

## O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea.

### Uma visão pós-correlacionista da Natureza.

Dr. Mateus Vinícius Barros Uchôa<sup>1</sup>

#### Resumo

É curioso perceber o quanto a Antropologia e a Filosofia contemporânea dedica-se a uma transformação ao elaborar teorias que visam uma redistribuição dos valores da metafísica ocidental às categorias de Natureza e Cultura frente a crise do *anthropos*. O intuito desta transformação visa romper com o dualismo que apartava esse dois "mundos" e que compõe grande parte de suas operações epistêmicas. O que na contemporaneidade vem se denominando como a "virada ontológica" e especulativa na filosofia, opõe-se, a contragosto da tradição filosófica da modernidade, ao paradigma do humano por buscar alternativas ao denominado "correlacionismo antropocêntrico" de matriz kantiana. Neste contexto, as cosmologias indígenas, oferecem uma multiplicidade de ideias para uma reontologização daquilo que havia sido reduzido ao epistêmico. O pansiquismo perspectivista das sociedades ameríndias tal como é exposto por Eduardo Viveiros de Castro é um dos temas transversais da vontade de renovação da metafísica na era do Antropoceno. Constitui-se assim um multinaturalismo e um materialismo de caráter experimental, um pensamento geofilosófico cuja ontologia da diferença sensível reconhece outros modos de existência, justificando uma outra prática da vida, redistribuindo suas potências e virtualidades através de uma cosmopolítica.

**Palavras-chave:** natureza, cultura, perspectivismo, antropologia, ontologia.

---

<sup>1</sup>Mateus Uchôa é bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Possui mestrado em Filosofia (com ênfase em Estética) e mestrado em Artes (com ênfase em arte contemporânea), ambos pela Universidade Federal do Ceará.

**Abstract**

It is curious how much Anthropology and contemporary Philosophy dedicate themselves to a transformation as they elaborate theories that strive to redistribute the values of western metaphysics to the categories of Nature and Culture in the anthropos. The aim of that transformation is to break with the dualism separating those two "worlds" and composing a great part of its epistemic operations. That which is being denominated in contemporaneity as the "ontological turn" and speculative in philosophy, oppose itself, contra (termo latino) the modern philosophical tradition, to the human paradigm of searching for alternatives to the - so called - "anthropocentric correlationsim" of Kantian inspiration. In this context, the indigenous cosmologies offer a multiplicity of ideas to the re-ontologization (checar esse termo) of that which had been reduced to the epistemic. The panpsychism perspectivism of the indigenous peoples of the Americas, as it is described by Eduardo Viveiros de Castro, is one of the transversals themes of the will to renovante metaphysics in the age of the Anthropocene. Thus is constituted a multinaturalism and a materialism of experimental character, i.e. a geophilosophical view whose ontology of sensible difference recognize distinct modes of existence, justifying another practice of life, redistributing its potencies and virtualities through a cosmopolitic.

**Key-words:** nature, culture, perspectivism, anthropology, ontology

O trabalho tem como intuito apresentar uma conjunto de teorias em via de produção que se inscrevem num movimento denominado "virada ontológica". Desta corrente contemporânea de pensamento desponta uma elaboração teórica que concilia problemas metafísicos com materiais etnográficos e teorias estruturalistas. Inclui-se nesta virada os trabalhos antropológicos que privilegiam as metafísicas indígenas que, em contraposição à divisão binária entre Natureza e Cultura, apresentam um multiverso de naturezas cujas associações expressam um mundo ontologicamente plural. Ao invés de conceber um multiculturalismo, este pensamento aborda os problemas a partir de uma perspectiva multinaturalista. O panorama da multiplicidade de culturas que outrora autorizava o exercício antropológico sempre dependeu da estabilidade oferecida pelo conceito de natureza homogêneo e objetivo. Podemos compreender que o multiculturalismo advém como um eco de uma noção de natureza esvaziada de qualquer multiplicidade conceitual. A referida oposição entre Natureza e Cultura agrega diversas



oposições tais como “sujeito versus objeto”, “discurso versus realidade”. Tal vulgata considera tais ordens de modo estanque, cuja relação somente se daria a partir do humano, isto é, de perscrutar tudo aquilo que é dito não-humano através das lentes modernas da objetividade. É esta postura que podemos denominar de correlacionismo, e que a concepção de um multinaturalismo visa criticar.

A “virada ontológica” tem surgido a partir de uma filosofia epistemologicamente desconfortável com o que podemos denominar de correlacionismo antropocêntrico. O correlacionismo é a ideia de que no processo de conhecimento só temos acesso à correlação, e não aos objetos em si. Trata-se da distinção estabelecida por Kant entre nômemo e fenômeno que sustenta a filosofia transcendental na qual o mundo é a medida daquilo que me aparece, tornando impossível a separação da correlação entre ser e pensamento. A característica que faz essa filosofia é a de não pensar a coisa-em-si, tendo como consequência deste posicionamento a criação de um “Grande Fora” incognoscível, a visão homem-natureza que cria a imagem do real como determinação do sujeito.

O responsável original por tal ideia é, naturalmente, Kant, que teria conduzido a filosofia, desde então, para uma via que a afastou infinitamente do “Grande Fora” e a encerrou na gaiola dourada do sujeito. Com Kant perdemos o mundo, em suma, voltando-nos para nós mesmos, no que se poderia chamar de um verdadeiro surto psicótico de nossa metafísica. O sujeito constituinte moderno é uma alucinação narcisista, o Entendimento legislador é um Napoleão de hospício de província. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 47)

A expressão do “Grande Fora” é um clichê para designar a “Natureza”, a vida selvagem, o mundo distante das grandes aglomerações humanas. No entanto, os pensadores pós-correlacionistas da virada ontológica aproveitam tal expressão para designar a realidade independente do pensamento, ou seja, uma noção de ser descorrelacionada.

É dito correlacionista todo o pensamento que sustenta e que não ultrapassa o limite da correlação. A visão correlacionista de mundo inaugurada na filosofia de Kant não permite conceber um “mundo sem nós”, sem a presença do humano. O filósofo francês Quentin Meillassoux nos sugere como contraposição ao idealismo transcendental a noção e a perspectiva da *ancestralidade*. Na medida em que o



idealismo correlacionista é incapaz de pensar o “Grande Fora”, a ideia de ancestralidade parte do problema da filosofia transcendental rumo à filosofia especulativa.

O mundo concebido sob o viés da ancestralidade teria como propriedade ontológica o ‘princípio da faticidade’ em contraposição ao “princípio da razão”, permitindo-nos pensar a necessidade da *contingência*, possibilitando a alteridade radical, o acontecimento do inteiramente outro, fazendo uma filosofia da Natureza impulsionada pela “virada especulativa”. Outra faceta da tese de Meillassoux é a compreensão de que o dito correlacionismo tem como consequência uma visão que não leva em conta a riqueza do mundo material em detrimento do caráter distintivo do humano, restringindo a filosofia ao âmbito da linguagem e à cisão entre natureza e cultura. Este privilégio ontológico dado ao humano, constitui a matriz conceitual antropocêntrica que regula a filosofia moderna. Eis a hegemonia filosófica do humanismo. Os caminhos que envolvem o pensamento da ancestralidade na crítica ao correlacionismo subjetivista, também envolvem uma ruptura com a concepção moderna de Natureza.

A antropologia contemporânea a partir de um grupo de pensadores interessados na “virada especulativa” (Tim Ingold, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro) parece prosseguir no mesmo caminho de uma “outra metafísica” alheia ao kantismo, ou seja, uma mesma ontologia da diferença (a metafísica do outros a qual é visível nas *cosmopolíticas* amazônicas). As implicações filosóficas desta cosmopolítica já foram percebidas por Lévi-Strauss, e levadas adiante pelo corrente do perspectivismo ameríndios nas numerosas referências da etnografia amazônica, a uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem outras subjetividades não-humanas, difere profundamente do modo como esse outros seres os vêem e se vêem. Esse *ver como* se refere a perceptos de um processo onipresente no universo altamente transformacional proposto pelas ontologias amazônicas. Existiria, portanto, uma *visão* multinaturalista correta e verdadeira do mundo?

Mas esta é justamente a questão: a teoria perspectivista ameríndia está de fato afirmando uma multiplicidade de *representações* sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o inverso que se passa: todos os seres vêem (“representam”) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas

fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas *como* "a gente" vê. Mas as coisas *que* eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...(VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127)

Inclui-se nesta virada de pensamento os trabalhos antropológicos que vêm as metafísicas indígenas irmanadas com as teorias filosóficas críticas à posição privilegiada do humano na ontologia e na epistemologia do ocidente moderno. Pois de acordo com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

Tal crítica, no caso presente, impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de "Natureza" e "Cultura": universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão "multinaturalismo" para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias "multiculturalistas" modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A "cultura" ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a "natureza" ou o objeto a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp. 115-116)

O correlacionismo, por sua vez, é a postura segundo a qual o nosso aparato cognitivo só tem acesso à correlação entre pensamento e ser, e que jamais teríamos acesso aos termos considerados independentes um do outro. Consequentemente o correlacionismo é um posicionamento teórico que coloca o ser humano e sua cognição



no centro de todo o drama metafísico. Foi a partir dos questionamentos do filósofo francês Quentin Meillassoux, em *Après la finitude*, que tais questões desaguardam num conjunto em que as teorias materialistas assumem um forte caráter especulativo no que diz respeito ao lugar do sujeito no drama metafísico. Seguidamente, para Meillassoux uma nova agenda materialista em filosofia deve considerar duas premissas: I - que o ser não se resume ao pensamento; II - que o pensamento pode pensar o ser. A manobra correlacionista é identificada ao idealismo transcendental kantiano, estando também presente de modo virulento em todas as filosofias ditas “subjetalistas” que absolutizam a correlação, como seria também o caso do idealismo objetivo de Hegel e do voluntarismo de Nietzsche. Sistemas estes que o filósofo Meillassoux imputa como “hiperfísicos”, como filosofias de perfil espiritualista e vitalista, que postulam uma realidade outra que aquela investigada como explicação heurística dos componentes últimos de nosso mundo. Meillassoux, por sua vez, dispara um processo de “retorno às coisas mesmas” quando propõe a ideia de um pensamento especulativo (anteriormente posto em segundo plano em prol da teoria do conhecimento) que se propõe a um pacto com a condição simétrica de metafísicas indígenas, que se dispõem a dinamizar a condição simétrica dada à multiplicidade de naturezas possíveis. A virada ontológica enquanto esforço de estabelecer um pluralismo ontológico, irmana-se às metafísicas indígenas para desautorizar a ideia de que natureza e cultura devem ser categorias universalmente apartadas, condição que faz todo sentido aos modernos a partir da segunda metade do século XVII.

As tratativas especulativas pós-correlacionistas permitem reconciliar as investigações filosóficas e antropológicas à pluralidade de mundos, antevendo uma solução que descarta o binarismo entre Natureza e Cultura. À esta saída conceitual Viveiros de Castro sugere a expressão “multinaturalismo” para acentuar o traço contrastivo do perspectivismo ameríndio em relação às metafísicas modernas do sujeito que se apoiam na unicidade da ideia de substância.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma mesma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”;

epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2011, p. 379)

A noção de multinaturalismo, portanto, não é uma repetição do multiculturalismo antropológico e nem o fruto de uma concepção representacional do conhecimento. Trata-se, sobretudo, de um modo especulativo de condizer o múltiplo, onde a noção de multinaturalismo assina uma transformação perspectiva que não afirma uma variedade de naturezas, mas antes, reconhece a natureza como variação. Deste modo as ontologias animistas dos povos ameríndios, alinhadas conjuntamente à crítica pós-correlacionista, contrastam com o princípio antropocêntrico que parece constituir um dos pilares da metafísica ocidental. Uma recusa do correlacionismo é também acompanhada da recusa da ideia cartesiana de sujeito, dado que o ponto de vista animista está no corpo e não na ideia de alma -que na visão animista é formalmente idêntica entre espécies humanas e não-humanas-.

Assim a diferença de perspectivas é dada pela especificidade dos corpos, uma vez que na cosmovisão de mundo ameríndia o que é denominado como corpo não se refere a diferenças de fisiologias, mas corresponde aos afetos cuja capacidade singularizam cada espécie de corpo e constituem um modo de ser. Deste modo, a noção de corpo ameríndia tem uma relevância, pois interpreta o corpo como um feixe de afecções ativas, como um “agente da variação” que opera entre a subjetividade formalística das almas e as materialidades dos organismos. Ao contrário da cisão etnocêntrica e eurocêntrica entre Natureza e Cultura, Corpo e Alma que postula, reciprocamente, uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica - onde o espírito e a alma são considerados os grandes diferenciadores ocidentais-, a concepção ameríndia do corpo é oposta à esta cisão já que postula uma continuidade metafísica e um descontinuidade física entre todos os seres do cosmos; e o espírito é considerado uma forma reflexiva de integração dos seres ,cujas noções de metamorfose no animismo e de multinaturalismo no perspectivismo, são a contrapartida da filosofia e da antropologia contemporânea contra os limites do antropocentrismo e seus dilemas e riscos à vida na era do Antropoceno.

Há, de fato, uma confluência da problemática multinaturalista com a discussão sobre o Antropoceno, a epocalidade do ser humano. A consciência de que o grandioso projeto de uma construção social da realidade realizou-se sob a forma desastrosa de uma destruição natural do planeta suscita uma necessidade de declarar como passado o



o mundo dos modernos, o mundo dos homens sem mundo. É justamente contra o “mundo de homens sem mundo” da modernidade que se orienta uma vontade explícita de “renovação da metafísica”, por hora chamada de *virada ontológica multinaturalista* do pensamento contemporâneo.

Acreditamos não estar exagerando ao dizer que o Antropoceno, ao nos apresentar a perspectiva do “fim do mundo” no sentido o mais empírico possível, o de uma mudança radical das condições materiais de existência da espécie, vem suscitando uma autêntica angústia metafísica. Essa angústia, muitas vezes beirando o pânico, tem se exprimido em uma desconfiança perante todas as figuras do antropocentrismo, seja como ideologia prometeica do progresso da humanidade em direção a um Milênio sociotécnico, seja como pessimismo pós-modernista que celebra ironicamente o poder constituinte do Sujeito ao denunciá-lo como inesgotável matriz das ilusões. A consciência de que o grandioso projeto de uma *constituição social da realidade* realizou-se sob a forma desastrosa de uma *destruição natural do planeta* suscita uma (quase-)unanimidade em torno da necessidade de declarar passado, isto é, de fazer passar o *mundo dos homens sem mundo* que é (que foi) o mundo dos Modernos. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, pp. 44-45)

O perspectivismo e o multinaturalismo, ambos, compõem uma teoria cosmopolítica indígena cuja interpretação toma uma outra imagem do pensamento que libera a conceitualidade virtual do mundo ameríndio, propiciando os seus contextos de recepção para a filosofia contemporânea e seu desafio a respeito da questão ambiental. Uma tal teoria nos aparece como uma nova maneira de ‘experimentar’ o mundo frente a uma nova experiência de historicidade catastrófica que se anuncia com o Antropoceno. O conflito conjurado pelo Antropoceno diz respeito principalmente a dois atores, a espécie humana e a Terra, em que o primeiro se tornou sob a presente crise ambiental uma megaforça natural capaz de modificar sistemas geofísicos, e o segundo que assume cada vez mais um comportamento imprevisível em relação aos seus ciclos climáticos. Esta nova forma de transcendência ameaçadora a qual devemos ouvir e estar bem atentos aos seus sinais nos apresenta motivos para o desmoramento objetivo da distinção fundadora da modernidade, isto é, a distinção entre *natureza* e *política*. O colapso ambiental planetário configura uma situação que poderíamos denominar como a *falência* do *nomos* dos Modernos. A relação conflitante entre os pólos do *anthropos* e da





Natureza é submetida a uma revisão crítica onde o caráter inicialmente distinto e fraturado de ambos agora formam uma mesma figura. Não é mais a dualidade entre homem e mundo que conta, mas sua negatividade histórica que se impõe. O mundo do Antropoceno é um mundo de história materializada e cuja natureza política, onde uma sequência tumultuária de eventos põe em cheque a noção de *anthropos*, a saber, de um sujeito universal que contra-define o mundo como objeto. Eis o que podemos denominar como a “intrusão de Gaia”. “Em primeiro lugar, ela é o nome de um *evento*, a face da “intrusão” em nossas histórias de uma tipo de “transcendência” que nunca mais poderemos deixar de levar em conta em nossas vidas: o horizonte cataclísmico definido pelo aquecimento global antropogênico. Gaia é o evento que põe nosso mundo em perigo, o único mundo que nós temos” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, 143).

Se o mundo enquanto Gaia agora é uma transcendência que responde de maneira implacável ao Capitalismo, o Antropoceno é o efeito que agora atinge a todos os habitantes do planeta terra. Contudo, Gaia também é um chamado para resistir ao Antropoceno aprendendo *com*, mas também *contra* ele, isto é, *contra nós mesmos*. Deste modo o Antropoceno marca o fim do Humano e o início do reconhecimento que o mundo está atravessado por múltiplas ontologias não-humanas. Falar da ameaça de um fim do mundo é também imaginar um novo mundo no lugar deste presente, é falar de um *outro povo* - os Terranos - que não é o seu antagonista, portanto, um mundo sem antônimo que não é um objeto referente a um sujeito ou subalterno a um ponto de vista transcendente. Uma visão pós-correlacionista da natureza é justamente a visão de um mundo perpassado por fluxos e por uma metamorfose político-metafísica em que alguns estão se preparando para viver como Terranos na era do Antropoceno, ao passo que outros ainda persistem a viver como Humanos.

Não é tarefa fácil convencer a civilização que se arroga de ter inventado a política, invenção que a diferencia, compreender que agora a política é uma ‘repartição’ da *cosmopolítica*, fato que a iguala simetricamente a todas as outras e outros envolvidos no advento do Antropoceno.

O mundo “sem o Homem” desse Antropoceno vivido sob o modo da resistência se encontraria assim com o mundo “feito de gente” das cosmogonias ameríndias: a transcendência definitiva de Gaia se torna indistinguível da imanência antropogeomórfica originária postulada pelo “povos de Pachamama” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, 146)



## Referências Bibliográficas

DANOWSKI, Déborah. Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins / Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. - Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Instituto Socioambiental, 2014. 176p.

MEILLASSOUX, Quentin. After the finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. Ray Brassier translate. ed. continuum. 160p.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo [1951-]. *Metafísicas canibais Elementos para uma antropologia pós-estrutural*: Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015 288p.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Editora: Cosac & Naify, 1ª ed. 552p.

\_\_\_\_\_. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana* vol.18 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2012

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996