

**TRANSFIGURAÇÕES CATEGÓRICAS:  
A METAMORFOSE DA NATUREZA ENTRE LÉVI-STRAUSS, DESCOLA E  
VIVEIROS DE CASTRO**

Gustavo Ruiz da Silva\*  
Pedro Almeida Meniconi\*

**Resumo:** Este ensaio parte de um movimento de transmutação das noções ocidentais-modernas de Natureza e Cultura. Utilizando-se de uma base nietzscheana como fio condutor, primeiramente, introduzir-se-á a transformação da noção de Natureza dentro do estruturalismo de Lévi-Strauss, assim como suas variações. Após isto, será mostrado dois exemplos contemporâneos que completarão a crítica ao pensamento moderno europeu ao mostrar: as teorias de Philippe Descola, especialmente suas ideias sobre as diversas ontologias, e Viveiros de Castro, no concerne à questão do perspectivismo ameríndio.

**Palavras-chave:** Lévi-Strauss. Descola. Viveiros de Castro. Natureza. Cultura.

**CATEGORICAL TRANSFORMATIONS:  
NATURE'S METAMORPHOSIS AMONG LÉVI-STRAUSS, DESCOLA AND  
VIVEIROS DE CASTRO**

**Abstract:** This essay is part of a transmutation movement of western-modern notions of Nature and Culture. Using a Nietzschean base as the guiding thread, first, the transformation of the notion of Nature will be introduced within the structuralism of Lévi-Strauss, as well as its variations. After that, two contemporary examples will be shown that will complete the critique of modern European thought by showing: Philippe Descola's theories, especially his ideas about the different ontologies, and Viveiros de Castro, regarding the question of Amerindian perspectivism.

**Keywords:** Lévi-Strauss. Descola. Viveiros de Castro. Natureza. Cultura.

## INTRODUÇÃO

Qual a relação entre humanos e não-humanos? Na guisa dessa questão, o pensamento europeu desenvolveu as categorias lógicas de *natureza* e *cultura*. A primeira delas concentra os indivíduos, homogeneiza as diferenças e contribui para a formação de identidade e identificação – pelo menos para os quais a natureza confere humanidade. Os europeus, enquanto humanos (quase anjos de tão brancos), estabelecem a partir da noção de natureza um substrato essencial comum a sua própria existência; a

---

\* Universidade de São Paulo (USP) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Departamento de Filosofia da PUC-SP. E-mail: ruizdasilva.gustavo@usp.br.

\* Departamento de Antropologia da USP. E-mail: pedromeniconi@usp.br.

identidade é produzida entre desiguais na medida em que se compreendem esses diferentes como portadores da mesma natureza; assinantes do mesmo contrato; portadores das mesmas capacidades. Evidente que ao produzir a identidade entre os humanos, exclui-se dessa natureza os outros. Logo, entretanto, compreenderam a impossibilidade objetiva de observar a natureza humana (LÉVI-STRAUSS, 1982) a desidentificação, porém, não dependia da comprovação de uma outra natureza, ela se estabelece a medida que as diferenças europeias se dissolvem em uma natureza comum.

Já a noção de cultura, torna-se a partir de Lévi-Strauss a grande esfinge dos europeus. Uma vez insuficiente a concepção de natureza, as diferenças devem ser compreendidas e absorvidas a partir da categoria universal de cultura. Tudo e qualquer composição social – mesmo individual – é compreendida interiorizando a exterioridade cultural (SAHLINS, 2018). O “homem-produto” do meio. O sujeito sem agência. Da mesma forma que a *Natureza* se desgasta como categoria, ao longo do século XX, a *cultura* sofrera seu momento de rarefação.

É curioso, entretanto, que a pena de ostracismo imposta à *natureza* não foi aplicada para a *cultura*. Os delitos semelhantes – categorias insuficientes, abstrações totalizantes, etc. – transformaram a primeira num *tabu* da filosofia ocidental contemporânea, enquanto a segunda, ergueu-se ao mais alto posto da cognoscência humana, mas transfigurado; não mais cultura, discurso; poder; imaginário; subjetividade; inconsciente; etc.

Desde a metade do século passado vêm-se discutindo conceitos, subjetividades e a ressignificação da dicotomia Cultura-Natureza<sup>259</sup>. Essa necessidade de ressignificação fundou o estruturalismo, e sua mutação levou ao perspectivismo<sup>260</sup> pós-estruturalista<sup>261</sup>.

<sup>259</sup> Um ótimo exemplo disso é o artigo de Dorel (2012).

<sup>260</sup> O perspectivismo está particularmente ligado ao chamado "falsificacionismo" de Nietzsche, isto é, o conteúdo cognoscitivo que o nosso intelecto nos oferece não possui os traços de uma perfeita correspondência com o estado de coisas. A determinação do caráter "errôneo" do conhecimento como traço distintivo da nossa espécie é um dos aspectos que são abordados nos cadernos preparatórios de FW/GC, em conexão com o qual Nietzsche introduz pela primeira vez de maneira explícita o tema do perspectivismo: “*O nosso conhecimento [...] [é] dedução que cresce a milênios a partir de toda uma série de necessários erros ópticos [...] todas as leis da perspectiva devem ser erros em si [...]. A ciência descreve [...] a nossa potência poético-lógica de fixar as perspectivas para todas as coisas, mediante a qual nos conservamos vivos*” (Nachlass/FP, 1999, 15, §9, KSA 9.637).

<sup>261</sup> Segundo Foucault (1970), a arqueologia está oposta ao alegorismo, e voltada ao tautologismo dos significados inscritos nos sistemas simbólicos dotados de autonomia e de inteligibilidade imanente, que não pensa o discurso como algo de diferente dele mesmo – uma análise que tem em vista isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica. Assim, ele tratou de distinguir os dispositivos e componentes das formações históricas (sendo o discurso imanente aos seus fatos), para mostrar as ligações entre elas e expor a singularidade do todo (Veyne, 2009, p. 40). Ao criticar Kant, Foucault elimina a noção

Diversos autores se dedicam a reformar e/ou abandonar tais problemáticas, bombardeando-as com novos marcos epistemológico, como a introdução do estudo das “ontologias”, de Descola, e das “perspectivas”, de Viveiros de Castro; autores estes trouxeram uma mudança fundamental para a transformação de diversos problemas que a muito vínhamos carregando conosco.

A obra de Lévi-Strauss é o vetor antropológico-filosófico entre o pensamento moderno antigo e o pós-estruturalismo. Com o olhar distanciado sobre nossa própria história, colocou-se contra ela a produção de dissonâncias e liberdades para nós e para outros. Muitas naturezas e culturas, e nenhuma. Para quem não vive mais sob dicotomias, o que importa é a multiplicidade das interações, humanas ou não-humanas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Cabe agora fazermos um esforço mental para produzirmos um saber que seja múltiplo, que mesmo usando tais noções como régua e compasso, supere efetivamente este móvel útil, mas que exclui e insere as noções dualistas de Cultura e Natureza construídas na modernidade, para que, então, possamos nos abrir para novas possibilidades.

### LÉVI-STRAUSS E SUAS VISÕES DE NATUREZA E CULTURA

Lévi-Strauss, partindo de uma extensa leitura de Freud<sup>262</sup>, teria, pelo menos de modo aparente, tal como aqui defendido, teria continuado com a “oposição” entre

---

transcendental do sujeito: um movimento recebido do método estruturalista – conforme Ricoeur (1963), a antropologia de Lévi-Strauss é kantismo sem sujeito transcendental. Tal como feito por Merleau-Ponty e Lévi-Strauss (2008, p. 225) ao trabalharem os mitos como uma estrutura tripartite do pensarem o fenômeno ao os caracterizarem no âmbito da *fala* (a ser analisado enquanto tal), da *língua* (na qual é formulado) e da *linguística* (o caráter absoluto do mito que o distingue dos outros dois aspectos) – Foucault faz com o discurso aquilo feito com o mito, que “*é tautegórico, diz o que diz e da forma que diz como única maneira possível de tratar a realidade, sem poder dizer de outra maneira*” (Azevedo, 2014, p. 555). Assim, a estrutura intrínseca à natureza humana se esvaece, ela não mais é deduzida do plano universal, uma vez que este nível só é passível de ser aferido como parte do índice dos diversos discursos que uma sociedade produz. O método arqueológico possibilitou pesquisarmos as organizações nos quais determinados conteúdos empíricos são próprios à ordem discursiva, se devendo a uma disposição socialmente constituída, cuja formação na história caberia analisar. É isso ocorrerá, também, com as noções de Natureza e Cultura. Para mais, ver: SILVA, *Foucault e Borges...*

<sup>262</sup> Freud, com o início de uma nova reflexão sobre a concepção do *Ego* (em que ele, com a noção de inconsciente, rompe e revoluciona a noção de *Eu* ao fugir do paradigma cartesiano) e sobre as relações sociais intituladas “fonte sofrimento”, identifica na *civilização* e na *cultura* as regras e limitações que impõem aos homens um impedimento à conquista da felicidade. Quanto às relações sociais, classificadas como um dos aspectos caracterizadores da civilização, Freud definiu o primeiro momento de civilização como aquele em que se iniciou a regulação social (RÊGO, 1995, p. 297). Segundo o psicanalista, “O elemento de civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa não fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o

Natureza e Cultura ao dizer que o homem é ao mesmo tempo ser biológico e indivíduo social, posto que a:

Ausência de regra parece oferecer o critério mais seguro que permita distinguir um processo natural de um processo cultural [...] em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura [...] simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 22).

Desta forma, há em Lévi-Strauss uma ideia de *inconsciente da sociedade* atrelada a uma característica primeira do homem cuja ideia foi a base para o advento da cultura e uma das dobradiças da passagem de um *estado natural* para o *cultural*, em que:

No fundo dos sistemas sociais aparece uma infraestrutura formal, somos mesmo tentados a falar num pensamento inconsciente, uma antecipação do espírito humano, como se nossa ciência já estivesse feita nas coisas, e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, dominada por outros invariantes. Mas [...] a ciência social encontraria abaixo das estruturas uma meta-estrutura com que eles se conformam, o universal a que se chegaria dessa maneira não substituiria o particular (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 198).

Em suma, os homens vivem em sociedade com base em aspectos que lhes são inconscientes e que se adequam racionalmente no mundo. Os exemplos de Lévi-Strauss, como os fonemas, dão uma dimensão melhor dessa conclusão. Assim, a *proibição do incesto* (lei residente na passagem do estado de natureza para o estado da cultura) é uma regra cuja existência permitiu que a sociedade se construísse e que, ainda que possuía

---

que equivale a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos (FREUD, 1974a, p. 115)”. Reconhece-se, então que a civilização só é viável quando uma força com poderes maiores do que o poder individual se faz presente. Também segundo Freud (1974b), a vida social só é possível quando se tem uma nítida maioria de força maior que a dos particulares, em que a substituição do indivíduo pelo poder da sociedade constitui esse momento decisivo da civilização, já que sua essência está no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação. Desta maneira a civilização se impõe, projetando-o do *estado de natureza* para o *estado de sociedade* à custa da restrição daquilo que é considerado o propósito da vida: a tentativa de realização do *princípio do prazer*. As relações sociais são reguladas tendo como base o veto às liberdades individuais, naturais aos indivíduos antes da vida em sociedade. O homem se constitui como ser social aprisionando-se em um dilema que parece insolúvel: enquanto que no *estado de natureza* tinha uma liberdade ilimitada (onde, porém, tinha pouco valor, uma vez que estava à mercê de encontrar um mais forte à sua frente), no *estado de sociedade*, a entidade reguladora mantém a ordem através do controle às liberdades.

essa funcionalidade, é um elemento estrutural. Há aí uma relação entre Lévi-Strauss e Freud, onde:

Assim que entrou em contato com a teoria freudiana, Lévi-Strauss percebeu que o etnólogo lidava, no plano coletivo, com o mesmo elemento que o psicanalista no plano individual, ou seja, um fenômeno aparentemente impenetrável, cujo deciframento não poderia jamais ser buscado em sua realidade mais evidente. (WERNECK, 2002)

A *proibição do incesto* no estruturalismo, então, é o interdito que garante a passagem de um estado natural humano para outro, em que a regra é apreendida e colocada na estrutura para que a sociedade como composição de indivíduos em relação possa existir.<sup>263</sup> Seria, portanto, a relação entre a natureza e a cultura: “se o tabu do incesto está presente em todas as sociedades humanas, não deixa de assumir, em cada uma delas, uma configuração particular, ditada por um regime de trocas matrimoniais regulado por estruturas que escapam à consciência individual” (WERNECK, 2002). Esta proibição reprime o desejo natural de praticar o incesto e serve como base para que os grupos sociais se relacionem e formem a sociedade. Ela não é apenas negativa enquanto obrigação, mas também positiva, porque é a partir daí que se estabelece o grupo; tem-se aí o ponto chave para compreender a sua função principal: favorecer a troca e, portanto, a integração social (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 94). Conforme as *Estruturas elementares do parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 69), a raiz da proibição está na Natureza, mas é apenas enquanto regra social que se é vê-la: nos vários grupos existentes, não se apresenta uma extensa variedade formal, mas sim contudista.

A proibição do incesto, agora, é vista como uma regra universal, um “processo pelo qual a natureza ultrapassa-se a si mesma” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 29), que forma uma estrutura de novo tipo – mais complexa, que superpor-se-ia às formas mais simples da vida animal. Entretanto, opera-se uma grande transformação em *O totemismo hoje* (1962b), obra que parece anunciar uma relativização da unidade natural, assim como a leitura que Lévi-Strauss faz de Rousseau em *O pensamento selvagem* (1962a, p. 148), em que se observa na *identificação* entre Homem e Animal uma noção

---

<sup>263</sup> Devemos notar aqui, a influência de Marcel Mauss no pensamento lévi-straussiano. A concepção de sociedade passa a existir a partir da *proibição do incesto*. É a necessidade da troca das mulheres que institui a produção simbólica que definirá um imaginário comum. E é, somente a partir da constituição simbólica comum, que é possível existir o *Fato Social Total*, e a sociedade.

da *diversidade*, ou ainda, de *diferença* entre o *Eu* e o *Outro* e, portanto, da própria variabilidade da natureza. A natureza não compõe mais uma unidade, mas atua como um conjunto de oposições diferenciais, o qual pertence também à cultura: “as condições naturais não são mais submetidas. Ou ainda, elas não têm mais existência própria, pois elas são em função das técnicas e da população que as definiu e que as deu sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1962a, p. 117).

A concepção que os homens fazem da relação entre *natureza* e *cultura* ocorre em função da maneira que se modificam em suas próprias relações sociais (LÉVI-STRAUSS, 1962a, p. 144). Desse modo, quem muda de estatuto ao longo do tempo é a Natureza e sua relação de oposição a Cultura que, por sua vez, só pode ser humana. Em Lévi-Strauss (DESCOLA, 2011, p. 41), a *proibição do incesto* e o intercâmbio que ela instaura são causas eficientes da vida social, mas o movimento que anima esta vida social tem origem em limites biológicos e psicológicos mais fundamentais do que provenientes da natureza orgânica do homem.

A natureza, para Lévi-Strauss, também atuaria como um gigantesco reservatório de propriedades observáveis, uma nova gramática em que o espírito tem possibilidade de colher objetos para convertê-los em signos. Esta *natureza* enciclopédica é, sobretudo, “boa para pensar”, trampolim onde a imaginação taxinômica toma impulso, pretexto para as estranhas combinações que fazem a trama dos mitos, vasto e fecundo pressuposto da objetivação do mundo em enunciados codificados (DESCOLA, 2011, p. 38). Subsequentemente, para dissipar qualquer equívoco, Lévi-Strauss tomou cuidado de precisar que a oposição entre *cultura* e *natureza* não é “nem um dado primitivo, nem um aspecto positivo da ordem do mundo. Dever-se-ia ver nela uma criação artificial da cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. XVII). Tem-se, então, uma ausência de análise real das categorias de cultura (norma) e natureza (universalidade), sendo estas somente um mecanismo de Razão utilizadas para constituir sua compreensão do objeto de estudo a fim de pôr ordem àquilo que tenta compreender – sinal de que tais categorias não seriam uma análise da realidade “verdadeira”, mas uma categoria kantiana de razão pura:

Na falta de análise real, os dois critérios, o da norma e o da universalidade, oferecem o princípio de uma análise ideal, que pode permitir – ao menos em certos casos e em certos limites - isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 22).

**DESCOLA E SUAS ONTOLOGIAS NO CENÁRIO PÓS-NATUREZA**

O totemismo de Radcliffe-Brown inspirou Descola (2015, pp. 8-9) à entender o tratamento peculiar que os indígenas amazônicos dedicavam aos animais: mesmo que caçados, ou temidos como predadores, eles são tomados como pessoas com quem os humanos podem, e devem, interagir de acordo com regras sociais. Contudo, a pesquisa de Descola se iniciou erroneamente da tentativa de retirar, de processos relacionais materializados em instituições, propriedades ontológicas atribuídas a seres do mundo para posteriormente distribuí-las em categorias, ao invés de fazer o contrário. Na realidade, ocorrendo desde Durkheim, isto sido prática normativa dos antropólogos para garantirem às formas sociais o privilégio explanatório, derivando estruturas sociais de imperativos psicológicos. Nos anos 90, então, duas correntes dominantes existiam na etnologia da Amazônia; uma delas (hoje fora de moda) era o “materialismo ecológico ou cultural”, cuja ambição era explicar as instituições sociais em termos de adaptação funcional a fatores de limitação ambientais; uma forma de determinismo técnico e geográfico que retomava a figura negativa dos índios (DESCOLA, 2015, p. 10)

A outra corrente (derivada de Lévi-Strauss) compreendia Natureza de maneira abstrata, um grande léxico de propriedades no qual as sociedades vinham se abastecer para organizar essas propriedades em sistemas semântico-simbólicos. Em ambos os casos, o sistema concreto de interação com os não-humanos não era levado em consideração. Lévi-Strauss foi um dos poucos que tentou escapar desta tendência: em sua análise d'*As mitológicas*, o autor começou o seu estudo pelas instituições para depois avançar “em direção ao intelecto, mas nunca o contrário” (DESCOLA, 2015, p. 11). Com isto, ao invés de se universalizar as distinções aqui expostas, deve-se, ao contrário, lembrar que esta distinção de forma se deu na Europa por meio das teorias filosófico-teológicas. Em *Outras Naturezas, Outras Culturas* (2016), Descola vai, então, questionar a universalização, não da existência, mas sim da disposição das categorias em diversas culturas:

[O antropólogo] questionará certas evidências que pareceriam inerentes ao bom senso em sua comunidade de origem [...] eu comecei a questionar o que me parecia tão evidente a propósito da diferença entre humanos e não-humanos, entre os seres que, segundo nós, pertencem à Natureza e os seres que pertencem à Cultura (DESCOLA, 2016, p. 11).

Nas diferentes sociedades, encontrou-se quatro fórmulas que definem os tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo que, em retorno, fornecem pontos chave para as formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas. Entende-se, assim, que as percepções acerca das categorias mudam entre as semânticas sociais. Nesse projeto intelectual marou-se uma humanização do mundo animal e vegetal pelos povos autóctones que desembocou numa espécie de extensão e ampliação da própria noção de natureza, que se tornou uma espécie de *continuum* que integra os homens, animais e plantas muito distante de nossas concepções mais comuns. Esta pesquisa se ligou à experiência do autor como etnógrafo na Amazônia e às questões que se colocaram durante o seu trabalho de campo, fazendo-o seguir por um processo nominativo novo: da conciliação, do universalismo relativo<sup>264</sup>.

Assim, as quatro categorias ontológicas utilizadas para organizar as relações entre humanos e não-humanos foram: 1) animismo (semelhança de interioridades, diferença de fisicalidades), 2) totemismo (semelhança de interioridades ou fisicalidades), 3) naturalismo (diferença de interioridades, semelhança de fisicalidades), e 4) analogismo (diferença de interioridades ou fisicalidades). Observa-se, então, que na ontologia animista (presente na América do Sul e Norte, Sibéria e em partes da Ásia), a principal característica é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles. A vida social é concebível graças à continuidade de interioridades pressupostas; ela é expressa pela ideia de que a humanidade é uma condição universal – as diferenças entre os seres ficam evidentes pela descontinuidade de seus corpos (DESCOLA, 2014, p. 275).

A ontologia totemista (exemplificada pelos aborígenes da Austrália) é bem menos recorrente que as demais; nela os seres compartilham atributos organizados por um totem (geralmente uma planta ou animal batizados com o nome de uma propriedade abstrata) que, a) congrega um grupo de humanos que compartilham, por meio deste,

---

<sup>264</sup> O universalismo relativo não parte da Natureza e da Culturas, das substâncias e dos espíritos, das discriminações entre qualidades primeiras ou segundas, mas de relações de continuidade e descontinuidade, de identidade e diferença, de semelhança e dessemelhança que os humanos estabelecem por toda parte entre os existentes, por meio das ferramentas herdadas de sua filogênese: corpo, intencionalidade, atitude a perceber traços distintivos, capacidade de manter com outro qualquer relação de aliança ou antagonismo, dominação ou dependência, de troca ou apropriação, subjetivação ou objetificação (DESCOLA, 2005, p. 418-419). Para mais, ver: Silva, 2019b, p. 57.



disposições físicas e comportamentais; e b) liga humanos e não-humanos em cadeias de analogias que agregam descontinuidades evidentes (DESCOLA, 2014, p. 275).

A ontologia analogista (presente nas técnicas divinatórias chinesas; nos coletivos africanos – relação desordens sociais e catástrofes naturais; e na medicina europeia dos séculos XV à XVII – analogias entre sintomas, objetos e partes dos corpos humanos) reúne uma dupla série de diferenças, partindo do pressuposto de que as entidades do mundo correspondem a uma multiplicidade de formas e essências frequentemente organizadas em uma cadeia organizatória de atributos presentes no mundo (Descola, 2014, p. 276). Nesta ontologia, baseada na identificação de signos, a forma de ordenar um regime de diferenças é empregando semelhança, que aparece como a designação de trajetórias que podem se repetir em seus termos (metáfora, relação avizinhada, visível) ou em suas relações (metonímia, uma “simpatia”, uma afinidade à distância) (DESCOLA, 2005, p. 285-287).

A ontologia naturalista, por fim, seria aquela em que se vive. Ela designa o pressuposto, surgido convencionalmente em meados do século XVII europeu, de que há um domínio ontológico determinista chamado “natureza”, em que leis gerais poderiam explicar eventos e onde nada aconteceria sem uma causa. Ao mesmo tempo, a ontologia naturalista privilegia a qualidade do artifício humano, sua livre invenção, cuja complexidade teria sido domesticada no curso do aparecimento de ciências voltadas a ela ao longo do século XIX. Os alvos dessa domesticação seriam denominados “culturas”. O naturalismo parte de premissa oposta à do animismo, pois a continuidade é material, enquanto a descontinuidade é interior. Essa classificação muitas vezes agrega os humanos em fusão, gerando uma nova marca de descontinuidade interior; é por isso que prevaleceu por muito tempo a ideia de designar um povo por meio de seu “espírito” (DESCOLA, 2014, p. 277).

Estudando os Achuar, Descola, assim, se viu diante de uma situação: estes indígenas amazônicos desconheciam a evidente distinção entre humanos e não-humanos, pertencentes à natureza ou à cultura. Esta dita distinção “não faz o menor sentido para os aborígenes australianos. Afinal de contas, no mundo deles, tudo é natural e cultural ao mesmo tempo” (DESCOLA, 2016, p. 18-22). Portando, ao questionar como os ocidentais concebem a relação entre humanos, animais e plantas, conclui-se que universalizamos nosso pensamento, mesmo sendo particularmente nosso e consolidado a partir do século XVII: imagem que começou a se desenhar em nossa

mente é um movimento tardio da história ocidental e só se produziu uma única vez. O homem europeu só começou a se fazer “mestre e senhor da natureza” com Descartes: a forma com que os ocidentais vêm o seu mundo e organizam as suas coisas nada mais é do que uma entre as diversas formas culturais de se organizar o saber. O discurso acerca da Cultura e da Natureza pode até servir como operador analítico, mas nada passa de uma categoria totalmente imaginada.

### **A GRAMÁTICA DA SOBRENATUREZA: A EPISTEMOLOGIA DE VIVEIROS DE CASTRO**

No estruturalismo, a questão dos dualismos era usualmente associada a uma “dileção imoderada” por catalogações dicotômicas e a uma habilidade única para ver dualidades em toda parte: é como um clichê: “não está completamente longe da verdade, mas também não chega nem perto dela”. Segundo Viveiros de Castro (2017, pp. 16-17), “os esquemas dicotômicos que formam como as muralhas de nossa cidadela intelectual”, contudo, vê-se uma assimetria nas dualidades conceituais indígenas – uma fuga privilegiada dos buracos da rede da razão. Anuncia-se, assim, a problemática (e usual) divisão binária orientadora do estruturalismo; esta régua e compasso, que ordenam a realidade ao ser analisada, foram as armas utilizadas para a luta contra Lévi-Strauss: a antropologia estrutural se apresenta como um acidente de trânsito em que não queremos olhar, mas que também não conseguimos ignorar, pois “não invocamos um dualismo senão para recusar um outro [...]. A cada momento, são necessários corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer, e pelos quais passamos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 16-17).

*A inconstância da alma selvagem*, assim, enquanto estudo das ontologias amazônicas, é um esforço cerebral para se desfazer dos tão úteis dualismos onde o autor parte de uma análise morfológica *yawalapíti*. Neste grupo, as categorias classificatórias, quase sempre pospostas aos nomes, só podem ser proveitosamente acionadas através de afixos que indicam o modo de pertinência do referente à classe, isto é, quatro modificadores desempenham essa função no discurso *yawalapíti*: *-kumã* (excessivo), *-rúru* (autêntico), *-mína* (inferior) e *-malú* (semelhante). Neste sentido, *-kumã* se coloca diametralmente à *-rúru* quando o primeiro é interpretado como *monstruoso* e o segundo como *perfeito*; outra interpretação também possível é a oposição entre *-kumã* e *-mína*,

quando vistos, respectivamente, como o *arquétipo* e o *existente*. Interpretou-se, assim, que este superlativo pode ser usado para: 1) uma maior espécie de uma mesma ordem animal (pirarara – *kupáti-kumã* – o maior dos peixes); 2) uma espécie derivada de outra (caititu – *áwtu*; queixada – *áwtu-kumã*); 3) coisas fora do espaço e tempo locais (animais de zoológico) ou parentes muito distantes; 4) seres espirituais com correspondência real (*pitöpo-kumã* – o bem-te-vi patrono dos xamãs); 5) todos os seres que figuram nos mitos.

O que se expressa nessa análise é a sobreposição de atributos para este articulador morfológico, marcando, por exemplo, a um *animal-kumã*, indistintamente, ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstruosidade, alteridade, espiritualidade e distância. Nas palavras de Viveiros de Castro (2017, p. 29), *-kumã* é o *grande-Outro* de Lacan, marcando o diferente e o arquetípico: todo modelo expressa uma superabundância ontológica, onde a abundância é monstruosa outra<sup>265</sup>. *-Kumã*, quando *espiritual* ou *monstruoso*, é contraposto à *-rúru*; quando *grande* ou *arquetípico*, opõe-se à *-mína*. Isto é, o mundo como um todo, para os Yawalapíti, dispõe-se entre o *-kumã* (cosmologicamente exterior) e as entidades *-rúru*, *-mína* e *-malú* (interioridade cosmológica).

Logo, o que consideramos como “real” ou “imaginário” não poderiam fazer sentido, pois, exemplarmente, *-mína* é a corporificação substancial, expressando um processo de metonímia; enquanto o oposto, *-kumã*, expressa uma metáfora. Um exemplo disso é *ahí-mína*, que é “o cheiro do corpo após a relação sexual”: é um estado corpóreo, uma corporificação. Entretanto, o mesmo acontece com a totalidade dos entes, um sentido classificatório, como *ipuñöñöri-mína*, que é o “homem de bem”, que é a cópia muito próxima do arquétipo, sem o ser (dado que aí seria *-kumã*). *-Malú*, o simulacro imprestável, por fim, seria o extremo oposto de *-mína*, como pode ser visto em: *ipuñöñöri-malú*, que significa os indivíduos que são egoístas, agressivos e anti-sociais; e *yayakaturalhí-malú* – fala ruim, o balbucio de uma criança pequena. Segue-se que *-malú* seria, então, os seres que não são conforme seu protótipo – por exemplo, *úi-malú* (cobra sem venenos). (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 32).

---

<sup>265</sup> Para Viveiros de Castro (2011, pp. 910, 911) o Grande Outro ameríndio, avesso a qualquer teologia da criação, marca um mundo de humanidade e divindades imanentes, em que esta está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos, em que “todo objeto é um sujeito em potência. O *cogito* indígena, em vez da fórmula solipsista ‘penso, logo existo’, deve ser articulado em termos animistas como ‘isso existe, portanto pensa’. Tem-se, então, um Eu que é radicalmente um Outro.

Mostra-se com o supracitado que Viveiros de Castro (2017, pp. 41-42) construiu esta imagem *Yawalapíti* como uma forma de expor que outros grupos possuem diversas formas discursivas de ordenar suas percepções. A organização amazônica não envolve a dicotomia Natureza e Cultura, mas sim uma gramática que organiza as coisas “reais” e “imaginárias” como um todo: “o traço mais saliente da taxonomia *yawalapíti* do que chamaríamos de seres vivos é a ausência de separação categórica entre humanos e demais animais”. Para eles, o arquétipo do “chefe” dos *apapalutápa-mína* (animais terrestres), a onça, seria o único animal sem medo dos humanos e, por isto, estaria mais próxima dos espíritos. Em seu oposto está o macaco, o único animal que se admitia o consumo entre os *Yawalapíti*. Assim, nós comemos o macaco e a onça come a nós. Nós somos a onça do macaco e o macaco da onça.

Em *O Nativo Relativo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347), delimita-se, então o “aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua qualidade perspectiva”<sup>266</sup> e se concentra na ideia que estes povos têm sobre o mundo ser povoado por diferentes espécies de pessoas ou sujeitos, humanos ou não-humanos, que o interpretam segundo pontos de vistas distintos. O que se passa, em suma, é a possibilidade de se descobrirem novos mundos e não apenas diversas representações sobre um mesmo. Dá-se ênfase à pronominalidade que assume as relações; dito de outra maneira, o que muda concretamente é o mundo que os seres existem (PICELLI, 2016, p. 57). Em síntese, “para os ameríndios o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”:

O pensamento indígena conclui [...] que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente [...] Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356)

Os animais míticos, inclusive, possuem como característica fundamental, um passado em forma humana com comportamento animal, ou o inverso, forma animal com comportamento humano. Os animais considerados *umañí* (que sempre existiram, que são imortais e ontologicamente legitimados), manifestos em sua essência nos mitos,

---

<sup>266</sup> O perspectivismo para Viveiros de Castro (2002, p. 379) é “uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável- o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação”.

são como o conceito de seres humanos, não os humanos reais, índios habitantes da aldeia, mas sim ancestrais-modelo, aqueles que participam da repartição ontológica dos arquétipos originais, em que a mitosfera não é apenas contingente de eventos originários, mas orientadora e justificadora constante do presente<sup>267</sup>, enquanto nós e os animais comuns somos somente réplicas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 59-60).

O que se estabelece, portanto, são noções demasiadamente complexas; o pensamento indígena, indo de encontro às noções ocidentais, coloca em xeque categorias classificatórias dualistas, que tendem a violentar cosmovisões amazônicas. A dualidade entre Natureza e Cultura aparece em Lévi-Strauss como organizadora de todo o discurso mítico ameríndio, contudo, o mesmo não se mostra completamente capaz de abarcar toda a profundidade da filosofia indígena – deixando de fora, exemplarmente, a noção de Sobrenatureza. A relação homem-espírito-animal, em suas múltiplas possibilidades, não pode ser reduzida e/ou simplificada às nossas categorias organizadoras, mesmo que estas sejam úteis à inteligibilidade do analista, pois, desta maneira, perder-se-ia a rica, e dissonante, forma de ontologia que nos está sendo apresentada. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 74).

Viveiros de Castro, por outro lado, não realiza a supressão total da categoria lógica de Natureza e Cultura; tão pouco pretende superar o pensamento de Lévi-Strauss, quem considera o pioneiro do pós-estruturalismo com as *Mitológicas* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). A supressão desse vocabulário se insere na expansão da noção da agência do indivíduo. Essa agência, entretanto, está imersa na noção de cultura, a partir de uma supernatureza. O ataque fundamental de Viveiros de Castro às concepções clássicas de natureza e cultura se faz a partir de uma reorientação do objeto antropológico. Os outros se transformam em nós mesmos. A supernatureza é a construção da categoria a partir do relativismo operado na inclusão da percepção dos não ocidentais – outrora não-humanos. O *Anti-narciso*, então, é a expressão fundamental deste projeto de inversão. Talvez, o mais correto seja definir o que chamamos de inversão de dobra (*plissement*), em uma leitura deleuziana de Viveiros de Castro. A construção de uma nova orientação antropológica é a Dobra que orienta Deleuze (2012) em seu esforço filosófico. A tradição se inverte e subverte, afirma-se e nega-se na composição do outro no mesmo, do nós nos outros.

---

<sup>267</sup> O mito para ele funcionaria tal como o discurso em Foucault, que produz o indivíduo tal como ele o é. Para mais, ver: SILVA, 2019a, pp. 5-15.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Tomando o perspectivismo do Nietzsche como fio condutor, falseando e duvidando sempre das noções clássicas da filosofia ocidental, tentou-se aqui operar a construção de novas possibilidades para uma possível noção de Natureza, partindo, para tal, de referenciais de um campo do saber que não mais se vê contemplado pelas categorias inventadas pelo ocidente moderno. Requer-se, agora, um novo exercício e esforço da Filosofia para o processo de reconceitualização das categorias aqui trabalhadas, dado que hoje se vê uma polifonia antropológica que busca, a partir de uma série de evidências e diagnósticos do presente, problematizar e construir modelos novos para a noção de Natureza. O que justifica, para além da erudição acadêmica própria da filosofia, este movimento agora necessário de se pensar as concepções de Natureza e Cultura a partir das evidências apresentadas pela Antropologia, que carece, mesmo que involuntariamente, do rigor conceitual da Filosofia, é a importância deste tema para o século XXI.

Em tempos de consolidação das áreas de Filosofia da Ecologia, dos estudos do Antropoceno ou até mesmo da militância pró-meio ambiente, urge de modo imperativo repensar as relações ente humanos e não-humanos, entre o que se é natural e cultural, para que possamos estabelecer uma nova relação para com os problemas do mundo contemporâneo. Seria inegável como, por exemplo, o estudo do perspectivismo de Viveiros de Castro não se mostraria exatamente útil para os estudos dos direitos dos animais no campo da Ética Aplicada, assim como o de Lévi-Strauss nas novas questões de preservação ambiental, causa que lhe era de grande apreço quando vivo. Por fim, este ensaio procura marcar a necessidade de intensificação da dobra operada por Deleuze (1972). A contribuição da antropologia, apesar de não terminada, é uma construção fundamental no avanço da construção dos sujeitos e compreensão da complexidade operada entre a subjetividade e a objetividade; entre a produção e a sujeição; o Édipo e o narciso.

### REFERÊNCIAS:

AZEVEDO, C. A Spätphilosophie de F. W. Schelling e o desdobrar da consciência humana. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, p. 549-560, 2014.

DELEUZE, G. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Papirus, 2012.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *L'anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.

DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Revista Tessituras*, Pelotas: v. 3, n. 1, p. 7-33, 2015.

DESCOLA, P. Modes of being and modes of predication. *Journal of Ethnographic Theory*, Cambridge, v. 4, n. 1, 2014.

DESCOLA, P. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. São Paulo: Editora 34. 2016.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DOREL, F. Nature vs. Culture?. *ELOHI*, v. 1, pp. 37-51, 2012.

FREUD, S. *Totem e Tabu - Alguns Pontos de Concordância Entre a Vida mental dos Selvagens e dos Neuróticos*. Rio de Janeiro: Standard Brasileira. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 1974a.

FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Standard Brasileira. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 1974b.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso, aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1982 (1949).

LÉVI-STRAUSS, C. “Natureza e Cultura”. *Revista Antropos*, vol. 3, n. 2, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962a.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 1962b.

MERLEAU-PONTY, M. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. In: *Textos selecionados (Os Pensadores) (Vol. 4)*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlin: De Gruyter, 1999.

PICELLI, P. O perspectivismo de Viveiros de Castro: proposta de uma nova antropologia. *Revista Alteridade*, v. 2, n. 1, p.53-63, 2016.

RÊGO, J. Poder, estado e sociedade em Hobbes e Freud. Reflexões sobre Leviatã e O Mal-estar na Civilização. *Caderno de Estudos Sociais*, v. 11, n. 2, 1995.

RICOEUR, P. Structure et herméneutique. *Esprit*, n. 322, v. 11, pp. 596-627, 1963.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault. ainda*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo. Ubu Editora. 2018.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. Casal Clastres, com Renato Sztutman. *Alabastro*, São Paulo: a. 8, n. 12, 2019a.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. Casal Clastres, com Renato Sztutman. *Poder, Obediência e Imagem de Si. Duas tipologias antropológicas*. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes da PUC-SP, 2019b.

"FOUCAULT E BORGES: da Literatura ao Método Arqueológico." *Communitas* 5.9 (2021): 379-392.

VEYNE, P. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *MANA*, v. 8, n. 1, pp. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O medo dos outros. *Revista de Antropologia, USP*, v. 54, n. 2, pp. 885-917, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Ed. Ubu, 2017.

WERNECK, M. M. F. O trabalho do mito: diálogos entre Freud e Lévi-Strauss. *Ciência e Cultura*, v. 64 n. 1, 2002.