

**Para além da monarquia ontológica:
agência e reconhecimento em diálogo com o Perspectivismo Ameríndio¹**

Andressa Lidicy Morais-Lima (UFRN/ Brasil)

Introdução

Este trabalho propõe uma reflexão metateórica sobre a expansão das fronteiras da alteridade e da agência animal, situando-se na interseção entre a Teoria do Reconhecimento (Honneth, 2003) e o Perspectivismo Ameríndio (Viveiros de Castro, 2018). Partindo da premissa de que a antropologia contemporânea questiona a exclusividade dos seres humanos na constituição dos mundos sociais, investigo como a gramática moral do reconhecimento, tradicionalmente restrita a humanos, pode ser tensionada e ampliada ao dialogar com cosmologias onde animais e outros seres são dotados de agência e intencionalidade. A análise foca na crítica à "monarquia ontológica" do sujeito moderno, mobilizando as contribuições Viveiros de Castro sobre o perspectivismo, onde o animal não é um objeto de representação simbólica, mas um sujeito que apreende o mundo de um ponto de vista próprio. Isto permite reinterpretar o conceito de reconhecimento de Honneth, retirando-o de uma moldura meramente cognitivista e inserindo-o em uma dimensão relacional e cosmopolítica. Argumento que o "esquecimento do reconhecimento" (reificação) pode ser aplicado à forma como a modernidade silencia a agência animal, tratando-a como mera "natureza" ou recurso. Ao propor uma simetria entre o pensamento antropológico e o pensamento indígena, defende-se que a humanidade é um estatuto pragmático, variável e extensível, e não uma substância fixa. Logo, questiono: é possível conceber relações de reconhecimento entre humanos e não humanos ou entre animais não humanos e coisas? Essas são questões que a teoria do reconhecimento tal como formulada por Honneth não concebe. Mas podemos considerar outras trilhas da teoria social que permitem equacionar essas questões. O chamado giro ontológico apresenta novas análises acerca da alteridade e da diferença, sobretudo ao considerar aquilo que emerge das experiências etnográficas para pensar sobre o ponto de vista do outro. Diferentes correntes das "viradas ontológicas" na Teoria Social – desde as contribuições de Viveiros de Castro,

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (2026).

Bruno Latour, Philippe Descola, Tim Ingold e Marilyn Strathern , entre outros – parecem, nesse sentido, fornecer um quadro conceitual e analítico pertinente e bastante vivo para a análise da ontologia no presente. Metodologicamente, a pesquisa caracteriza-se como uma atualização sistemática que integra a história dos conceitos e a metateorização, buscando responder aos impasses das sociedades democráticas contemporâneas a partir de um pluralismo ontológico. Conclui-se que a aproximação entre essas tradições oferece novas chaves analíticas para compreender arranjos sociais multiespécies, onde a dignidade e a participação social emergem de interações, afetos e trocas de perspectivas entre diferentes seres que habitam um mundo comum.

A Gramática antropocêntrica do reconhecimento e o impasse da reificação

Desde o seu surgimento, a tradição da Teoria Crítica tem se caracterizado pela busca de desenvolvimentos de diagnósticos atualizados acerca das patologias sociais do tempo presente e os possíveis potenciais emancipatórios imanentes de superação dessas mesmas patologias. A partir de abordagens interdisciplinares que integram conhecimentos da filosofia política, sociologia, psicologia social, psicanálise e antropologia, diferentes gerações da teoria crítica têm tratado dos obstáculos institucionais, culturais e práticos de realização dos ideais de emancipação humana. Contudo, neste século XXI, a mesma tradição da teoria crítica tem se confrontado com novos desafios teóricos e políticos impostos pela atual configuração da sociedade civil e das instituições do Estado Democrático de Direito.

Um desses novos desafios se relaciona com as demandas de reconhecimento dos novos movimentos sociais e de renovação da agenda dos estudos pós-coloniais na teoria social. Com efeito, a teoria crítica hoje tem se voltado também para uma maior aproximação com a crítica pós-colonial, sobretudo, na tarefa de superar o eurocentrismo que caracterizou as primeiras duas gerações da teoria crítica. Portanto, é com esse mesmo espírito de aproximação entre a teoria crítica e a teoria pós-colonial, que pretendo explorar como uma dessas diferentes perspectivas pós-coloniais, especificamente as ontologias ameríndias podem contribuir para renovar e ampliar o arcabouço da teoria crítica.

Para começar gostaria de relembrar que a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, se destaca e aparece aqui pela sua contribuição ao foco privilegiado concedido ao problema da

reificação. Este foi o percurso que atravessou suas diferentes gerações de pensadores, sobre elas não cabe uma reconstrução de minha parte agora, mas posiciono meu interesse especial em Axel Honneth (2003; 2018) e sua Teoria do Reconhecimento.

A Teoria Crítica do Reconhecimento articulada por Honneth (2003) a partir dos escritos de juventude do jovem Hegel permitiu a este autor extrair dali o conceito de reconhecimento. Esse programa de teoria da luta por reconhecimento atualizou a abordagem da reificação em termos de reconhecimento e não reconhecimento da identidade, mais precisamente trata-se de afirmar que ao se falar em reificação estamos falando do esquecimento do reconhecimento, um tipo de amnésia entre indivíduos que na esteira das novas relações sociais simplesmente deixam de engajar-se qualitativamente nas relações com o outro, tornando-o uma mera coisa. Particularmente Honneth propõe a construção de uma Teoria Social com base no conceito de reconhecimento hegeliano com foco em um modelo dinâmico de relações intersubjetivas. Para isso, o sociólogo alemão articula três esferas de reconhecimento: o amor, o respeito e a solidariedade. Sua teoria tem contribuído efetivamente para pensarmos a gramática moral dos conflitos sociais presentes no mundo contemporâneo e tem também a virtude de superar modelos atomistas da subjetividade, por exemplo, o modelo psicanalítico do sujeito/objeto, que privilegia o lugar da agência destinado a somente um pólo da relação.

Honneth através de seu modelo dinâmico, intersubjetivo e tripartite de reconhecimento reforça o caráter relacional que se dá numa agência compartilhada entre sujeito/sujeito. Esse deslocamento desidrata a concepção hierárquica e instrumental dos modelos atomistas. Assim, nesse modelo, o reconhecimento da agência pode se dar nos dois pólos da relação. Se Honneth tem o mérito de demonstrar uma equalização da agência entre os sujeitos que participam da ação, por outro lado nesse modelo os sujeitos agentes são sempre seres humanos. Logo, quem não goza do estatuto ontológico de humano é despossuído de agência. O seu pressuposto ontológico é antropocêntrico. E, no presente, entendo que é possível pensar essa relação de outra maneira. Afirmo que há relações de reconhecimento entre humanos e não-humanos ou entre animais não-humanos e coisas. Bom, talvez o próprio Honneth não tenha se interessado por esse tipo de questão, diria até que essas são questões que a teoria do reconhecimento tal como formulada por ele não consegue sequer conceber. Mas podemos considerar outras possibilidades da teoria social

que permitem enfrentar questões desse tipo. Por exemplo, o chamado giro ontológico apresenta novas questões acerca da alteridade e da diferença, sobretudo ao considerar aquilo que emerge das experiências etnográficas para pensar sobre o ponto de vista do outro. Em meu entendimento, a crítica central é dirigida ao modelo antropocêntrico de Honneth, que restringe a agência a seres humanos.

O perspectivismo ameríndio e o questionamento da monarquia ontológica

Os estudos sobre os efeitos das viradas ontológicas têm demonstrado a vitalidade e o potencial heurístico introduzido a partir da teoria do perspectivismo ameríndio. Antropólogos brasileiros como Eduardo Viveiros de Castro (2002; 1986) e Tânia Stolze de Lima (2005), entre outros autores, são exemplos dos atuais esforços teóricos em demonstrar esse fenômeno. A relação entre alteridade e outros modos de existência não é uma temática que passe despercebida na teoria social contemporânea; também não está há muito confinada à teoria antropológica e, mais precisamente, à etnologia (Calávia, 2012), tampouco a relação entre o conteúdo moral das demandas de reconhecimento propugnadas pela Teoria Crítica do Reconhecimento a partir das contribuições de Axel Honneth (2003) que tem servido para pensar a gramática dos conflitos sociais no mundo contemporâneo.

Os povos ameríndios sustentam em sua cosmovisão a tese do *multinaturalismo*, a saber, tomar o ponto de vista do outro é ir para um mundo outrem. Viveiros de Castro (1986) já havia compreendido através da etnografia com os povos araweté a forma como os cantos nos ritos antropofágicos desse povo incorporava o ponto de vista dos seus inimigos. Longe de ser algo puramente performativo, o ponto de vista aqui não é e nem deve ser confundido com um tipo de relativismo cultural. Não é um efeito de representação sobre o Outro, mas numa alteridade radical significa tornar-se um Outro a partir de “um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, do devorador: onde o “eu” se determina pelo “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um eu” (Viveiros de Castro, 2002, p. 461-462). Sendo assim, essa concepção ameríndia supõe uma unidade do espírito entre todos os seres e uma diversidade de corpos.

A teoria do perspectivismo ameríndio renova a teoria social e a teoria antropológica contemporâneas em definitivo, e a sua principal contribuição foi somar esforços na

dessubstancialização dos pólos natureza e cultura. Além disso, contribui de forma imediata na desnaturalização da noção de pessoa e da ontologia fundada na relação entre humano e animal. Noutros termos, o perspectivismo ameríndio reafirma a concepção pós/anti-anthropocêntrica de agência ao contestar a preeminência do humano como detentor exclusivo da ontologia. Esse argumento insere a concepção primordial encontrada entre os povos originários, a saber, aquela que estabelece um princípio de simetria entre agentes que co-emergem de um relação. Este talvez seja o principal passo de uma crítica do perspectivismo ameríndio à ideia de uma hierarquia ontológica, ou, nos termos do próprio Viveiros de Castro, uma *monarquia ontológica*.

O perspectivismo é uma síntese conceitual que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo. O modo como os seres humanos vivenciam o mundo juntamente com animais e outros modos de existência que povoam o universo. No perspectivismo, os animais também são humanos. Mas não de um jeito evidente como a forma corporal, que percebe e imprime a distinção baseada em formas ou contornos biológicos dos corpos. Para diferentes povos indígenas, como os juruna/yudjá, a forma corporal de todas as espécies é uma roupa, uma capa, que esconde uma forma interna que é sempre humana. Assim, o que parece universal na filosofia ameríndia é a humanidade.

Nesse sentido, a matriz filosófica indígena amazônica postula que a natureza relacional dos seres é o que permite diferenciar as composições de mundos. Nesse conceito, povos indígenas reconhecem a si mesmos como providos de alma e, aqueles seres aparentados como humanos podem encontrar na pessoa da modernidade sua diferenciação. Vejamos. Um moderno olhará para um porco, uma onça ou um jaguar e os perceberá como “animais”, despidos de alma, potenciais caça e predadores, mas sobretudo verão nessas formas corporais a distinção em relação ao ser humano, um corte evidente entre natureza e cultura.

Para os yanomami, jurunas ou os yawalapiti, que guardam parentesco com peixes, porcos e jaguares, são todos humanos, detentores de qualidades que lhes conferem na relação com os indígenas uma co-agência e familiaridade vividas pelo parentesco e pela concepção *mitofísica* de que são todos originados da humanidade. A construção dessa humanidade compartilhada entre povos indígenas, animais, espíritos, vegetais e coisas (rochas, rios, florestas) se efetiva pela construção dos corpos. Nesse sentido, a humanidade

só se torna visível para quem compartilha um mesmo tipo de corpo ou para os xamãs, aqueles que são capazes de assumir a perspectiva de outros e vê-los como humanos porque transitam entre mundos desde a composição de um corpo que não fixo e que é modificável. O humano é a forma de percepção de si mesmo, enquanto o animal e os espíritos são formas de percepção de outrem (humano moderno). No *multinaturalismo* o “reconhecimento” poderia ser o espaço em que o outro que existe na indeterminação produz experiências positivas, uma vez que apoiados em suas metafísicas, humano e animal são uma coisa só.

Assim, as concepções ameríndias, que sustentam o conceito de perspectivismo, apontam a inadequação da cisão entre natureza e cultura, responsável por separar humanos e animais e ainda introduzir uma hierarquia de poder englobadora. Partindo dessa apreciação identifiquei as lacunas presentes na teoria do reconhecimento, investigando em que medida a teoria do perspectivismo ameríndio permite atualizar e superar o pano de fundo pré-reflexivo antropocêntrico que orienta teoria crítica de Honneth e, mais, argumentar que o estatuto ontológico de humanidade é variável pragmaticamente e que isto permite apontar para um arranjo multiespécies do presente com forte ampliação da gramática moral da dignidade para além do humano.

A ideia de ponto de vista implica em dizer que só existe mundo para alguém. Encontramos um bom exemplo na asseveração de Tania Stolze de Lima, antropóloga brasileira e uma das formuladoras do perspectivismo. Quando Stolze argumenta que a construção da frase “os yudjas pensam que os animais são humanos”, é uma construção etnograficamente falsa. A formulação correta do ponto de vista yudja é “para si mesmos, os animais são humanos”. Tudo o que existe emerge para alguém. As concepções ameríndias, que sustentam o conceito de perspectivismo, apontam a inadequação da cisão entre natureza e cultura, responsável por separar humanos e animais e ainda introduzir uma hierarquia de poder englobadora. EVC, Latour, Stengers, vão inclusive apontar os desdobramentos dessa separação como gatilhos para uma mudança na forma como o ecossistema está desmoronando.

Assim, entre os ameríndios a condição compartilhada por humanos e não humanos não é a animalidade, lembrando que para a ciência moderna os humanos não pertencem ao reino animal, mas a humanidade. Humanos veem a si mesmo como humanos, espíritos

vêm os humanos como presas animais, animais predadores veem os humanos como presas animais, animais de caça veem os humanos como espíritos ou animais predadores. Depende do ponto de vista de quem ver. Nesse esquema a essência é antropomorfa (aspecto idêntico ao do ser humano) para os animais predadores a aparência corporal é variável.

O corpo é um *habitus* e não uma certeza ontológica. Ver um corpo não é garantia de capturar a essência, daí a importância da relação. É por meio da relação que se sabe quem é quem. O antropólogo brasileiro observa que a filosofia de Deleuze e Guattari tornara-se mundialmente conhecida pelas suas contribuições para a teoria feminista contemporânea, para a antropologia simétrica e outras correntes. Contudo, poucas teriam sido as articulações entre antropologia clássica e os conceitos deleuzianos-guattarianos (2018, p. 106). Outra importante fonte de seu pensamento é Levi-Strauss das Mitológicas. Onde se observa uma aproximação com o que se entende por viradas ontológicas, isto é, a aceção de que a ontologia não é exclusiva do humano.

Na órbita das “teorias pós-sociais” ou “novas ontologias”, encontramos os trabalhos de Roy Wagner, Marilyn Strathern e Bruno Latour como exemplos de conexões feitas com as ideias de Deleuze. Essas aproximações entre a antropologia e filosofia pós-estruturalista de Deleuze e Guattari são celebradas por Viveiros de Castro, sobretudo, depois da tendência de esgotamento da “virada linguística” na teoria social. Trabalhos como os de Bruno Latour evidenciam as boas novas da virada ontológica na ciência social. Demonstraram toda a riqueza teórica em se promover uma reaproximação entre filosofia e antropologia.

É o que Viveiros de Castro procura fazer ao demonstrar a fertilidade heurística do conceito deleuziano de “multiplicidades”. De fato, Viveiros de Castro destaca a “relacionalidade” como algo presente na teoria deleuziana da multiplicidade: “a filosofia da diferença é uma filosofia da relação”. Por fim, em sua exposição do método de “comparar multiplicidades” próprio da nova antropologia pós-virada ontológica, em auxílio de Deleuze, Viveiros de Castro resgata Gabriel Tarde como alguém que, segundo ele, entendeu bem acerca da recusa às distinções entre indivíduo e sociedade, humano e não-humano, animado e inanimado, pessoa e coisa.

Desse modo, na teoria antropológica contemporânea, Eduardo Viveiros de Castro costuma ser lembrado como o principal nome da "virada ontológica". Em comum com o movimento pós-colonial nos estudos culturais, o projeto de Viveiros de Castro pode ser lido também como um programa de antropologia pós-colonial. Politicamente, Viveiros de Castro se aproxima de Edward Said no trabalho de "provincialização" do Ocidente e na crítica da hegemonia da representação ocidental sobre outras formas de vida. Se na antropologia contemporânea, Roy Wagner e Marilyn Strathern são importantes referências teóricas no "giro ontológico" da antropologia e também no próprio programa perspectivista de Viveiros de Castro, ainda assim, a virada ontológica na antropologia vai encontrar sua forma mais sistemática no trabalho do próprio Viveiros de Castro. Seu próprio ponto de partida vai ser a cosmologia ameríndia, em particular, seus estudos etnológicos sobre o animismo Ameríndio entre os anos de 1990 e 2000.

Como foi assinalado em outros momentos, na virada ontológica, a questão não é apenas de "ver diferente", mas de ver "coisas diferentes". O termo "ontológico" diz respeito à mudança antropológica para questões sobre tipos de coisas que podem "existir" e "como" existem. Etnografias desenvolvidas na Melanésia e Amazônia são as principais fontes de inspiração para o movimento de "virada ontológica" na antropologia. O perspectivismo Ameríndio enquanto teoria antropológica foi gestado na experiência de etnografias junto aos povos Araweté, na região do Rio Xingu da Amazônia brasileira, ainda na década de 1990.

No domínio mais metateórico, Viveiros de Castro participou ativamente do debate das novas ontologias, com forte interlocução com Philippe Descola e Tim Ingold, outros dois nomes contemporâneos da "virada ontológica". Contudo, o diferencial do trabalho de Viveiros de Castro foi sua contribuição teórica original em torno do que se passou a chamar "novo animismo". Viveiros de Castro reconhece sua dívida com Descola para os desenvolvimentos do estudo do perspectivismo ameríndio, em especial, a obra "Par-delà nature et culture". Descola teria sido um dos defensores do uso do conceito de perspectivismo para pensar antropológicamente o mundo cultural ameríndio, ainda que com uma interpretação distinta da de Viveiros de Castro. O fato é que tanto o antropólogo brasileiro quanto o antropólogo francês não se sentiam satisfeitos com o estruturalismo, ou

melhor, “uma insatisfação com o interesse pela vertente desconstituísta e classificatória, metafórica e simbólica, totêmica e mitológica do pensamento selvagem”. E para superar o tratamento estruturalista, Descola deslocou do estudo totemismo para o estudo do animismo. Sobre esse deslocamento, Viveiros de Castro salienta que Descola procurou enfrentar o desafio de “reescrever” o pensamento selvagem depois de assimilado “As palavras e as coisas” de Michel Foucault. Ele mesmo, Viveiros de Castro, por sua vez, se impôs o desafio de reler as “Mitológicas” depois/ a partir de “Mil Platôs” de Deleuze e Guattari.

Com efeito, Viveiros de Castro acompanhou Descola e sua ideia de que o animismo seria um sistema do pensamento humano que pode assumir várias formas em diferentes sociedades. Descola tratou o sistema animista como simetricamente inverso ao sistema de classificação totêmico. Logo, enquanto no sistema totêmico, os não humanos são tratados como signos, no sistema animista são tratados como termos de uma relação. De modo similar, Viveiros de Castro definiu o animismo como uma "ontologia que postula o caráter social das relações entre humanos e não humanos." Enquanto o multiculturalismo informou grande parte da teoria antropológica do século XX, com sua imagem da "unidade da natureza e pluralidade de culturas", o *multinaturalismo* investiu na perspectiva da "unidade espiritual e diversidade corporal". O antropólogo brasileiro inicia a construção de seu programa de perspectivismo ameríndio com a articulação de uma crítica do campo de estudos em antropologia. Para ele, a antropologia tem adotado a postura de recusar a “imaginação teórica” ao pensamento selvagem. O perspectivismo ameríndio, contudo, acabou impondo a necessidade de repensar a própria imagem da teoria (Viveiros de Castro, 2018, p. 71). Contra a visão tradicional da antropologia que descreve o “ponto de partida” do nativo, o perspectivismo provocou a descoberta “do que é um ponto de vista para o nativo” (Viveiros de Castro, 2018, p. 72), ou melhor, de identificar o “conceito nativo de ponto de vista”.

Diversos povos ameríndios compartilham a imagem do mundo como composto por uma “multiplicidade de pontos de vista” dotados de potenciais de intencionalidade (Viveiros de Castro, 2018, p. 42). O perspectivismo ameríndio dificulta a “transferibilidade das partições ontológicas” do Ocidente. A distinção clássica entre natureza e cultura é um

exemplo de sistema de classificação e cosmovisão da metafísica ocidental que não encontra fácil aplicação nas cosmologias não ocidentais. Sua aplicação nas cosmologias não ocidentais pressupõe uma redistribuição dos “predicados subsumidos” na dicotomia natureza/cultura.

Viveiros de Castro (2018, p. 45) argumenta que formulou o termo *multinaturalismo* com a intenção de apreender analiticamente da melhor forma os traços contrastivos do perspectivismo ameríndio. Nas cosmologias multiculturais modernas encontramos a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas. Já nas cosmologias ameríndias prevalece a “unidade do espírito” e a “diversidade dos corpos”. Com efeito, a etnografia na América indígena constatou a existência de uma “teoria cosmopolítica” do universo povoado por agentes humanos e não-humanos dotados de “disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas”. Claro, o perspectivismo não se aplica a todos os animais, sendo mais frequente entre os grandes predadores carniceiros. Quase sempre a dimensão básica da “inversão perspectivista” é sobre o estatuto relacional de predador e presa. Isso significa dizer que todos os seres podem ser definidos “nos termos relacionais gerais de sua posição em uma escala relativa de potência predatória” (Viveiros de Castro, 2018, p. 45). Mais, o estatuto de pessoa é uma “potencialidade ontológica”. E “a personitude e a perspectividade são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (2018, p. 46).

Por isso, na cosmologia ameríndia, todo e qualquer existente pode ser pensado como “pessoa” e, além disso, “a ontologia indígena é essencialmente jurisprudencial não um código normativo”. Sendo o estatuto de “natureza” e “cultura” relacional, o xamanismo ameríndio se caracteriza pela habilidade de “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades estrangeiras” (2018, p. 49). Na cosmologia ameríndia, a passagem da natureza para a cultura não é um “processo de diferenciação do humano a partir do animal”, mas o afastamento da natureza em relação à cultura. O ponto de partida dos humanos e dos animais é a humanidade. Assim, na cosmologia ameríndia, uma perspectiva é o “ponto de vista que está no corpo”. A diferença é dada na especificidade dos corpos. As diferenças nos corpos são diferenças de “afetos”, “afecções”, “potências” e “disposições”. O corpo, diz Viveiros de Castro, é um “conjunto

de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus, um ethos, um etograma (2018, p. 66). Logo, a epistemologia é constante e as ontologias variáveis.

O esquecimento do reconhecimento multiespécies

Inspirando-se nas cosmologias ameríndias, podemos repensar e alargar as categorias normativas da Teoria Crítica. A aproximação entre essas duas tradições permite ressignificar as patologias diagnosticadas por Honneth. O conceito de "esquecimento do reconhecimento" (reificação) ganha nova potência heurística quando aplicado à forma como a modernidade silencia a agência animal e destrói ecossistemas, tratando o mundo não-humano como mera "natureza" passiva ou recurso infinito a ser espoliado.

A síntese política deste diálogo revela que a devastação ecológica é, em essência, uma patologia do reconhecimento em escala planetária. O "esquecimento do reconhecimento" que Honneth identifica nas relações sociais manifesta-se na Amazônia como uma reificação violenta: a transformação de uma floresta povoada por subjetividades e parentes em um "estoque de recursos" inanimado. O capitalismo predatório silencia a agência de rios e seres, tratando-os como instrumentos de acumulação e ignorando a complexidade das relações que sustentam a vida.

Para enfrentar esse cenário, transpor as esferas honnethianas para uma dimensão cosmopolítica parece um ponto de partida interessante para ampliar o alcance dos valores e da normatividade multiespécies. A esfera do "respeito", por exemplo, deve ser ressignificada através do que podemos chamar de "ontologia jurisprudencial" (Viveiros de Castro, 2018). Em vez de um código normativo fixo, o respeito nas cosmologias ameríndias opera como uma negociação constante, um processo de "pedir permissão" e de reciprocidade radical inspirado nas trocas xamânicas. O xamã é aquele capaz de cruzar barreiras corporais para adotar a perspectiva estrangeira, exercendo uma diplomacia entre mundos.

Ao pensar sobre a esfera do respeito, devemos levar em conta a maneira como a sociedade moderna objetifica as coisas. A tendência ocidental é suprimir potenciais agências às entidades não-humanas, utilizando-as unicamente para fins mercantis. Partindo do perspectivismo ameríndio, podemos reposicionar o respeito, retirando-o de uma moldura

puramente inter-humana e inserindo-o em redes dinâmicas de interação entre diferentes entidades. O respeito passa a residir numa experiência de alteridade radical. Em diversas cosmovisões indígenas, essa dimensão normativa transcende os indivíduos humanos, abrangendo rios, montanhas, animais e espíritos. As interações tornam-se uma ação recíproca, fundamentada na troca, no cuidado e na responsabilidade de pedir permissão.

A ofensiva contra a floresta amazônica ilustra perfeitamente essa reificação capitalista. A lógica predatória globalizada enxerga a floresta apenas como um estoque de recursos econômicos, reduzindo os povos indígenas a obstáculos ao progresso e desconsiderando a complexidade das relações mútuas locais. Esse espaço não é apenas um "recurso", mas uma conexão espiritual, cultural e material essencial, regulada por valores normativos. Quando a floresta é devastada, extermina-se não apenas o que é concreto, mas também um sistema de saberes e valores que oferece uma alternativa viva e urgente à lógica utilitarista predominante. Ao tensionar os limites de Honneth através da simetria ontológica de Viveiros de Castro, a teoria social caminha em direção a um pluralismo radical, onde a dignidade e o reconhecimento emergem das interações e afetos entre os diferentes seres que coabitam um mundo comum. Portanto, a superação da "monarquia ontológica" em favor de um pluralismo radical, sustenta que a dignidade seja reconhecida em cada ponto de vista que habita o cosmos.

Referências

- BACHMANN-MEDICK, Doris. **Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture**. Berlin: De Gruyter, 2016.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 7–23, 2012. DOI: 10.5380/cam.v13i2.36728. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/36728>. Acesso em: 30 mai. 2026.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo, Editora 34, 2016.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo, Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. **Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Unesp, 2018.
- INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2015.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

STOLZE LIMA, Tânia. **Um peixe olhou para mim. O povo yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Unesp, 2005.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo, Cosac Naufy, 2014.

SOURIAU, Étienne. **Diferentes modos de existência**. São Paulo, n-1, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac-Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir**. Rio de Janeiro: Instituto socioambiental, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O passado está por vir**. Rio de Janeiro: n-1, 2023.