

# SERÁ POSSÍVEL “SAIR DA PRISÃO” EM QUE A DICOTOMIA NATUREZA-CULTURA NOS COLOCOU? MAS, TRATA-SE DE FACTO DE UMA “PRISÃO”? E AFINAL ESSA DICOTOMIA, OU DUALIDADE, É ÚTIL OU NÃO?

por

Vítor Oliveira Jorge\*

**Resumo:** Interroga-se aqui, a abrir o debate sobre “O que é o homem?”, no sentido evidentemente de “o que é o ser humano?”, a velha polaridade natureza-cultura, mostrando-se o seu carácter relativo, próprio da nossa cultura ocidental moderna. Mas, ao mesmo tempo, interroga-se se tal dualismo não é, não só inultrapassável no contexto do nosso pensamento, como eventualmente útil no âmbito de um pensamento materialista dialéctico, que se não fixa em polaridades, mas parte delas para, precisamente, permitir a tensão que cria a plasticidade ontológica da própria realidade e da nossa conceptualização dela.

**Palavras-chave:** Antropologia; natureza; cultura.

**Abstract:** This text intends to open the debate on “What is man?”, in the sense of course of “what is the human being?”, and in particular to question the old polarity of nature and culture. It assumes the contingency of this concept, typical of our own modern Western culture. But at the same time, it suggests the eventual utility of that dualism, probably insurmountable in the context of our thinking, as possibly interesting for a dialectical materialist thinking, which is not fixed in polarities, but takes them as a basis that allows for the tensions that create both the ontological plasticity of reality itself and our conceptualization of it.

**Keywords:** Anthropology; nature; culture.

*Pergunta do antropólogo Maurice Leenhardt [contada no seu célebre livro clássico “Do Kamo”, 1947, e citada por Ph. Descola (“Par-Delà Nature et Culture”, 2005, p. 49)] ao velho Boesoou, na Nova-Caledónia: “Em suma, foi a noção de espírito que trouxemos para o vosso pensamento?” Resposta do nativo: “Espírito? Ná! Vocês não nos trouxeram o espírito. Nós já sabíamos da existência do espírito. Nós procedíamos de acordo com o espírito. Mas o que vocês nos trouxeram, foi o corpo.”*

---

\* Contacto: [vitor.oliveirajorge@gmail.com](mailto: ritor.oliveirajorge@gmail.com) (Investigador do Instituto de História Contemporânea, Lisboa). Professor catedrático aposentado do DCTP da FLUP.

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

*Conta-nos Tim Ingold [num pequeno livrinho em que coteja as suas posições com as de Ph. Descola, chamado “Être au Monde. Quelle Expérience Commune?”, 2014, pp. 61-62] o seguinte: o artista alemão Klaus Weber comprou um terreno em Berlim e mandou cobri-lo com uma camada espessa de asfalto. Depois espalhou sobre ele esporos de cogumelos.*

*Passado um tempo o asfalto começou a abrir fissuras e cogumelos brancos a desenvolver-se por todo o lado; o artista recolheu-os e cozinhou-os. Conclui-se que não há asfalto de poder que consiga achatar o mundo debaixo de uma placa dura, assim asfixiando as desigualdades dos pequenos seres, e resistindo para sempre às forças livres da vida.*

Vou-lhes confessar um arcaísmo meu: comecei por me interessar, há meio século, por aquilo que, muito antes já, se chamava “a história primitiva do homem”; intrigava-me a estranheza do que me rodeava, e queria perceber de onde vinha tal estranheza; progressivamente, fui percebendo que tinha caído numa certa armadilha, a da busca obsessiva das origens, e comecei então a perguntar-me o que me (nos) autoriza a nós, ocidentais, à presunção metafísica de que estamos numa posição de onde podemos ver o todo, compreender o passado e antever o futuro.

Caí numa arqueologia, sim, em dois planos: primeiro, o convencional, de arqueólogo-professor de arqueologia no sentido corrente; o outro, de uma arqueologia – se isso não for julgado pretensão para quem não teve formação filosófica – no sentido foucaultiano, ou seja, de procurar perceber os próprios estratos mais profundos de onde me (nos) vem a propensão para aquela (algo estranha, também) atividade. Andar a escavar o solo – como andar a deslocar-nos para populações estranhas onde normalmente sofremos desconforto, ou andar a estudar chimpanzés, convenhamos, tem de ter uma motivação muito forte.

Procuo interrogar-me sobre este ponto fundamental: o homem, nomeadamente o homem ocidental, tem sido por nós pensado – embora esta ideia já tenha conhecido melhores dias, quando no século XIX se acreditava piamente na ideia de progresso e de superioridade do Ocidente – como sendo um ser que emergiu da natureza e que, mercê da cultura, criou a civilização.

Deve a pergunta – que é o homem? Ou, que é o ser humano? – continuar a ter como pano de fundo aquela concepção da evolução e da história, ou seja, da vida, da biologia, por um lado, e da cultura, das ciências humanas e sociais, da filosofia, por outro? Pois que a verdade é que, quando pensamos em filosofia, a amiga do saber, pensamos essencialmente numa trajetória ocidental, que nos conduz dos pré-socráticos, os que emergiram do mito, até hoje, à racionalidade moderna e contemporânea.

Será esta visão boa para pensar a realidade e sobre ela instaurar o labor do nosso pensamento, ou, antes pelo contrário, é um espartilho absurdo e condicionador, ou ainda, se quisermos (a sempiterna terceira via...), é a única base

que, queiramos ou não, nós temos, para afinal pensarmos, como ocidentais que inevitavelmente somos, e fazemos da relativa prisão uma possível liberdade? Ou seja, utilizarmos as próprias dicotomias para as usarmos num movimento dialético, não de superação por uma realidade superior a elas, mas de paralaxe, em que as vejamos de outra perspectiva?

É também para pensar isto que se tem desenvolvido a imensa “máquina antropológica moderna”, ligada, como sabemos, na sua raiz, à expansão colonial e ao nosso confronto com o Outro (o Diferente, tanto no espaço como no tempo), mas também a uma muito longínqua tradição europeia, pois que já Heródoto, o historiador, nos deixou narrativas sobre os povos exóticos que visitou. Como se a questão da busca da identidade (da intuição do vazio que somos), e que necessita sempre da comparação e da interrogação, fosse um traço distintivo da nossa própria forma de estar no mundo. Para saber quem somos, para de facto sermos, precisámos de ir junto do Outro para o conhecer, para o absorver, e, claro, em última análise, pelo menos para o apadrinhar e pôr ao nosso serviço.

Dois dos maiores nomes da antropologia contemporânea – refiro-me a Tim Ingold, da Universidade de Aberdeen, e Philippe Descola, do Collège de France –, nas suas enormes diferenças de perspectiva, estão de acordo pelo menos, precisamente, neste ponto: a dicotomia natureza-cultura, própria do pensamento e da ação ocidental modernos, separa-nos profundamente da grande maioria de outras formas de encarar o mundo, passadas e presentes.

Natureza é uma invenção que atua entre nós como operador conceptual para delimitar a cultura, e cultura funciona de modo inverso e complementar para conceber a natureza: são duas entidades mutuamente constitutivas e totalmente contingentes, quer dizer, na sua versão recente, próprias de uma etapa da nossa cultura ocidental.

Ora, esse processo de naturalização do mundo, a que se assistiu nos últimos séculos entre nós (e agora tende a globalizar-se, mas com muitos hibridismos e resistências) é minoritário; e, se há algo de exótico nesta Terra, é também precisamente esse dualismo, se não questionado. Na verdade, em quase todos os tempos e lugares, os homens e as mulheres viveram envolvidos pelo seu meio, concebendo-se como uma parte porventura ínfima, entre múltiplas outras criaturas, desse mesmo meio, como se fosse um invólucro maternal protetor.

De facto, em quase todas as cosmologias (ontologias, cosmovisões, como quisermos) estudadas pela antropologia, tal como escreve Philippe Descola no livro acima citado (Paris, Gallimard, 2005, p. 27), “a maior parte das entidades que povoam o mundo estão ligadas umas às outras num vasto continuum animado por princípios unitários e governado por um regime de sociabilidade idêntico.”

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

Descola foi mesmo ao ponto de, através de uma análise exaustiva das múltiplas culturas registadas, e inspirado pelo estruturalismo (o seu mestre foi Lévi-Strauss), considerar que em todos os povos há de certo modo a noção (explícita ou implícita) de uma dicotomia entre a fisicalidade (o exterior, a aparência) dos seres, e a interioridade (aquilo que nós cristãos chamaríamos a alma) dos mesmos seres. Com base nesse suposto universal, e nas combinatórias possíveis da igualdade e da diferença (de acordo com o conhecido quadrado lógico, ou semiótico) entre exterioridade e interioridade, Descola chegou a um “mapa” ou “quadro” das quatro grandes ontologias ou cosmovisões conhecidas: a analogista (que por exemplo vigorou no pensamento ocidental até à modernidade, como o próprio Foucault analisou), a naturalista, que nos caracteriza como modernos, a totemista, e a animista. A analogista baseia-se numa igualdade de exterior e interior; a naturalista, numa igualdade de exterior e numa diferença de interior; a totemista, numa diferença de interior e exterior; e a animista, numa igualdade de interior e numa diferença de exterior.

Por exemplo, nos ameríndios da América do Sul, e para citar o mesmo autor e livro (referido no início, p. 29), existe uma enorme “plasticidade das fronteiras na taxonomia do vivente. (...) a identidade dos humanos, vivos e mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional, e portanto sujeita a mutações ou metamorfoses segundo os pontos de vista adoptados.” E, logo de seguida (p. 30), afirma: “Contrariamente ao dualismo moderno, que desenvolve uma pluralidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara a totalidade do cosmos como sendo animada por um mesmo regime cultural, que é depois diversificado, senão por naturezas heterogéneas, pelo menos por maneiras diferentes delas se apreenderem umas às outras. O referente comum às entidades que habitam o mundo não é portanto o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição.” Essa humanidade está, assim, distribuída pelos seres.

E, mais adiante (p. 37), o mesmo autor conclui: “Das florestas luxuriantes da Amazônia às extensões geladas do Ártico canadiano, certos povos concebem portanto a sua inserção no meio ambiente de uma maneira bastante diferente da nossa.” Não há o abismo profundo que nós conceptualizamos como dado adquirido – e de que nos convencemos espontânea e tenazmente, tanto mais que é nele que em última análise se baseia a racionalidade moderna e as ciências que ela permite – entre ambiente físico e ambiente social.

“Na área subártica como em muitas sociedades amazónicas – é de novo Descola quem fala (p. 43) –, as relações entre humanos e não humanos são sobretudo relações de pessoa a pessoa, desenvolvidas e consolidadas ao longo da existência de todos e de cada um.”

Quer dizer, a nossa ontologia moderna, de ocidentais, é naturalista – os seres vivos apresentam formas diferentes, mas estão unidos por um mesmo princípio exterior, corporal, que é o da biologia, enquanto que só o homem é provido de alma, ou espírito, ou razão, como se queira. O interior é diferente, o exterior é igual. Ao contrário, para a ontologia animista dos nativos da Amazônia, entre muitos outros, a aparência exterior é um mero disfarce, perante o qual eles surgem aos humanos (como jaguares, ou árvores, ou outro ser qualquer), enquanto que, entre eles, esses seres não humanos falam e interagem uns com os outros, têm as suas crenças e as suas entidades protetoras, etc., ou seja, se na fisicalidade são diferentes, no seu interior eles são iguais a nós; têm, por assim dizer, uma “alma”.

Ora, no Ocidente, o processo de naturalização do mundo, de criação da ideia de natureza como realidade ontológica autónoma, para servir de suporte à sua contrária e complementar, a ideia de cultura, é portanto uma característica específica dos últimos séculos da civilização ocidental – um inevitável etnocentrismo. Dele não conseguimos nunca separar-nos, porque isso seria pensar que nos podíamos colocar numa perspectiva neutra, totalmente exterior e superior às outras, ou “olhar de deus”.

Mas toda a antropologia consiste de facto num esforço para superar, até onde possível, esse etnocentrismo. A pergunta que então se nos depara é: ao realizarmos um trabalho abrangente e “mapeador” como o de Descola não estaremos, de facto, a cair num mero relativismo ontológico (pergunta que lhe põe Ingold), ou seja, a considerar que cada cultura, ou ontologia, tem a sua razão de ser, a sua lógica interna própria, e é, em última análise, equiparável a qualquer outra, ficando nós portanto perante um bloqueio mental? Por outras palavras, não temos de ser necessariamente parciais para poder pensar como ocidentais? Obviamente que Descola, em última análise, aceita a razão de ser dessa pergunta, e portanto este paradoxo da nossa *démarche*: não saímos nunca da nossa posição “naturalista”, é claro, mas ela é a condição para podermos desenvolver uma antropologia.

Entretanto, como é bem sabido, aquela dicotomia natureza-cultura criada por nós desdobra-se obviamente em múltiplas outras, e em particular nesta oposição: a do selvagem (o que diz respeito a um ambiente que decorre fora da ação humana e seus habitantes) e a do doméstico (um ambiente antropizado e habitado por seres humanos cujo modo de vida se opõe ao primeiro). Desde logo o carácter discutível, frágil, desta dicotomia é evidente, bastando pensar, em geral, no caso de tantos povos nómadas que, desde muito cedo (pelo menos desde a emergência dos mais antigos Estados), possuíam animais domésticos, e cujo modo de vida era complementar do urbano, cidadão, tido como “civilizado”. Ou seja, assim genericamente considerados (com o reducionismo que tal implica, é claro), nomadismo (associado

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

com frequência a um certo grau de “selvajaria”, de pouco refinamento cultural) e sedentarização (considerada como uma forma superior de vida, domesticada) são em última análise duas formas diferentes mas equivalentes, por assim dizer, de “sofisticação cultural” e, se quisermos, de “adaptação ao meio”, de racionalidade.

Por exemplo, e a propósito desta distinção entre espaços selvagens e espaços domesticados, Descola (op. cit, p. 71) acentua que, fruto da ação milenar humana, a Amazónia, essa floresta tropical húmida que tendemos a conceptualizar como “virgem”, intacta até onde a deixaram ser as modernas intrusões, é um ecossistema profundamente domesticado, tanto nos “jardins” (áreas cultivadas) que alberga, como na floresta propriamente dita.

Em geral, o que pode haver é uma diferença, ou gradação, entre espaços mais frequentemente percorridos/utilizados pelos humanos, e outros menos. Mas, como escreve aquele autor a respeito de outra área do mundo (Nova-Guiné), “tomar consciência de uma descontinuidade entre porções do espaço investidas de forma diferente pela prática social não implica de modo algum que certas zonas passem a ser concebidas como “selvagens”. (op. cit., pp. 72-73).

Há, na Amazónia (como de resto em todo o mundo), espaços mais frequentes de sociabilidade, a partir por exemplo das habitações ou agrupamentos de casas, e espaços menos frequentes: mas isso não implica uma representação dicotómica do território nos termos de selvagem/doméstico. Tal dicotomia é essencialmente europeia, e de matriz latina, quer dizer, provém em parte da herança do império romano, que se empenhou na desflorestação intensa e na transformação “civilizada”, racionalizada, dos territórios, numa escala jamais antes concebida.

E Descola (op. cit., p. 79) conclui: “em muitas regiões do planeta, a percepção contrastada dos seres segundo a sua maior ou menor proximidade em relação ao mundo dos humanos não coincide com o conjunto das significações e dos valores que se foram progressivamente ligando no Ocidente aos polos do selvagem e do doméstico.” Ou seja, não existe de todo entre esses povos, de facto, a nossa visão naturalista da realidade, em que as ciências se baseiam.

Como se impuseram entre nós, então, como indiscutíveis, estas e outras noções dicotómicas decerto simplistas, desajustadas à complexidade e diversidade das realidades, mas que estão tão presentes no nosso pensamento e ação, no nosso lugar comum naturalizado? E que muito impulsionam, por exemplo, tantos antropólogos, e, é claro, tantos arqueólogos (meus colegas) a debaterem constantemente, por exemplo, a domesticação dos territórios durante a chamada Pré-história (“passagem do Paleolítico para o Neolítico”, por exemplo)? Como se constroem e se naturalizam todas essas narrativas que pertencem à mitologia fundadora da nossa própria cultura, e da qual temos hoje perfeita consciência?

Claro que a abordagem de tal história, feita exaustivamente por Descola no livro já citado, mas também por milhentos outros autores, e amplamente conhecida, não pode ser sequer resumida aqui.

É bem sabido que “selvagem” deriva do latim *silva* (área não cultivada, ocupada pela floresta) e “doméstico” de *domus*, a casa. Duas zonas bem delimitadas e opostas, mas complementares, na vivência romana. “É esta paisagem romana – escreve Descola – e os valores que lhe estão associados, implantada pela colonização na vizinhança das cidades até às margens do Reno e na Bretanha, que vai desenhar a figura de uma polaridade entre o selvagem e o doméstico da qual somos ainda hoje tributários.” E depois, por extensão, tal polaridade irá mais tarde aplicar-se – nomeadamente a ideia de espaço e de modo de vida selvagem – a áreas não europeias, como nos refere também Descola (op. cit., p. 80), abrindo a porta à empresa etnológica-antropológica e colonial, incluindo a colonização do tempo anterior – a reconstituição global do passado, por forma a constituir uma visão abrangente do tempo e do espaço, desde a mítica origem do homem até hoje (Pré-história, hominização, etc.), sem excluir uma visão em ricochete sobre nós próprios, levada a cabo pela sociologia, etnologia urbana, etc. (um antropólogo no metro de Paris ou na Disneylândia por Marc Augé, etc., etc.). Ou seja, uma antropologia feita por nós (ou até já por outros) sobre nós próprios, incluindo na nossa prática científica, tentando uma simetria de atitudes.

Ou seja, de repente descobrimos a complexa cultura dos chimpanzés (com o grande perigo de os psicologizarmos à nossa semelhança, numa velha tendência para antropomorfizar o animal), ao mesmo tempo que nos descobrimos a nós próprios como o cúmulo do exotismo, na nossa pose de pessoas bem vestidas, limpas e integradas, dirigindo-se quotidiana e regradamente com a sua pastinha para o trabalho. As duas coisas são coetâneas – um descentramento de perspectiva, evidentemente.

Entretanto, voltando atrás na nossa história, e como reação e compensação romântica à industrialização do século XIX em diante, à mecanização dos comportamentos, e ao bem conhecido desencantamento do mundo daí adveniente, a ideia de natureza áspera e sublime, estetizada, foi atraindo cada vez mais as pessoas, até chegar ao turismo de aventura (e até de risco) de hoje, à obsessão das “caminhadas”, à preocupação constante pelas espécies ameaçadas, aos alertas patrimoniais permanentes, etc., etc. Toda uma posição, um comportamento, que por vezes se diria mesmo à beira do histérico, em torno da perda, bem conhecida de cada um(a). Perda de quê? De um Outro com maiúscula, de um Deus, de um significante-mestre, de um pai protetor – perda que é o preço a pagar pela laicização das nossas sociedades, quer dizer, pela consciência moderna de que estamos

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

sós e de que a imperfeição não será apenas só nossa, epistemológica, mas também mesmo, como elementos da realidade que somos, ontológica. Obviamente que esta posição, desenvolvida por exemplo pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, não é partilhada por todos (estranho era que o fosse).

Toda essa “natureza” (e valores que se lhe agregam) é um *locus* de refúgio imagético e de entretenimento, funcionando, como escreve Descola (p. 90), como fetiche eficaz, e servindo igualmente de ecrã (de distração, de evasão) relativamente a problemas de facto preocupantes do dia a dia, que se multiplicam por todo o lado, relegados para as esferas stressantes e conflituais da política ou da economia, onde intervêm os chamados “especialistas”.

A natureza, como horizonte de fantasia e como conceito, é um ponto de encontro, verde e pacífico, onde todas as disputas encontram um confortável consenso, um acolhedor relaxe das preocupações. Pertence, em termos lacanianos, ao nível do imaginário (desde as férias da nossa infância) e, também, ao do simbólico. A simples enunciação da palavra “natureza” despoleta em nós todo um universo de conotações apaziguantes. Desde logo, sabemos-lo bem, na imagem próxima do jardim, onde confluem – como nessa outra que é a ruína – natureza e cultura, obra humana e ação natural, e que para muitos simboliza a própria harmonia, ou equilíbrio dos opostos, numa entidade superior, sublimada, o jardim das delícias, o Éden perdido e assim imaginativamente recuperado. Todas essas coisas hoje assumem o papel de mercadorias sob a égide da sociedade de consumo.

Recorde-se apenas que, se a ideia de natureza como entidade ontológica autónoma, como “campo de pesquisa e de experimentação científica” (Descola, op. cit., p. 107) aparece na cultura europeia durante a idade clássica (século XVII), tão bem caracterizada por Michel Foucault em “As Palavras e as Coisas”, dando seguimento e origem a um imenso debate filosófico, “o conceito propriamente antropológico de cultura aparece mais tardiamente” (Descola, op. cit., p. 111), na viragem para o século XX, com a escola histórico-cultural bem conhecida desde Franz Boas, e que tanto impacto teve (e ainda, imagine-se, tem) em certa arqueologia pré-histórica (que lamentavelmente parou no tempo). Mas eu é que não tenho tempo, agora, para desenvolver aqui tudo isso.

A dicotomia entre a biologia e a cultura é também negada, como disse, por Tim Ingold, outro grande nome da antropologia contemporânea (no meu entender a sua reflexão transbordou há muito os limites da disciplina, o que é o melhor elogio que lhe posso fazer). Num artigo publicado em 2004 na revista “Social Anthropology” (vol. 2, pp. 209-221 – intitulado “Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”) explica algo de muito importante sobre a herança de Darwin e sobre a confusão entre a biologia e a genética. Aqui



tenho de me restringir a um breve resumo, de novo tentando seguir à letra o que o autor expõe –acentuo isso, para não ser eventualmente acusado de plágio.

Em “A Origem das Espécies” (1859) Darwin não tratou dos seres humanos, nem falou de “evolução”, mas sim de “descendência envolvendo modificações” (“descent with modification”); só mais tarde passou a utilizar esse conceito, evolução, por influência de um amigo e rival, Alfred Wallace, mas sobretudo do filósofo Herbert Spencer. Dá-se assim uma modificação profunda no seu pensamento, que já está expressa no posterior livro “A Descendência do Homem”, cuja primeira edição foi publicada doze anos depois da “Origem” (1871).

Escreve Ingold (op. cit., p. 211): “Enquanto que na Origem Darwin tinha mostrado que o mecanismo da seleção natural opera sempre no sentido de tornar as espécies melhor adaptadas às suas particulares condições de vida ambientais, na Descendência ele defendeu que ela [seleção natural] acarretaria inevitavelmente uma progressão segundo uma escala única, universal, desde o mais baixo dos animais até ao mais alto dos homens (...), independentemente de condições ambientais, conduzindo do instinto até à inteligência e atingindo a sua conclusão última na civilização europeia moderna.”

Mas essa ascensão geral, por estágios, dos “homens primevos” até à modernidade, incluía notórias diferenças entre selvagens e civilizados, diferenças essas que não eram produto de um desenvolvimento desigual de capacidades à partida por todos partilhadas (como se pensava antes), mas sim de uma desigualdade radical, de uma capacidade intelectual inata, menor nuns, e maior noutros. A condição de menoridade ou maioridade dependia desse inatismo e da evolução desigual do cérebro (com as suas propriedades de razão, imaginação, linguagem), sendo transmitida por hereditariedade.

Essa versão da evolução legitimava assim obviamente uma visão racista, que não existia em “A Origem das Espécies”, e que Darwin colheira de Spencer, explicando a preponderância dos mais adaptados ou dotados. Esta versão teve como é sabido consequências enormes, quer ao nível do eugenismo, quer mesmo, em última análise, do Holocausto. Hoje estamos noutra estadia, por assim dizer, do biopoder moderno, primeiro teorizado por Foucault e depois refinado por Agamben e outros, e que tem toda a relação com isto, mas que obviamente não vou aqui desenvolver.

Note-se, como faz Ingold (op. cit.) que a psicologia evolucionista, por exemplo, contradiz tal teoria (racista), considerando que há uma unidade psíquica da humanidade tal como a conhecemos hoje; e podemos dizer que é genericamente admitido no mundo científico que a noção de raças não tem qualquer consistência.

Seja como for, por diferentes vias foi-se articulando uma ideia comumente aceite de como a humanidade tinha passado da natureza para a cultura: através de

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

um limiar, de um ponto de origem, em que a história começou a acelerar-se para uns, muito mais do que para outros, que teriam ficado parados em diferentes graus de “selvajaria” ou “primitivismo”. Ou seja, a determinado momento, a evolução cultural, independentizando-se da biológica, disparou, permitindo as diferenças culturais e civilizacionais que a antropologia tradicionalmente estudou e estuda. Era a posição de Leroi- Gourhan, por exemplo, entre tantos outros.

Muitos pré-historiadores e paleo-antropólogos ocupam a vida na busca desta passagem, limiar, ou origem, nomeadamente no que concerne aos chamados “homens modernos”, ou seja, *Homo sapiens sapiens*, e em particular ao que alguns consideram a explosão ou revolução do Paleolítico superior, com, por exemplo, toda a sua complexidade artefactual, simbólica (“origem da arte”), etc., etc.

Portanto, superado o racismo a que Darwin da segunda fase tinha dado o seu *agrément* – todos os homens têm diferenças civilizacionais de grau, mas não de natureza – tem-se mantido todavia uma clara linha divisória, para explicar as diferenças: entre natureza e cultura, entre o primitivo e o racional, entre o exótico e o ocidental.

Sendo assim, onde radica a unidade de fundo do homem tal como o conhecemos hoje, aquilo que explica a sua igualdade matricial e também as suas múltiplas e observáveis diferenças? Para explicar isto, foi de novo recorrer-se à biologia (ou melhor, a uma visão enviesada dela), com o sucesso do conceito de gene e das explicações genéticas, que constituem um dos grandes mitos do presente. Em Pré-história e nos estudos de hominização, ou antropogénese, a hegemonia da genética parece crescente.

Ora, como qualquer pessoa sabe, o gene é um segmento específico do DNA, molécula alongada que se encontra no núcleo das células do corpo; os genes controlam as proteínas, que são o principal elemento de que se compõem os organismos.

Contudo, por influência – e uso abusivo – da teoria da informação (concebida como é sabido por Wiener, o fundador da cibernética, Shannon e outros), muitos biólogos referem-se ao gene como sendo portador de informação, ou seja, de um código responsável por determinada característica do organismo. Essa característica, vista para a totalidade desse organismo, é o que se designa por genótipo. Ou seja, partes do DNA no genoma acabaram por ser conceptualizadas como códigos responsáveis por determinadas características do genótipo. Mas enquanto que, na teoria da informação, esta (a informação) é desprovida de conteúdo, é puramente formal, os biólogos viram-na, ao nível do DNA, como possuindo conteúdo semântico. Ora, afirma peremptoriamente Ingold, que, repito, estou seguindo (p. 214), “o DNA do genoma não codifica nada: não há mensagem.”

Ao nível da célula, o DNA replica-se, mas isso não implica uma especificação de qualquer característica do organismo (é apenas o que se chama “desenvolvimento

ontogenético do fenótipo”); todavia, os biólogos quiseram ver, por abstração, certas características do genótipo como independentes do contexto, do meio em que se desenvolve, precisamente para sustentarem a ideia de que o organismo não seria mais do que o produto do desenvolvimento ontogenético de um código prévio, de uma matriz.

Assim, a biologia praticamente confundiu-se com a genética. E Ingold escreve (p. 215): “A própria noção de biologia acabou por sustentar a crença de que no coração de cada organismo existe uma especificação essencial que está lá fixada desde o início e que se mantém inalterada ao longo de toda a vida daquele.”

Entendidos deste modo, como componentes codificados e independentes das circunstâncias ambientais, os genes são, escreve Ingold, “completamente imaginários”; e o genótipo humano “é uma fabricação da imaginação científica moderna.” (p. 215). Quer dizer, sem considerar as complexas e diversificadíssimas circunstâncias em que os seres humanos não tanto são, mas se tornam (“become”) o que são durante a sua vida, não é possível compreender o humano. Os seres humanos não são, mas, por assim dizer, advêm (no sentido do verbo francês “advenir”).

Para os antropólogos de orientação biológica e para os psicólogos de orientação evolucionista, de acordo com Ingold, há portanto duas “heranças” paralelas que coexistem no ser humano: a biológica, através da herança genética codificada no DNA; e a cultural, transmitida através da aprendizagem. Mas para este autor essa dicotomia não existe: há sim um fenómeno de incorporação, as pessoas simplesmente crescem, obtendo aptidões e características próprias.

E Ingold vai mais longe – dizendo que as diferenças culturais não se adicionam a um substrato de realidades universais biológicas: num certo sentido, para ele, se considerarmos uma biologia do desenvolvimento, em vez de, ao contrário, a reduzir (essa biologia) à genética, as próprias realidades culturais poderiam ser consideradas “biológicas”. Posição evidentemente discutível, mas que se compreende tendo presente o conjunto (impressionante na sua arquitetura e na sua coerência de busca filosófica) da obra do autor.

E, prosseguindo a tarefa de expor o raciocínio de Ingold neste artigo, ele afirma que o neodarwinismo continua a apoiar-se na genética para elaborar a sua teoria evolucionista. E escreve: “A implícita essencialização da biologia como uma constante do ser humano, e da cultura como sua variável e como seu complemento interativo, não é apenas algo desajeitadamente impreciso.

É a principal pedra no caminho que até hoje nos tem impedido de nos movermos no sentido de uma compreensão do que nós somos como seres humanos, e do nosso lugar no mundo vivo, aquilo que permanentemente recicla as polaridades, paradoxos e preconceitos do pensamento ocidental.” (p. 217)

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

Este ponto é importante, porque ainda recentemente (no Porto em 2011) se realizou uma grande exposição sobre Darwin e, para minha estranheza, tudo era apresentado como se ainda estivéssemos no tempo dele, acolhendo favoravelmente a sua obra como fundamental que é – mas, creio, sem a distância crítica a alguns dos seus aspectos e até desenvolvimentos e aproveitamentos ulteriores que seria importante fazer. Não havia, em suma, um enquadramento de Darwin na história crítica das ciências biológicas, porque elas continuam em larga medida, no que toca à evolução, nessa fase, apenas se estando a desenvolver a olhos vistos no que toca à genética, até pelas aplicações médicas e farmacêuticas que tal induz. E esta atitude não é só cá, é comum em muitas pessoas que abordam a obra de Darwin. Naturalmente que não sou competente para entrar neste debate, apenas me parecendo muito coerente o pensamento de Ingold sobre a questão do gene, aliás em consonância com o que já expõe em alguns capítulos do seu célebre livro de 2000 “The Perception of the Environment”, hoje em dia um clássico (Routledge, Londres).

E, mais adiante (id., ib.), no trabalho que venho referindo, ele acrescenta: “(...) as formas e capacidades de todos os organismos, os seres humanos incluídos, não são prefigurados por qualquer tipo de especificação, genética ou cultural, mas são propriedades emergentes de sistemas em desenvolvimento.” E ainda (id., ib.): “Crescendo num ambiente largamente formatado pelas atividades dos seus predecessores, os seres humanos desempenham aí o seu papel, através das suas atividades intencionais, moldando as condições de desenvolvimento para os seus sucessores. É a isto que chamamos história.”

No meu entender, Ingold pretende fundir a noção de organismo com a de pessoa, a de corpo com a de mente; até certo ponto é correto, precisamente na linha de diluir dicotomias, mas não chega, ou é mesmo redutor, radicalmente errado. A vida psíquica reduz-se à mente, sobretudo quando, devido às ciências neurológicas e à importância da filosofia da mente no mundo anglo-saxónico, o conceito de “mente” parece muito colado ao de uma máquina complexa, do tipo “computador inteligente”, perseguida desde N. Wiener pelas pesquisas da Inteligência Artificial? Decerto não, nisso estaríamos em total divergência; porém, creio que a ideia de Ingold é muito mais complexa e interessante do que o que aquela redução implicaria.

Mas ele nega um corte radical entre a evolução e a história, entre a biologia e a evolução cultural, bem como o conceito de um ponto de origem em que a segunda se destacaria, se independentizaria, da primeira. Creio que nisso está certo. Porém, quando define história, a sua definição pode parecer à primeira vista ser algo “esquelética”, de um certo “materialismo” um tanto limitado, mas essa impressão pode decorrer de uma incompreensão minha. O trabalho de incorporação do

complexo pensamento do autor não é tarefa fácil; é um processo de aprendizagem que já me leva anos. Veja-se esta afirmação (op. cit., p. 218): “A história não é mais do que uma continuação no campo das relações humanas de um processo no qual os organismos ou pessoas chegam à existência [“come into being”] com as suas formas e capacidades particulares, e no qual, através das suas atividades situadas em determinados ambientes, eles condicionam o desenvolvimento de outros organismos ou pessoas com os quais se relacionam.”

Talvez aqui falte paradoxalmente um pouco de algo de que o autor tem contudo plena consciência – a história não é evidentemente um simples suceder de gerações, mas algo fundamentalmente feito de conflitos, lutas, tensões (o que Marx chamou “luta de classes”), e os organismos que são os seres humanos são muito diferentes – pelo menos para nós, e é isso que em última análise importa, porque estamos (compro)metidos com (n)a realidade em que mergulhamos – dos restantes. A consciência, e a sua outra face, o inconsciente, não fazendo do homem nenhum ser transcendente, ao contrário, tornam-no numa criatura problemática para si própria, uma criatura da pulsão e do desejo, uma criatura incompleta que se não destaca, mas faz parte, de uma realidade que é ela própria não-toda. Constatado que esta dimensão psicanalítica é ignorada ou totalmente desvalorizada por Descola e, muito mais claramente ainda, por Ingold, o que indubitavelmente, aos meus olhos, diminui irremediavelmente estes dois grandes pensadores. A antropologia é muito mais que uma ciência, é uma filosofia, um pensamento do humano; e o humano é um organismo muito particular, não se pode fazer dele um ser transcendente, mas também não se pode proceder ao reducionismo das suas peculiaridades, porque são essas que, precisamente, nos interessam, como seres humanos (com bata de cientistas ou não) que radicalmente somos.

Se Descola cai num certo relativismo cultural sofisticado e inspirado no estruturalismo (mau grado a enorme importância deste método de pensamento, desta filosofia, ao valorizar a sincronia versus a diacronia), Ingold parece cair num reducionismo naturalista, querendo ver todo o tipo de seres vivos, seres humanos incluídos, como podendo pensar-se num mesmo plano, e confundindo isso com uma autêntica posição filosófica materialista. Uma posição filosófica materialista é – e Ingold, creio, sabe-o bem – uma política, antes de mais. E hoje uma política só pode ser crítica e só pode ser radical, dada a difusão global de um radicalismo conservador de todos os matizes, ao qual há que fazer frente, mesmo em nome da mais elementar inteligência e lucidez.

Afinal – julgo ser legítimo perguntar – querer misturar tudo, diluir as dicotomias ou dualidades numa unidade, mesmo que nessa inspiração materialista, não

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou? Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

será dar livre curso a um desejo de “paz” burguesa, de tranquilidade, de pacificação entre saberes, disciplinas, projetos, quando o mundo vivo é precisamente o mundo da predação, o mundo da morte, e quando em especial o ser humano é um ser que sabe que vai morrer, e por isso é um ser do excesso, um ser da pulsão de morte? As obras de Freud e Lacan, por exemplo, podem ser pura e simplesmente ignoradas, na abordagem do humano?

Creio antes que a reconstituição do sentido está mais do lado de uma dialética materialista de inspiração hegeliana, na linha de Žižek e da leitura que este faz da psicanálise lacaniana conjugada com um reavivar do chamado “idealismo” hegeliano – uma teoria materialista dialética da subjetividade. É talvez também por aí que poderemos reconstruir hoje o humano e o social – ou seja, o comum, no seu sentido mais puro. Reconstruir um viver em comum, o que nunca será ausente de conflitos, nunca será um estado edénico, puro ou pacífico, mas onde haja mais igualdade, liberdade, fraternidade: um comunismo absolutamente inédito, em suma, como nunca se viu ou realizou, e só agora se torna talvez pensável. Mas não como uma escatologia, um fim para que teleologicamente tenderia a humanidade, como Marx sonhou, tornando-se assim mais idealista (agora num sentido pejorativo) do que Hegel em que tão profundamente se inspirou. Essa uma das grandes contribuições de Žižek para este debate.

Esse comunismo – palavra “maldita”, mas para a qual não temos substituta quando queremos designar o objetivo do bem comum da humanidade na sua produção de vida concreta –, que nada tem a ver com o do passado (que de comunismo apenas teve o nome), é para o século XXI aquilo que foi o marxismo para o século XIX – uma ideia orientadora, radicalmente anti-neoliberal, e que resulta do diagnóstico que podemos hoje fazer do capitalismo contemporâneo (na fase da sua financeirização), o mais predador de todos os sistemas sociais que a humanidade até hoje experienciou.

Não há que ter receio dos conceitos, que no meu entender traduzem realidades perfeitamente notórias no momento que atravessamos à escala mundial, europeia, e nacional. Nem pretender que se pode fazer uma reflexão sobre o humano que não seja polémica, engajada – tal não existe.

Na verdade – acrescento apenas isto para contextualizar e finalizar – enquanto Descola é um pensador das estruturas, das ontologias já existentes (vem do estruturalismo, como já se referiu), Ingold preocupa-se com os processos, com os desdobramentos; é um pensador do devir, muito influenciado (para além de óbvio um fundo marxiano) por Heidegger, Deleuze, Bergson, entre outros. Mas também pelas ciências naturais, que aliás colheu na tradição familiar, como parece que igualmente Descola, segundo nos reportam, e daí o apelo que a ambos faz a chamada “natureza”.

Mesmo o mais notável cientista ou filósofo é um ser humano com as suas paixões, é alguém motivado por pulsões e desejos, imerso numa certa ideologia.

É de facto muito difícil caracterizar e colocarmo-nos numa posição crítica (no sentido construtivo, como é óbvio) de uma obra como a de Tim Ingold (talvez o maior, o mais notável e inovador antropólogo vivo), em poucas palavras, tanto mais que ela tem vindo sempre a desdobrar-se em novas perspectivas, cada vez mais abstractas, ou filosóficas, se quisermos.

Porém, há nela uma linha de continuidade, materialista, sem dúvida, mas de um materialismo muito particular e radical, que, repito, considera a “mente” e não tanto o “espírito”; digamos, definindo-o pela negativa, que considera sem sentido tudo quanto constitui a conceptualização da psicanálise, seja o inconsciente, a pulsão, o desejo, etc. É todo esse mundo da subjetividade humana que aparentemente lhe é alheio, ou o repugna.

Ora, como afirma continuamente Zizek em quase todos os seus livros, fazendo-se eco de imensos autores muito diversificados, a subjetividade é o grande problema da modernidade e da contemporaneidade, desde Descartes pelo menos, o qual pela primeira vez isolou o sujeito do conhecimento, e depois teve desenvolvimentos importantíssimos no chamado “idealismo alemão”. Zizek considera este momento o cume (e até mesmo o verdadeiro início) da filosofia europeia, a começar com Kant e a acabar com Hegel, pensador imenso (não totalitário, mas plástico, como tem vindo a ser acentuado por diversos autores, e como Catherine Malabou demonstrou numa tese célebre – “L’Avenir de Hegel”, 2000 ) que está agora a ser relido de forma totalmente diferente daquela que era a vulgata que sucedeu à sua morte. Hegel, explica-nos Zizek, é o “grande denegado” do pensamento que lhe sucedeu; mas isso está a mudar.

Pelo que disse, a filosofia de Ingold, no seu rigor, clareza, qualidade extraordinária de grande pensador, não obstante afigura-se-me, no seu brilhantismo, algo truncada. Profundamente desmistificadora da antropologia mais corrente (sem grande interesse a não ser como história do pensamento moderno sobre o humano...), e ao mesmo tempo, em certos aspectos, estranhamente redutora.

Num texto final do livrinho citado (“Être au Monde...”, p. 71), o autor refere que “para ele, a antropologia é filosofia quando ela toma as pessoas em linha de conta.” Sim, mas não serão “as pessoas” uma entidade demasiado abstrata? Não será afinal, cada pessoa, uma realidade única irreduzível, e tendo todavia, para poder sobreviver, sido formatada segundo certas regras de que ela própria se não dá conta, ou, dando-se conta, continua a fazer como se elas fossem “naturais”? Não será o conceito de ideologia, tão justamente salientado por Zizek, fundamental? Não será o problema da causalidade, da temporalidade, uma temporalidade

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

não teleológica, essencial para compreender o humano? E não será aqui que a dialética hegeliana, tal como vem a ser repensada, é crucial para uma perspectiva materialista do humano e da sua história? Atrevo-me a afirmar que sim.

Para se contrapor a Descola, no mesmo livrinho (2014, pp. 65-66), ele afirma: “(...) praticar uma filosofia que tome em conta o mundo exterior não implica praticar o pluralismo para multiplicar as ontologias, mas estudar de maneira crítica as filosofias do ser tais quais existem apoiando-nos em todos os saberes alternativos para os quais a antropologia nos abre. É aí que a cultura entra em cena. Os antropólogos não param de falar de cultura. (...) Mas, segundo penso, o termo cultura designa uma questão, e não uma resposta.” E, adiante (p. 46), acrescenta: “Nós não podemos dizer que as diferenças culturais são devidas a algo a que chamamos cultura, sob pena de sermos apanhados num círculo sem fim.”

Sem dúvida, estou de acordo. Mas temos igualmente de considerar toda a riqueza do humano, na sua subjetividade, na sua contingência, na sua conflitualidade, temos de tentar perceber as pessoas naquilo que não sabem que sabem, mas igualmente naquilo que não sabem que não sabem. E por aí adiante.

Para concluir, mesmo: a dicotomia natureza-cultura será boa, ou má, impeditiva de avançarmos, ou útil para esse avanço, dependendo do contexto problemático mais geral em que for aplicada. Não para uma visão consensual do humano, que não é possível, nem desejável. Porque a interpretação do humano bole diretamente connosco, ela será sempre, como disse, uma política.

Assim, não precisamos de subscrever, por exemplo, a tese de um autor como Jean- Marie Schaefer em “La Fin de l’ Exception Humaine” (Gallimard, 2007), em que afirma que “a unidade da humanidade é a de uma espécie biológica que não poderíamos extrair do conjunto das formas de vida não humana que constituem bem mais do que o seu meio-ambiente.” Sem dúvida, a tese da exceção humana é, como ele diz, uma visão do mundo.

Sem subscrever inteiramente tal excepcionalidade, não vendo o homem como um ser transcendente, não deixo de constatar que, ao contrário dos outros organismos, cada homem e cada mulher sabem que são organismos que vão morrer, são movidos pela pulsão de morte, que é tudo menos um desejo de morte, mas antes o impulso para a própria vida. E isso não pode ser esquecido, faz toda a diferença. E os seres humanos movem-se num contexto preciso, histórico, estão imersos numa ideologia, e inapelavelmente conduzidos pela sua condição de classe. A nossa própria possibilidade de pensarmos, aqui e agora, estes assuntos, e de sobre eles refletirmos com minúcia e rigor, depende da nossa posição de classe.

*Loures, outubro de 2015*



## BIBLIOGRAFIA BÁSICA

DESCOLA, PHILIPPE (2005), *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.

IDEM (2014), *La Composition des Mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion.

DESCOLA, PHILIPPE & INGOLD, TIM (2014), *Être au Monde. Quelle Expérience Commune?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

INGOLD, TIM (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.

INGOLD, TIM (2004), Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world, *Social Anthropology*, 12, 2, pp. 209-221.

INGOLD, TIM (2013), *Marcher Avec Les Dragons*, Bruxelles, Zones Sensibles.

MALABOU, CATHERINE (2000), *L' Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris, Vrin.

SCHAEFER, JEAN-MARIE (2007), *La Fin de l' Excéption Humaine*, Paris, Gallimard.

ZIZEK, SLAVOJ (2014), *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres, Verso.

ZIZEK, SLAVOJ (2015), *Moins que Rien. Hegel et l' Ombre du Matérialisme Dialectique*, Paris, Fayard [original inglês de 2012, com tradução brasileira parcial, São Paulo, Boitempo, de 2014].

ZIZEK, SLAVOJ (ed.) (2012 – new edition), *Mapping Ideology*, Londres, Verso Books.