

## DEBATE ENTRE PHILIPPE DESCOLA E TIM INGOLD (2): O PLURALISMO CULTURAL NA ANTROPOLOGIA



*Senecio, de Paul Klee (1922)*

*Óleo sobre tela, montado em madeira, 40,5 x 38 cm.*

*Tradução: Diogo Corrêa  
Revisão: Samantha Sales*

### **Como explicar e religar entre si essas diferentes composições do mundo? \***

*Philippe Descola*

Tim Ingold e eu tivemos formações efetivamente muito diferentes, e os ajustes de contas que devemos fazer com elas deve igualmente sê-lo: Tim Ingold teve a sua formação vinculada às ciências naturais e eu à filosofia: consequentemente, nossas trajetórias são distintas.

Quando Tim Ingold estudou biologia, as ciências naturais eram muito reducionistas e pouco preocupadas com a reflexão sobre o vivente: elas excluíaam os fenômenos ontogenéticos em prol de uma perspectiva micro, isto é, genética. Quanto

a mim, eu preferia as experiências de vida às experiências de pensamento: em vez de me interessar pelo que os filósofos tinham imaginado como um problema potencial e pelo modo de respondê-lo, eu privilegiava o estudo das experiências coletivas dos povos, que carregavam consigo questões e modos de respondê-las. A filosofia, tal como me havia sido ensinada, não abordava essas questões. Eu preferia a ideia de introduzir na antropologia um pluralismo conceitual, metafísico. Esse pluralismo tinha por ambição principal compreender um problema antropológico antigo que, sem dúvida, constituiu a própria razão da antropologia: por que seres humanos fazem coisas em aparência tão diferentes com um material bastante semelhante – e com um equipamento biológico idêntico? É provavelmente essa questão que permitiu a aparição da antropologia no século XIX. Essa disciplina nasceu com a expansão colonial, com o projeto de adquirir conhecimentos sobre os povos que nos eram submetidos, e em resposta a um tipo de escândalo lógico. Com efeito, informações relatadas na segunda metade do século XIX por militares, comerciantes, missionários, indicavam que certos povos não faziam distinção nítida entre natureza e cultura, humanos e animais, e pensavam que certas espécies eram suas ancestrais ou seus parentes. Era nisso que consistia o escândalo lógico: do ponto de vista da epistemologia e da filosofia das ciências, os programas de pesquisa e os programas científicos das ciências da natureza e das ciências da cultura já haviam sido estabelecidos sob bases separadas. A antropologia nascente tentou resolver esse escândalo empelcando as razões tanto utilitárias, simbólicas, quanto funcionais que explicavam essa hibridez, mas sempre mantendo a ideia de que a separação entre natureza e cultura era, de algum modo, um fato da natureza. Faz apenas trinta anos que antropólogos, como Tim Ingold ou eu mesmo, decidiram ir além dessa ideia de que o mundo pode ser dividido facilmente entre fenômenos naturais e fenômenos sociais. Contudo, nossas concepções de antropologia diferem muito profundamente. Ingold aspira construir uma ciência unificada da vida, estabelecer processos de constituição de humanos como seres em transformação permanente, na linha da qual Gregory Bateson é um dos pioneiros. Quanto a mim, procuro compreender as compatibilidades ou incompatibilidades entre instituições que existem e são descritas por etnógrafos ou historiadores.

Um dos objetivos consiste em saber por que tipos de instituições são compatíveis com outras apenas em certos casos, por que os humanos organizam sua existência segundo “estilos” particulares. A resposta a esse tipo de questão, muito diferente

daquela de Tim Ingold, reside, segundo o que eu penso, na reflexão sobre as formas de compor os mundos: *in fine*, quando um humano detecta e atualiza certas propriedades de seu ambiente e não outras, ele dá início a um movimento que produz enquadramentos estabilizadores para essas propriedades – o que chamamos de instituição: um caçador animista não precisa de uma academia científica e um físico não precisa dissecar seus sonhos para adotar o ponto de vista de um jaguar. Esse ponto de vista é, portanto, notadamente aquele de uma ontologia histórica de processos de conhecimento e de ação já realizados, enquanto o ponto de vista de Tim Ingold é mais próximo de uma reflexão sobre a vida, o vivente, sobre os processos de devir.

As ciências sociais constataam o fato óbvio de uma homogeneidade de reações humanas em face de uma situação dada e em um contexto físico e ideológico preciso. Ao longo do tempo e da educação que eles recebem, os humanos adquirem hábitos de vida e ativam esquemas de percepção de fenômenos em seu ambiente – esses hábitos e esses esquemas diferenciam um coletivo de outro. É preciso considerar o termo *educação* no sentido em que Tim Ingold o entende na antropologia: ela não é uma inculcação formal, mas a observação do comportamento dos seres circundantes, começando pela célula familiar. Pouco a pouco, dispositivos de enquadramento se constituem, depois são interiorizados pelos humanos (o que chamamos de cultura) e chegam enfim à solidificação, à atualização, à objetificação desses esquemas nas instituições. A análise desses esquemas – que eu chamo de “integradores” – me parece essencial à antropologia para compreender a estabilização de composições de mundos nos dispositivos cuja potência e duração persistem para além da existência individual. As instituições subsistem para além do processo de devir de cada um dos indivíduos e condicionam, em contrapartida, sua vida e o modo como eles continuam ou não a perceber, detectar certas regularidades em seu ambiente.

### *Tim Ingold*

Os filósofos praticam a filosofia sentados em suas poltronas, enquanto nós a praticamos no contato com o mundo exterior. Eu me pergunto se isso nos conduz sobretudo na direção do pluralismo metafísico ou na direção da crítica metafísica. Em todos os tempos e lugares, a filosofia dos filósofos foi em grande parte uma questão de introspecção e do estudo de um pequeno número de textos canônicos, mais do que experiências, interações com o mundo e as pessoas. Eis aí uma de suas fraquezas.

Inversamente, a antropologia tende a desenvolver a discussão filosófica na direção do universal, a englobar todas as épocas e todos os povos. De seu ponto de vista, a maior parte de seus textos filosóficos aparecem profundamente etnocentrados – seu horizonte aparece limitado. Nós devemos estender as fronteiras de nossas pesquisas bem além daquelas da filosofia dos filósofos, e a antropologia nos oferece uma boa ocasião para realizar esse movimento. Eu penso que nós, Philippe e eu, estamos de acordo a esse respeito.

Imaginemos agora que trabalhamos com tal ou tal população, como aquela dos Achuar ou dos Sami, e que esse trabalho nos ensina maneiras de compreender a vida e o saber humano de modo diferente daquele que fomos habituados pelo nosso ambiente e nossa educação. Que então devemos fazer? Devemos registrar essas novidades como um modo de fazer entre outros, o que nos conduz a validar uma concepção pluralista da filosofia, a acrescentar uma outra linha à grande lista de ontologias (por exemplo: os cientistas ocidentais são naturalistas enquanto tal população é animista)? Devemos sobretudo nos apoiar em nossos trabalhos para criticar e recolocar em causa certos pressupostos dissimulados em nossos próprios modos de pensar? Eu acredito que, no que diz respeito a esse ponto, Philippe e eu discordamos.

Para mim, praticar uma filosofia que leva em conta o mundo exterior não é o mesmo que praticar o pluralismo para multiplica as ontologias, mas estudar de maneira crítica as filosofias do ser tal como elas existem apoiando-nos sobre todos os saberes alternativos para os quais a antropologia nos abre as portas. É aí que a cultura entra em cena. Os antropólogos não param de falar de cultura. É impossível escapar disso, do mesmo modo que é impossível para os geógrafos escaparem da noção de espaço: trata-se de uma definição fundamental de nossa disciplina. Mas, segundo penso, o termo *cultura* designa uma questão, e não uma resposta. O próprio Philippe Descola levantou o problema da cultura colocando essa questão: por que as pessoas fazem as coisas de diferentes maneiras? Essa interrogação é característica da antropologia. Mesmo se trabalhamos toda a nossa vida com o mesmo grupo de pessoas, mesmo se passamos a conhecer seus modos de fazer de cor, sempre nos colocaremos esse tipo de questões: por que essas pessoas, aqui, fazem as coisas desse modo enquanto outras, lá, o fazem de outra forma? Por que esse modo no lugar de outro? Por que certas práticas nos parecem absolutamente naturais, e são, contudo, totalmente diferentes daquelas de pessoas no seio das quais nos encontramos? Eis porque se coloca a questão da cultura. Mas a cultura não pode em nenhum caso ser

uma resposta: não podemos dizer que as diferenças culturais se dão em razão a algo que se chama cultura, sob pena de nos encontramos presos em um círculo sem fim. Isso não teria nenhum sentido, pois a cultura não pode ser definida senão por essas diferenças. A maior parte das disciplinas (em particular a psicologia) descobriu o conceito de cultura mais ou menos no momento em que os antropólogos estavam a ponto de abandoná-la, e caíram sistematicamente na armadilha da circularidade.

Philippe Descola disse uma coisa muito relevante: os humanos reagem de uma maneira homogênea, de acordo com o contexto cultural no qual cresceram. Eu gostaria de apontar o meu desacordo com essa afirmação. Antes de tudo, não acho que os humanos reagem de maneira homogênea: as maneiras de reagir são diferentes de uma pessoa a outra porque somos todos diferentes, ocupamos todos um lugar diferente na trama geral da vida. Além disso, trata-se de uma hipótese profundamente naturalista. Ela subentende que todos os seres humanos são biologicamente idênticos, mas que se diferenciam em seguida sendo confrontados com contextos culturais que variam de um lugar a outro. Mas, mesmo sem falar de cultura, o contexto geral (o clima, a vegetação, as espécies animais, etc.) no qual se desenvolve um indivíduo também varia. Aqueles que formam as outras pessoas e suas atividades não são a única variável. Os seres humanos não se acham projetados em um contexto cultural previamente definido: eles são confrontados com tal ou tal contexto e tornam-se seres humanos de tal ou tal tipo. Se eles desenvolvem a partir de si mesmos certas características, o fazem no meio de uma multiplicidade de relações: seu *savoir-faire*, a capacidade de julgamento, sua linguagem corporal, tudo isso se desenvolve no seio de um ambiente. Não começamos a vida com uma bateria de capacidades biológicas dadas que logram em seguida predisposições culturais diferentes.

A antropologia de Philippe Descola e a minha não perseguem, de modo algum, o mesmo objetivo. Ele se interessa pelas estruturas institucionais: como elas nascem, as compatibilidades e incompatibilidades que podem existir entre elas, etc. De minha parte, não estou certo do que é verdadeiramente uma instituição: eu sei somente que se trata de uma forma de organização que se administra por conta própria e que aparece no curso de um processo de desenvolvimento que existia antes e continuará depois dela. São processos que me interessam, e não quero colocar a carroça na frente dos bois ao pretender que as estruturas existam antes dos processos que permitiriam a sua aparição. Essa circularidade, que pretendo superar, é um perigo inerente tanto para a biologia como para a antropologia.

\* Este texto é a tradução da segunda 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, em 13 de novembro de 2013, no festival Mode d'emploi, organizado pela vila Gillet.