

Debate entre Philippe Descola e Tim Ingold (1): Naturalismo e dualismo



Tradução Diogo Silva Corrêa

Como a antropologia pode apreender o mundo sem recorrer ao dualismo natureza e cultura?*

Philippe Descola

As questões que um antropólogo se coloca nascem frequentemente de uma experiência etnográfica. As questões filosóficas, por sua vez, nascem de um espanto do filosófico vis-à-vis o mundo; mas quando o etnógrafo viaja, quando ele deixa o seu ambiente cotidiano, esse espanto lhe é dado de largada. No quadro de meus estudos de filosofia, tinha aprendido a considerar como normal a ideia de que existe, de um lado, fenômenos que revelam uma ação autônoma (que são os fenômenos naturais) e, de outro, fenômenos que revelam uma ação humana. Ela parecia-me

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com]

tanto mais normal quanto o era para o meu mentor, Claude Lévi-Strauss, que a utilizava frequentemente em suas análises. Essa distinção entre natureza e cultura – ou natureza e sociedade – foi um instrumento importante na construção da filosofia europeia, sobretudo a partir do século XVII. Entretanto, quando realizei o meu primeiro trabalho de campo em uma sociedade que tinha aceito fazia pouco tempo contatos pacíficos com os homens brancos, comecei a compreender – depois de alguns meses necessários ao aprendizado de uma língua que não tinha sido descrita até então – que minhas noções de natureza e cultura não tinham qualquer sentido.

As sociedades amazônicas representavam um enigma para a antropologia havia muito tempo. Os primeiros viajantes do século XVI desembarcaram sobre a costa do Brasil descreviam as sociedades sem fé, nem rei, nem lei – ora, nenhuma das instituições habituais do Renascimento, que permitiram reconhecer e qualificar uma sociedade tal como se conhecia na época, estavam presentes. Essas sociedades não dispunham nem de chefe, nem de grupo constituído, nem grupo de filiação – clãs, linhagens –; elas se organizavam muito pouco em vilarejos, mas sobretudo em habitats dispersos e viviam em estado de guerra. Os observadores constataram muito cedo uma particularidade dessas sociedades: a relação singular com a natureza. Essa relação era qualificada seja positivamente (ao modo de Montaigne): os índios são filósofos nus que viviam tranquilamente com os frutos que uma natureza generosa lhes concedia; seja negativamente: os índios são brutos selvagens, canibais que se matam em permanência, massacrados pelo peso de seus instintos, pelo peso da natureza. A ideia de natureza era essencial para tentar compreender a ausência visível de instituições sociais, desses que também eram chamados de “povos naturais”. Os observadores e a filosofia política do Ocidente recorriam constantemente à ideia de natureza para qualificá-los, o que não era injustificado: as instituições sociais em aparência ausentes estendiam as relações dos seres humanos ao mundo dos não-humanos. A noção de natureza podia se conceber como uma expansão do universo social às plantas, aos animais, aos espíritos, etc.

Fui para o trabalho de campo para estudar a relação que o povo Achuar entretinha com a natureza; depois alguns meses por lá, dei-me conta de que era impossível apreender esse povo como uma sociedade que se adaptava a um ambiente. Na verdade, as relações cotidianas entre homens, mulheres, plantas e animais eram pensadas e vividas como relações de pessoa a pessoa, relações com seres que nós chamaríamos de “naturais”, mas que esse povo dotava de uma “alma” – esse termo vago e cômodo era voluntariamente empregado pela literatura etnográfica. Essa sociedade percebia esses seres “naturais” mais como parceiros do que como recursos. Nesse caso preciso, era-me necessário recolocar em causa a ideia de uma separação nítida entre natureza e sociedade, e procurar novos conceitos que me permitiram ir além das categorias que a Europa havia forjado para objetivar seu próprio destino, sua própria trajetória histórica ao longo dos últimos séculos.

Os conceitos familiares que nós manipulamos cotidianamente na Europa tais como “sociedade”, “natureza”, “cultura”, “história”, “arte” ou a “civilização” não possuem equivalente na maior parte das outras línguas do mundo. Eles foram eficazes para permitir o nascimento das ciências sociais e para compreender a civilização europeia, mas não podem em nenhum caso ser projetados para as civilizações diferentes, pois eles deformam o modo como elas próprias se concebem e as maneiras que possuem de *compor mundos*. A análise das diferentes maneiras de compor um mundo – o modo como eu definiria hoje o objeto da antropologia – tornou-se o meu objeto de estudo. Compor um mundo é um modo de perceber, de atualizar, de detectar (ou não) as qualidades de nosso ambiente e as relações que se criam a partir disso. Por exemplo, as “imagens” – isto é, os signos icônicos que resultam de um processo de figuração – são testemunhos de uma sociedade. Uma imagem não é necessariamente um objeto: um corpo humano pode ser uma imagem. Elas possuem uma autonomia interessante, pois podem manifestar a emergência de novas formas de perceber, em um contexto particular, de relações no mundo dos objetos, e isso antes mesmo que a gente tenha desse mundo de objetos traços discursivos: ela fixa as próprias ontologias de uma sociedade. Uma tal composição inclui uma relação com o não-humano que condiciona as quatro ontologias principais (mas não exclusivas) que localizei ao longo do meu trabalho de campo.

O povo Achuar considera os não-humanos (as plantas, os animais e por vezes os objetos) como dotados de uma “alma”, isto é, de uma interioridade, uma subjetividade, uma capacidade de comunicar, sobretudo por meio de sonhos. Os humanos se endereçam a eles como seres de mesma natureza e agem sobre sua subjetividade por meio de cânticos. Essa percepção é uma particularidade do animismo – termo muito antigo na literatura etnográfica e que se pode aplicar a muitas outras sociedades. Os seres humanos consideram que esses não-humanos (em particular os animais) possuem corpos destacáveis, o que a própria língua testemunha: o termo que designa corpo designa também a roupa – essa analogia está presente em diversas outras línguas e regiões do mundo. Esses animais possuem uma aparência animal quando estão na presença de humanos, e tiram suas vestimentas corporais na ausência desses últimos: eles mostram sua própria subjetividade que se aparenta àquela dos humanos. Por outro lado, seus corpos diferem daquele dos humanos e cada um desses corpos abre para mundos singulares – nós podemos experimentar isso cotidianamente: o peixe tem um corpo que lhe permite acessar um mundo que não é aquele do passarinho, o do humano ou daquele de um micróbio. Cada tipo de característica biológica dessas espécies guarda em si etogramas, isto é, programas de comportamento que abrem mundos particulares.

Essa percepção é o contrário daquela que a Europa adotou a partir do século XVII, que provem do estabelecimento de discontinuidades: os naturalistas europeus afirmam que o que distingue o humano do não-humano é precisamente a interioridade, a subjetividade, a reflexividade, a linguagem, a capacidade simbólica... Por outro lado, do ponto de vista das características físicas e materiais, o humano não se distingue de modo particular de outros objetos do mundo porque ele é submetido às mesmas leis, que são aquelas da biologia, da física, da química, etc. Essas duas percepções divergem, de um lado, com relação ao modo de detectar as diferenças nos objetos do mundo e nos sistemas de relações entre esses objetos; de outro, com relação ao modo de sistematizá-los. Essas sistematizações – uma animista, outra naturalista – fornecem a base ontológica (pois são afirmações a partir da “móbil” do mundo) sobre a qual se constrói, entre outras coisas, o que nós chamamos de sociedade. No caso das sociedades animistas (que chamo ainda

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com]

desse modo por automatismo), a noção de sociedade não tem qualquer sentido, pois toda forma de vida capaz de um ponto de vista subjetivo sobre o mundo *é* sociedade. Há, portanto, uma sociedade de tucanos, uma sociedade de sarabatanas, de pirogas, de mandioca, etc.; cada uma dessas sociedades interage com as outras. O termo *sociedade* é portanto, nesse caso, inadequado; ele não pode se referir apenas à ideia que nós temos dele: o coletivo de humanos capaz de se governar e de criar convenções que organizam relações entre si e com o resto do mundo. Dessas escolhas fundamentais se seguem outras consequências que vem modular e organizar de maneira sistemática os modos cada vez mais complexos de compor o mundo, que são aqueles aos quais, ainda hoje, nos somos confrontados.

Duas outras formas de compor o mundo podem ser evocadas brevemente. A primeira fascina os antropólogos já faz algum tempo: o totemismo australiano, fundado sobre a ideia de que humanos, animais, plantas e por vezes objetos compartilham propriedades comuns que lhes incluem todos em um grupo ou em uma classe totêmica. Essas propriedades procedem de um moinho ontológico, que transmite as qualidades ao longo do tempo – essa noção é, aliás, muito contra intuitiva para nossa forma de ver as coisas. Esses conjuntos, esses agregados de humano e não-humano diferem uns dos outros porque cada um possui propriedades físicas e morais; mas no interior desses agregados, não há real distinção entre humano e não humano, uma vez que as distinções não procedem da forma, mas das qualidades compartilhadas que são qualidades de comportamento: mais vivo, mais arredondado, mais anguloso, mais escuro, mais claro, etc.

A segunda foi muito conhecida na Europa desde o mundo antigo até o Renascimento: o analogismo, fundado sobre a ideia de que o mundo é composto de singularidades, que tudo é diferente – o que a experiência comum permite assegurar. Para conectar todas essas diferenças, todos esses objetos díspares, é necessário encontrar entre eles relações de correspondência: o mundo é composto de singularidades e deve ser religado por filamentos interpretativos que lhe dão um sentido. Trata-se bem de um raciocínio analógico empregado universalmente, mas que, nesse caso particular, é amplamente solicitado para definir essas correspondências. O analogismo é ainda

muito difundido no extremo oriente tanto quanto no oeste da África e nos mundos das terras altas da América do Sul ou do México.

Esses quatro modos de compor mundos implicam correspondências diversas e nos obrigam a renunciar a certos conceitos melhor estabelecidos aos quais nós apelamos para descrever as formações sociais.

Tim Ingold

Meu pensamento e aquele de Philippe Descola seguiram trajetórias opostas, e nós nos encontramos hoje, em alguma medida, em sua interseção. Ele fez tudo para escapar de sua formação inicial, que é aquela de um filósofo. Ele já estava cansado dela, achava-a um entrave, ele queria descobrir o que se passava realmente no mundo, aquele em relação ao qual, em seu conjunto, os filósofos pareciam não se preocupar. De minha parte, eu jamais estudei filosofia: nem na escola, nem durante meus estudos de antropologia social. Essa disciplina não era considerada como útil para esse tipo de estudo. Fiz o que todo mundo me dizia para fazer: trabalho de campo. E estudei os elos de parentesco, os mecanismos micro-políticos, os rebanhos de renas, etc. Ao longo do tempo, fui cada vez mais atraído pela filosofia, precisamente porque já tinha feito etnografia o suficiente.

Segundo Philippe Descola, as questões filosóficas levantadas pela antropologia são oriundas, em um nível fundamental, da etnografia. Na minha opinião, elas provêm da educação. É a educação que eu queria colocar no núcleo dos meus trabalhos, mesmo se é preciso para isso afastar a etnografia. Quando nós estamos no campo, quando nós passamos um tempo junto às pessoas, praticando o que temos o hábito de chamar de “observação participante” (ainda que nós, nós a chamemos sobretudo de etnografia), nós aprendemos com as pessoas com as quais vivemos. O que se realiza em nós é um processo de aprendizado, e esse processo nos transforma: ele muda a forma como nós percebemos e pensamos o mundo – mesmo se por vezes nós só nos damos conta disso mais tarde. O que nós passamos durante um período de trabalho de campo é um processo, uma educação prolongada. Em seguida, nós nos tornamos nós mesmos educadores: nós ensinamos aos alunos e contribuimos para mudar suas vidas e seus modos de pensar. Essa mudança é comparável àquela

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com]

que a nossa própria vida sofreu no campo. A maior parte de minhas ideias, em particular aquelas que concernem às relações entre natureza e sociedade, nasceram e se desenvolveram graças a essa dupla experiência: aprender e, depois, ensinar.

No que diz respeito à distinção convencional entre natureza e sociedade, minha posição é tão crítica quanto aquela de Philippe Descola. Nós estamos em grande parte de acordo sobre as dificuldades que essa distinção levanta. Contudo, cheguei até a elas sendo confrontado pela necessidade de expô-las aos estudantes, sendo obrigado a dar-lhe um sentido: quanto mais tentava explicá-la, menos ela se mostrava defensável. Ensinei durante anos antropologia ecológica, e encontrava-me sem cessar diante de uma mesma dificuldade: era-me preciso encontrar um meio para conciliar o que a antropologia social e a ecologia nos ensinam sobre os seres humanos, cada um ao seu modo. Quanto à ecologia, o ser humano é entendido como um organismo vivo e, como todos os organismos, ele é indissociável de seu ambiente. É-lhe preciso comer, se reproduzir, respirar, se dobrar às necessidades de seu metabolismo. Contudo, cada organismo humano está ecologicamente ligado a seu ambiente por meio de um conjunto de relações complexas. A antropologia social, por sua vez, nos fala de relações que se tecem entre todos os seres humanos, e que fazem deles seres sociais. É assim que uma geração anterior de teóricos nos levou a pensar que o ser humano (talvez de modo distinto a todos os outros animais) é uma criatura dupla: ao mesmo tempo um organismo em relação com outros organismos nas redes da vida e uma pessoa social em relação com outras pessoas no seio de uma sociedade.

Nós não podemos nos contentar com um tal dualismo entre organismo e pessoa social: com efeito, ele apregoa que se nós queremos compreender nossa existência enquanto seres vivos no seio de um mundo, nós devemos de um modo ou de outro nos extrair desse mundo, sair dele. Em outros termos, nós devemos nos retirar do mundo de nossa vida orgânica para perceber que nós somos seres humanos. Parece-me que aí encontra-se um paradoxo inerente a essa ideia, e que está no núcleo da ciência ocidental. Gostaria de reformar nossa ciência, de tudo reconstruir a partir do momento em que nós nos implicamos no interior do mundo que desejamos conhecer. Em 1998, em Manchester, repentinamente dei-me conta de que a única

forma de ir na direção de uma reconciliação entre as abordagens ecológicas e antropológico-sociais da vida humana era aceitar o fato de que o organismo biológico e a pessoa social não são senão uma só coisa. Seria preciso elaborar um outro tipo de biologia: uma biologia relacional, feita a partir do modelo da antropologia relacional que nós conhecemos bem. Pus-me então a pensar de maneira completamente diferente. Coloquei-me como questão se seria possível uma biologia compatível com aquilo que nós sabemos dos seres humanos enquanto animais sociais, através de suas relações os ligam uns aos outros. Minha experiência de ensino me levou a interrogar-me sobre a natureza da vida humana e a respeito da compreensão que nós podemos ter dela, de uma maneira que não nos obrigaria a nos retirar do mundo. A partir daí, enquanto antropólogo, fui confrontado com um problema crítico que levanta a biologia, o problema que nós chamamos de “ontogênese”, isto é, o problema do desenvolvimento, da maturação de um ser humano, do processo graças ao qual este (ou qualquer outro organismo) vem ao mundo, se desenvolve, amadurece e adquire um *savoir-faire*, o saber social e o saber de que ele precisa.

A relação entre antropologia social e biologia sempre foi extremamente problemática. E quando falam em biologia, os antropólogos falam, de fato, de biologia da evolução, o que torna as coisas ainda mais complicadas. A biologia da evolução tem uma forte tendência a se construir sobre premissas dificilmente aceitáveis para os antropólogos sociais. Teria sido muito mais simples construir uma ponte entre as duas disciplinas se se tratasse de biologia do desenvolvimento, e não da evolução. É a edificação dessa ponte que eu me consagro desde muito tempo, tanto quanto à atividade de evidenciar a necessidade de estudar os seres humanos – o seu nascimento, crescimento, desenvolvimento e a sua maturação – no seio do ambiente no qual eles coabitam com outros seres que desenvolvem, eles também, o mesmo tipo de relação com o ambiente. Trata-se de um processo histórico. Concentrando-me sobre o estudo desse processo, interessei-me mais pelas ontogênias (isto é, os diferentes caminhos de desenvolvimento) do que pelas ontologias (ou filosofias do ser). Tento não mais pensar em termos de animismo, naturalismo ou analogismo (tantas filosofias já definidas), mas sobretudo em termos de processos anímicos (ou não-anímicos) de desenvolvimento. É por isso

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com]

que não considero os humanos como *seres* humanos (definitivamente constituídos e dotados de uma vez por todas de uma ontologia dada), mas como seres *em devir*. Nós somos seres humanos em transformação permanente, pois nós jamais cessamos de nos construir, nem de contribuir para a construção de outros seres da mesma maneira que os outros seres nos constroem. Trata-se de um processo ininterrupto.

O mesmo serve para as outras espécies, e nós podemos então comparar a vida a alguma coisa que seguiria linhas, caminhos. Se falo de linhas ou de emaranhados (ou malhas), é porque um emaranhado não é uma série de pontos interconectados, mas uma série de linhas que se misturam umas com as outras. Em sua célebre obra sobre *A origem das espécies*, Darwin fala de uma beira de rio emaranhada para descrever uma certa vegetação, mistura de todo o tipo de planta em pleno crescimento, assim como suas raízes, suas folhas, suas ramificações que se misturam umas com as outras. Gostaria de aplicar a mesma imagem à antropologia: tratar-se-ia de estudar o emaranhado mútuo de existências, e de mostrar que assim, a composição do mundo é um processo contínuo. Não se trata de uma composição realizada, mas de um perpétuo desenvolvimento. Em outros termos, compor o mundo não é representar a vida tal como ela o preexistiria, mas fazer advir a vida tal como ela se desenvolve. Se tudo estivesse completamente interconectado – como em uma rede –, não haveria lugar para o movimento, nem para o desenvolvimento. Viver, crescer, fazer parte de uma sociedade: tudo isso pode se perpetuar porque há, na trama das existências, entroncamentos deixados livres, caminhos inexplorados. Creio que o trabalho do antropólogo é, precisamente, seguir esses caminhos.

*Esse texto é a tradução da primeira parte do livro *Être au monde. Quelle expérience commune?*. Presses Universitaires de Lyon, 2014. Trata-se de uma obra que restitui o debate entre Philippe Descola e Tim Ingold, animado por Michel Lussault, que ocorreu no MC2 Grenoble, no dia 13 de novembro de 2013, no festival "mode d'emploi", organizado pela vila Gillet.