

Uma antropologia para além dos humanos e para além da epistemologia: uma análise da teoria do antropólogo Eduardo Kohn

Pedro Paulo Valerio Vaz¹

Resumo: Este artigo é uma exposição da antropologia para além do humano, do antropólogo canadense Eduardo Kohn, que, na obra *How forests think*, argumentou a favor de um método antropológico parcialmente etnográfico e parcialmente ancorado nas ideias (semiose) do filósofo Charles Peirce. A antropologia para além dos humanos é também uma antropologia para além da epistemologia, uma antropologia, então, forçosamente ontológica. E falar de ontologia na antropologia é falar da “virada ontológica”, que é um novo caminho teórico na disciplina que vem sendo trilhado por muitos pesquisadores e ganhando repercussão nos últimos anos. Por essa razão, antes de analisar diretamente as ideias do antropólogo canadense, este artigo traz uma breve exposição da “virada ontológica” e de suas premissas básicas.

Palavras-chave: Epistemologia; Ontologia; Antropologia; Pensamento.

An anthropology beyond humans and beyond epistemology: an analysis of the theory of anthropologist Eduardo Kohn

Abstract: This article will be an exhibition of anthropology beyond the human, by Canadian anthropologist Eduardo Kohn, who in *How forests think*, argued in favor of an anthropological method partially ethnographic and partially anchored in the ideas (semiosis) of the philosopher Charles Peirce. The anthropology beyond humans is also an anthropology beyond epistemology, an anthropology, then, necessarily ontological. And speaking of ontology in anthropology is to speak about the “ontological turn”, which is a new theoretical path in the discipline that has been followed by many researchers and has gained repercussions in recent years. For this reason, before analysing directly the ideas of the Canadian anthropologist, this article will have a brief exposition of the “ontological turn” and its basic premises.

Keywords: Epistemology; Ontology; Anthropology; Thought.

¹ Graduado em Direito pela UNB (Universidade de Brasília) 2016, mestre em Antropologia pela UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais). E-mail: pedroovalerio@gmail.com.

Introdução

Este artigo é uma exposição das ideias de Eduardo Kohn sobre a sua antropologia para além do humano. Segundo o antropólogo canadense, sua antropologia é uma resposta à crise epistêmica pela qual a disciplina está passando, uma crise gerada pelo Antropoceno (KOHN, 2015). O que essa nova era geológica apresenta é uma diluição do limite que separa os humanos dos “não humanos” (LATOURE, 2012, p. 29), o que tem como consequência uma confusão no objeto de estudo das ciências sociais, que é justamente as socioculturas humanas (KOHN, 2015). É na relação dos humanos com os “*other-than-humans*” (KOHN, 2013, p. 213) que a teoria de Kohn se insere, e não é porque ela é para além dos humanos que os humanos devem ser apagados, deixados para trás, pois é justamente a procura por uma redefinição dos humanos o que move a antropologia do pesquisador canadense (KOHN, 2013). Como Kohn explica, e será visto com mais detalhes à frente, toda antropologia para além do humano é, obrigatoriamente, uma antropologia que também avança sobre a ontologia² (KOHN, 2013). Então, o que é muito importante para entender as discussões de Kohn é a “virada ontológica”³, que vem ganhando espaço dentro de várias discussões e o começo deste artigo será uma breve apresentação desse caminho teórico, para que, então, entre-se diretamente na teoria do antropólogo exposta na obra *How forests think*.

Antes de perguntar “*how one sees things*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5), a pergunta que a “virada ontológica” estabelece é “*what there is to be seen*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5). Então, a “virada ontológica”, nesse sentido, é menos “*seeing differently*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5) do que “*seeing different things*” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 5). Pensar em diferentes ontologias (mundos), e não apenas em uma ontologia (mundo), é um dos passos analíticos mais difundidos da “virada ontológica” (KOHN, 2013, p. 10). Mas, ao contrário do que se pode pensar em um primeiro momento, a questão não é apenas comparar diferentes ontologias, mas sim um modo específico de compará-las, que transforme os dois lados da relação, ou melhor, uma comparação que produza “reciprocamente um efeito de conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 115) sobre ambos os lados os quais compara. Este tipo de método quer tirar a vantagem epistemológica que o discurso do antropólogo normalmente tem sobre o discurso daquele que ele estuda, os nativos, quando o antropólogo se coloca no lugar de quem pode explicar, interpretar o discurso dos outros, pois convencionalmente é o antropólogo que “detém o sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 115) do discurso daqueles que ele estuda.

Essa diferença entre a posição do antropólogo e a posição do nativo se dá, pois, enquanto o antropólogo vê o nativo imerso em sua própria cultura, o antropólogo está acima da sua própria cultura, e assim pode exprimir a sua cultura “culturalmente”, de certo modo, neste

² Como Hillan Bensusan expõe, a modernidade se desenvolve baseada em um antropocentrismo, no qual o sujeito humano está no centro, como aquele que carrega uma epistemologia e, então, ao redor do sujeito se encontra a ontologia, o mundo que se pode conhecer, e a epistemologia se encontra nesse sentido, circunscrita pela ontologia (BENSUSAN, 2017).

³ A “virada ontológica” vem sendo discutida por vários autores, como expõe Kohn (2015), entre eles estão: Holbraad e Pedersen (2017), Viveiros de Castro (2015b), Diamond (2008), Mclean (2009), Stevenson (2014), Biehl e Locke (2010).

sentido, é como se o antropólogo fosse o único que não tem uma cultura, e essa sua neutralidade é que lhe traz uma posição privilegiada (KOHN, 2014). Mas a situação se inverteu nos últimos tempos e agora é o antropólogo que é o único que parece circunscrito por seus próprios contextos socioculturais, enquanto os outros povos vivem simplesmente em contato com os “*earth-beings*” (KOHN, 2014, p. 281).

Para explicar a “virada ontológica”, os autores Eduardo Viveiros de Castro, Morten Axel Pedersen e Martin Holbraad (2019), explicam que falar em ontologia é falar em política, pois uma palavra aparece sempre acompanhada da outra (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Enquanto a ontologia é o que existe para ser conhecido, a epistemologia é como se conhece aquilo que existe (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). A ontologia e a sua relação com a política podem ser divididas ao menos de três modos, expõem os autores citados acima no importante artigo “A política da ontologia”, que traça um dos caminhos possíveis para a “virada ontológica”. Primeiro, pode-se pensar na versão mais tradicional do que ontologia significa, que vem importada de uma filosofia primeira, onde ontologia significa uma “única verdade absoluta” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 95), uma verdade última, que então se enquadra em uma espécie de “essencialismo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96). Nesse sentido, a ontologia é algo estável, eterno e imutável, que a política apenas descobre e propaga (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A antropologia se consagrou enquanto uma crítica à possibilidade de uma “realidade última”, por meio das várias experiências etnográficas diferentes, que fornecem diferentes modos de ver, colocando a “única” verdade em xeque-mate (CARRITHERS, 2010, p. 157). A multiplicação de “visões de mundo” que as etnologias fornecem quebram a ontologia essencialista. E, assim, pode-se pensar nas ciências sociais, e principalmente na antropologia em específico, como uma guerra contra esse “essencialismo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019), onde existe uma posição melhor do que todas as outras, que dá acesso à “única verdade”. Este projeto das ciências sociais, que é contra o “essencialismo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019), baseia-se em uma espécie de ação de desmascaramento, que revela que, por trás de todo projeto ontológico, existe uma “natureza política” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96) e, assim, por meio de uma “política crítica” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96) propõem uma versão de “como as coisas deveriam ser” e não de como “as coisas são” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 95-96).

Os antropólogos acima citados propõem um terceiro caminho para a ontologia dentro da antropologia, para além do “essencialismo”, e também para além do desmascaramento, onde se entende ontologia enquanto “multiplicidade de modos de existência, materializados em práticas concretas” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96), onde a política se torna, então, “como as coisas poderiam ser” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 96). Para realizar esse caminho, a proposta é que a antropologia se torne uma “versão etnograficamente motivada daquilo que os filósofos” (HOLBRAAD, 2003, p. 43) fazem com os livros, que é uma “análise conceitual” (HOLBRAAD, 2003, p. 43). Mas

enquanto a filosofia se baseia em conceitos já escritos em livros, em conceitos “antigos” para criar novos conceitos, a antropologia enfrenta um dilema “hiper filosófico”, no qual se criam conceitos por meio das práticas dos nativos, que são então conceitos⁴ igualmente novos aos que se pretendem criar (HOLBRAAD, 2003).

Então, a antropologia, nesta versão, é não uma comparação de diferentes ontologias, mas sim uma “comparação como ontologia” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97) e, neste sentido, comparar-se torna uma “tecnologia de descrição” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97), que busca tornar o outro visível a partir de experimento com seus conceitos. A “virada ontológica” quer fugir do relativismo absoluto, que vê no conhecimento dos outros apenas outra “visão de mundo” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97), tão descartável como todas as outras, pois o outro é na verdade uma “alternativa real” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 97). A antropologia, nesse sentido, está mais interessada em diferentes mundos do que em diferentes culturas. Para Viveiros de Castro, o conceito de mundos, no plural, de ontologias, com “s” no final, têm a importância estratégica de evitar que o pensamento dos nativos seja resumido apenas à epistemologia, ao lado de dentro, e por isso seja encarado como uma representação da realidade fantasiosa, ou mesmo como um disfarce da realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a). Em suma, a multiplicação dos mundos permite colocar que toda epistemologia tem um real exterior que corresponde a ela (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a).

O perspectivismo⁵, que guia essa versão da “virada ontológica”, mais do que dizer que cada ponto de vista cria um mundo, é um aviso de que outros mundos também existem, que também são reais (SÁEZ, 2012). Ele aponta para uma “multiplicidade de perspectiva intrínseca ao real” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 35). Então, somado à constatação de que existem diferentes mundos, que existem “tantos mundos quanto pontos de vista” (SÁEZ, 2012, p. 15), o perspectivismo também aponta que esses mundos são reais, ou melhor, são a realidade (SÁEZ, 2012). Ao invés de apontar para uma epistemologia na qual “ações obedeçam a regras gerais”, que buscam “se fundir num horizonte comum” (SÁEZ, 2012, p. 15), o que se tem são ações que agem “em função do que vê” (SÁEZ, 2012, p. 15). Então, o mundo dos outros é tratado enquanto tão real quanto o nosso mundo, ou melhor, como diferentemente real, talvez até mesmo “mais” real (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017).

Logo, o perspectivismo se constrói contra um ponto de vista de Deus (SÁEZ, 2012), que pode atingir a contemplação de uma figura final da realidade, uma figura de uma realidade fixa, uma realidade independente, depurada, livre de suas relações com todos os outros que a observam e com todo o resto das coisas. O ponto de vista de Deus, neste sentido, é aquele que constrói a figura de um mundo único, original, último. Se como Oscar Sáez (2012) propõe,

⁴ “Tomar as ideias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 123).

⁵ O perspectivismo foi criado por Tânia Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996), e basicamente é uma “teoria da teoria nativa, uma teoria etnográfica” (SZTUTMAN, 2009, p. 10) que “se debruça sobre o problema da passagem da natureza à cultura” (SZTUTMAN, 2009, p. 11).

a raiz do perspectivismo é o *insight* de que existem tantos mundos quanto pontos de vista, a posição de um Deus único que transcende as outras posições é proibida e, então, todos os pontos de vista estão em um plano de imanência, o que faz com que nenhum ponto de vista seja superior aos outros. A realidade, então, mostra-se sempre aberta à negociação, sempre em uma disputa, sempre aberta a novos pontos de vista ou novas associações entre os pontos de vista que podem aparecer (SÁEZ, 2012). A realidade, no perspectivismo, perde sua fixidez, que é alcançada quando o ponto de vista de Deus encontra exatamente aquela perfeita posição, onde tudo se apresenta como realmente é. Se esta posição privilegiada não existe, o mundo está sempre em jogo (SÁEZ, 2006).

O método proposto por Viveiros de Castro (2002a) se concentra em expor o que acontece quando o discurso do nativo empurra os argumentos dos antropólogos para lugares ainda desconhecidos, e se questiona pelo que acontece quando o discurso dos nativos incide no discurso do antropólogo, de modo a gerar efeitos sobre esses argumentos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). É um método que não busca impor ao discurso nativo as certezas de um sistema teórico ocidental, logo, é um método que não busca impor ao discurso do nativo uma teoria já fixa. Mais do que forçar o discurso nativo a se encaixar em algum discurso do antropólogo, o que se busca é fazer o discurso do nativo se expor em seus próprios termos e contexto e, assim, repensar a filosofia ocidental com a filosofia dos povos nativos (SZTUTMAN, 2005).

A antropologia, nesse sentido, é “*the science of the ontological self-determination of the world’s peoples*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 18), que funciona por meio de uma “descolonização permanente do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 20). É importante dizer que a “autodeterminação” tem o sentido de “devolver o ontológico ‘aos povos’ e não os povos ao ‘ontológico’” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 98). Neste sentido, a transformação da “virada ontológica” é aquela que torna “exposições etnográficas em criativas experimentações conceituais”, é uma antropologia “orientada para a produção da diferença” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 100). Então, todo antropólogo deve começar da certeza de que “estamos no escuro; começamos sem nada saber dos conceitos nativos” (HOLBRAAD, 2003, p. 44), e será por meio da procura de saber os conceitos dos nativos que se irá buscar “transformar o sentido de nossos próprios conceitos” (HOLBRAAD, 2003, p. 44).

Eduardo Kohn e a antropologia para além dos humanos

Como Kohn (2015) argumenta, a “virada ontológica” é uma tentativa de resposta da antropologia, ou de forma mais geral, das ciências sociais para o Antropoceno⁶ (KOHN, 2015, p. 312). A crise ecológica global que esta nova era geológica apresenta impõe que é preciso se repensar a relação das sociedades humanas com o “*other-than-human*” (KOHN, 2013, p. 213), com aqueles que estão para além dos humanos, com tudo aquilo que a modernidade colocou do lado da natureza, todo o “resto” para além dos humanos (BENSUSAN, 2017). E o que é de última importância para o antropólogo canadense é que o Antropoceno está forçando

⁶ O termo foi escrito e publicado, pela primeira vez, em um texto escrito em conjunto por Paul Crutzen e Eugene F. Stoermer no ano 2000, em um informativo do Programa Internacional da Geosfera-Biosfera.

os antropólogos a reverem as bases de uma ciência que apenas tinha olhos para os humanos, que apenas abarcava os humanos como objeto de pesquisa, por meio do estudo das diferentes culturas humanas (KOHN, 2015).

O Antropoceno é um novo período geológico que o planeta entrou, que indica que a separação, há tanto tempo consolidada entre os humanos (os “quem(s)”) e natureza (o “que”) se dissolveu, pois os humanos se tornaram uma força geológica (CHAKRABARTY, 2013), assim como a natureza se tornou uma espécie de sujeito de direitos (STENGERS, 2015). Nesse sentido, esta nova era geológica surgida da influência humana sobre a natureza coloca que o planeta Terra entrou em uma espécie de novo período termodinâmico (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014) marcado pelas crises naturais, que vão desde a destruição da camada de ozônio e a acidificação dos oceanos, até a alteração do nível de fósforo e nitrogênio do solo, o que vem gerando um caos ambiental (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). O Antropoceno é um período marcado pela “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015, p. 46), uma “figura transcendente” (SZTUTMAN, 2018, p. 343) com ações imprevisíveis e intempestivas contra os humanos e os outros seres vivos (STENGERS, 2015). O Antropoceno, nesse sentido, é a marca do encontro do humano com um não humano com poderes gigantescos, como aqueles deuses do politeísmo grego que viviam exercendo seus superpoderes sobre os humanos (SZTUTMAN, 2018).

Eduardo Kohn, no ano 2013, publicou a obra *How forests think* que atingiu grande repercussão nos debates antropológicos (MATOS, 2015). Neste livro, o antropólogo apresenta sua teoria de uma antropologia para além do humano, uma antropologia da vida (MATOS, 2015), no qual, logo na introdução, o antropólogo canadense discute seu alinhamento à “virada ontológica” e seu modo específico de ver esta corrente teórica ainda tão nova na disciplina⁷ (KOHN, 2013). No ano 2015, Kohn publicou o texto “*Anthropology of ontologies*”, no qual faz uma análise focada na “virada ontológica”, em um texto que está integralmente ligado a essa questão. O autor parte dos argumentos de Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, principalmente, para propor seu próprio modo de entender as prerrogativas e as consequências da “virada ontológica” (KOHN, 2013).

Eduardo Kohn faz uma divisão entre dois caminhos que são discutidos para a “virada ontológica”, de um lado estão os autores, para quem a palavra ontologia é o centro da questão; do outro, estão os autores para quem a palavra metafísica é o centro. Para explicar o primeiro caminho, o antropólogo define ontologia enquanto o estudo da realidade, e nessa definição o autor destaca que a palavra “realidade” não se resume aos mundos construídos pelos humanos, então ontologia é, basicamente, perguntas que vão em direção à natureza da realidade (KOHN, 2013), que, para Kohn, são questões que vão em busca de afirmações gerais “*about the way the world is*” (KOHN, 2013, p. 9), esse é o lado que o autor se coloca.

Enquanto isso, o outro lado da discussão tem a palavra metafísica em seu centro, que é definida enquanto os estudos “*styles or forms of thought*” (KOHN, 2015, p. 312), que potencialmente

⁷ O antropólogo destaca que a “virada ontológica” não é uma corrente única, ou seja, justamente por ser uma discussão ainda nova, são muitas as divergências entre os antropólogos que argumentam a seu favor (KOHN, 2015).

transformam a natureza da realidade (KOHN, 2015). Kohn coloca que “realidade” é uma palavra que esses autores do segundo caminho tendem a não usar, a evitar e, quando usada, é sempre no sentido de algo “*inherently relational, comparative, or recursive*” (KOHN, 2015, p. 312). Para Kohn, esse lado da discussão sobre a “virada ontológica” tem a grande novidade de começar a falar em mundos no plural, e não de mundo no singular. Porém, essa ontologia no plural sempre se coloca em forma relacional, a “nossa” ontologia em relação à ontologia “deles”, o que, por muitas vezes, gera o problema de se entender as ontologias enquanto apenas “visões de mundo” diferentes, ou seja, se interpreta a ontologia enquanto cultura, e se mantém o multiculturalismo relativista (KOHN, 2013). Essa é uma interpretação errada da “virada ontológica”, argumenta o antropólogo canadense (KOHN, 2013).

Kohn argumenta que Viveiros de Castro e Descola usam ontologias para indicar diferentes mundos e não diferentes visões parciais do mundo (KOHN, 2013). Mas Kohn que ir além da multiplicação e da comparação de ontologias, pois, para ele, o reconhecimento de diferentes mundos apenas põe de lado a verdadeira questão que a antropologia pode fazer, que é: “*Can anthropology make general claims about the way the world is?*” (KOHN, 2013, p. 10). Para o antropólogo, apesar dos muitos problemas que existem ao se falar de regras gerais na antropologia, essa tarefa é possível, e mesmo necessária (KOHN, 2013).

O caminho que Eduardo Kohn vê para o futuro da antropologia é um que possa explorar os “*modes of being*” (KOHN, 2015, p. 313), que também não são totalmente circunscritos “*by human worlds*” (KOHN, 2015, p. 313). Um exemplo para entender os objetivos de Kohn para isso é dado por meio da estrutura de filmagem do longa-metragem *Leviathan*, de Lucien Castaing-Taylor e Véréna Paravel. Nesse longa-metragem, várias câmeras são colocadas em diferentes pontos de um navio, tanto embaixo da água, quanto na parte de cima do navio, o que gera uma filmagem multicâmeras, para que seja, assim, perturbada a noção de uma perspectiva única de visão e, então, atinja-se uma dissolução da estrutura do “eu único”. As múltiplas câmeras apontam, de múltiplos pontos, para entidades externas, como gaivotas, peixes, pedras, nuvens, que surgem inesperadamente atacando o invólucro da posição humana de observação, e como resultado torna-se possível a abertura para o que está além dos humanos (KOHN, 2015).

É para além dos humanos que se constrói a antropologia de Eduardo Kohn. A inovação metodológica que o antropólogo propõe se realiza de uma imersão nas relações diárias que os humanos da etnia Runa⁸ estabelecem com os mundos não humanos ao seu redor (KOHN, 2013). Os povos ameríndios já são abertos a relações com os não humanos em seu dia a dia, como expõe Kohn (2013) e, nesse sentido, a floresta está cheia de espíritos (não humanos), que são os “verdadeiros donos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475) das florestas e grande parte da vida dos povos ameríndios se dá nesse contato com o que é de fora, para além dos humanos.

A antropologia tem que utilizar a etnografia para “pensar ontologicamente” (MATOS, 2015, p. 481), Kohn diz:

⁸ Os Runa vivem no Equador, na Alta Amazônia, e falam a língua *Quichua*. O antropólogo Eduardo Kohn passou quatro anos em convivência intensa com esse povo (KOHN, 2013).

In sum, an anthropology beyond the human is perforce an ontological one. That is, taking nonhumans seriously makes it impossible to confine our anthropological inquiries to an epistemological concern for how it is that humans, at some particular time or in some particular place, go about making sense of them. As an ontological endeavor this kind of anthropology places us in a special position to rethink the sorts of concepts we use and to develop new ones (KOHN, 2013, p. 10).

Pensar para além dos humanos é pensar uma antropologia ontológica, uma antropologia filosófica (LATOURET, 2014), que está para além de ser “uma teoria sobre o entendimento alheio” (MATOS, 2015, p. 481). A proposta do autor, como o nome do livro *How forests think* indica, é a de explorar como as florestas pensam e não “*how other people think*” (KOHN, 2013, p. 94) a floresta, pois isso seria circunscrever a ontologia pela epistemologia (KOHN, 2013) e, assim, adentrar em um vício já antigo da antropologia. Este vício, que é a clausura epistêmica, que funciona de forma cíclica, conforme explica o antropólogo (KOHN, 2013), de modo que, primeiramente, a antropologia separa os atributos que são apenas humanos enquanto seu objeto de estudo, ou seja, separa-se aquilo que a antropologia pode estudar, o que basicamente se resume à história, à linguagem e à sociedade. Após esta distinção, então, esses atributos são utilizados para moldar os instrumentos que analisam os próprios humanos (KOHN, 2013). Isto é, ao mesmo tempo que se separa um objeto conhecível humano, também se conhece e se analisa os humanos por meio dos atributos desse mesmo objeto e, então, “*the analytical object becomes isomorphic with the analytics*” (KOHN, 2013, p. 6) para grande parte da antropologia sociocultural. Primeiro, impõe-se conhecer só os humanos, mas como apenas os humanos conhecem, é necessário conhecer os humanos por meio de instrumentos humanos.

Na teoria de Kohn, um começo de saída para esta questão está na afirmação que nem só os humanos pensam. Na verdade, os humanos são os únicos que têm um pensamento simbólico, mas não existe apenas o pensamento simbólico⁹, isto é, existem outros tipos de pensamento, mais exatamente o icônico e o indexical (KOHN, 2018). Permitir que existam tipos de pensamentos para além do humano permite, ao mesmo tempo, que outros instrumentos possam ser usados para conhecer o humano. Assim, escapa-se do ciclo maldito, pois, então, o humano pode ser relido à luz de novos instrumentos, novos pensamentos e novas lógicas (KOHN, 2013).

⁹ Uma questão importante para Kohn é que existem diferentes tipos de pensamentos. Podemos pensar na diferença triádica que Peirce faz entre símbolo, signo e índice. O pensamento simbólico é o que define os humanos, “*Symbols come to mean by virtue of the relationships they have to systems of other symbols, which form the interpretive contexts that gives them meaning [...] Thinking in symbols is what makes us so special as humans; it is the basis for language, culture, and consciousness [...] But we are also open to other forms of thinking that reach well beyond the human, forms of thought that we share with all other living selves. This kind of thinking has another kind of dynamic whose logic is based more on the image than on the word. It traffics in two non-symbolic representational modalities, those that are ‘iconic’ and those that are ‘indexical’.*” “*An index is a kind of sign that corresponds to or correlates with something it is not [...] Icons refer to their objects of reference, not by pointing to them – they don’t actually in and of themselves refer at all, and they therefore exist at the very margins of semiosis and of thought – but by sharing in and of themselves something of the properties of the object in question*” (KOHN, 2018, p. 58-61).

Qual o problema da clausura epistêmica? A questão é que, com essa estrutura que acaba por identificar o objeto de análise ao instrumento de análise, perde-se de vista as relações que os humanos têm com infinitos seres que não são humanos. Então, por consequência, torna-se cego para explorar como estas relações com os não humanos servem para redefinir quem é o próprio humano (KOHN, 2013). Ou seja, perde-se de vista uma conexão dos humanos com o que está para fora dos humanos, e esta é uma relação que, segundo o antropólogo, tem o poder de redefinir o significado da palavra humanidade. Então, a antropologia para além do humano é como um bumerangue, que vai para além, mas que também volta com a mesma força para sua origem. Diante disso, a intenção não é jogar o humano fora, mas sim permiti-lo dar uma volta pela floresta, abri-lo para outros pensamentos, para o pensamento daquilo que não é humano (KOHN, 2013).

Como realizar uma antropologia para além da clausura epistêmica? Para Kohn, a questão está em acompanhar os diversos encontros que alguns Runa realizam com os “*other-than-human*” (KOHN, 2013, p. 5) quando estão a explorar a floresta. Essa questão é importante para o autor, pois não é que Kohn queira fazer uma antropologia apenas dos animais, ou dos espíritos, mas também não é o caso de fazer uma antropologia apenas dos humanos. A questão está nas relações que humanos e não humanos constroem entre si, são essas relações que, sobretudo, podem quebrar o círculo maldito da clausura epistêmica (KOHN, 2013), que sempre se repete quando se busca conhecer aquilo que só o humano tem, por meio destas mesmas coisas que só eles possuem, que são a cultura, a sociedade e a linguagem (KOHN, 2015). Mas uma pergunta se impõe à realização desta antropologia silvestre, pois limitar-se ao que os Runa dizem sobre a natureza, aos encontros dos Runa com aqueles que estão para além do humano, não seria de novo circunscrever a ontologia pela epistemologia?

Para responder a esta questão, o antropólogo começa pela caracterização do animismo¹⁰ Runa. Como Kohn escreve (2013), o animismo Runa é, em larga medida, prático-finalista, isto é, os Runa se relacionam com os seres da floresta para comê-los e para caçá-los. Neste caso prático-finalista do animismo, é preciso estar atento com quem se encontra na floresta, pois os outros, além dos humanos, também estão lá pela mesma razão, ou seja, também para comer e caçar (KOHN, 2013). Mas uma coisa importante é que nem todos os povos animistas se relacionam com os mesmos seres. Logo, nem todos dão aos mesmos seres esta capacidade de se relacionar para caçar na floresta, ou seja, o pensamento e a animação são delegados em intensidades e modos diferentes entre os diferentes povos animistas (KOHN, 2013).

Os animistas estão fundamentados em uma máxima ontológica que diz: “*there exist other kinds of thinking selves beyond the human*” (KOHN, 2013, p. 94). Fica em aberto, no entanto, até onde este pensamento pode se alastrar, pois a frase apenas marca um ponto de largada referente à existência de seres pensantes para além dos humanos. Kohn está ciente de que existem grupos animistas que dão a possibilidade da animação para todo e qualquer tipo de ser, até para as pedras (KOHN, 2013), mas a escolha do antropólogo, como já foi dito, é

¹⁰ O animismo é um conceito antropológico que tem suas raízes em Edward Burnett Tylor. A definição do antropólogo para animismo é “*Animism is the doctrine of all men who believe in active spiritual beings*” (TYLOR, 1869, p. 523).

de conhecer a floresta não apenas por meio dos Runa. Sua escolha envolve a aposta de que a antropologia pode “*make general claims about the world*” (KOHN, 2013), que são como que afirmações independentes do contexto cultural histórico de cada povo.

A afirmação geral que o antropólogo defende em seu livro não é exata e puramente uma afirmação etnográfica, mas sim parcialmente etnográfica. Melhor dizendo, a teoria do antropólogo é “*suggested, explores, and defended, in part, ethnographically*” (KOHN, 2013, p. 94). A determinação explorada por Kohn é parcialmente etnográfica, o que, ao mesmo tempo, não a impede de ser fruto de uma experiência empírica, ou seja, uma determinação encontrada por meio da experiência dos Runa com os não humanos. Mesmo que os exemplos empíricos sejam a ignição do antropólogo, sua busca envolve também a semiótica de Charles Peirce (1998), que é importante, justamente, para definir até onde o pensamento se alastra, pois “*life thinks, stones don’t*” (KOHN, 2013, p. 100), e esse é o limite do além do humano imposto pelo antropólogo.

O que é o pensamento? Pode-se começar essa resposta com a seguinte frase de Kohn: “*life thinks; thoughts are alive*” (KOHN, 2013, p. 16). É uma antropologia da vida o que está em jogo nos argumentos do autor (KOHN, 2014, p. 283), é uma antropologia que pode permitir ver que o processo de vida-pensamento não está somente entre os humanos, mas sim em tudo o que está vivo, em tudo que é constitutivamente semiótico (KOHN, 2013, p. 16). A semiótica usada por Kohn é a de Charles Peirce, que afirma que tudo o que está vivo é semiótico, e não apenas os humanos¹¹. Então o que está vivo, e, logo, também pensa, são todos os que têm uma “*dynamic by which signs come to represent the world around them to ‘someone’ who emerges as such as a result of this processes*” (KOHN, 2013, p. 16). Ter um “*self*”, ou então ser um “*living thoughts*”, é basicamente ter “*means-ends, relations, significance, ‘aboutness’, telos*” (KOHN, 2013, p. 16), éter uma finalidade, uma teleologia. É de algum modo estar inclinado para um futuro minimamente calculado.

Pensar, nesse sentido, é ter uma imagem possível do futuro, que cause influência no estado presente (KOHN, 2013), é como ter uma inclinação ao profetismo, ao cálculo dos possíveis futuros. Para Kohn, seguindo os passos de Peirce, tudo o que é vivo tem uma inteligência científica (KOHN, 2013), o que, basicamente, significa ter a capacidade de aprender com as próprias experiências, com os próprios erros, para se transformar em algo diferente do que um dia já foi e, assim, com o passar do tempo, tornar-se mais bem encaixado às relações que os cercam e ao mundo (KOHN, 2013). “*We humans are not the only ones who do things for the sake of a future by re-presenting it in the present. All living selves do this in some way or another. Representation, purpose, and future are in the world—and not just in that part of the world we delimit as human mind. This is why it is appropriate to say that there is agency in the living world that extends beyond the human*” (KOHN, 2013, p. 41–42).

Para entender o processo que identifica o que é um pensamento-vida, Kohn usa um mito dos Runa. O mito é utilizado pelo antropólogo para explicar o próprio movimento do pensamento, o movimento de tudo o que é vivo (KOHN, 2013). A narração começa com a imagem de uma pessoa em cima do teto de uma casa à procura dos buracos que estão entre

¹¹ “*Semiosis (the creation and interpretation of signs) permeates and constitutes the living world*” (KOHN, 2013, p. 9).

as palhas para poder tampá-los. O personagem, que está no telhado da cabana, vê um jaguar entrar na parte interior da casa e pede ajuda dessa pessoa-jaguar para encontrar os buracos. A questão é que a luz do sol torna os buracos visíveis apenas para quem está dentro da casa, pois se pode ver os raios de sol que escapam entre as fissuras do telhado. No entanto, para quem está dentro da casa, não é possível alcançar os buracos e tampá-los, já que a cabana é alta demais. Ou seja, só é possível ver o problema, mas não é possível solucioná-lo por quem está do lado de dentro (KOHN, 2013).

No mito, a narração segue, de forma que o personagem em cima do telhado chama o jaguar de “parente” e pede para que aponte os locais onde estão os buracos. A partir do momento em que o jaguar, de dentro da casa, aponta para as fissuras, a pessoa que está acima tem uma dupla perspectiva, e, no alcance dessa dupla perspectiva, algo que não era possível se torna possível. Ao realizar o encontro das perspectivas, o personagem que está em cima da cabana, no mito, pode fechar subitamente a casa, que era inofensiva, e que então se torna uma armadilha que prende o jaguar-parente dentro dela. Pensar, neste exemplo, é basicamente saber que outros seres também pensam, e pensar junto com estes outros seres, segundo a narração do mito (KOHN, 2013).

Neste exemplo, a relação de perspectivas alcançada pelo herói é um instrumento prático, que utiliza a visão tanto de baixo quanto de cima para que, de certa forma, possa transformar a casa em uma armadilha. A visão de fora tem uma característica específica, pois quem a habita pode tampar os buracos. A visão de dentro também tem uma característica específica, porque quem habita a casa pode avistar os buracos. Mas a visão que surge do encontro desses pontos de vista alcança algo que, separadas, elas não poderiam alcançar. Pensar, neste sentido, é basicamente a busca por um ponto de vista que englobe outros diferentes pontos de vista (KOHN, 2013). *“I propose that this perspectival mythic episode, in which the hero comes to unite these divergent perspectives through a vantage that encompasses them, captures, savors, and makes available something about life “itself.” It captures something about the logic of the thoughts of the forest. And it captures the feeling of being alive to this living logic in moments of its emergence. It captures, in short, what it feels like to think”* (KOHN, 2013, p. 97).

O perspectivismo é, para Kohn, um produto “*historically contingent aesthetic orientation*” (KOHN, 2013, p. 96), o que a antropologia se acostumou a chamar de um produto sociocultural. Mas, segundo Kohn, é também um efeito de estar exposto a uma “*ecology of selves*” (KOHN, 2013, p. 100), que se estende para além dos humanos (KOHN, 2013). O perspectivismo, nesse sentido, aproxima-se de um padrão geral desempenhado por qualquer “eu” incluído nas relações que atravessam a floresta (KOHN, 2013). Ainda segundo o autor, o exemplo do mito perspectivista serve para mostrar como é possível conciliar a continuidade e a descontinuidade¹², pois, ao mesmo tempo que os “*selves*” (KOHN, 2013, p. 100) veem o mundo e então são contínuos, os “*selves*” (KOHN, 2013, p. 100) também veem diferentes mundos, portanto, são também descontínuos (KOHN, 2013). No mito, a descontinuidade é exposta quando o que é uma casa para alguns, é uma armadilha para outros.

¹² Nestes argumentos de Kohn, esta é uma clara alusão à discussão do “multinaturalismo” de Viveiros de Castro. O antropólogo carioca explica que o moderno pode pensar múltiplas representações diferentes de uma única

Nesse exemplo acima, Kohn se fundamenta em um mito que envolve um jogo de perspectivas para explicar o que ele diz ser uma arma prática constante entre os Runa, que se desenvolve, basicamente, para a caça ser alcançada. Por fim, o movimento exposto no mito identifica, sobretudo, a própria vida, ao processo do pensamento, que aparece como um aprendizado que envolve uma rememoração (KOHN, 2013) e um cálculo para o planejamento de uma nova consciência do que está acontecendo. No mito, a relação de perspectivas leva a uma transformação em série. Primeiro, o jaguar se transforma em parente a partir do chamado do personagem no telhado, que pergunta sobre a localização dos buracos. Então, a casa se transforma em jaula, consoante a nova posição que o herói alcança com a nova perspectiva somada.

De um modo geral, realizar a relação entre diferentes pontos de vista é a própria função do xamã (KOHN, 2013), e o xamã, nesse sentido, é o “pensador” da aldeia, aquele que sabe viver entre os pontos de vistas, que sabe se deslocar de um lado para o outro, do lado dos espíritos para o lado dos humanos, que pode ir e voltar para contar para os indígenas, que “simplesmente existem” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 615), o que se passa do outro lado. Sendo o xamã o “pensador” da sociedade, pode-se também pensar, por esta via, que o ato de relação entre perspectivas é o próprio ato do pensamento, o próprio movimento do pensamento, e é por esse caminho que Kohn se desloca (KOHN, 2013). Pensar, então, é não apenas ver através dos próprios olhos, mas também ver com os olhos dos outros.

Para tornar a questão das perspectivas mais clara, alguns exemplos etnográficos são válidos. Por exemplo, existe um conceito de Kohn chamado “*hunting souls*” (KOHN, 2013, p. 119), que se refere ao controle que os xamãs têm de dar ou tirar dos caçadores a capacidade de encontrar as presas na floresta, ou seja, a capacidade do caçador de estar consciente de que o espírito da presa está por ali. Neste sentido, é como se a alma do caçador escolhido pudesse ser cegada para ver as presas. O caçador cego já não pode mais diferenciar entre o ambiente e a presa e, então, é como se ele só visse árvores por toda a floresta (KOHN, 2013). O xamã pode, por exemplo, tirar a capacidade do caçador de encontrar a presa, proibindo que em seus sonhos¹³ ele encontre a alma dos animais, o que acaba gerando como consequência que, na realidade ordinária, também não se localize a caça.

O xamã não apenas pode roubar a capacidade de ver de alguns caçadores, como pode, também, retirar os efeitos das plantas que permitem a alteração da consciência em outros xamãs. Sendo assim, quando outro xamã ingere a *yãkoana*¹⁴, ele não sente os efeitos e, então, não pode ver os espíritos. Estar atento a estes outros seres e suas diferentes motivações é

natureza, mas não uma mesma maneira de representar múltiplos mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). O relativismo cultural propõe que existem várias culturas (multiculturalismo), que são representações sempre incompletas, parciais e internas de uma natureza externa, total e unificada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). No entanto, o perspectivismo não é um relativismo, pois propõe “uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’”, ou “uma só epistemologia, múltiplas naturezas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 379).

¹³ Seja o sonho comum, que se tem quando dorme, ou o sonho xamânico, que é alcançado através do consumo de substâncias psicoativas (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 615).

¹⁴ A *yãkoana* é uma substância produzida através de uma mistura da casca da árvore *Virola elongata*, com folhas de *Maxara bana*, cinzas da casca de *ama bi* e *amatha bi*, e é apenas um exemplo das várias substâncias que xamãs utilizam em seus rituais (KOPENAWA; ALBERT, 2016).

importante para quem está inserido dentro de uma relação constante com a floresta, primeiro porque o que ou quem você é depende também de como os outros os veem e, também, porque ver duas perspectivas é melhor do que ver uma. Existe uma espécie de busca por um ponto de vista relacional que engloba – “*encompassed*” (KOHN, 2013, p. 97) – múltiplas perspectivas, um ponto de vista específico, que só é alcançado quando se vê pelos olhos dos outros não humanos. Não perceber os outros nessa rede de seres é um grande problema para quem está nela. É estar preso em um solipsismo monádico, o que representa a falta ou perda da capacidade e da habilidade de “*to see beyond oneself or ones kind*” (KOHN, 2013, p. 117), é o que Kohn chama de “*soul blindness*” (KOHN, 2013, p. 103).

O antropólogo Oscar Sáez (2006) expõe a questão do “homem só” (SÁEZ, 2006, p. 342), uma figura constante nos mitos Yaminawa, que se aproxima dos argumentos de Kohn. No mito, tem-se um personagem que é o contrário do protagonista, mas não enquanto um antagonista e sim enquanto uma falta, “uma não-pessoa, ela não se pinta, não comunica o que deve comunicar [...] ele não consegue ir ao fundo das águas com os outros” (SÁEZ, 2006, p. 342). Trazendo para o exemplo de Kohn, este homem seria aquele incapaz de ver como o jaguar, ou de ver como espírito, enfim, de ver além do seu tipo (humano) e, conseqüentemente, seria incapaz de ver através dos olhos dos outros. O não personagem sofre de uma negatividade que o faz ser o que sempre foi, ele é um homem só, pois é apenas um homem e mais nada (SÁEZ, 2006). O seu ponto de vista sempre permanece o mesmo, e isso o faz perder contato com tudo aquilo que não é humano. É como um xamã em depressão. Ver apenas seres do seu tipo é um grande problema, ver apenas humanos é a depressão mais severa que um xamã pode enfrentar.

Kohn continua sua explicação sobre sua teoria, que espalha a inteligência para além dos humanos com os seguintes argumentos:

Peirce’s goal was not to show that everything in the world is the same as everything else—the panpsychic position that it’s all mind—but rather to show that there exists continuity among entities despite the fact that these entities come to exhibit different properties and potentials in a nested fashion. So, Peirce wanted to understand not only how things are related (e.g., that matter is a kind of mind and therefore not something totally different from mind), he also wanted to explore the specific properties inherent to different kinds of entities, processes, and relational logics (KOHN, 2014, p. 279-280).

No trecho acima está um argumento determinante para os objetivos de Eduardo Kohn, que busca criar uma teoria contra as tendências dualistas – que reservam a propriedade do pensamento, da consciência e do espírito só aos humanos, e dá ao restante as propriedades apenas do corpo, de máquina, mantendo assim todo o resto como aquilo que não tem consciência. Ao mesmo tempo, no entanto, o antropólogo busca não cair em uma continuidade que equipare tudo o que existe como igual entre si, o que resultaria na perda de “*different properties and potentials*” (KOHN, 2014, p. 279) existentes. Em suma, o escritor persiste na busca de uma teoria que dê conta da continuidade, mas que, ao mesmo tempo, explore alguma descontinuidade, ou algumas descontinuidades, que permitam diferenciar as coisas. A ideia de Kohn é lutar contra o nivelamento de tudo com todos que existem, o que para o etnógrafo termina por impedir que novas diferenças apareçam (KOHN, 2014).

A primeira medida do antropólogo para não cair no continuísmo simples de que tudo é consciência está ligada, diretamente, a indicações de métodos da antropologia, pois a questão é não começar o texto pelas continuidades, ou melhor, não é colocar a continuidade como uma condição necessária pré-estabelecida, retirada de alguma teoria da modernidade, mas sim começar o texto com as experiências do mergulho entre os Runa, um mergulho, mais especificamente, nas relações destes com o mundo que os cercam (KOHN, 2013). Ou seja, a pesquisa se desenvolve e “*seeks a gentler immersion in a kind of thinking that grows*” (KOHN, 2013, p. 14), que é um pensamento ainda em desenvolvimento, e não em um tipo de pensamento já pré-estabelecido. Sendo assim, são as complexas conexões da floresta, “*ecology of selves (semiotic)*” (KOHN, 2013, p. 16) que guiam a pesquisa, mais do que qualquer vontade de entender o mundo enquanto contínuo (KOHN, 2013).

A descontinuidade de Kohn é consequência da máxima de Peirce de que tudo o que está vivo pensa, enquanto o que está para além da vida não pensa. Em suma, a floresta pensa até onde ela está viva. Para fora disso, ela segue os processos físicos, ou seja, a pedra no chão da floresta não pensa. Kohn utiliza o intérprete de Peirce, o antropólogo Terrence Deacon (2006)¹⁵, para expor seus pontos teóricos ligados à descontinuidade (KOHN, 2013). Existe uma “*living dynamic (semiotic)*” (KOHN, 2013, p. 74), que permeia tudo o que é vivo e consiste em, basicamente, ser capaz de “lembrar” sua própria organização e, então, com base nesta lembrança, se ver diferente do resto, conseguindo se manter e se propagar sempre na busca de uma posição melhor no mundo que o rodeia. A entropia, por exemplo, enquanto nível mais básico, inferior e anterior à vida, não é cientificamente inteligente, é o “*spontaneous flow of heat from warmer to colder*” (KOHN, 2013, p. 55), algo que não é capaz de se diferenciar e de se manter na busca de uma organização melhor encaixada ao que a cerca.

Para Eduardo Kohn, as descontinuidades são um ponto importante, pois a crítica pós-humanista¹⁶ corre o frequente perigo de perder as suas forças quando esquece as diferenças (KOHN, 2013). Para o antropólogo, a análise pós-humanista, ao retirar do humano o seu papel especial, muitas vezes acaba perdendo de vista as diferenças entre os humanos e os não humanos. Ou seja, existe uma possível consequência perigosa que é criticar as diferenças humanas exorbitantes em relação a todo o resto que existe e, ao mesmo tempo, perder de vista a diferença entre os seres (diferentes) do universo, inclusive a diferença dos humanos. Este ponto da teoria de Kohn parece diretamente ligado à temática do Antropoceno, pois se os humanos são os causadores desta época, perder de vista os humanos – ou os humanos brancos, melhor dizendo – é certamente desastroso, pois se perde o inimigo de vista, aquele que deve se transformar ou afundar tudo e todos consigo (KOPENAWA; ALBERT, 2016).

Para Kohn, parte da saída para essa questão está em Deacon, que diz algo mais de que entre mente e matéria não existe uma diferença, o que levaria à consequência de que estes são, basicamente, dois polos ilusórios (KOHN, 2013). Segundo o antropólogo, a teoria de Peirce, relida por Deacon, não é apenas algo que colocaria uma continuidade entre todos os “que(s)” e “quem(s)” que existem e que defenderia que, no fim das contas, tudo é igual de

¹⁵ Kohn utiliza o antropólogo Terrence Deacon e sua releitura da teoria semiótica de Peirce (KOHN, 2013).

¹⁶ O pós-humanismo, para a antropologia, é a onda teórica que busca contornar o excepcional lugar que os humanos habitam, o lugar que separa radicalmente os humanos e o resto do mundo (KOHN, 2013).

certo modo. Ou seja, as hipóteses do filósofo não param na aceitação de um panpsiquismo básico, que diz que tudo no mundo é mente, que toda matéria é uma mente, mas o escritor quer mostrar que, embora exista uma continuidade entre as entidades, estas mesmas entidades também apresentam diferentes propriedades e potencialidades (KOHN, 2013).

Deste modo, Kohn parece indicar que a continuidade entre a matéria e a mente é uma espécie de base, de primeiro passo analítico, uma continuidade primária que não deve parar por aí, pois se a teoria parar neste ponto, ela acaba por perder de vista as diferentes propriedades e potenciais do que existe, daquilo que ainda está crescendo e se reinventando. Para Kohn, não basta entender que a matéria e a mente se confundem, ou seja, que a matéria é do mesmo tipo que a mente e vice-versa. Isso porque se deve também pesquisar aquilo que permite diferenciar as coisas, deve-se mostrar o que é específico de cada tipo de pensamento, as diferentes propriedades inerentes de cada coisa, isto é, não se quer perder de vista as possíveis diferentes “*relational logics*” (KOHN, 2013, p. 280) dos diferentes pensamentos.

Kohn está menos interessado em estender o pensamento humano (simbólico) para todas as coisas e mais interessado em perguntar como que o reconhecimento de que certos não humanos também pensam, com outros tipos de pensamento (icônico e indexical), pode ajudar a encontrar propriedades e sistemas lógicos que só podem ser explorados e expostos por meio destes encontros. Ou seja, a intenção do autor é questionar como é possível encontrar novas propriedades que, sem estes encontros com outros que também pensam além do humano, seriam propriedades impossíveis de alcançar (KOHN, 2013). Em suma, para Kohn, a difusão do pensamento por tudo o que existe carrega um grande perigo, que é o de impedir o antropólogo de encontrar o inesperado, novas propriedades (KOHN, 2013), novas lógicas, impossibilitando-o de encontrar a novidade.

“Novelty, I should note, does not just refer to one-off newness. Rather it refers to the emergence of persistent unprecedented causal dynamics and properties that are nonetheless continuous with those dynamics in which they are nested and from which they stem” (KOHN, 2013, p. 280). O processo de emergência é, então, ao mesmo tempo contínuo com a camada de onde se originou e, ao mesmo tempo, também, apresenta novas propriedades, que não existiam no patamar inferior. Basicamente, o processo de emergência é aquele *“which particular configurations of constraints on possibility result in unprecedented properties at a higher level”* (KOHN, 2013, p. 54), e que também, simultaneamente, depende dos níveis mais baixos de sustentação para preservar suas novas propriedades. Em suma, a questão de Kohn não é dizer que a diferença entre matéria e mente é de grau, mas sim expor como diferenças de tipo podem surgir, podem emergir (KOHN, 2014).

Breve conclusão

O passo central de Kohn, como exposto acima neste artigo, coloca que não apenas os humanos são inteligentes, mas que tudo o que é vivo também é inteligente, tudo o que é vivo é permeado pela semiose. É de uma antropologia de tudo o que é vivo que Kohn argumenta a favor, uma antropologia que elabora uma “concepção geral da vida” enquanto “conjunto de processamentos semióticos” (MATOS, 2015, p. 483). Como Kohn diz, ao mesmo tempo

que a grande contribuição das ciências sociais foi a delimitação “*of a separate domain of socially constructed reality*” (KOHN, 2013, p. 7) e, muito importante, uma construção social humana. Essa delimitação também se tornou a principal maldição da disciplina, que, com esse limite, esqueceu tudo o que existe para fora, para além dos humanos. E a teoria do antropólogo canadense é uma tentativa de, então, buscar caminhos para sair desta maldição que se tornou um dos principais obstáculos de se pensar criticamente hoje (KOHN, 2013). A aposta do antropólogo é que, buscar abrir uma relação com seres para além dos humanos, é um dos caminhos para novos pensamentos críticos (KOHN, 2013).

A antropologia que Kohn expõe propõe reinvidicações ontológicas, ou seja, reinvidicações sobre a natureza da realidade (KOHN, 2013). Para se desvencilhar do antropocentrismo que alicerça as ciências sociais, o antropólogo canadense escreve que é preciso pesquisar como os não humanos dizem que o mundo é, logo, pesquisar para além de um sistema humano de compreensão (KOHN, 2013). E pensar para além dos humanos, levar os não humanos a sério, é obrigatoriamente pensar para além da epistemologia, isto é, é pensar para além de como os humanos conhecem. E é neste movimento que a ontologia entra em cena para Kohn, pois, segundo o antropólogo, a antropologia precisa de um esforço ontológico para que seus tipos de conceitos usados sejam repensados (KOHN, 2013).

Como Kohn aponta, os povos da floresta já estão abertos a relações com os seres inteligentes para além dos humanos, e é isto que torna aprender com estes povos, mais do que nunca, uma possível saída para todos os humanos enfrentarem as consequências do Antropoceno, pois, ao que tudo indica, “sozinho, o Ocidente é sem saída” (VALENTIM, 2018, p. 212). O xamã yanomami Davi Kopenawa, na obra¹⁷ *A queda do céu*, diz uma frase que parece resumir toda a tendência que Eduardo Kohn implica sua antropologia, uma frase que poderia mesmo ter saído dos pensamentos do antropólogo, por se confundir com o nome da obra *How forests think*, pois como o xamã diz: “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 497).

Referências

- BENSUSAN, Hilan. **Linhas de animismo futuro**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.
- BIEHL, John; LOCKE, Peter. Deleuze and the anthropology of becoming. **Current Anthropology**, v. 51, p. 317–351, 2010.
- CARRITHERS, Michael. Debate: Ontology is just another word for culture. **Critique of Anthropology**, n. 30 v. 2, p. 156-168, 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Sopro**, n. 91, p. 1-22, 2013. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The Anthropocene. **Global Change Newsletter**, n. 41, p. 17-18, 2000.

¹⁷ Essa obra foi construída do trabalhado conjunto entre o antropólogo francês Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa. A obra teve mais de 20 anos de construção, em um trabalho onde o xamã narrava suas palavras, enquanto o antropólogo a transcrevia. Para uma análise criativa dos efeitos das palavras do xamã na teoria moderna, ver o livro de Marco Valentim *Extramundandade e sobrenatureza*.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há um mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DEACON, Terrence. Emergence: The Hole at the wheel's hub. In: CLAYTON, Phillip; DAVIES, Paul. **The re-emergence of emergence:** the emergentist hypothesis from science to religion. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DIAMOND, Cora. The difficulty of reality and the difficulty of philosophy. In: CAVELL, Stanley. **Philosophy and Animal Life.** New York: Columbia University Press, 2008.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em havana. **Mana**, n. 2 v. 9, p. 39-77, 2003.

_____; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn:** an anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

_____; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A política da ontologia: posições antropológicas. **Ayé: revista de Antropologia**, n. 1 v. 1, p. 95-102, 2019.

KOHN, Eduardo. Anthropology as Cosmic Diplomacy: toward an ecological ethics for the Anthropocene. In: MICKEY, Sam; TUCKER, Mary Evelyn; GRIM, John. **Living earth community:** multiple ways of being and knowing. Montreal: McGill University, 2018.

_____. Anthropology of ontologies. **Annual Review of anthropology**, v. 44, p. 311-327, 2015.

_____. Further thoughts on sylvan thinking. **Hau**, v. 4, n. 2, 2014.

_____. **How forests think:** toward an Anthropology beyond the human. Los Angeles: University of California, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

LATOUR, Bruno. On selves, forms, and forces. **Hau**, v. 4, n. 2, p. 261-266, 2014.

_____. **Reagregando o social:** uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edusc, 2012.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2 n. 2, p. 21-47, 1996.

MATOS, Marcos de Almeida. Sobre como as florestas pensam. **Revista de Antropologia**, v. 58 n. 1, p. 481-490, 2015.

MCLEAN, Stuart. Stories and cosmogonies: imagining creativity beyond “nature” and “culture”. **Cult. Anthropol.** v. 24, p. 213-245, 2009.

PEIRCE, Charles S. **The Essential Peirce:** Selected philosophical writings. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

SÁEZ, Oscar. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**, v. 13 n. 2, p. 7-23, 2012.

_____. **O nome e o tempo do Yaminawa:** etnografia história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista – um sobrevoo. **Ponto Urbe**, v. 3 n. 4, p. 1-18, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1468>. Acesso em: 23 jun. 2020.

_____. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 456f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers. **Revista IEB**, v. 69, p. 338-360, 2018.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STEVENSON, L. **Life Beside Itself**: imagining Care in the Canadian Arctic. Berkeley: University of California Press, 2014.

TYLOR, Edward Burnett. On survival of savage thought in modern civilization. **Proceedings of the Royal Institution of Great Britain**, v. 5, p. 522-535, 1868.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e sobrenatureza**: ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

_____. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p.113-148, 2002a.

_____. **The relative native**: essays on indigenous conceptual worlds. Chicago: The University of Chicago Press, 2015a.