

Multinaturalismo e equívocidade de mundos em tempos de crise ambiental

Letícia Mendes Soares

Universidade Federal do Paraná

Bacharel e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná em 2018, desde então membro do projeto de Mestrado em História da Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR sob orientação do Professor Dr. Marco Antonio Valentim. E-mail:leticiamendes.soares@gmail.com

Resumo: Enquanto o relativismo cultural predominante na antropologia moderna compreendia a diversidade das culturas do mundo pela sua relação com uma única natureza de fundo, apresentando assim sua face etnocêntrica ao arrogar-se o acesso privilegiado à Natureza universal, o "relativismo natural" (Latour, 1994) considera a existência de naturezas tão diversas quanto as culturas que as constroem. Porém, a exemplo do que sabemos pela voz de Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015), a catástrofe ambiental antropogênica eminente atinge não apenas a Natureza enquanto construto da cosmologia ocidental, mas também incide sobre as naturezas de outros povos, outros coletivos com seus próprios arranjos cosmológicos. Este problema arrisca conduzir-nos a uma questão viciada, a de nos perguntarmos qual é a Natureza comum a todos os diferentes povos atingidos pela catástrofe ambiental. Identificamos, porém, esta questão como falsa quando reconhecemos que as categorias universalistas do pensamento ocidental entram em crise no Antropoceno. Compreendemos então que, no trato das questões antropológicas e filosóficas da crise ambiental, de modo a evitar o recurso a ideais etnocêntricos, precisamos suspender a procura por unívocos (Viveiros de Castro, 2004) e redirecionarmos a busca pelo espaço comum da catástrofe ao espaço virtual da equívocação enquanto dimensão das relações interculturais de modo a conservar as diferenças e potencializar a tradução antropológica.

Palavras-chave: Crise Ambiental; Antropoceno; Multinaturalismo; Geontologias; Equivocação.

Este artigo debruça-se sobre um problema de necessária reflexão em estudos da crise ambiental no âmbito das ciências humanas, uma questão problemática que, como veremos, dialoga necessariamente com a antropologia – em suas concepções clássicas ou seus mais recentes estudos americanistas – e nos interessa enquanto pesquisadores em filosofia na medida em que muito tem a dizer criticamente em oposição a paradigmas de nossa filosofia canônica e seus postulados ontológicos. Busco fornecer, com esse estudo, singela contribuição aos estatutos de nossa filosofia na atualidade.

Primeiramente, por crise ambiental chamo aqui as constatações fortemente corroboradas por um número sempre crescente de alarmantes relatórios científicos de que a atmosfera está tornando-se irrespirável, os solos e bacias hidrográficas estão envenenados por resíduos de minérios e químicos agrotóxicos, os oceanos já têm mais microplásticos que peixes, as geleiras estão derretendo, o planeta está aquecendo a níveis preocupantes e estamos vivendo a sexta grande extinção da história geológica¹; e, a despeito de pequenos grupos negacionistas politicamente motivados (DANOWSKI, 2019), beira a unanimidade a concordância da comunidade científica em torno da tese de que são as ações humanas a causa determinante desta série de arrasamentos. Os relatórios científicos apontam tão fortemente nessa direção que estamos nos aproximamos à oficialização de uma nova época geológica:

¹ Para referências científicas e prolongadas reflexões sobre as destruições ambientais perpetradas pelo capitalismo global, ver MARQUES FILHO, 2017.

o Antropoceno², época atual sucessora ao Holoceno, definida pela ascensão do gênero humano ao patamar de força geológica que modifica os sistemas biogeofísicos do planeta, mas tem a exclusividade sombria de ameaçar a estabilidade dos sistemas terrestres e também a possibilidade mesma de existência de milhares de formas de vida na Terra. Por conseguinte, é inevitável que parte da crise que se abate sobre o ocidente seja não apenas a das limitações e perdas físicas naturais, mas se manifeste como a desilusão epifânica do homem moderno de que sua agência abusiva sobre a natureza e tudo o que compreendemos como vida está literalmente sentenciando-o a sua própria destruição.

Se muitos são os sinais de um colapso ambiental eminente aos olhos das sociedades modernizadas que se constituíram historicamente em torno de um particular orgulho de suas técnicas avançadas de manipulação da natureza, do mesmo modo não são poucos os levantes de povos outros que modernos sobre o desarranjo que tem abalado as suas vivências que se costuma chamar de primitivas. Penso aqui nos discursos políticos indígenas no Brasil, cuja emergência foi um fenômeno marcante no estabelecimento da jovem democracia no país. Em sua generalidade, como afirmação étnico-política de um grupo (sem que jamais esqueçamos toda sua variação dentro das especificidades culturais de cada narrador ou povo), tais discursos levantam-se como reativos frente às ações de expropriação de suas terras por parte dos governos nacionais, estes agenciadores nada diplomáticos daquele sacrifício (sempre dos outros) que se impõe fazer em nome do progresso econômico

² O termo Antropoceno foi inicialmente cunhado no ano 2000 por Paul Crutzen e Eugene Stoermer (Ver Crutzen & Stoermer, 2000, p.17-18).

baseado irrestritamente na exploração de recursos naturais e na destruição por vezes de biomas inteiros. Notórios habitantes da terra e da floresta, os povos indígenas carregam atualmente o protagonismo das lutas políticas contra a destruição ambiental perpetrada pelas civilizações modernas. Um dos mais importantes e impactantes relatos de tal ordem no Brasil é *A Queda do Céu* (Kopenawa & Albert, 2015), livro escrito em parceria pelo antropólogo Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa. Através dele nos conta Kopenawa que desde criança testemunha o homem branco invadindo suas terras e chafurdando-as “como tatus-canastra” à procura de metais preciosos, sendo agentes do desmatamento da floresta e envenenamento dos rios, carregando em seu rastro de destruição epidemias das mais diversas doenças e até mesmo motivando assassinatos em confrontos diretos e sangrentas chacinas por armas de fogo³. Kopenawa, desde jovem adulto até hoje, com sessenta e três anos, ergue-se como uma das principais vozes no Brasil e no mundo contra o avanço deste engenho destrutivo sobre a floresta posto em prática pelo empresariado e tutelado por Estados-nação que, se não freado, acabará causando a queda do céu, como explica didaticamente a nós brancos:

Se [os brancos] continuarem se mostrando tão hostis para conosco, vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos, [que] têm um valor muito alto [...] para nos curar e nos proteger. Quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. [...] Por enquanto, quando

³ Bruce Albert relata com precisão jornalística, num apêndice à *Queda do Céu*, o massacre ocorrido na aldeia de Haximu em 1993 quando dezesseis yanomami foram brutalmente assassinados por garimpeiros de outro (ver Kopenawa & Albert, 2015, p.571-582).

os brancos esquentam [o céu] com a fumaça do metal que arrancam da terra, os xapiri ainda estão conseguindo curá-lo [...]. Mas se não houver mais xamãs na floresta, ele vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e [...] vai despencar de repente na terra. Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós (Kopenawa & Albert, 2015, p.491-498).

Que estejamos considerando lado a lado neste artigo os apontamentos científicos sobre mudanças climáticas e ambientais e as profecias de um xamã yanomami parece sugerir que, à primeira vista, ambos os discursos possam ser formas diferentes de falar de uma mesma coisa: a catástrofe ambiental perpetrada pelas abusivas ações humanas que se abate sobre todos implacável e igualmente, habitantes da civilização moderna ou outros. E isto é inevitável que pensemos, em linhas gerais e a título de responsabilização moral, considerando não podermos de modo algum abafar a amplitude destrutiva dos mecanismos estruturantes da civilização ocidental sobre outras formas de vida e organizações sociais. Mas, para pensarmos o problema com maior complexidade antropológica e filosófica, confrontaremos aqui essa impressão inicial de uma catástrofe natural única a diferentes povos com um paradigma da antropologia e da filosofia pós-modernas, o *multinaturalismo*. Para isso, faremos uso de sua formulação por Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos* (1994) nos termos de um “relativismo natural”.

Latour identifica que as estruturas típicas do pensamento moderno se baseiam essencialmente na distinção e oposição ontológicas entre dois polos da realidade: a Natureza, domínio do fato dado, do objeto concreto e das leis universais, e a Cultura, por sua vez domínio da subjetividade, da contingência

e da construção social e política. Na análise de Latour, a antropologia moderna em seu tratamento etnográfico, tomada por uma boa-intenção nas suas relações com culturas não-modernas mas inescapavelmente fundada na dicotomia essencial Natureza/Cultura, lança mão do relativismo cultural, um multiculturalismo cujo oposto fundacional é a unicidade da natureza.

Na prática, assim que a natureza entra em jogo sem estar ligada a uma cultura em particular, há sempre um terceiro modelo que empregamos por baixo dos panos, *o universalismo* [...]. Uma das sociedades – sempre a nossa – define o quadro geral da natureza em relação ao qual as outras estarão situadas. [...] a Natureza é a mesma para todos, uma vez que a ciência universal a define, [e] as culturas são repartidas como pontos de vista mais ou menos precisos sobre essa natureza única. (Latour, 1994, p.103, grifo meu).

É nos termos da citação acima que Latour denuncia uma postura etnocêntrica implícita ao paradigma do relativismo cultural, um relativismo falso por relativizar apenas um dos polos das realidades em questão no trato antropológico: a cultura do outro é outra em relação à nossa, mas a natureza do outro é tal qual a nossa (mesmo que estes discordem). Latour então sugere uma alternativa antropológica a este relativismo assimétrico através da noção de que nenhum coletivo “vive em um mundo de signos ou de símbolos arbitrariamente impostos a uma natureza exterior que apenas nós conhecemos” (idem, p.104). Ninguém é apenas “cultura” pura em distinção a uma natureza, todos os coletivos constroem igualmente seus próprios grupos humanos, divinos e não humanos; em suma, todos os coletivos são *naturezas-culturas*.

Pois bem, frente a isso se apresenta um problema. Cada coletivo constrói sua natureza dentro das próprias formulações de natureza-cultura, mas a catástrofe natural que diagnosticamos através da ciência instrumental é igualmente detectada por um xamã yanomami com muito diferentes tecnologias; ou seja, povos que teriam outra cultura e outra natureza parecem estar habitando uma natureza que é também a nossa. Consequências perigosas podem surgir desse impasse, como uma espécie de orgulho canibal pela conquista de uma agência tão poderosa e ampla a ponto de tocar outras naturezas – um superpoder nefasto multiversal –, ou ainda como a prova real de que sim, nós estávamos certos, somos a cultura com acesso privilegiado à Natureza única, que também é a natureza dos outros povos. A fim de evitarmos essas posturas ou um indolente retorno a ideais modernos científicistas e colonialistas (que fariam coro a soberbas propostas de “salvar a Natureza” como um objeto a ser repurificado, “proteger outros povos” como indefesos carentes de tutela), precisamos nos ater a pensar essa problemática de forma mais ampla, como se apresenta ao pensamento filosófico contemporâneo.

Para desenvolvermos nossa argumentação a partir do problema até aqui apresentado, o formularemos em uma questão transitória: *se a catástrofe ambiental atinge igualmente diferentes povos, qual é essa Natureza comum a todos eles?* Uma vez que a pergunta se direciona à procura de uma Natureza única, entenderemos que se trata de uma falsa questão, pois a consideração da problemática da catástrofe ambiental demanda uma investigação em outras direções, habitando outros planos.

Assim como Latour vê a crise ambiental como um híbrido de Natureza e Cultura, um dos notáveis exemplos de que essa grande separação moderna está encontrando seu limite, para diversos outros pensadores também o Antropoceno representa o desvelamento de categorias outrora auto evidentes do pensamento ocidental e até mesmo a perda de nossa legítima recursividade a estes fundamentos caros à tradição. Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, em *Há mundo por vir* (2014), em sua profunda análise sobre o imaginário do “Fim do Mundo”, identificam o Antropoceno com uma experiência de decomposição do Tempo que é gerada pela instabilidade metatemporal e aceleração desenfreada das mudanças ambientais correntes nesta época em que tudo o que é dito e pensado acerca do clima, da política, torna-se instantaneamente ultrapassado e anacrônico. “É o próprio tempo, como dimensão de manifestação da mudança [...] que parece estar, não apenas se acelerando, mas mudando qualitativamente ‘o tempo todo’” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p.19). Esse sentimento de decomposição do tempo junta-se àquele sentimento da perda do espaço – o fim do mundo físico tal qual conhecemos –, resultando no “surpreendente rebaixamento das duas grandes formas *condicionantes* da sensibilidade ao estatuto de formas *condicionadas* pela ação humana” (ibidem). Este é um dos sentidos, concluem os autores, em que se pode dizer que nosso mundo vai deixando de ser kantiano.

Mudanças nos parâmetros de dimensões cronológicas também foram pontuadas pelo historiador Dipesh Chakrabarty. Dentre suas quatro teses em

O clima da história (2013), a primeira delas propõe que “as explicações antropogênicas da mudança climática acarretam o fim da velha distinção humanista entre história natural e história humana” (Chakrabarty, 2013, p.5). A tradição do pensamento historiográfico tendeu a separar a história humana da história natural, considerando, por exemplo, a última como um pano de fundo estável para os assuntos humanos, implacável e inatingível pelas ações antrópicas, ou considerando as mudanças na história natural como bastante lentas e cronologicamente imensuráveis em comparação com a história humana que seria acelerada e dinâmica. No Antropoceno, porém, a diferença entre essas duas categorias diminui drasticamente: história natural e história humana agora coincidem. “Portanto”, conclui o autor, “uma suposição fundamental do pensamento político ocidental (e agora universal) foi desfeita nessa crise” (idem, p.10).

Os efeitos da crise ambiental sobre as tradições das ciências humanas também passam pela compreensão mesma de *humano*, pois pensar o homem como uma força geológica passa inevitavelmente pelo imaginário de nossa constituição como agente coletivo. Como entende Chakrabarty, “apenas histórica e coletivamente podemos nos tornar agentes geológicos, isto é, assim que alcançamos números e inventamos tecnologias que sejam de uma escala suficientemente grande para causar impacto no próprio planeta” (idem, p.9). Seria de uma infeliz ingenuidade, porém, considerar que cada um dos indivíduos humanos que habitam esse planeta é igualmente responsável pela crise do Antropoceno – que se pense nas populações pobres marginalizadas de grandes centros urbanos ou nos povos autóctones de sociedades não industriais. Uniformizar todos os povos e todas as camadas sociais em um

único epíteto *ánthropos* apresenta-se então como uma tarefa com justificativas desafiadoras⁴. Chakrabarty, por exemplo, sugere que este universal humano emerge agora como uma sensação compartilhada de catástrofe, um universal que se impõe a nós pela urgência e eminência de uma crise que se abate sobre todos. O autor chega mesmo a definir a história humana, a partir disto, como uma “história universal negativa” (idem, p.22). Já Latour prefere pensar que a população humana se divide neste momento da Guerra dos Mundos (2002) entre os Humanos, aqueles que se colocam na linha de frente da modernização, e os Terranos⁵ que, na condição de vítimas, insurgem no enfrentamento desta agência caótica dos Humanos. “Para falarmos de maneira direta: alguns de nós estão se preparando para viver como Terranos no Antropoceno; outros decidiram permanecer como Humanos no Holoceno”. (Latour, 2013, p. 11). Neste sentido, para Latour, o Antropoceno está longe de suscitar um novo tipo de universal humano.

Importante pontuar que estes abalos em nossa compreensão acerca do Humano universal em seu embaralhamento com os assuntos geológicos, o reconhecimento de sua agência desigual no ultrapassamento de limites

⁴ Costumo pensar no “Antropoceno” como um conceito que já nasce em crise pela sua simples composição etimológica: o sufixo *-ceno* opera como um marcador de divisão temporal geológica numa época em que a noção de tempo decompõe-se e as escalas geológicas confundem-se com as escalas humanas; e o radical *ánthro-* opera como marcador de uma humanidade que não mais se reconhece em suas definições universais. “Antropoceno” é mesmo um conceito interessante.

⁵ Dos originais do autor em francês “Terriens” e em inglês “Earthbound”, o termo também pode ser traduzido como “Terrestres”; ao contrário da definição de Humanos, os Terranos ou Terrestres não são apenas membros do que entendemos como espécie humana, mas são todos os agentes e sujeitos implicados nas crises ecológicas e políticas, em sua maioria como vítimas, mas a quem interessa sobretudo a derrota dos Humanos. (ver Latour, 2002; 2013; 2015).

ambientais, tudo isso exalta uma crise também, e sobretudo, no projeto modernista ocidental. As discussões iluministas sobre a Liberdade no século XVIII passavam por alguma definição de humanidade – seja como no projeto kantiano de uma Civilização Universal a que tende a humanidade enquanto coletivo (Kant, 1784), onde o “humano” como espécie e o “humano” enquanto condição não coincidem de saída (pensemos na diferença entre *humankind* e *humanity*); seja como nas mais recentes lutas pelo estabelecimento dos Direitos Humanos que têm como prerrogativa uma dignidade intrínseca e inalienável a todos os indivíduos humanos (e que ainda têm um longo caminho pela frente...); – muitas foram as definições atribuídas ao universal Humano desde o Iluminismo, esse projeto que tem a racionalidade e dignidade humanas como instrumento e objetivo final, mas que esteve fatalmente inconsciente do poder geológico que os seres humanos estavam adquirindo “*simultaneamente aos e através dos* processos intimamente ligados à sua aquisição da liberdade.” (Chakrabarty, 2013, p.11, grifo meu). Ponto a ser destacado é o fato de que os humanos ampliaram drasticamente seu domínio utilitarista sobre a natureza neste mesmo período de aquisição de suas liberdades e do antropocentrismo de seus projetos políticos. Como diagnostica o historiador indiano, “A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (ibidem). Consequência disso, a atual crise climática e ambiental pode ser entendida como um obstáculo frente aos projetos liberais modernos – no limite, em uma fatal ironia, a Natureza kantiana que impelia o homem à organização de uma civilização universal para que seus fins de perfeição

racional fossem alcançados hoje impõe-se como fim último objetivo *contra* o avanço da civilização humana.

Essa liberdade como ideal moderno de autonomia da vontade humana sobre a natureza tem, como se sabe, fortes alicerces no pensamento filosófico da época. A filosofia mecanicista de Descartes por exemplo, a partir da distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, se destaca por marcar uma descontinuidade radical entre homem e natureza inaugurada pela diferença ontológica entre alma e corpo. A ideia da alma como substância cogitante, exclusiva ao homem, se constrói na introspecção cartesiana por oposição às propriedades animais da matéria corpórea, cujo único atributo próprio é a extensão. Destituídos de alma, os animais são legados à posição de corpos mecânicos autômatos. Para Luiz Marques, em *Capitalismo e colapso ambiental*, tais categorizações ontológicas da filosofia cartesiana assinalam um momento decisivo na história do antropocentrismo ocidental pois, cogitante e calculador, o homem racional avoca a si mesmo a liberdade do domínio utilitarista sobre os demais corpos através de um conhecimento que nos poderia tornar como “mestres e possuidores da natureza”⁶. Marques também indica que essa redução do animal a um autômato destituído de consciência estabelece o terreno onde se constrói o “hiperantropocentrismo” kantiano (Marques, 2017, p.613). Na Crítica do Juízo, Kant escreve que o entendimento sobre a existência das coisas no mundo não pode evitar o fato de que todas as diversas criaturas “nada seriam se não houvesse o homem. Sem os homens, a

⁶ Trecho de uma passagem do *Discours de la Méthode* (1637) de Descartes, citada por Luís Marques em Marques, 2017, p. 612.

inteira criação se tornaria um mero deserto, vão e sem finalidade”⁷. Este homem kantiano, receptáculo da lei moral, o único ser com finalidade própria, é quem doa sentido ao mundo ao ordená-lo de acordo com suas próprias leis morais máximas. Não pode nos surpreender, então, que Marques disserte sobre antropocentrismo e filosofia em um livro sobre capitalismo e colapso ambiental; na argumentação do seu extenso livro, o antropocentrismo consiste numa ilusão, de caráter metafísico e religioso, que gera, sustenta e engloba as demais ilusões humanas que nutrem o capitalismo⁸ e, por consequência, impulsionam degradações ambientais de toda sorte.

Mas, para a antropóloga australiana Elisabeth Povinelli, há um imaginário ainda mais profundo, enraizado e autoevidente que configura o pensamento ocidental, que as atuais crises político-ambientais têm o efeito de desvelar – e cuja análise nos ajuda a desenrolar nossa problemática principal. Em seu artigo intitulado *Do rocks listen?* (1995), Povinelli relata uma situação que presenciou em 1989, quando aborígenes reivindicavam as terras da Península Cox frente ao governo australiano num processo conhecido como *Kenbi Land Claim*. Na audiência, uma integrante do povo Belyuen descrevia ao representante do governo e sua comitiva como a rocha Darri-ba Nungalinya, ser totêmico habitante do território que estavam reivindicando, tinha uma importância central para sua cosmologia. Relatando que a rocha ouvia as vozes

⁷ Citação de *Kritik der Urteilskraft* (1790, Ak V, 442) de Kant, citada por Luís Marques em Marques, 2017, p. 612.

⁸ Para Marques, há três ilusões principais que sustentam nossa crença no capitalismo a despeito do colapso ambiental: a ilusão do “capitalismo sustentável”, baseada na segunda ilusão de que excedentes de produção garantem nossa segurança e, ambas, baseadas na terceira ilusão, a antropocêntrica (ver Marques, 2017, cap. 12, 13 e 14).

e cheirava o suor do povo aborígine quando passavam para caçar, coletar, acampar ou passar o tempo, destacava a importância de tais interações entre humanos, ambientes e seres ancestrais para a saúde e produtividade das terras do campo. O comissário certamente, diz Povinelli, não estava acreditando nela. Ele não exatamente achava que ela estivesse mentindo, mas não podia acreditar que a famosa rocha, que conhecia pelo nome de Old Man Rock, era capaz de ouvir.

O que o comissário do governo estava ali para fazer, nos conta a autora, era avaliar a autenticidade cultural das noções e crenças dos Balyuen a fim de deliberar acerca de seus direitos sobre a terra. O foco seria a noção básica de trabalho (“os povos aborígenes estão trabalhando, no significado comum da palavra, quando falam com os totems ou quando se sentam e relaxam, conversam, jogam cartas ou dormem na praia?” (Povinelli, 1995, p.505, tradução minha)) e a dificuldade que se impunha ao governo era a de como acessar as interações humano-ambiente e noções interculturais de trabalho desses povos para balancear as crenças da comunidade aborígine com as necessidades da grande população não-aborígine do país. O exercício que o comissário não faz, porém, é o de criticar e interrogar as crenças culturais que baseiam *o seu próprio esquema valorativo* – o que não surpreende. Como nos diz Povinelli, as crenças culturais do comissário foram subentendidas há muito tempo. “A cultura do progresso, produtividade e economia política que subentende suas valorações permanece, no mundo político, um totem inatacável” (ibidem) pois “os quadros culturais que subentendem a economia política foram há muito tempo transmutados em fatos neutros, naturais e objetivos” (ibidem). Mesmo na tentativa de

incorporar o diálogo e o respeito às comunidades tradicionais a suas decisões políticas, o governo australiano não se deixa realmente influenciar pelas compreensões desses povos; seu esquema valorativo ainda se baseia nas noções ocidentais pretensamente universais de produção, valor, trabalho e lazer. A *crença* pode ser reconhecida e tolerada como componente da cultura de uma parcela da população, mas trabalho, ecologia e valor econômico se referem ainda a condições materiais, a valores absolutos.

Essa naturalização dos valores ocidentais e o desconceito reservado a outras visões de mundo são indicativos do enraizamento da cultura ocidental numa concepção ontológica bastante específica: a da diferença fundamental entre vida e não-vida, entre vivo e não-vivo, orgânico e inorgânico. Nas palavras de Povinelli,

desde sua inauguração como um campo de reflexão filosófica, a ontologia tem sido definida por meio de problemas de ser e não ser, finitude e infinitude, o zero e o (múltiplo) um, muitos dos quais criam e pressupõem um tipo específico de entidade-estado, a saber, a vida. Nas ciências naturais, sociais e filosóficas, a “vida” age como uma divisão fundacional entre entidades que têm a capacidade de nascer, crescer, se reproduzir e morrer, e aquelas que não têm: biologia e geologia, bioquímica e geoquímica, vida e não vida (idem, 2014)⁹.

A ontologia ocidental, então, organiza os existentes a partir da distinção abissal entre orgânico e inorgânico, concedendo relevância ontológica a apenas um dos lados por ter como ponto de partida e referência

⁹ Tradução por Alyne Castro Costa para sua tese *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno* (ver Costa, 2019).

o vivente como ente dotado de mais realidade, autonomia e liberdade em oposição aos seres inanimados, estáveis e disponíveis. O marcador dessa diferença abissal é o que Povinelli chama de “imaginário do carbono”: o conjunto de processos metabólicos – nascimento, crescimento, reprodução e morte – que a epistemologia ocidental atribui aos seres vivos biológicos, e que relega os considerados seres inorgânicos à posição de matéria inerte. Se o comissário do governo australiano não era capaz de acreditar que uma rocha podia ouvir, cheirar e interagir com humanos, é porque, em sua crença ontológica, rochas são minérios, e minérios não agem e não pensam, nem ao menos são vivos para tanto; e essa crença na oposição ontológica bastante específica entre vivo e não vivo é subentendida às ações políticas e decisões econômicas do ocidente, considerada como fato dado, como realidade inatacável e indiscutível. Conceitua Povinelli, então, que aquilo que tradicionalmente no pensamento ocidental conhecemos como ontologia seria de fato, estritamente falando, uma *biontologia*, ideia cujo poder mais amplo está na sua “habilidade de transformar um plano de existência regional [os entendimentos ocidentais sobre entidades vidas ou não vivas] em um arranjo global” (ibidem).

Ora, e se somos agora capazes de identificar e apontar o fundamento de um pensamento que há séculos vinha sendo subentendido e naturalizado é porque algo chacoalhou nossos solos. Para Povinelli, o Antropoceno e seu correlato conceito de mudança climática não devem ser vistos apenas como eventos meteorológicos ou geológicos, mas como um conjunto de distúrbios políticos e conceituais que tiveram um impacto dramático na organização do pensamento crítico e político – e este impacto é uma das causas e efeitos do

desmoronamento da auto evidência da distinção entre Vida e Não-vida. A possibilidade de que humanos sejam uma gigantesca força que ameaça pôr em extinção a Vida planetária, a consequente emergência de ciências sintético naturais como a biogeoquímica e a criação de um conceito como o de Antropoceno indicam uma perfuração nos limites entre a Vida frente e em oposição à não vida. Para Povinelli, tem se tornado cada vez mais desafiador às ciências humanas defender a superioridade humana frente a outras formas de vida (de onde emergem as teorias e políticas pós-humanas) e manter alguma diferença que faça as vezes da diferença ontológica entre a vida e a categoria de não-vida. Nesse sentido, a biontologia moderna é mais uma das categorias do pensamento ocidental que se abala com a crise ambiental – ou ainda, o que se abala é sua auto evidência por conta do desvelamento de suas limitações enquanto instrumento de poder no liberalismo tardio (ver Povinelli, 2017) e, mais fundamentalmente, enquanto compreensão de mundo.

E se as categorias ontológicas modernas – a separação entre Natureza e Cultura, as noções de tempo e espaço, a compreensão do universal humano, as diferenças entre Vida e Não-Vida – têm encontrado limitações como explicação de mundo mesmo que apenas o ocidental, quando se trata de observar os arranjos cosmológicos de outros povos vemos que nossas categorias *já* deram conta de compreendê-las. Lembremos do exemplo de Povinelli, do representante do governo australiano em sua incredulidade quanto à possibilidade de uma rocha ouvir e interagir com humanos. Que se pense também nos relatos de Kopenawa, sobre como o ouro é um ser vivo e como o céu é uma entidade que pensa e fala (Kopenawa & Albert, 2015), ou também quando Nazario, membro do povo Quechua, nos Andes, alerta que

a montanha tão sagrada para seu povo ficaria zangada com a construção de uma mina (Cadena, 2010). Não é difícil entendermos que nossa ontologia passa ao largo de compreender tais interações, a que se costuma reagir com altivo sarcasmo ou solidária tolerância. E, vejamos bem, não se trata aqui de acreditarmos ou não que rochas ouvem e que o céu fala; se trata de colocarmos sob suspeita o atributo pretensamente universalista de nossa ontologia. A questão que se coloca aqui é: se as categorias básicas da ontologia ocidental não mais dão conta de classificar e distinguir os entes e as relações que compõem nosso próprio arranjo cosmológico, com que justificativa poderíamos continuar tomando-as como os modelos ontológicos universais para classificar outras cosmologias? Em referência à questão da procura por uma natureza única, pergunto: em meio à suspensão do peso realista de nossos universalismos, como poderíamos considerar e pensar sobre o que os outros povos entendem por natureza?

A mesma Povinelli, por seu trabalho antropológico junto aos Belyuen que lhe permitiu identificar que a biontologia ocidental atua como poder regulador sobre a realidade de outros povos, sugere uma compreensão sobre a diversidade de complexos ontológicos que existem que tem o mérito de fugir à conceituação baseada nas noções de natureza e cultura – que ainda aparecem na formulação de Latour das naturezas-culturas, por exemplo. Segundo a teoria de Povinelli, cada coletivo organiza seus arranjos cosmológicos de modo próprio, admitindo ou recusando seres nos planos da existência, onde seres e plano encontram-se em uma relação de imanência recíproca: “o plano forma os arranjos de existentes e é por eles constituído, nenhum dos elementos preexistindo ao outro ou existindo fora da relação com o outro”

(COSTA, 2019, p.97). A esses arranjos, distintos e próprios a cada coletivo, Povinelli chama de *geontologias*. Enquanto nossa geontologia organiza seus entes de acordo com a biontologia entre vivo e não-vivo, outros coletivos organizam seus seres de acordo com uma ontologia totalmente outra, onde humanos e rochas podem compartilhar das mesmas qualidades. E a autora destaca a inexistência de um referencial ou padrão em relação ao qual cada um dos arranjos poderia ser classificado como mais ou menos real, mais ou menos correto. Não há pontos de referência externos, cada uma das geontologias cria, recria e transforma seus próprios referenciais¹⁰.

Mas se não há ponto referencial externo para comparação entre o que pensam diferentes coletivos, em que termos se dão suas relações interculturais? Qual é espaço onde se dão tais relações? Estas questões formam o problema chave deste artigo e também, acredito, de toda a discussão filosófica ambiental, e para refletirmos sobre elas me basearei aqui no que Eduardo Viveiros de Castro (2004) escreve sobre equivocação comparada. O autor sugere um método de estudo antropológico focado na noção de que toda tentativa de tradução comparativa dos termos e relações vividas por um povo nos termos e relações vividas por outro povo é

¹⁰ cf. COSTA, 2019, nota 133, p.19: “Isso não quer dizer que a geontologia seja um plano fechado para a entrada e saída de novos existentes, mas sim que a inclusão e exclusão dos seres se dá a partir das maneiras próprias a cada geontologia de admitir ou rejeitar participantes. Assim, a penetração em uma geontologia de elementos oriundos de outro(s) plano(s) de existência se dá pela absorção desses elementos “exógenos” à organização própria a essa geontologia, o que imediatamente estabelece um outro modo de existência para esses elementos recém-incorporados e altera também o plano de existência que os absorveu. A relação entre geontologias distintas se faz, então, por meio da comparação entre as equivocações que evidenciam a pluralidade dos modos de existir segundo as variadas cosmologias”.

necessariamente equívoca. O equívoco não seria aqui um erro ou enganação, mas sim a noção, inspirada nas teorias sobre o perspectivismo ameríndio¹¹, da alteridade referencial entre conceitos homonímicos; isso seria, de forma simplificada, a compreensão de que, quando Nós e o Outro falamos de algo, *nunca estamos falando da mesma coisa*; e, dentro do método da equivocação, essa incomensurabilidade entre noções contrastantes não impede sua comparação mas, justamente, é o que a permite e justifica.

A equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural. Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar e potencializar a equivocação. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo (Viveiros de Castro, 2004, p.255).

O erro, então, consistiria não numa incapacidade epistemológica de conciliar duas perspectivas distintas, mas na procura mesma de um significado único e transcendental ao fundo. O oposto da equivocação não é a verdade, mas o unívoco; e se o equívoco não é um erro, mas a categoria transcendental da comparação, a ilusão e erro por excelência consistem em buscar um

¹¹ ver Viveiros de Castro, 1996; 2002.

univocal abaixo do equívocal (se ocorrer, sabemos muito bem qual é o modelo que advogaremos como unívoco...) que acabaria por anular as diferenças comparáveis e por anular a atividade de tradução.

Ora, a questão de procurar qual é a Natureza única a todos os povos opera seguindo esse erro e por isso se apresenta como uma falsa questão. Buscarmos entender qual é a Natureza única onde as catástrofes sob diferentes perspectivas se desenrolam é buscar esse univocal sob o equívoco, como uma tentativa de construir um universal onde persistem distinções. Quando falamos em natureza e Davi Kopenawa fala em natureza, não estamos falando da mesma coisa; quando ouvimos o xamã falar do céu e que este vai cair, o céu que pensamos não é o mesmo céu. A equivocação não coloca em relação modos distintos de “ver o mundo”, mas *os mundos distintos que são vistos*, “Pois não há pontos de vista sobre as coisas, coisas e seres *são os pontos de vista em si mesmos*” (ibidem, grifo meu). Viveiros de Castro considera que essa é uma lição que a antropologia pode aprender com as cosmologias ameríndias, e posso arriscar dizer o mesmo sobre a nossa filosofia e seus postulados epistemológicos.

A busca pela definição de uma Natureza comum a todos os povos transparece assim como um respiro de categorias modernistas que se encontram em agonia. Que se pretenda entender o que pode haver em comum entre diferentes cosmologias ou tentar traduzir suas diferentes concepções *não necessita exprimir-se na busca por um universal*. Indagar o que é a Natureza para outra cultura é imaginar uma natureza para pessoas que não a imaginam para

si mesmas (Wagner 1981: 27)¹², e *este é o equívoco*, e é ele que precisamos habitar. Se o mundo real nas cosmologias ameríndias “é o espaço abstrato de divergência entre espécies enquanto pontos de vista”, e se queremos tirar dessas cosmologias uma lição, podemos pensar que o lugar onde a catástrofe ambiental acaba coincidindo mundos talvez esteja *no espaço virtual do equívoco* muito mais do que em um solo comum objetivo tomado como semelhança originária. Podemos assumir como filosoficamente muito mais interessante conservarmos as diferenças e especularmos sobre a possibilidade de intersecção perspectivista entre mundos e naturezas do que retornarmos à procura por um modelo ontológico absoluto que se aplique e governe os seres do mundo. Pois se o “oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença” (Viveiros de Castro, 2004, p.261), esta como negação de relevância ontológica, de autonomia e de liberdade à alteridade, já sabemos ser o que caracteriza a posição trágica do ocidente em relação a outros grupos, humanos ou não, vivos ou não.

E é assim que nossa falsa questão principal se dissolve. No âmbito da crise ambiental outras problemáticas devem pairar: muito mais do que procurarmos definir se há e qual seria a Natureza universal que estamos conseguindo destruir, talvez precisemos nos dedicar a pensar outros problemas, como qual é a natureza que nós primeiramente *construímos*, qual

¹² Faço aqui uma adaptação em referência a um trecho onde Viveiros de Castro cita Wagner (Viveiros, 2004, p.256): “Assim, o conceito antropológico de cultura, por exemplo, como argumentou Wagner, é a equivocação que emerge como uma tentativa de resolver a equivocidade intercultural, e é equívocal na medida que segue, entre outras coisas, a partir do ‘paradoxo criado ao imaginar uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas’ (1981:27)”.

arranjo ontológico habitamos e qual mundo criamos pelas nossas perspectivas que se mostrou capaz de fechar-se tão exclusiva e mesquinamente em si mesmo e ignorar qualquer devastação a entes e arranjos ontológicos alheios, a ponto de ser incapaz até mesmo de não causar o seu próprio fim. Mas isso é matéria para outros artigos.

Referências

CADENA, M. (2010). **“Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”**. In: Cultural Anthropology, vol. 25, no. 2, p. 334-370.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2013 [2009]. **O clima da história: quatro teses**. Tradução de Idelber Avelar (coord.). Sopro, 91: 2-22.

COSTA, A. de C. **Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, 2019.

CRUTZEN, P. & STOERMER, E. 2000. **“The ‘Anthropocene’”**. IGBP Newsletter, nº 41, 2000, p.17-18.

DANOWSKI, D. 2019. **Negacionismos**. Texto lido na exposição Campos de Invisibilidade SESC Belenzinho, novembro de 2018. Série Pandemia, N-1 edições. 2019.

DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. 2a. ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.

KANT, I. 1784. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**. Jornal: Berlinische Monatsschrift 04 (Novembro) pp. 385-411. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3506/1>.

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

LATOUR, B. 1994. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. 2002. **War of the Worlds: What About Peace?**. Translated by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press.

_____. 2013. **“War and Peace in an age of ecological conflicts”**. Palestra preparada para o Peter Wall Institute, Vancouver, 23 de setembro de 2013.

_____. 2015. **“Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime”**. Cambridge: Polity, 2017.

MARQUES FILHO, Luis César. 2017. **Capitalismo e colapso ambiental**. 2ª edição. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

POVINELLI, E. “Do rocks listen?” In: *American Anthropologist*. New Series, Vol. XCVII, Nº 3 (1995), p. 505-518.

_____. (2014). **Entrevista concedida por ocasião do Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, realizado no Rio de Janeiro entre 15 e 19 de set. 2014**. Gravada em 3 ago. 2014 por Juliana Fausto. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.eco.br/videos/>>.

_____. (2017). **“Geontologies: The Concept and Its Territories”**. In: *E-Flux* [online]. N. 81. Abr. 2017. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/81/129623372/geontologies-the-concept-and-its-territories/>>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. **“Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”**. In: *Mana, Estudos de Antropologia Social*. Vol. 2, n.2, p. 115-144.

_____. 2002. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify. p.344-399.

_____. 2004. **A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro.** Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

WAGNER, Roy. 1981. **The Invention of Culture.** Chicago: University Press.