma alternativa à ontologia ocidental, Viveiros de Castro vai de encontro com a negação do diferente e de sua anulação, apontando para não somente uma ontologia, mas uma multiplicidade delas. É preciso “encerrar o ciclo cármico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), ele diz, descolonizar o pensamento dos paradigmas já estabelecidos. Assim, contribui para a abertura de caminhos que não aqueles tradicionais da lógica excludente da alteridade.

Como já mencionado, o espírito seria o elo comum entre os seres humanos e não humanos, visto que ele se faz presente em todo ser dotado de intencionalidade. Porém, Viveiros de Castro aclara que “a semelhança das almas não implica na homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30). Ainda que todos esses seres sejam possuidores de humanidade, não são iguais. Qual seria então o fator diferenciador? Segundo a teoria perspectivista, sendo o espírito o fator universal entre os seres, o corpo seria o que os diferencia, visto que as percepções e o olhar de um ser sobre o outro estão diretamente ligados à sua roupagem, ou seja, ao seu corpo.

A forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. [...] Teríamos então [...] uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum a seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 227-228).

Sendo a roupa variável, para ver o outro, é preciso vestir-se dele. Neste cenário, os xamãs emergem como figuras importantes, pois são capazes de se transvestir com os adereços

do corpo alheio e se comunicar com eles, transitando entre mundos e realidades distintas, vendo-os como eles próprios se veem.

É necessário que se perceba que o perspectivismo se dá a partir da forma como esses seres relacionam-se entre si, partindo de seu ponto de vista e da forma como se veem. Além disto, segundo o autor, “[...] uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo*”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65, grifo do autor) Baseando-se em uma ideia de continuidade metafísica e descontinuidade física, isto é, um espírito comum e a especificação através do corpo, o perspectivismo ameríndio alude ao multinaturalismo e ao mundo ontologicamente plural<sup>17</sup>. Nesse mundo altamente transformacional, a cultura se caracterizaria por seu aspecto universal, enquanto a natureza seria a variante. Essa lógica multinaturalista é, pois, simetricamente inversa ao multiculturalismo, no qual a cultura seria o aspecto variante e a natureza, por sua vez, tomada como homogeneamente universal.

#### **4.2 Um novo olhar sobre a alteridade**

O perspectivismo ameríndio contrapõe-se às proposições, às interpretações e às representações do modo de ser nativo sob o olhar eurocentrista e universalizante. Dessa forma, configura-se como uma “antropologia invertida” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), pois altera a lógica antropológica ocidental, tanto no que diz respeito à multiplicidade de ontologias, como também, no fato de trazer ao centro da pesquisa o ponto de vista daquele que até então se encontrava como objeto de estudo – o olhar nativo. Nas palavras do autor, “[...] qual o ponto de vista do nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista? [...] o que acontece quando o classificado se torna o classificador?”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50, 57).

Importa ainda mencionar que, metodologicamente, o perspectivismo explora o conceito de equívoco. Entende-se que um equívoco não é um erro, ao contrário, é uma dúvida. Seriam os equívocos os responsáveis por movimentar a pesquisa antropológica, tornando-se o próprio objeto de estudo. Numa multiplicidade de naturezas, em meio à heterogeneidade, não haveria sentido em propor uma base explicativa de sentido unívoco. O equívoco seria, portanto, uma dimensão constitutiva do projeto de tradução cultural (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), o qual deve intentar se comunicar sempre pela diferença.

17 Segundo o autor, o ponto de vista não cria o objeto, mas, sim, o próprio sujeito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Depreende-se do que já foi explicitado até aqui, que os mundos reais precisam ser vistos. Diante dessa necessidade, a teoria de Eduardo Viveiros de Castro abre caminhos para se perceber a multiplicidade de ontologias existentes. Assim, a forma que a cultura ocidental relaciona as noções “natureza” e “cultura” - e que pode ser expressa por multiculturalismo *versus* mononaturalismo - é apenas uma dentre tantas outras formas de se relacionar os termos, a exemplo do perspectivismo: cultura universal e natureza variante. Eis aí um novo olhar sobre o “outro” e sua diversidade.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: Ensaando Dialogias**

Pelo que foi pontuado das propostas teóricas de Latour, Descola e Viveiros de Castro, é possível afirmar que os três reconhecem que a cultura ocidental, em sua ontologia - na qual subjaz também o fazer teórico, científico e etnográfico - considera de modo separado as noções de natureza e cultura/sociedade. Também é possível afirmar que os três concordam que essa ontologia ocidental universaliza a si própria, fechando os olhos para outros modos de ser no mundo, enfim, outras ontologias. Este pode sim, ser um ponto de partida em comum, visto que todos eles procuram dar voz às multiplicidades das ontologias. Se em Viveiros de Castro essa discussão é apresentada como uma proposta de quebrar as barreiras de pensamentos já estabelecidos no meio das pesquisas antropológicas no próprio fazer etnográfico, em Latour, suas críticas se estendem à todas as “definições duráveis”, isto é, toda forma de conceituação, teorização, em uma denúncia que aponta para a necessidade de observar como, efetivamente os fatos científicos são “construídos”. Neste sentido, torna-se necessário uma desconstrução dos paradigmas vigentes, eurocêntricos, etnocêntricos e universalizantes - e isto é contemplado nas ideias do perspectivismo ameríndio e da teoria do ator-rede – a partir da consideração do ponto de vista do nativo, em Viveiros de Castro, e da proposta de uma nova forma de rastrear os diversos agrupamentos existentes, em Latour. Também Descola identifica a dicotomia natureza e cultura/sociedade como constituinte da ontologia ocidental, denominada por ele de naturalismo, termo aceito e utilizado por Viveiros de Castro.

É possível ainda um diálogo entre os “equivocos” de Viveiros de Castro, observados como dúvidas e, portanto, objetos de estudo na pesquisa antropológica, e as “controvérsias” de Bruno Latour, enquanto pontos de partida a serem mapeados. Ambos termos são propostos pelos autores como questões que irrompem ao longo de pesquisas e que não devem ser anuladas ou resolvidas, mas precisam ser tratadas como alvos de investigação e norteadores metodológicos. Por sua vez, em Descola, a priorização no estudo das ontologias não deixa de

lado questões epistemológicas e mostra novas formas de relacionar natureza e cultura/sociedade.

A análise do pensamento dos autores Bruno Latour, Viveiros de Castro e Philippe Descola, evidencia semelhanças entre eles, ao se apontar que estão imersos em um constante debate na busca de novas formas de olhar o mundo, ou, mas acertadamente, diferentes formas de existir em mundos também diversos. Ao iniciar pela epistemologia, Descola compartilha com os demais as críticas do pensamento ocidental, denunciando o antropocentrismo e etnocentrismo, ao citar várias vezes Viveiros de Castro e Bruno Latour - este último quando se utiliza da noção de “universalismo particular” para tratar do universalismo relativo ou antes pelo uso do termo “coletivo” num sentido de agrupamento de seres em rede (LATOURE, 2012).

Um outro ponto convergente e importante para se compreender o conceito de ontologias é a noção de fisicalidade de Descola e de corporeidade de Viveiros de Castro. Nesse sentido, Descola afirma que, “[...] como Viveiros de Castro indicou com referência a Amazônia, humanos e não humanos não se diferenciam por sua alma senão, em verdade, por seus corpos.” (DESCOLA, 2012, p. 199, tradução nossa). Também a versão de Descola sobre o animismo foi revisada em sua obra, considerando-se os apontamentos de Viveiros de Castro. Concordam os dois autores que estudaram etnograficamente os povos ameríndios que o animismo é antropogênico ou antropomórfico, visto que os não humanos compartilham a mesma condição que os humanos.

O animismo de Descola é uma peça chave para a teoria perspectivista de Viveiros de Castro no que tange as relações de sociabilidade estabelecida entre os seres, pontuando o perspectivismo como um “[...] reflexo epistemológico secundário de uma ontologia primariamente animista”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 51). Ao longo de sua obra, Viveiros de Castro utiliza-se do animismo, da ideia de roupa – o corpo como a variante nos seres -, da ideia de fisicalidade e intencionalidade ao tratar das relações sociais estabelecidas entre os seres, a dicotomia corpo e espírito, bem como da forma como eles se veem e veem o outro. No entanto, Viveiros de Castro é claro ao dizer que “o perspectivismo *não* é um subtipo do animismo no sentido de Descola [...] ele não é um tipo, mas um conceito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 52, grifo do autor). Nesse sentido, o que ele quer destacar é o perspectivismo como uma teoria que tem sua própria estrutura intelectual, sendo assim “um conceito de conceito”, uma inversão da antropologia ocidental e não um tipo submetido ao animismo.

Viveiros de Castro faz ainda uma crítica aos rumos que Descola toma a partir de sua interpretação levistrausseana e que se faz presente em em **Par-delà nature et culture**

(DESCOLA, 2005). Segundo o autor, Descola postula o totemismo e o analogismo a partir do totemismo em Lévi-Strauss, caminho que ele segue inversamente. Em suas palavras:

Mas enquanto eu visava, para além das metonímias sacrificiais, um “outro” de razão classificatória, ou, mais precisamente uma interpretação não combinatória ou analógica da noção central do estruturalismo – a noção de transformação [...] Descola decidiu-se por ampliar em extensão o projeto d’O pensamento selvagem. Ao mesmo tempo em que restringia o sentido genérico que a noção de totemismo recebe em Lévi-Strauss [...] de modo a torná-lo um tipo de “ontologia” entre outro [...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 80-81).

Para Viveiros de Castro, a obra de Descola ampliaria o estruturalismo enquanto ele se conduz numa direção de interpretação intensa, ou seja, pós-estrutural.

Em Latour, que se coloca em uma discussão externa ao fazer etnográfico, e amplia este debate epistemológico – agora transmutado em ontologias – ao fazer científico e ao processo de teorização em geral, percebe-se que até mesmo a crença que subjaz o pensamento ocidental, de separar natureza de cultura (sociedade) é uma mera falácia, visto que, segundo o autor, nunca fomos modernos, e sempre convivemos com os híbridos, propondo, ao final, e para uma percepção mais acurada da realidade, a dissolução de todas as dicotomias, não somente da dicotomia natureza e cultura/sociedade, destacada no presente estudo.

As aproximações e distanciamentos entre os autores, se aprofundados, mereceriam um trabalho à parte, assim como desdobramentos da presente investigação, que se delimitou em conhecer, a partir das propostas teóricas, teoria do ator-rede, antropologia da natureza e perspectivismo, o modo de cada uma em relacionar os termos natureza e cultura/sociedade. Compreende-se, por fim, que foi vislumbrada a consonância entre os autores em desfocar a discussão epistemológica nos moldes da tradição filosófica que pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento e imergir esse debate a partir das ontologias, também estas compreendidas de modo diverso da metafísica. Essas novas ontologias nos abrem novas sociabilidades, entre humanos e não humanos, em mundos possíveis onde a alteridade não é mais um problema, mas sim condição de possibilidade: alteridades que se fundam na própria diferença de existir, sendo estas, pessoas humanas, animais dotados de pessoalidade, objetos, conceitos, espíritos, plantas e fenômenos da natureza. Rica cosmologia, múltiplas possibilidades de relações, e a suspeita de que conhecer é interagir e não apreender representações (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Para além das incertezas, controvérsias e equívocos e justamente por serem estes considerados aspectos basilares nas teorias pontuadas, resta ao menos a humilde certeza ou mesmo uma mera sensação de que a “[...] a tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de

“multiplicar o número de agências que povoam o mundo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 111-112, grifo do autor).

## REFERÊNCIAS

- DESCOLA, Philippe. **Más Allá de Naturaleza y Cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. Tradução Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. França: Ed. Gallimard, 2005.
- FREIRE, Letícia de Luna Freire. Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. **Comum**, Rio de Janeiro, v. 11. p. 46-65, jan./jun., 2006.
- GONZÁLEZ ABRISKETA, Olatz; CARRO RIPALDA, Susana. La Apertura Ontológica de la Antropología Contemporánea. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, Pais Vasco, v. LXXI, n.1, p.101-128, jan./jun. 2016.
- GONZALEZ, Z. K.; BAUM, C. Desdobrando a Teoria Ator-Rede: reagregando o social no trabalho de Bruno Latour. **Pólis e Psique**, Rio Grande do Sul, v.3, n. 1, p. 142-157, 2013.
- HENARE, A., HOLBRAAD M. e Wastell, S. **Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically**. Londres: Routledge, 2006.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manoela Pinto dos Santos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: Edufba. Bauru: EDUSC, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, outubro de 1996.
- NOBRE, J. C. De A.; PEDRO, R. M. L. R. Reflexões sobre possibilidades metodológicas da Teoria Ator-Rede. **Cadernos UNIFOA**, Volta Redonda, Ed. n. 14, p. 47-56, 2010.
- TYLOR, Edward Burnett. **Cultura Primitiva**. Madrid: Ayuso, 1981 [1871].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. Manchester Papers. **In Social Anthropology**, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.