

MULTICULTURALISMO E MULTINATURALISMO: sobre habitar o abismo do Antropoceno¹

MULTICULTURALISM AND MULTINATURALISM: about living in the Anthropocene abyss

Ricardo de Jesus Machado ²

Resumo: Este ensaio aborda os conceitos de Multiculturalismo e Multinaturalismo a partir de textos e reflexões de Stuart Hall – *A questão multicultural* (2023) e *Identidade cultural e diáspora* (2022) – e Eduardo Viveiros de Castro – *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996). Do ponto de vista metodológico, este texto toma como referência os artigos supracitados com vistas a uma análise comparativa entre uma e outra vertente como ferramentas de análise da cultura. O recorte bibliográfico leva em conta o contexto de publicação original dos textos, nos anos 1990. Por fim, versa sobre a pertinência do Multinaturalismo como ferramenta semiótica buscando pensar nosso ser-estar no mundo em meio ao que chamamos de abismo do Antropoceno, tendo em vista a necessidade de refletirmos sobre a cultura para além da excepcionalidade humana.

Palavras-Chave: Comunicação. Multiculturalismo. Multinaturalismo. Semiótica. Cultura.

Abstract: This essay makes an approach between Multiculturalism and Multinaturalism concepts from Stuart Hall and Viveiros de Castro reflections. The articles on study are *A questão multicultural* (2023) and *Identidade cultural e diáspora* (2022), from Hall, and *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996), from Viveiros de Castro. Both texts were published in the 1990s. From a methodologic point of view, this text there are as reference a comparative analysis between one and each other theory as a method that a culture analysis. Finally, we argue about Multinaturalism relevance as a semiotic skill to think about being on the damaged world, called by us Anthropocene abyss, and we try to reflect about culture beyond at human exceptionality.

Keywords: Communication. Multiculturalism. Multinaturalism. Semiotic. Culture.

1. Introdução

Wisława Szymborska conclui seu poema *Autotomia* com a estrofe “O abismo não nos divide. / O abismo nos circunda” (2016, p. 142). A imagem sugerida no texto em tudo nos

1 Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Cultura. 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2025.

2 É professor, pesquisador e coordenador do Curso de Publicidade e Propaganda na Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB. É pesquisador em estágio pós-doutoral no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp (IEL). Realizou doutorado em Comunicação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, na Linha de Pesquisa Cultura e Significação. É jornalista, mestre em Comunicação e especialista em Filosofia pela Unisinos.

serve de moldura para a reflexão aqui proposta, que é mais um ensaio que uma tese. Costumo ter a impressão quando abordo o tema do Multinaturalismo no campo da Comunicação que as pessoas tendem a ouvir (me refiro à audição mesmo) “Multiculturalismo”. Não raras vezes, nas arguições, em que pese os temas abordados no texto apareçam na discussão, ouço a expressão “Multiculturalismo” dos interlocutores. As causas variam entre um ato falho, descuido narrativo e confusão conceitual. É precisamente o último ponto que me interessa, ou seja, tentar elucidar as fronteiras entre Multiculturalismo e Multinaturalismo, ainda que os conceitos não operem de forma singularizada ou redutíveis à abordagem aqui colocada, mas considerando que possamos ter uma abertura aos objetos de investigação e, ao mesmo tempo, um rigor dos métodos.

Os termos em alemão *geistwissenschaft* e *naturwissenschaft* são marcadores epistemológicos importantes para compreendermos o que seriam, respectivamente, “ciências do espírito” e “ciências da natureza”, divisão que demarca, em linhas gerais, o pensamento Moderno. Contudo esta chave de leitura não dá conta de explicar as diferenças entre Multiculturalismo e Multinaturalismo. Isso porque ao passo que o primeiro é uma ontologia dualista que produz uma descontinuidade entre cultura e natureza; o segundo é uma ontologia monista-dualista, em que as duas séries – natureza e cultura – pertencem a uma mesma continuidade. Além de uma certa delimitação conceitual que este artigo se propõe, uma tarefa secundária é tentar argumentar em favor do Multinaturalismo como perspectiva teórica e metodológica preñe de possibilidades para o campo da Comunicação. Não há aqui qualquer crítica ao Multiculturalismo como eixo de abordagem, mas como é algo um tanto mais recorrente, trata-se de uma perspectiva já consolidada no campo, razão pela qual nos focamos na outra vertente.

Multiculturalismo e Multinaturalismo pertencem, em termos de topologia teórica, às ciências do espírito. Isso porque os coletivos humanos, em sentido *latu*, compartilham um certo espírito, que varia entre si, com suas semelhanças, diferenças e incontornáveis hibridizações. A forma como esses coletivos compartilham e formulam compreensões sobre a realidade constitui uma certa “alma” ou “espírito” dos diferentes grupos. O termo tipicamente Moderno e ocidental para esta noção é “subjetividade”. No Multiculturalismo essa subjetividade compartilhada forma, por assim dizer, a diferença entre uma cultura e outra, um ser humano e outro e, mais ainda, a diferença dos seres humanos a todos os demais entes do planeta – animais, vegetais, minerais. A cultura funciona como um artefato exclusivo de nossa espécie.

No Multinaturalismo essa “alma”, “espírito”, “subjetividade” também existe e também é compartilhada coletivamente entre as diferentes espécies, mas não é uma excepcionalidade humana, pois os demais seres também possuem uma humanidade que, ao seu modo, produzem artefatos culturais tal como nós, mas que diferem dos nossos na proporção da diferença da natureza dos corpos.

O Antropoceno marca os limites de nossa encruzilhada, da crise epocal que vivemos, formulada inicialmente por François Lyotard como o fim dos grandes relatos, corolário da pós-modernidade. O Iluminismo renascentista nos ergueu ao estatuto de centro do universo e nos elevou um átimo do solo, como se não pertencêssemos à terra que vivemos, como se flutuássemos sobre o chão em que (não) pisamos, produzindo uma fissura incontornável entre cultura e natureza. Contudo, o Antropoceno mostra que há mais continuidade que ruptura entre estas séries e que, para os cientistas do campo da Comunicação, o fim do universalismo (as grandes narrativas) como explicação do mundo nos permite avançar sobre a “esfera que por muito tempo foi tida como exclusiva da espécie humana e da qual as ciências do homem seriam as guardiãs: a linguagem” (Nodari, 2024, p. 33). A isso se conecta uma questão eminentemente de análise cultural e semiótica, considerando que os fenômenos são complexos e não determinados (o mundo é contingente), na qual é crível que investiguemos como uma dada cultura se constitui em sua expressividade, ponderando sobre o corpo que a manifesta. Neste sentido a semiótica, como campo de estudo dos processos de significação e construção de linguagens – quais sejam, a fala, a fotografia, o cinema, a música, os trejeitos, etc – traz ferramentas importantes para compreendermos como os diferentes coletivos humanos se organizam e se materializam. Isso porque a compreensão da dimensão simbólica não está restrita à fala (portanto não se reduz à linguística) nem aos humanos como nós, mas a uma série de maneirismos corporais e condições de emergência que não se restringem à nossa espécie³.

Isso posto, este ensaio está estruturado da seguinte maneira: a seguir apresentamos e discutimos o conceito de Multiculturalismo principalmente a partir de Stuart Hall, inter-relacionando-o com outras autoras e autores, tendo como objetivo uma abordagem panorâmica, mas fiel, às formas como o autor pensou aquilo que ele formulou como *a questão multicultural*;

3 A esse respeito Viveiros de Castro (2024, p. 222) propõe: “(...) trata-se do fato de que, se todos os sujeitos, atual ou virtualmente reconhecidos no mundo, tomam a forma da pessoa humana, esse sujeitos idênticos não veem necessariamente da mesma forma as coisas que compõem este mundo. Assim, os queixadas percebem-se a si mesmos como corpos de humanos, da mesma maneira que os humanos ‘propriamente’ ditos”.

na sequência, entramos na conceituação de Viveiros de Castro (1996) levando em conta um de seus textos seminais sobre o Multinaturalismo e perspectivismo indígena e que coincide temporalmente com a produção de Hall, algo metodologicamente relevante. Nas considerações finais, propomos, então, uma síntese que seja capaz de situar uma proposta de análise cultural onde cultura e natureza funcionam em uma continuidade, observando a pertinência desta abordagem para os estudos da Comunicação e para uma reflexão que esteja à temperatura do Antropoceno.

2. Multiculturalismo

Stuart Hall, pesquisador jamaicano-britânico e negro, é um dos grandes nomes do debate cultural na virada do século XX para o XXI. Por sua incontornável importância para o Multiculturalismo, tomamos sua perspectiva como referência, embora o debate não se reduza a este autor. Seus textos *A questão multicultural* (2023) e *Identidade cultural e diáspora* (2022) são escritos muito luminosos para quem estuda o Multiculturalismo. O conceito e o debate em torno do tema figuraram entre as grandes discussões dos anos 1990, de tal modo que muitos dos conflitos e mal-estares culturais eram lidos quase sempre a partir desta chave de leitura: o Multiculturalismo.

Há um pressuposto na reflexão de Hall que deve ser explicitado: a noção de cultura proposta pelo Multiculturalismo tem como ponto de partida a excepcionalidade humana em relação a todo resto. Trata-se, portanto, de uma visão antropocêntrica de cultura com todas suas vicissitudes e potencialidades. Esta escolha epistemológica, apesar de se tratar de um autor e teórico negro que faz críticas ao modelo ocidental (e branco) de explicação dos fenômenos, justifica-se, dentro da teoria multicultural por ele delimitada, em razão de um dos registros do preconceito: o racismo biológico. No âmbito do Multiculturalismo, afirmar a excepcionalidade humana, apesar de suas contradições, torna-se relevante frente a estratégias retóricas que buscaram colocar pessoas negras em uma posição de inferioridade aos brancos⁴. A

4 Lélia Gonzales aborda essa questão sob o conceito de racismo aberto. “O primeiro [racismo], característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (‘sangue negro nas veias’). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenha ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua ‘pureza’ e reafirmar a sua superioridade”. (González, 2020, p. 130).

particularidade do debate cultural neste recorte exige que qualquer possibilidade de inferiorização dos humanos seja rechaçada por princípio. O que, no caso em tela, justifica pensar em termos de excepcionalidade humana.

Mas afinal, o que são estudos multiculturais? A teoria de Hall os define como uma postura que atravessa questões epistemológicas e se conecta a “forças de mudança econômica e social” (Sovik *apud* Hall, 2023, p. 14). Nessa via, os estudos culturais estão imersos em questões políticas, em que se torna necessário, como propõe Liv Sovik, que faz o texto de apresentação do livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais* (2023) “levar em conta a ‘sujeira do jogo semiótico’, a qualidade ‘mundana’ do que está em jogo, seu arraigamento em fenômenos sociais que incluem empresas e classes sociais, nações e gêneros” (Ibid.). Em suma, Hall postulou há 30 anos as complexidades do real que hoje saltam à nossa cara, seja pelas questões culturais mais imediatamente perceptíveis, seja, por exemplo, na caixa preta dos algoritmos digitais que, como diversos estudos apontam, constituem-se por meio de regras racistas.

Numa outra via desta dimensão está o que se costuma chamar atualmente de luta identitária, prehe de pautas e grupos nas atuais sociedades. Hall se coloca em uma posição que sustenta o valor estratégico das comunidades subalternizadas, incluindo a negra, em pautar suas demandas por direitos e equidade, propondo na construção das identidades culturais um jogo de diferenças. Ele toma como referência os termos da *différance*, de Jacques Derrida, na qual há um adiamento infinito do significado, mas também do significante, que se transforma no tempo e no espaço. Ou seja, uma compreensão da identidade que não é, sob nenhum aspecto, platônica, isto é, substancialista. “Derrida usa um ‘a’ anômalo quando escreve ‘diferença’ – *différance* – como marcador que determina o ruído em nossa compreensão consolidada ou na tradução da palavra/conceito. Ele dinamiza a palavra rumo a novos sentidos, sem ‘apagar’ o traço de seus outros sentidos” (Hall, 2022, p. 118). Mais ainda, nos termos de Hall, o “significado aqui não possui origem ou destino final, não pode ser fixado, está sempre *em processo* e ‘posicionado’ ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais” (Hall, 2023, p. 58). Todas essas questões nos colocam diante de um aspecto central da identidade, dentro da concepção proposta por Stuart Hall, a negação de uma perspectiva essencialista. “O paradoxo se desfaz quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (Sovik *apud* Hall, 2023, p. 15).

Considerando esse preâmbulo sobre a questão das identidades na perspectiva multicultural, podemos melhor compreender o que para o autor é o Multiculturalismo. O conceito diz respeito às “estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade” (Hall, 2023, p. 50). Quando se fala em questão multicultural, está em jogo, a despeito do termo no singular, a pluralidade e diversidade dos coletivos culturais em uma dada sociedade.

O Multiculturalismo conservador segue Hume (Goldberg, 1994), ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O Multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado. O Multiculturalismo pluralista, por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupo distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal. O Multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos. O Multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca “administrar” as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. O Multiculturalismo crítico ou “revolucionário” enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (McLaren, 1997). (Ibid. p. 50-51)

O que a citação nos aponta é que o Multiculturalismo não deve ser positivado. Ele não é um valor em si, não é, necessariamente, uma virtude. O que importa no âmbito desta diversidade de perspectivas, é pensarmos as condições de existência das diferentes manifestações culturais. Se pensarmos historicamente, mesmo os chamados “Impérios” eram multiculturais, basta tomar como exemplo aqueles citados por Hall (2023), como o Grego, o Romano, o Otomano, que compartilhavam de maneiras particulares dimensões multiétnicas e multiculturais, sem a qual a dominação jamais teria sido possível. Isso não implica, evidentemente, que as relações foram simétricas no interior desses impérios, de tal modo que com suas dissoluções a mesma lógica se impôs no que passou a ser os Estados monárquicos e, mais tarde, Estados Nacionais com todas as condicionamentos sociais que impulsionaram o colonialismo. O período que atualmente vivemos, o pós-colonialismo, é menos a mudança radical de um tempo e mais uma transformação nos modos de operação do colonialismo, sobretudo porque questões de ordem discriminatória, como o subdesenvolvimento, a subalternização dos saberes do sul global e a marginalização de camadas racializadas e etnicizadas da população são propriamente dinâmicas coloniais em um momento histórico não colonial. Tudo isso assume a forma de um mal-estar tipicamente multicultural, que traz à tona, especialmente se olharmos para o caso brasileiro, uma modernização incompleta.

Isso nos leva a retomar um debate que fizemos referência anteriormente, o conceito de raça. A rigor, ele não é estritamente científico, mas cultural e político. Há uma série de discursos que geram um efeito de sentido que visa galvanizar a noção de raça como algo da ordem da ciência. “Raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo” (Ibid. p. 66). Temos aqui, portanto, um problema que é social e semiótico. No que toca à questão do racismo, é interessante pensarmos como se produz uma ordem do discurso na qual ao nomear certas características fenotípicas, sob um dado ponto de vista, a partir de *significantes corporais*, reduz-se o corpo a uma espécie de marcador genético, que a rigor não tem par biológico. Isso porque o nível genético não é imediatamente visível.

Daí que nesse tipo de discurso, as diferenças “genéticas” (supostamente escondidas na estrutura dos genes) são “materializadas” e podem ser “lidas” nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (...), o tipo físico, etc. (Ibid.)

Um dos desdobramentos ontológicos desta forma de descrição da diferença está na distinção entre os conceitos de raça e etnicidade. Começamos pelo segundo. As diferenças étnicas costumam ser explicadas em termos, digamos assim, mais culturais e religiosos. Já a dimensão racial, no interior do discurso racista, funda-se precisamente nas engrenagens retóricas da linguagem dominante, que busca aproximar esses grupos à uma condição “natural”, para não dizer “bestial”. “A ‘negritude’ tem funcionado como signo da maior proximidade dos afrodescendentes com a natureza e, conseqüentemente, da probabilidade de que sejam preguiçosos e indolentes, que lhes falem capacidades intelectuais de ordem mais elevada” (Ibid). Esta citação, e o debate que ela suscita, nos ajuda a compreender porquê o conceito de Multinaturalismo, pode ser contraproducente no debate das questões raciais. Entre outras razões porque o Multinaturalismo envolve a mobilização de todo um outro aparato epistemológico e tende a descrever coletivos humanos em um contexto não pautado por uma hibridização das culturas, como no objeto de estudo de Hall. Não se trata de transformar Multiculturalismo e Multinaturalismo em oposições binárias, reitero, mas compreendê-los no contexto de suas próprias lógicas, em que no Multinaturalismo a diferença de natureza é uma espécie de marcador universal e no Multiculturalismo este marcador é a cultura.

O que nos interessa, portanto, é pensar cultura como linguagem em ambas perspectivas. A rigor, aquilo que chamamos ou definimos como cultural ou extracultural é algo de uma ordem que pertence ou não à linguagem de um dado coletivo. Portanto, a cultura funciona,

antes de tudo, nos termos multiculturais como uma comunidade imaginada. Esta proposição de Hall nos conduz de volta ao ponto em que as formas culturais não são determinadas, mas contingentes. A própria ideia de nação, como um elemento semiótico de unidade patriótica, é algo que só existe culturalmente como uma imaginação. De tal modo que a discussão em torno dos identitarismos deveria começar por aquele mais forte de todos, a ideia de que a raça branca e a orientação sexual hetero é, por definição, o conceito “universal” que define o estatuto de humano (e, portanto, dos sujeitos de direito).

Em que pese exista características comuns na construção de grupos culturais hegemonizados e minorizados, isso não implica, sob nenhum aspecto, uma simetria. Ao contrário, a comunidade imaginada da branquitude ocupa a posição hegemônica – e todas suas benesses – em nossas sociedades. Um paradoxo importante em toda essa complexidade, é ter muito claro, que não há cultura pura e que, em maior ou menor grau, “As pessoas pertencem a várias ‘comunidades’ sobrepostas que por vezes exercem pressões contrárias” (Ibid. p. 75). Se isso não acontece do ponto de vista estritamente racial, ocorre, em sentido mais amplo, do ponto de vista social. Um exemplo é o próprio Stuart Hall, um pensador negro e uma minoria racial no Reino Unido, ocupava também uma posição hegemônica no campo científico, uma vez que era um falante nativo do inglês e um professor no norte global. Não se trata, neste aspecto, de criticar ou defender o autor, mas de mostrar, precisamente, como as identidades são permeadas por diferentes aspectos da cultura, em processos de aliança e ruptura.

Cabe então, no sentido de fechar esta etapa do texto, retomar o conceito de identidade e compreender que ele não é algo absoluto, previamente dado. Em primeiro lugar porque ele não deve ser tomado numa perspectiva liberal, ou seja, individualista, como sujeito atomizado. Em segundo lugar, e esta é a razão mais fundamental, porque o sujeito descrito por Hall, é cindido, tal como propõe Lacan, “não no sentido binário do diálogo entre dois sujeitos já constituídos, mas no sentido de sua relação com aquilo que a ele falta – seu outro, seu ‘exterior constitutivo’” (Ibid. p. 76). Ao mesmo tempo que a posição política de um sujeito é dada por seus atos de fala, ela também é composta, ou concorre, com a posição do interlocutor dentro de um contexto (tempo e espaço) cultural. A tentativa de essencializar uma determinada comunidade – ou grupo identitário – é propriamente uma estratégia fascista, uma vez que buscar definir verticalmente quem pertence ou não determinada cultura ou grupo social. O exemplo a que recorre Hall é a exclusão da identidade britânica das comunidades migrantes, seja das colônias africanas ou aquelas orientais. A tendência à essencialização é algo que, sustenta o autor, deve

ser resistida, pois tal dinâmica visa uma tentativa fantasiosa de definir de cima para baixo quem pertence ou não a uma determinada cultura.

A experiência da diáspora que quero exprimir aqui é definida não pela essência ou pela pureza, mas pelo reconhecimento da necessidade de heterogeneidade e diversidade; por uma concepção de “identidade” que vive através da diferença, e não apesar dela; pelo *hibridismo*⁵. As identidades da diáspora são aquelas que estão produzindo e se reproduzindo em coisas novas de modo constante, por meio da transformação e da diferença. (Hall, 2022, p. 123)

Se não podemos, como nos alertou Roland Barthes⁶, escapar do fascismo da língua, que nos obriga a “dizer”, a “falar”, que façamos de nossa condição redenção. Que possamos dar espaço às minorias oprimidas à formulação dos conceitos, das linguagens da cultura, que sejam capazes de colocar em causa os termos dos sujeitos hegemonzados e dar dignidade social aos coletivos marginalizados, sem o delírio narcísico e recalcado do super eu. Em outras palavras, compreender essas disputas semióticas no interior da cultura nos faz perceber com menos ingenuidade os mecanismos sociais de opressão e exclusão. Isso porque “Todos nós nos localizamos em vocabulários culturais e sem eles não conseguimos produzir enunciações enquanto sujeitos culturais” (Hall, 2023, p. 78).

A noção de identidade, na discussão levantada por Stuart Hall, não se dá de forma positivada, ou seja, como algo livre de contradições. Ao longo do texto percebemos várias destas contradições. “Uma identidade cultural particular não pode ser definida apenas por sua presença positiva e conteúdo. Todos os termos da identidade dependem do estabelecimento de limites – definindo o que são em relação ao que não são” (Ibid. p. 80). O que o autor está dizendo, em última medida, é que toda a identidade se constitui também como uma exclusão. Isso torna incontornável o fato de que estamos tratando de relações de poder. Um cuidado que devemos ter, neste horizonte de discussão, é, não resvalar na essencialização da identidade, de tal modo que se restabeleça um binarismo substantivo, como algo fixado, conservado, como uma espécie de policiamento da diferença, pois isso “confere poder a autoridade estabelecida sobre os outros, privilegia os ‘pais’ da Lei” (Ibid. p. 83).

Ao concluir sua reflexão sobre a questão multicultural, o autor ressalta a necessidade de radicalizarmos a participação multirracal e multiétnica no interior das culturas, como uma dinâmica propriamente multiculturalista.

5 Não devemos, porém, compreender o hibridismo como o triunfo do assimilacionismo, mas o contrário, o hibridismo “marca o lugar dessa incomensurabilidade” (Hall, 2023. p. 71)

6 “Mas a língua, [...] não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (Barthes, 1992, p.14).

(...) a lógica política multicultural requer pelo menos duas outras condições de existência: uma expansão e radicalização cada vez mais profundas das práticas democráticas da vida social, bem como a contestação sem trégua de cada forma de fechamento racial ou etnicamente excludente (praticados por outrem sobre as comunidades minoritárias ou no interior delas). (Ibid. p. 84)

3. Multinaturalismo

O conceito de cultura é, sem dúvidas, um dos mais desafiadores de se definir. Sua polissemia aponta para diferentes caminhos e interpretações. A contribuição do Multinaturalismo para a compreensão do conceito de cultura produziu no campo da Antropologia um novo flanco de abordagem da questão. Caminhamos, então, por este Peabiru, por esta vereda. A razão se fundamenta menos em uma oposição ao Multiculturalismo e mais por uma abertura a novos modos de análise e compreensão da cultura sem reduzi-la à excepcionalidade de nossa espécie. Isso nos coloca a tarefa de repensarmos a forma como costumeiramente damos sentido ao mundo, ou seja, a maneira pela qual produzimos significado sobre os fenômenos. Há nas reflexões empreendidas por Viveiros de Castro um acento radicalmente semiótico, mas que nem sempre é formulado com transparência. Não se trata de um gesto ingênuo do autor, ele é totalmente consciente dos pressupostos com os quais trabalha e pauta suas escolhas teóricas, mas o faz a partir de um foco mais antropológico, coerente com seu campo. Nosso propósito, no entanto, é dar ênfase à dimensão semiótica.

O ponto de partida é o artigo *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996), texto no qual o autor traça uma crítica e descrição etnológica de como certos povos indígenas produzem sentido sobre os fenômenos. Ao conceito derivado dessa apreensão ele dá o nome de Multinaturalismo. A escolha deste e não outro texto tem duas justificativas principais. Em primeiro lugar, o artigo é, certo modo, a primeira sistematização do conceito de Multinaturalismo, que seria ampliado e aprimorado em outros trabalhos sobre o tema na obra posterior do antropólogo (2002, 2015, 2024), ainda que apareça também em sua tese doutoral (2016), trabalho anterior. A segunda razão se dá por ser um texto escrito e publicado nos anos 1990, que o coloca no mesmo contexto de publicação de Stuart Hall.

Um aspecto importante é que o Multinaturalismo, também chamado de perspectivismo ameríndio, não é, sob nenhum aspecto, algo que se vincule ao “conceito corrente de relativismo” (Viveiros de Castro, 1996, p. 115). Em suma, o Multinaturalismo trata de um

processo bastante complexo e rigoroso de economia simbólica da alteridade. A crítica etnológica a que me referi anteriormente implica “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, (...) animalidade e humanidade (...)” (Ibid). Em outras palavras, o que o autor propõe é, a partir desta crítica, reposicionarmos as séries natureza e cultura em uma continuidade ontológica, ainda que sejam dimensões distintas entre si. Em suma, toda a natureza tem sua cultura. Essa compreensão abarca precisamente o contraste entre Multinaturalismo, traço diferencial do pensamento indígena, em relação às “cosmologias multiculturalistas” (Ibid, p. 116). No pensamento ocidental, berço paradigmático da formulação multiculturalista, a distinção natureza-cultura se apoia na universalidade dos corpos – ou seja, é humano quem tem um determinado tipo de corpo, o corpo de nossa espécie – e na particularidade subjetiva dos significantes e significados. É esta singularidade, compartilhada espiritualmente (subjetivamente) por coletivos humanos, que demarca os diferentes grupos culturais com suas crenças, filosofias e modos de vida. Por outra via, no pensamento indígena, ocorre algo, mais ou menos inverso, embora não simétrico. Isso implica uma reconfiguração tal em que a diversidade dos corpos é o vetor de pluralização do mundo – isto é, a diferença de significação dependerá da diferença compartilhada dos corpos – e a cultura apareceria, mais ou menos, como um dado virtualmente universal – na qual a humanidade (não exatamente o humano) é o vetor comum. Para tanto, nesta perspectiva, natureza e cultura não funcionam como “províncias ontológicas” (Ibid), mas como termos relacionais, isto é, o significante dependerá de quem ocupa a posição de sujeito em uma dada relação.

Essa característica, de que a condição de humano depende de uma relação é algo que rompe com as epistemologias ocidentais. Tendemos a reconhecer como humanos (e como artífices de nossa cultura) apenas os seres de nossa espécie, mas o Multinaturalismo embaralha as cartas de nosso modo de pensar. Há um macete, uma triangulação lógica, que nos permite compreender melhor o Multinaturalismo. Isso tem a ver, digamos assim, a três classes de observação dos fenômenos: 1) como os humanos se veem; 2) como os humanos veem os *outros* (animais, espíritos, etc); 3) como os humanos se veem sendo vistos pelos *outros* (animais, espíritos, etc). Olhando assim parece simples, mas quando adicionamos à equação o fato de que o humano nestas relações não está dado *a priori*, tudo se complica. Trata-se sempre de

compreender, nessa triangulação, quem ocupa a posição temporária de humano. Vejamos o que propõe Viveiros de Castro.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura. (1996, p. 117)

Neste trecho fica claro como essas posições, em última medida pronominais, são também relacionais. Se a explicação resta ainda obtusa, basta pensar que num encontro inesperado na floresta entre um humano e uma onça há poucas dúvidas sobre quem ocupa o papel de predador e de presa. Esta forma de compreender os fenômenos, passa, necessariamente, por levar em conta o terceiro eixo que apresentamos anteriormente, mas que vale a pena recuperar: a forma como *os humanos se veem sendo vistos pelos outros*⁷. Um ponto importante, este “ver como”, não se trata de um conceito, mas de um “percepto” (Ibid, p. 117).

A compreensão de que todos os entes são capazes de compartilhar um mesmo espírito, em uma reconfiguração da noção de *Geisteswissenschaft* que inclua a *Naturwissenschaft* é algo essencial para reconhecermos que o espírito humano é compartilhável por outras espécies. Por isso, sublinho, não se trata de afirmar – e os indígenas jamais fizeram isso – de que não há natureza e cultura, mas que essas séries paradigmáticas operam sob outro registro. O espírito – *geist* – aparece nas cosmologias multinaturalistas como uma intencionalidade inerente a muitos seres e não um atributo exclusivo de nossa espécie. É por isso que há “a noção de espíritos ‘senhores’ dos animais (‘mães da caça’, ‘mestre dos queixadas’, etc.). (...) Esses espíritos são dotados de uma intencionalidade análoga à humana” (Ibid, p. 118). Há algo a ser observado com atenção. Dizer que os animais são capazes de humanidade – agência humana – não implica, no Multinaturalismo, afirmar que o arquétipo comportamental sejamos nós, os *homo sapiens*. É o contrário. Pensar a humanidade como condição universal implica seguir o fio no qual os etnólogos tecem a concepção ameríndia de mito, cuja função, segundo a célebre definição de Lévi-Strauss, é recontar a história de quando todos eram humanos.

⁷ Alexandre Nodari faz uma luminosa reflexão sobre esse aspecto. “(...) a variação de si, o outra-se que é a condição ontológica primeira de toda a subjetividade, a experiência maior, não a de ser a si mesmo (um eu-atual), nem a de ser o outro (um eu-possível), mas a de ser o outro dos outros (o eu-como-outro): *se o outro dos outros sou eu, esse eu, após a experiência maior de outrar-se, já é desde sempre outro.*” (2024, p. 50)

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos e não os humanos ex-animais. (Ibid, p. 119)

Há um jogo político aqui, pois o Multiculturalismo tem como vetor de relação o relativismo, ao passo que o Multinaturalismo, por meio do xamanismo perspectivista indígena, funciona como relacionismo. O primeiro é orientado à representação; o segundo à percepção. No contexto multinaturalista, o animal cumpre o papel do *outro*, da alteridade.

O animal é o protótipo extra-humano do *Outro*, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins (...). Se o Multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o Multinaturalismo como política cósmica. (Ibid, p. 119-120).

Por exemplo, enquanto no Multiculturalismo as práticas religiosas são questões de maior ou menor liberdade política dentro de seus contextos de emergência, no Multinaturalismo o fenômeno assume outros contornos. Trata-se de uma questão cosmopolítica. Vejamos o seguinte caso: a transubstanciação de uma hóstia ou do vinho no corpo e sangue de Cristo. Nesta prática o que se propõe é que o sacerdote, normalmente o padre, atribua ritualisticamente uma “alma” a um alimento para ele ser substanciado em um corpo, ao mesmo tempo um corpo humano e fantasmagórico: o corpo de Jesus Cristo. Nas cosmologias indígenas é o contrário, pois o trabalho do xamã, uma espécie de sacerdote desses povos, é precisamente o de garantir que aquilo que está sendo comido trata-se somente da carne da caça e não de alimento substanciado espiritualmente. Nesta chave de leitura podemos compreender a eucaristia propriamente como uma antropofagia, na medida em que se trata de um canibalismo sagrational.

Frente a esta complexidade, Viveiros de Castro levanta um ponto incontornável: “O que significa dizer que os animais são pessoas?” (1996, p. 122). Um primeiro argumento é aquele que admite que o etnocentrismo não é um predicado apenas dos povos ocidentais, mas também dos povos indígenas, dos povos diaspóricos, dos animais, das plantas, dos espíritos, etc. O que implica reconhecer que o fato de acharmos que somente nós somos humanos tem como reciprocidade lógica admitir que os outros coletivos compreendam apenas a si próprios como humanos. Isso fica evidenciado em diferentes relatos etnológicos. Há um célebre trazido por Lévi-Strauss de que certos povos das Américas examinavam a humanidade dos invasores europeus submetendo-os à submersão para verificar se seriam capazes de respirar debaixo

d'água e se seus corpos estavam submetidos às mesmas leis que os corpos dos nativos. O que estava sob investigação era, no método empirista indígena, a natureza dos corpos daquelas pessoas demasiadas brancas e com aparência de espíritos. Isso não implicava, evidentemente, que os indígenas compreendiam os navegadores como divindades, bem poderiam ser espíritos malignos. Na via inversa, dos europeus, tal como fica evidenciado nos relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII, especialmente missionários cristãos, a dúvida central era se os povos de nosso continente tinham “espírito” ou não. Em outras palavras, se eram animais ou humanos. Não ter um espírito ainda que tivessem corpos idênticos ao dos colonizadores implicaria, claro, tratá-los como seres desprovidos de qualquer dignidade e, portanto, sem direitos. O importante nestas descrições é compreendermos que as investigações dos povos nativos sobre a humanidade do *outro* procediam segundo um interesse multinaturalista (a que tipo de natureza pertenciam aqueles corpos), ao passo que a investigação dos invasores segundo métodos culturais, religiosos. Os colonizadores duvidavam se os indígenas eram humanos, vendo-os como seres bestiais (várias são as expedições que levaram nativos à Europa tais como bichos de um zoológico); ao passo que os nativos investigavam se os estrangeiros eram humanos ou espíritos, quer fossem malignos ou não. Do ponto de vista restrito de uma descrição analítica da cultura, o que está posto aqui é precisamente aquilo que chamamos *etnocentrismo*. “A estratégia para se vindicar a plena humanidade dos selvagens era a de mostrar que eles faziam as mesmas distinções que nós: a prova de que eles eram verdadeiros humanos é que consideravam que somente eles eram humanos verdadeiros” (Ibid, p. 124).

O que poderíamos inferir a partir das reflexões aqui trazidas é que o etnocentrismo seria um dado compartilhado entre o Multiculturalismo e o Multinaturalismo. Contudo, não é bem assim. Ainda que os povos nativos do descobrimento tenham sido descritos como etnocêntricos, nas últimas décadas a etnologia tem revisto este conceito à luz do Multinaturalismo.

Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos, em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar *quão pouco* humanos *somos nós*, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. (Ibid, p. 124)

Esse é o *plot-twist* do argumento, porque é preciso pensar a humanidade, não de maneira sociopolítica, mas sociocósmica se pretendemos, de fato, pensar de maneira mais fiel às concepções de mundo dos povos nativos das Américas. Esse, no entanto, é um desafio radicalmente difícil. Somos forjados no pensamento linear sobre o qual se solidificou a Razão

Moderna que nos trouxe até aqui. Ao passo que o naturalismo é um certo “animismo narcísico” (Ibid, p. 124), o *Multinaturalismo* se converte em um “neo-anismo [que] se revela como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos. Contra a *hybris* moderna, os ‘híbridos’ primitivos e amodernos (Latour, 1991)” (Ibid, p. 125).

O Multinaturalismo é uma teoria de larga complexidade e sobre a qual estamos sempre Tateando suas nuances. Trata-se de uma “lógica”, como se pode supor pelo que discutimos até aqui, bastante complexa, cujos desdobramentos, sob hipótese alguma, se resumem ou reduzem aos pontos aqui discutidos. Muito mais poderia (e deveria) ser dito sobre o Multinaturalismo, mas considerando a natureza breve deste texto, cabe encaminhar um encerramento sintetizando algumas características essenciais, que são propriamente pronominais. O termo *ser humano* corresponde, nas autodesignações indígenas de corte perspectivista, não a um substantivo, mas a um pronome. O signo “ser humano” não denota uma espécie animal específica, mas uma “condição social de pessoa, e, sobretudo, quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’” (Ibid, p. 125). Portanto ao falar “gente”, diz-se sobre pessoa, não sobre a nossa espécie. Essa dimensão é, a rigor, o que conecta o Multinaturalismo à semiótica. “As ‘almas’ ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, dêiticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia animista ou uma ontologia substancialista que uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica” (Ibid, p. 126). Decorre dessas reflexões, algumas consequências, como, por exemplo, as noções de *eu* e de *outro*, pois quando formuladas pelo Multinaturalismo têm como vetor de compreensão a natureza do sujeito, considerando que ele percebe e experimenta o mundo a partir de seu próprio ponto de vista (percepto). É por isso que um barreiro lamacento é, para a anta, sua casa cerimonial. O que explica o fato de não vermos um barreiro lamacento como uma casa cerimonial, um artefato cultural, mas como um dado natural, é, precisamente, o fato de que a “*Natureza é a forma do outro enquanto corpo*” (Ibid, p. 128-129).

4. Sobre habitar o abismo do Antropoceno

Voltemos ao poema de Szyborska, “O abismo não nos divide. / O abismo nos circunda”. Podemos pensar o abismo que habitamos como o Antropoceno. Podemos compreender a afirmação poética como uma outra forma de dizermos que há uma continuidade entre natureza e cultura. Podemos tomar essa imagem como moldura de um pensamento que

nos situa diante o desafio de viver a iminência do fim do mundo, cujo o fim talvez nem seja o caso de adiar (Krenak, 2020). O que se pode observar, nos termos dos autores e textos aqui estudados, de paralelismo entre o Multiculturalismo e Multinaturalismo é a negação substancialista, essencialista, em ambos casos, mas por vias e discussões distintas entre si. Por outro lado, como diferença radical está o fato de que o *Multiculturalismo* está orientado à *identidade*, ao passo que o *Multinaturalismo* está orientado à *alteridade*. As consequências políticas e cosmopolíticas de uma e outra vertente são observadas nos estudos que focam um e outro caso, mas que não caberia aqui um inventário detalhado.

Considerando que este ensaio busca, antes de tudo, delimitar as diferenças do Multinaturalismo em relação ao Multiculturalismo, cabe, por fim, algumas breves considerações sobre habitar o abismo do Antropoceno. Começemos por uma síntese conceitual do *Multinaturalismo*.

(...) os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia. (Viveiros de Castro, 1996, p. 129)

Se natureza e cultura, no Multinaturalismo não são entes opostos, mas pertencem a uma mesma continuidade ontológica, caberia, então, explicar o que se opõe a esta continuidade. Pois bem, é a *sobrenatureza*. Esse é o topos, por definição, dos espíritos. Habita o intervalo entre a reflexividade cultural do *eu* e a impessoalidade natural do *ele* (outro), trata-se, portanto, do *tu*.

Penso que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o “tu” de uma perspectiva não-humana, a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um “tu” para este Outro. O contexto “sobrenatural” típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem — sempre sozinho — e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem. (Ibid, p. 135)

O *tu* é o *outro* de uma relação em que a diferença não é reduzida a objeto, mas permanece potencialmente como sujeito. Em outras palavras, enquanto o *outro* nas epistemologias ocidentais tende a ter sua condição humana capturada, transformando-se em objeto à mercê dos sistemas de poder hegemônico⁸, no Multinaturalismo essa condição humana é preservada. Ela se mantém na perspectiva que o *outro* torna-se um *tu* para mim. Mas isso não deve ser

⁸ Essa é uma discussão propriamente biolítica. Giorgio Agamben (2010, 2017) e Achille Mbembe (2018), Emmanuel Lévinas (2004) fazem boas discussões sobre o que me refiro aqui.

compreendido de maneira positivada, pois há sempre o risco de um *tu*, transformar o *eu* num *outro*, roubando a perspectiva humana em uma dada relação. O *eu* de que estamos tratando aqui é, precisamente, a condição de humano. Portanto, *ser humano* – posição sempre vicária e em disputa – dependerá da relação que está posta em uma determinada situação. Isso nos leva a uma reflexão semiótica na qual o Multinaturalismo não se presta a descrever qual o sentido (a significação) *a priori* dos fenômenos, não é substantivo, não designa significados, mas nos ajuda a perceber as relações que os corpos estabelecem entre si.

A consequência cosmopolítica, epistemológica e social disso é que a noção de *humanidade* é, sobretudo, pronominal – daquele que diz *eu sou o humano*. Isso serve muito menos para determinarmos o que os corpos são e muito mais para compreender quais são os tipos de relação que os corpos estabelecem entre si. O que não é pouco, nem fácil.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BARTHES, R. **Aula**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALL, Stuart. (1989) Identidade cultural e diáspora. In: **Histórias afro-atlânticas**: antologia / organização editorial Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro, André Mesquita. Ed. Ver. São Paulo: MASP, 2022.
- HALL, Stuart. A questão multicultural. In: HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2018.
- NODARI, Alexandre. **A literatura como antropologia especulativa** (conjunto de variações). Desterro (Florianópolis, SC): Cultura e Barbárie, 2024.
- SZYMBORSKA, Wisława. **1923-2012**. Um amor feliz / Wisława Szymborska. 1ª- ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal**: ensaios de antropologia. São Paulo: N-1 Edições, 2024.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: um povo tupi da Amazônia. São Paulo: Edições Sesc, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Revista Mana, 1996. p. 115-144.