

PHILIPPE DESCOLA (COLÉGIO DE FRANÇA) E TIM INGOLD (UNIVERSIDADE DE ABERDEEN) – DOIS VULTOS MAIORES DA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA¹

por

Vítor Oliveira Jorge²

Resumo: O autor visa, de uma maneira sintética e não exaustiva, entender algumas semelhanças e diferenças entre as propostas programáticas destes dois grandes antropólogos contemporâneos, mostrando o quadro problemático em que cada um se insere. A exposição apresenta repetições próprias da oralidade, dado decorrer de uma conferência, em que tais repetições são normais e indispensáveis.

Palavras-chave: Philippe Descola; Tim Ingold; teoria da antropologia.

Abstract: The author aims, in a synthetic and non-exhaustive way, to understand some similarities and differences between the programmatic proposals of these two great contemporary anthropologists, showing the problematic framework in which each one of them is inserted. The text have some repetitions, typical of orality, given the fact that it was first presented as a lecture, in which such repetitions are normal and indispensable.

Key words: Philippe Descola; Tim Ingold; anthropological theory.

“(...) a emergência do homem é um processo aberto, sem fim, de obtenção de capacidades tanto biológicas como culturais, e não a aquisição da cultura como suplemento a uma base universal constituída pela suposta “natureza humana”

Tim Ingold

*(do prefácio a **Evolution and Social Life**, 2^a ed., 2016)³*

¹ Texto baseado na “Aula Ernesto Veiga de Oliveira 2015” apresentada no Departamento de Antropologia do ISCTE, Lisboa, em 10.12.2015. Agradeço ao respectivo Presidente, Professor Doutor Pedro Prista, o honroso convite para a pronunciar. Mantive basicamente no texto o carácter oral da conferência, acrescentando mais elementos. Quem deseje ouvir a mesma e o debate que se lhe seguiu no YouTube encontra-a aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=leik-jtZVq0&list=UUDjdlqYEtGS-nIMUSK17MYag&index=83>
<https://www.youtube.com/watch?v=C74C6uFwWHw&t=29s>
<https://www.youtube.com/watch?v=Xt2JRS7opTU>

² Instituto de História Contemporânea – FCSH-UNL. Presidente da direção da SPAE.

³ Lido em formato kindle, pelo que se não indica a página.

Quando se tem de expor em tempo curto algumas ideias sobre investigadores como os dois que estão aqui em causa, é inevitável ser-se muito esquemático, e até simplista, cometendo no fundo uma grande injustiça perante a grandeza da sua obra e a do seu pensamento. Peço a todos (e aos autores em causa) que me desculpem por isso: pela minha incapacidade de síntese e de fazer jus à verdadeira riqueza de Descola e de Ingold, cada um a seu modo um repositório inesgotável de ensinamentos, quer através dos seus livros, quer através dos seus ensinamentos diretos, alguns deles disponíveis em vídeo na internet. São, verdadeiramente, meus “professores”.

Qualquer destes autores descobri-os por mim, como descobri muitas outros temas que me interessaram, e que direta ou indiretamente me importavam como arqueólogo; mas isso acontece com qualquer de nós; somos todos mais ou menos autodidatas, a partir daquilo que nos ensinaram na Universidade, das pessoas com quem vamos contactando e, hoje, das buscas que podemos fazer na internet. E assim vamos encontrando, surpreendidos, através de cruzamentos e de links, os autores realmente interessantes.⁴ Aqueles que não nos aportam apenas novos pensamentos, mas novas plataformas a partir das quais podemos pensar.

Estes são dois autores muito diferentes, praticamente da mesma idade (e da idade que eu também tenho) mas com algumas afinidades entre si. Uma delas é serem vigorosamente anti-cartesianos (ou pelo menos o que eles pensam ser-se anti-cartesiano), particularmente no sentido de negarem a oposição, ou dicotomia, da cultura e da natureza, como sendo própria da nossa cultura ocidental, e portanto um princípio pernicioso, dizem, para perceber a realidade social e mental de outras zonas do mundo.

Nesse ponto estão de acordo, mas em muitos outros aspectos eles situam-se em polos diametralmente opostos. Philippe Descola é hoje o maior discípulo, digamos assim, do estruturalista Claude Lévi-Strauss, com o qual fez a sua tese e, como ele próprio confessa, nunca se conseguiu completamente desprender da sua herança estruturalista, da qual talvez só se terá apercebido bem quando começou a cotejar-se com outras pessoas. E assim verificou pouco a pouco que estava impregnado de estruturalismo, embora articulado com muitas outras “influências”.

Ele utiliza um princípio classificatório das grandes culturas, ou ontologias, como ele chama, ou cosmo-visões, portanto um projeto que acaba por ser totalizante à escala mundial. E é uma pessoa que se formou em filosofia e que se descolou

⁴ Neste caso, acabei por me tornar amigo de ambos. Qualquer deles veio à Universidade do Porto fazer conferências a meu convite, quando eu era lá professor, como aliás aconteceu com dezenas de outros investigadores.

dela, de algum modo desiludido, para se aproximar do “concreto”, da vida das “pessoas reais”, digamos assim. E por isso pediu se Lévi-Strauss o orientava na sua tese de doutoramento, e se o mestre achava bem que ele fosse para uma zona já muito batida, para onde as pessoas “de esquerda” como ele não gostavam de ir porque achavam que isso era fazer concessões ao habitual, quando toda a gente queria ser diferente (no ambiente de Maio de 68). E assim foi para a Amazónia, para um grupo de Jívaros, os Achuar, grupo esse que aliás era ainda pouco conhecido⁵.

Diferentemente, Tim Ingold é um autor que vem de uma formação etnológica, começou os seus trabalhos no extremo Norte da Europa, onde estudou caçadores-recolectores lapões, os Saami, que lidam com renas, e mais tarde veio a trabalhar sobre populações de agricultores, que fazem uma pequena agricultura e domesticação de animais no Norte da Finlândia, país de onde é aliás natural a sua mulher.⁶

Em qualquer destes casos, obviamente, a experiência de campo de um antropólogo, que tem de ser longa, não é nada fácil. Descola esteve com a mulher, o que lhe facilitou a tarefa, aliás longa, mais de três anos, entre os Achuar. As pessoas vivem lá numa situação completamente oposta à nossa, de maneira que a adaptação não é fácil, e eu admiro isso... se a vida do arqueólogo é difícil, a do antropólogo, deste “antropólogo à moda antiga”, indo lá para os confins, enfim, isso não é para todos. É preciso ter uma saúde excelente e uma determinação de trabalho e vontade de aprender com o radicalmente diferente. Nenhum destes autores é um “antropólogo de gabinete”, de modo algum – o que se passa é que a experiência radical que a antropologia de campo permite, cedo ou tarde, e sobretudo nos espíritos problematizantes, os leva a ter de fazer um balanço, que é sempre de repercussão filosófica, quer queiram ou não, de reorganização de ideias na escrita e no ensino, e de renovação, pela base, de toda uma tradição de pensamento anterior. Esses são os “cientistas sociais” que me interessam: pessoas que conjugam uma invejável (e indispensável) erudição com uma busca constante de compreensão, de visão abrangente, necessariamente em diálogo inter e transdisciplinar com autores, por vezes, inesperados. Pessoas para quem o saber, a sua busca, e o viver, são a mesma coisa.

⁵ Ele estudou o “mundo” dos homens, e a esposa, Anne Christine Taylor, investigadora do CNRS, o das mulheres, numa frutuossíssima estadia, em colaboração.

⁶ Uma vez ele dizia-me, “não percebo por que é que todas as pessoas têm a mania de ir para os trópicos, aquilo está cheio de insectos, é um ambiente quente e “sujo”, enquanto que eu preferi ir para um meio “límpido” e limpo, que são as grandes extensões geladas do Norte da Europa”. Isto evidentemente dito sem qualquer acento de racismo ou de xenofobia, inteiramente estranhos a ele, como a Descola.

Mas, para começar verdadeiramente, citaria Ingold, quando ele afirma que “a antropologia é uma disciplina verdadeiramente anti-disciplinar⁷, já que é contra a ideia de que todo o terreno do conhecimento pode ser dividido em diferentes países que são estudados por diferentes disciplinas. Além disso, a antropologia é totalmente anti-acadêmica. Apoiamo-nos no mundo acadêmico para existir, mas sempre desafiando o modelo acadêmico de produção do conhecimento⁸. A antropologia diz-nos constantemente que as pessoas com as quais trabalhamos conhecem o que está a acontecer, diz-nos que deveríamos aprender com elas.” Isto foi afirmado numa entrevista que ele deu a um jornal de Buenos Aires em 2013.⁹ E noutra local, em 2014, afirma o seguinte: “A antropologia é a filosofia com o povo, e não a etnografia de um povo.”¹⁰

Philippe Descola nasceu em 1949, é professor no Colégio de França, onde detém a cátedra de “Antropologia da Natureza”, mantendo o cargo de “diretor de estudos” na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris. Ele sucedeu a Françoise-Héritier Augé, como é sabido, e vem numa longa tradição de investigadores e professores, já do tempo de Lévi-Strauss, o seu mentor, e, mais recuadamente, de Marcel Mauss, que também lá foi professor, etc. Na contra-capa do livro de entrevistas “La Composition des Mondes”, de 2014 (que é um livro maravilhoso), é apresentado assim: “É o antropólogo francês hoje mais comentado no mundo, ao ponto de aparecer como o sucessor legítimo de Claude Lévi-Strauss.”

Por seu turno, Tim Ingold nasceu em 1948 e é professor de Antropologia Social na Universidade de Aberdeen, na Escócia, onde fundou e dirige o Departamento de Antropologia da Universidade. De facto, em 1999 abriu uma cátedra de Antropologia em Aberdeen, que é uma universidade situada numa cidade relativamente pequena da Escócia, e Ingold foi ocupá-la, saindo de Manchester, onde tinha já uma cátedra, depois de toda uma carreira de uns 25 anos nesta grande cidade. Mas essa foi a escolha de Ingold, que é uma espécie de “monge trabalhador”, inveterado: recomeçar de princípio, para montar uma escola de trabalho. Um verdadeiro universitário, sempre em busca, de forma compulsiva, de um desenvolvimento correto do seu quadro conceptual.

Tem feito cursos sobre diversos assuntos, e coincide com Descola no interesse pela questão da relação do homem com os animais, do humano com o não humano, e em geral pela relação das comunidades humanas com aquilo que nós chamamos “natureza”, uma invenção ocidental. Ingold vai no sentido de tentar

⁷ Isto serve também para justificar a presença de um “arqueólogo” como eu aqui...

⁸ Cada vez mais isto se aplica, não é?...

⁹ Jornal Clarín, Buenos Aires, 8 de janeiro de 2013.

¹⁰ Descola & Ingold, 2014, p. 72.

fundir ciências diversas, tem uma visão abrangente, mas totalmente diferente da de Descola. Nomeadamente tem da antropologia uma perspectiva tão ampla que pretende incluir nela a biologia reformulada, imagine-se... e, por outro lado, dá um curso, já célebre, sobre os “4 As”, ou seja, Antropologia, Arquitetura, Arte e Arqueologia. Porque as considera intimamente articuladas, num mundo onde não aplicamos um saber prévio à vida, mas onde construímos o nosso caminho vivencial ao mesmo tempo que vamos ampliando e precisando os alvos do nosso conhecimento.

Hoje tem todo o sentido comparar, mesmo que de uma forma breve como será aqui obrigatório, estas duas grandes figuras da antropologia contemporânea, lamentavelmente e como é habitual não publicadas em Portugal.

E é lamentável que as suas obras não sejam suficientemente conhecidas entre nós, porque elas tratam problemas de facto básicos, que estão na textura fundamental da disciplina antropológica, como por exemplo o do dualismo natureza-cultura, ou esse outro, dele derivado, o da dualidade animal-homem, ou selvagem-civilizado. Mesmo tendo em conta a atual tendência para a dissolução das fronteiras dos saberes, o facto destes temas terem sido sistematicamente tratados pelo pensamento ocidental, desde os antigos gregos até hoje, e a circunstância de ser impossível não tropeçar neles, para todo aquele que quer pensar o estranho fenómeno que nós, humanos, de facto somos, torna-os incontornáveis.

Nunca esquecendo, é claro, e repito, que os dois autores (embora mantendo um diálogo entre si) são muito diferentes um do outro, no seu projeto fundamental: Descola, licenciado em filosofia, mas na linha de um estruturalismo extremamente abrangente, e Ingold, formado em antropologia, na convergência de várias inspirações, a vitalista, de Bergson, conjugada com a fenomenologia (de Husserl, Merleau-Ponty, mas sobretudo heideggeriana), e vindo (via Bergson de “A Evolução Criadora”, claro) até Deleuze. É um pensamento do fluxo, do devir, da vontade de capturar a experiência humana a partir de dentro, na sua forma mais elementar, da sensação, da percepção, da intuição...

O pensamento de Descola é um pensamento classificatório, digamos, totalizante, enquanto que o pensamento de Ingold é um pensamento genético, procura a génese dos fenómenos, não visa cristalizar nada; por exemplo, o conceito de cultura é das coisas que mais detesta, contrapondo-se nisso de certo modo a Descola.

Ambos os autores aceitaram recentemente uma experiência que não é muito frequente entre os especialistas, os investigadores: colocarem-se lado a lado, convidados por um terceiro (professor de geografia da Universidade de Lyon), e a partir desse debate produzirem assim um livrinho, que sendo pequeno, foi para mim, quando o descobri, uma autêntica revelação. Chama-se “Estar no Mundo.

Que Experiência Comum?” É muito interessante, porque nele os dois autores se confrontam abertamente, e essa posição é muito positiva e útil para o leitor, porque se trata de discordar, por vezes vigorosamente, mas sem qualquer animosidade contra o outro. Ao contrário dos meios mais provincianos, as pessoas debatem ideias diferentes, mas respeitam-se à mesma.

Descola tem um livro que é qualquer coisa de gigantesco, no volume e no seu projeto: “Para Além da Natureza e da Cultura” (2005), onde ele percorre todos os grandes problemas teóricos da antropologia, e que, como tantos outros, acentua, deveria ser traduzido cá. Por sua vez, Ingold está a começar a ser traduzido para francês, nomeadamente no livro recente, “Marchar com os Dragões” (2013), e que contém uma antologia de textos importantes e um prefácio muito interessante.

Quais são as ideias fundamentais de Philippe Descola? O autor diz-nos que “as questões da antropologia nascem do espanto inicial que decorre da experiência etnográfica.” Ele foi para o ambiente da Amazónia, com uma bagagem razoável (tinha já treino de etnologia em França, com a mulher), e foram estudar o mencionado grupo Achuar, cuja língua não era conhecida (passaram meses até começarem a perceber o que eles queriam dizer...). Cresceu o espanto, à medida que se apercebiam do que ali se passava, das maneiras muito diferentes que os indígenas tinham de reagir e de pensar. E é deste espanto que surge, ou se consolida, esta grande vocação antropológica.

Uma das coisas que logo reparou é que as noções de natureza e de cultura não tinham qualquer sentido nestas sociedades. A sociedade achuar, por exemplo, não podia ser entendida como um “povo adaptado ao seu meio-ambiente”. A noção de adaptação não tem qualquer sentido para estas populações; e todavia nós utilizamo-lo muito (por exemplo em arqueologia). “Esta sociedade – diz-nos o autor – conceptualizava os seres “naturais” como seus parceiros e não como recursos”.

Recursos, outra noção tão eurocêntrica: nós transformámos a realidade num conjunto de “recursos”. Para estas populações, o mundo é uma realidade viva, e eles são elementos dessa realidade. Note-se, evidentemente, que não se trata de reabilitar aqui a ideia de “bom selvagem”, nem nada de semelhante, até porque estes habitantes da Amazónia, como é bem sabido (veja-se a obra de Pierre Clastres, por exemplo, um dos autores bem conhecidos de Descola, é claro) são dados a escaramuças relativamente frequentes (são os famosos “caçadores de cabeças”).

Descola avança com o conceito de “composição dos mundos”, que aliás é o título de um livro importante de entrevistas com ele (uma boa iniciação ao seu pensamento). O objecto da antropologia consiste “em estudar as diferentes maneiras como as sociedades compõem mundos”. Ora, isto de “compor mundos” é uma forma

de evitar a palavra cultura: cada sociedade vai pouco a pouco desenvolvendo uma série de moldes, ou de dispositivos, que acabam por cristalizar, por se estabilizar, num conjunto de normas e de hábitos que se transmitem.

“Compor um mundo”, diz ele, “é um modo de perceber, de atualizar, de detectar ou não as qualidades do nosso meio-ambiente e das relações que aí se criam.” Este conceito de meio-ambiente é muito constante neste dois autores, Descola e Ingold, só que com conotações completamente diferentes.

Com base no estudo de etnografia dos Achuar, Descola fez o seu primeiro livro, “A Natureza Doméstica”, publicado em 1986. É uma tese de 3º ciclo que na verdade podia ser de doutoramento, pois é extremamente importante. É que ele pensava elaborar a seguir uma outra obra, que nunca chegou a acontecer, e que seria uma espécie de etnografia detalhada dos Achuar, que ele apresenta como “uma rede de sociabilidades que reúne atores humanos e não humanos, nos quais factores técnicos e ecológicos, modos de reunião e representação, se determinam uns aos outros”. Portanto, em que há uma permanente correlação, determinação, do meio em relação às pessoas e das pessoas em relação ao meio; por exemplo, das pessoas em relações aos animais, e vice-versa.

Basicamente, o que é que se passa com esta maneira de viver a realidade? Os Achuar não veem a realidade não humana, por exemplo os animais, não os representam como nós, como animais. Encaram-nos como figuras “disfarçadas”, “mascaradas”, de animais, mas na verdade eles são seres humanos como nós. Esses seres aparecem sob formas “mistificadas”, por assim dizer, porque, por um lado, os corpos com que aparecem (cada um com os seus atributos próprios) lhes permitem, por exemplo, no caso dos peixes, habitar a água, os macacos subir ao alto das árvores, etc., mas, na verdade, quando as pessoas os veem em sonhos atuar uns com os outros, entre si, aparecem como seres humanos. Os Achuar, a primeira coisa que fazem todas as manhãs quando acordam (alta madrugada para nós) é contarem uns aos outros os seus sonhos, o que ouviram os outros seres dizer ou fazer, e em função disso decidirem como vão ocupar esse seu dia.

Quer dizer que a maneira como nós vemos os outros seres, os animais, as plantas, e até eventualmente outros seres e realidades (espíritos invisíveis que se “denunciam” por pequenos indícios, em estado de vigília dos humanos) é uma maneira enganadora.

Descola apercebeu-se assim de um modo peculiar de relacionamento com o meio destes Achuar (mas não só, porque esse mesmo modo se encontra noutros pontos do mundo, como na América do Norte, no Sudeste da Ásia, etc.) que ele acaba por designar animismo, recuperando uma palavra do século XIX entretanto caída em desuso.

A ontologia, ou cosmo-visão animista, consiste em considerar que há uma fisicalidade diferente entre os humanos e os não-humanos (eles aparecem-nos como lagartos, como jaguares, como cobras, ou até como árvores), mas isso é, como referi, uma forma enganadora, porque eles têm “alma” (na linguagem tradicional europeia cristã), ou seja, têm as características psicológicas dos seres humanos. Esta foi a intuição fundamental do trabalho que lançou a sua carreira.

Para o animismo, que foi de facto, acentuo, a base de toda a investigação posterior do autor, os seres aparecem como tendo a tal “alma” e, os seus corpos, são como vestuário, são como que realidades amovíveis. Muitos têm a aparência de animais quando de algum modo se encontram com os humanos, mas, quando estão fora desse olhar, digamos, retomam a sua subjetividade, que se aparenta à nossa.

Ele designa etogramas aquilo que é característico de cada espécie. São, como explica (e aqui, como em muitos momentos desta minha apresentação, sigo praticamente à letra o que diz e escreve)¹¹, “programas de comportamento” que fazem com que cada espécie, devido às suas características físicas e comportamentais, tenha o seu mundo particular.

Assim, para estes povos, as noções ocidentais de natureza, ou de sociedade, não têm qualquer sentido, porque, se eles usassem esse conceito, as “sociedades” multiplicavam-se enormemente no seu mundo: a sociedade dos peccaris, ou até a sociedade das árvores, etc., etc. A partir do momento em que se admite que qualquer forma de vida se acompanha de subjetividade, a noção de uma sociedade *versus* natureza é algo de impensável, de sem sentido.

Depois de dar à estampa a sua tese, anos mais tarde, e a convite do editor da famosa coleção “La Terre Humaine”, Descola publicou “As Lanças do Crepúsculo”, em 1993, que se transformou num best-seller. É uma espécie de monografia (para esse público erudito mas não especialista, daquela coleção), onde ele acabou por colocar uma série de elementos interessantes sobre a vida quotidiana do povo que estudou, que não tinha colocado na tese.¹²

Mas a obra-prima do autor é realmente “Para Além da Natureza e da Cultura”, o qual toca em quase todos os problemas da “cultura” (esse conceito que

¹¹ Faço notar bem isso, para que não seja eventualmente acusado de “plágio”: esta conferência tem uma intenção sobretudo divulgadora, não pretende ser ainda um trabalho original meu, baseia-se numa leitura tão exaustiva quanto possível, num já longo contato com as obras, e em notas delas retiradas, e por isso segue muito à letra o trabalho dos autores, destacado na bibliografia. É para ela que remeto o leitor.

¹² Tendo ficado o projeto de doutoramento formal, inacabável, adiado, afinal sem qualquer prejuízo para os elementos recolhidos.

dominou a antropologia), de um ponto de vista francês, mas revê também muitíssimas questões da antropologia. É um livro muito importante, trabalho de décadas, impossível de resumir aqui.

Com base na diferenciação entre a fisicalidade e a interioridade, neste par de opostos, como é característico do estruturalismo, nesta diferença entre aquilo que é a aparência e a essência dos seres, e entre esse outro que é a semelhança-disssemelhança, Descola chega nesta obra a um quadrado semiótico com quatro polos, quatro ontologias diferentes.

Uma das quais é a animista, já referida, outra, a sua contrária, ou seja a nossa, que designa naturalista, e vigora desde sobretudo o século XVII, implementada pelo racionalismo. Basicamente é a que abre o caminho às ciências, por exemplo a ideia da biologia, da medicina, e acima de tudo da física e da química, em que há umas leis gerais do vivente, da matéria, que são comuns a todos os seres vivos, a sua fisicalidade, à qual se viria sobrepor aquilo que aos antropólogos competiria estudar, que são as diferenças culturais na sua infinda variabilidade, ou seja, a interioridade dos seres, totalmente diferente no caso dos seres humanos, que possuem uma alma que se acrescenta a um corpo biológico. Sobre esse solo comum, da biologia, partilhado por todos os animais, é que se instala a especificidade humana¹³. É isto que ele chama a ontologia naturalista.

E depois vai verificar que há outras ontologias, que se situam, por assim dizer, no eixo da semelhança, em sentido positivo (fisicalidade igual, interioridade igual: o totemismo) ou negativo (particularidades infinitas de cada ser, ou seja, fisicalidade diferente, interioridade diferente, o que leva à necessidade de taxinomias: é o analogismo, já que a analogia é a forma mais comum de articular em formulações gerais essa proliferação de diversidades).

O totemismo é uma dessas ontologias, classicamente associado às populações australianas, mas não exclusivo delas.

Para ela, os seres animais e os humanos, adentro de cada grupo totémico, são idênticos em tudo, tanto na sua fisicalidade como na sua interioridade. Em que é que os grupos se diferenciam uns dos outros? No totem, ou protótipo ancestral, datando do “tempo do sonho” (muitos vezes identificado com um animal e em regra ligado a um determinado lugar do território), espécie de forma (molde) que contém certas qualidades em que cada um desses grupos se radica, e que se transmitem ao longo do tempo.

¹³ Quando muito, objetos de direito, mas não sujeitos de direito; estão desprovidos daquilo que conectamos com o domínio do simbólico (Lacan) ou, se quisermos, confinados ao que Bergson designava o “instante”.

Apesar da diferença das aparências, homens, animais, sendo do mesmo totem, pertencem a uma mesma espécie (têm características comuns abstractas), e essa espécie radica-se num lugar originário, por isso sagrado (e também por isso a sua profanação pelos europeus, que transformaram o território em propriedade privada, é vista como insustentável e mortífera, porque esses locais contém em germen todas as populações passadas e futuras do mesmo totem; profaná-los, destruí-los, é destruir o futuro das pessoas e dos animais a que estão ligadas, ou seja, equivale à morte)¹⁴.

Os seres do mesmo totem partilham por exemplo um tipo de temperamento (mais alegre ou mais melancólico) ou uma tendência formal (mais esguios ou mais arredondados, maiores ou menores, etc.); são mais leves ou menos leves, mais expeditos ou menos, etc., etc. E são essas características que unificam as pessoas e os animais pertencentes ao mesmo totem; a destruição de um sítio totémico significa a destruição de tudo quanto está ligado a esse totem, a própria vida desse grupo.¹⁵

No “tempo do sonho”, os totens saíram do interior da terra, por ela deambularam e nela interagiram, até que se enfiaram de novo para dentro do solo, ficando invisíveis, mas deixando porém vestígios da sua passagem, modelos de si mesmos, em certos lugares prenes de significação e vital importância. “Para que cada novo membro da classe totémica possa voltar a existir – lembra Descola, que estou seguindo, como referi – um destes pequenos espíritos tem de se encarnar no ventre da respectiva mãe, se é um mamífero, ou no ovo, se é um pássaro, réptil ou peixe, ou numa semente se é uma planta, por exemplo. Assim, cada exemplar de uma classe totémica, qualquer que seja a sua particular forma específica, é uma cópia das qualidades do molde ou forma totémicos.”

É assim que não é matando um animal do mesmo totem que se atenta contra este, pois tanto o caçador como o caçado são encarnações contingentes das qualidades do mesmo mundo totémico. Essas qualidades germinam permanentemente nesses lugares totémicos, que, esses sim, não podem ser destruídos, postos em causa. O grupo totémico é um grupo de descendência ancorado num lugar. E a manutenção desse lugar é crucial: por aqui se pode entender o crime imenso cometido pelos ocidentais no continente australiano.

¹⁴ É como, na ideologia da biologia que criámos, a noção de ADN: daí que aquele rochedo monolítico do centro da Austrália chamado Uluru, ou pelos ocidentais Ayers Rock, seja um sítio “sagrado” para os indígenas, para quem é insuportável a ideia de ser explorado pelo turismo; não se trata tanto de um sacrilégio, mas do ato de pôr em causa a própria continuidade da vida, do ponto de vista totémico.

¹⁵ A colonização branca da Austrália foi a este título um crime imenso, feito por cadastrados para lá levados, e que matavam os indígenas como se fossem peças de caça; mas a simples invasão do território significa a própria eliminação da ontologia totémica.

Toda esta maneira de pensar a realidade antropológica de Descola é tipicamente estruturalista, na sua inspiração. A forma de pensar estruturalista é sempre a ideia de que, por detrás das aparências, por detrás dos fenómenos tais como nos aparecem de forma esparsa, contingente, existem de facto um conjunto de regras, inconscientes, que se baseiam num determinado tipo de combinatórias, a partir de dicotomias, ou de unidades polarizadas, dicotómicas, que se vão complexificando, transformando, para formarem conjuntos que muitas vezes têm a mesma estrutura subjacente, são de facto transformações umas das outras, como Lévi-Strauss mostrou, por exemplo, para os mitos¹⁶.

O que nos aparece só é compreensível na medida em que conseguimos entrever qual é a estrutura de que ele é uma emanção. Isto é um golpe profundo no empirismo, no realismo ingénuo, puramente descritivo e sugerindo interpretações projetadas ad-hoc a partir das nossas próprias “evidências”. Não há maior perigo que esse positivismo primário para o conhecimento.¹⁷

O que Descola procura é uma “ontologia estrutural”, como lhe chama, e, como diz numa entrevista já de 2016¹⁸, entende por isso “um nível de análise” e não “uma coisa substantiva”, um movimento ante-predicativo, o que existia antes das instituições se instalarem”. Não se trata portanto, segundo ele, de falar de sociedade(s), conceito que é uma criação das Luzes, “mas de um nível mais elementar de instituição da vida colectiva no qual não existem os mesmos preconceitos sobre a identidade das entidades que compõem o mundo no seio do qual vivemos.”

Trata-se, nas ontologias de Descola, de abordar “modos de identificação” que são esquemas, modelos, que não são observáveis em si, mas apenas pelos seus efeitos. Elas não descrevem a complexidade, a hibridação da vida social. Na verdade, podemos encontrar nos mesmos sujeitos (sobretudo se aculturados) modos de procedimento que decorrem de várias ontologias em simultâneo. Existe uma miscigenação, evidente, também a este nível.

¹⁶ Ou Leroi-Gourhan, talvez mal compreendido, para a chamada arte (termo anacrónico) do Paleolítico superior, por exemplo. Não se trata de ter encontrado o seu significado ou “chave”, isso seria absurdo, trata-se de que, depois dele, nunca mais foi possível ver os grafismos desse longo período como “sinais” isolados, casuísticos, ou justapostos, sem qualquer ordem. Evidentemente, são grafismos que descolam de mitologias, cuja narrativa desconhecemos; sabemos a gramática, as regras, por complexas que sejam, mas não temos a linguagem que nelas se apoiava. Assim, o contributo de Leroi-Gourhan foi incalculável, sem paralelo. Uma mudança copernicana na abordagem do assunto.

¹⁷ Há de algum modo uma prioridade da estrutura sobre o fenómeno. Isto é também o que há de mais oposto à fenomenologia, já a um outro nível problemático. Se bem entendo, o que ela pretende é captar o fenómeno a partir de dentro, no seu subtil aparecimento, nunca o reduzindo a qualquer estrutura estável.

¹⁸ Dada na Argentina, ao canal Encontro, na rubrica “Diálogos Transatlânticos”.

O que há nos grupos humanos, segundo ele, é a tendência para a constituição de dispositivos estáveis, de “(...) estruturas de enquadramento que são interiorizadas ao longo dos anos por indivíduos à medida que se sociabilizam, em função do tipo de educação que recebem da aprendizagem de certas técnicas, etc.” (Descola & Ingold, 2014, p. 51).

A quarta ontologia que Descola aborda é a analogista, que é aquela que vigora em várias comunidades do mundo e existiu na Europa até ao século XVII, nomeadamente na nossa Idade Média e Renascimento.¹⁹

Esta ontologia baseia-se na semelhança de qualidades: na medida em que todos os seres são particulares, como já atrás referi, há que encontrar uma classificação que os ordene, através do que Descola chama “dispositivos de correspondência”, sendo a analogia o mais corrente e comum de entre eles. Cada ser aparece como particular e relaciona-se com outro através de factores que, para nós, habituados às taxonomias ditas científicas, seriam anódinos, por exemplo através da forma, ou através do calor que emanam, ou talvez de qualquer fenómeno que para nós ocidentais, hoje, seria apenas produto de uma casualidade, de uma semelhança aparente, de um epifenómeno. Esta cosmovisão está ainda ligada a práticas mágicas, etc., e portanto relacionada com todo um mundo – que hoje (a partir da ciência e do racionalismo em geral), nos parece estranho – do Renascimento e das épocas que o antecedem.

Toda esta teorização sintética é evidentemente muito discutível, pois de trata de um processo totalizante do autor, este desembocar num quadrado semiótico em que, através de semelhanças e diferenças, conseguiríamos uma espécie de mapa do pensamento de toda a humanidade.

Descola considera que a dicotomia fisicalidade-interioridade, isto é, consciência do corpo (“submissão aos condicionalismos físicos”, como diz) e alguma forma de introspeção (“estados mentais intencionais”, na sua formulação), seria comum a todos os seres humanos. Todos eles conceptualizariam a realidade na consideração de que existe o seu corpo, o corpo do que existe à sua volta, os outros seres, aquilo que se pode eventualmente tocar, e qualquer coisa que estaria escondido em si próprios, qualquer coisa de invisível. O que está aqui presente é esta duplicidade, do visível e do invisível.

Ele supõe que todas as sociedades humanas têm alguma forma de lidar com esta realidade, com esta duplicidade. E essa convicção é crucial para toda a sua teoria. Com base nisso faz derivar, por combinatórias de semelhança ou/e de

¹⁹ Michel Foucault, em **As Palavras e as Coisas** (Lisboa, Ed. 70, 2014) caracteriza bem isso, ao falar da “episteme” do Renascimento, que antecedeu a que designa clássica (ou seja, a que foi inaugurada com Bacon, com Newton, etc.).

dissemelhança, quatro grandes sistemas de “composição dos mundos”: para usar uma terminologia abreviada e compreensível rapidamente (permitam-me usar aqui abusivamente a palavra “alma”, para simplificar) , um sistema baseado em seres que são iguais na alma mas diferentes no corpo (animismo), o seu oposto, seres que são iguais no corpo e diferentes na alma (naturalismo, o nosso, ocidentais, na modernidade), um sistema em que os seres são iguais em alma e corpo, embora divididos em grupos desde a raiz (totemismo), e finalmente o oposto deste, uma ontologia em que cada ser é particular, diferente de todos os outros, tanto no seu corpo como na sua alma, isto é, tanto no seu aspecto como na sua verdadeira realidade, obrigando a uma classificação, que pode mesmo surgir aos nossos olhos naturalistas como absurda (analogismo). Descola faz notar que as visões analógicas são cosmocêntricas, autocentradas, dando como exemplo o pensamento tradicional chinês.

No Ocidente, ao contrário, houve um processo, já longínquo, que remonta aos gregos (Aristóteles) de “purificação”, como diz o autor, de descentramento, de constituição do Outro como essencial para nos compreendermos. Esse processo, presente já na maneira como os gregos começaram a pensar a natureza e as outras sociedades, pelas quais tinham curiosidade, manteve-se latente até desembocar na modernidade, onde o processo de afastamento, de objectivação da realidade, e como tal do homem em relação a ela, permite a emanação do campo das ciências e da própria invenção da natureza como uma realidade objecto de estudo em si.

Uma natureza autónoma, apenas à espera da aplicação da razão, mediada por instrumentos, pela técnica, para poder ser compreendida nas suas leis autênticas, desprendidas de crenças, para não dizer mesmo de credices... é essa a nossa comovisão, a nossa ideologia de ocidentais, da qual nunca nos descartamos, apesar de, para Descola, ela nos dar os instrumentos necessários para, descolonizando, descentrando um pouco o nosso pensamento, podermos pensar as outras e finalmente traçar o quadro de quatro ontologias, quadro esse que é a pedra de toque do trabalho deste autor.

Obviamente, como lhe faz ver Ingold, corre o risco de cair num relativismo ontológico, ou seja, de pressupor que se encontra numa posição tal que pode observar o pensamento humano no seu conjunto e, como se fosse um deus, como se o pudesse ver do ponto mais alto possível, traçar-lhe as grandes constantes culturais, caindo afinal no que pode ser a maior armadilha do empreendimento antropológico.

Mas Descola está consciente deste perigo, inerente de facto à disciplina, que é a de ser coetânea com uma naturalização do mundo, e seu domínio, com uma observação tanto quanto possível objectiva dos outros e de nós mesmos que, inevitavelmente, culmina, passando por um processo sucessivo de abstracção que

Ingold contesta (etnografia – etnologia – antropologia) no estabelecimento de regularidades nos modos de identificação e de conceptualização da realidade que os seres humanos produziram.

Modos que se não organizam tanto numa cronologia, num evolucionismo à século XIX, obviamente, mas antes numa observação atual e baseada em leituras, o mais abrangentes possível, das comunidades diversas que a antropologia pôde abarcar, e relatou. E, para Descola, se a antropologia o fez, se procedeu a esse imenso inventário, desde o século XIX em diante, obviamente que foi para chegar a conclusões de síntese, a um entendimento comparativo daquilo que, estruturalmente, nos nossos modos de conceber o mundo como ocidentais, nos aproxima e nos afasta dos outros seres humanos.

Claro que isto revela uma extraordinária erudição, inteligência, mas também uma enorme ambição. Mas é legítima, pois tanto Descola como Ingold são pessoas de uma cultura e experiência, além de uma inteligência e cuidado na exposição e na escrita, absolutamente notáveis. Embora, claro, nada disso obrigue a que estejamos de acordo, ou inteiramente de acordo, com qualquer deles, como é o meu caso, se me é permitida a imodéstia.²⁰

Já é tempo de me referir mais amplamente a Tim Ingold. Para ele, a questão mais importante não é tanto a etnografia como sendo a motivadora das questões filosóficas, ou seja, ele nega aquela “escadaria”, levando sucessivamente do empírico para o problematizante, do tipo etnografia (estudo de um povo ou comunidade particular), etnologia (trabalho comparativo com base nos dados entretanto adquiridos por colegas, sobre outros povos ou comunidades, em quaisquer aspectos afins da primeira) e antropologia (que já procura, com outra amplitude, fazer uma teoria da sociedade, com base na experiência etnográfica e etnológica). Essa sequência é, para Ingold, absurda.

Porque para o Ingold é fundamental eliminar, diluir essas dicotomias, hierarquias e diferenças, em todos os aspectos. E o importante para Ingold, aquilo que

²⁰ Compreendo cada vez melhor, ao longo de um processo de aprendizagem que tenho vindo a fazer dos dois autores (e que está longe de chegar ao fim, até porque eles estão sempre a intervir e a publicar), os seus objectivos, concordo com muitas das suas premissas e conclusões, nomeadamente com as de Ingold, que creio ser muito mais inovador, mas também penso que qualquer deles poderá estar equivocado, ou incompleto, nas suas formulações. Em que sentido? Em poucas palavras, Descola demasiado preso, creio, ao esquema estruturalista; Ingold, por seu turno, muito dependente de uma visão fenomenológica, e também de uma linha vitalista bergsoniana, de uma concepção do mundo como permanente devir, que creio que vai buscar a Deleuze, aliás também ele muito influenciado por Bergson. Mas dizer isto, referir por exemplo que em qualquer deles a psicanálise, nomeadamente a lacaniana, está ausente, e isso afecta muito a problemática da subjetividade, na realidade pouco significa...

é fundamental, é a questão da educação.²¹ Educação ou aprendizagem num sentido extremamente global. Por exemplo, o antropólogo aprende, é educado. Os seus professores, uma vez formado, não são os professores de antropologia que ele tem na Europa; são os próprios seres humanos (lamentavelmente às vezes designados “informantes”) com quem ele vai contactar e aprender modos de vida diferentes: esses é que são os seus professores. O que se dá em nós permanentemente, e em todos os seres assim acontecerá, claro, cada um a seu modo, é um processo de aprendizagem, processo esse em que ele até dilui o conceito de “seres humanos”.

Sim, não existem propriamente “seres humanos”, essa entidade que queremos definir e que estamos constantemente a tentar delimitar daqueles que não são seres humanos... isso não tem grande sentido.

Este é aliás, como é bem sabido, um dos grandes problemas da filosofia desde sempre – onde é que estão as fronteiras do humano, onde é que o humano “encontra” o natural? É humano o que faz utensílios? Há chimpanzés que também os fazem, há uma “cultura dos primatas”, pelo menos de alguns, mais próximos de nós. Depois há a questão da linguagem, claro que a nossa linguagem é algo de especial, que nos dá acesso ao que Lacan designa o simbólico, mas existem inúmeras formas de comunicação em todo o mundo animal... há mil e uma maneiras, ou tentativas, de distinguir o homem do animal: bipedismo, libertação e sofisticação da mão, modificação do esqueleto, sistema nervoso, cooperação e sociabilidade, etc., etc. Há essa teorização do “aberto” em Heidegger, depois desenvolvida pelo seu discípulo Giorgio Agamben²². O que é o animal, que relação temos nós com o animal? Questão que aliás se podia aplicar ao ser humano: o que é que eu vejo nos olhos do outro? Vejo a noite do mundo, como salvo erro dizia Hegel. Vejo o vazio do outro, que aliás espelha o meu próprio vazio.

Mas isso era outra problemática. Todavia, esta questão é pertinente tanto para Ingold como Descola, pois um dos problemas que desde sempre foram estruturantes das suas pesquisas foram, como já disse antes, as relações do ser humano com o ser animal, o que no fundo é dizer, a problemática da cultura (ou sociedade) *versus* natureza, dicotomia que ambos mostram corresponder a um modo de ver enviesado.

Para aprender é preciso estar muito tempo com grupos de pessoas, com comunidades, partilhar inteiramente o seu modo de vida, e não apenas usá-las como “informantes”. Trata-se de facto como todos sabemos de uma experiência iniciática,

²¹ Tema do seu próximo livro, no prelo, em 2017.

²² Em que sentido é que o animal está aberto apenas para os elementos despoletadores, desinibidores, do instinto; aberto para elementos presentes no meio ambiente e que são despoletadores de ações, enquanto que o ser humano não tem esses elementos desinibidores, e nesse sentido está perante um “aberto” diferente. Enfim, é um problema que vem até nós.

extremamente marcante para toda a vida, porque de despaisamento absoluto.²³

Quando estudamos antropologia, dizem-nos, por vezes, que nós, seres humanos, somos duas coisas ao mesmo tempo: uma, é um indivíduo biológico, e outra, uma criatura social. Ora é este tipo de duplicidade (organismo e pessoa social) que Ingold quer diluir totalmente, porque não tem qualquer sentido. Há uma paixão do uno neste autor, uma pulsão para fundir todas as barreiras entre saberes, conceitos, métodos, vivências... no fundo, um desejo também, a seu modo, de absoluto, de posição cimeira, embora sob a forma de uma grande modéstia. Mas, não será esta a “armadilha” de todo o ser humano realmente inteligente? Querer cedo ou tarde saltar do empírico para o conceptual, do descritivo para o interpretativo, das estórias para a grande síntese compreensiva, iluminada, essencial?...

Porém, compreendida essa pulsão unificante, ponho esta questão: aquelas polaridades, apesar de tudo, não nos serão úteis? Tema interessante para desenvolver em muitas situações e sentidos...

Depois, ele, Ingold, diz que seria necessário e importante, à maneira de uma “antropologia relacional”, em que há permanentemente circuitos de transmissão de experiência entre nós e com quem aprendemos, desenvolver uma “biologia relacional.” Ele opõe-se a toda a dominação da genética na biologia, na medida em que esta é a concretização de algo que é avesso ao autor: a ideia de que todos temos um programa, inscrito no nosso ADN, que mais não fazemos do que desenvolver durante a vida. Assim como também lhe é totalmente alheia a ideia das teorias da cognição, segundo a qual existe uma mente, que forja projetos, os quais depois são executados, concretizados na prática à maneira do atual arquiteto. Não, a maneira de pensar de Ingold é dinâmica, não admitindo esse mentalismo, essa predominância ou antecipação da mente sobre o corpo: ambos co-evoluem, coexistem, fazem-se e refazem-se constantemente na experiência prática.

Estar vivo não é desenvolver aptidões previamente inscritas em qualquer vocação ou intenção programática, mas sim um processo de constante aprendizagem e abertura, de se fazer fazendo, de ligação à terra, de movimento do corpo, de mexer com as mãos nas coisas, nos materiais, de retomar a antiga tradição do artesanato, em que o mundo seria mais uma “taskscape” do que uma “landscape”, um mundo de seres humanos e não humanos, vivos ou inertes, em permanente interação e moldagem mútua. Um mundo, também, onde a atmosfera não é um simples

²³ Em arqueologia de campo ela também existe, pois que em cada área onde o arqueólogo intervém, ele tem também de se improvisar como etnógrafo, no sentido de que nunca se trabalha numa cápsula, mas em equipa e em relação com as comunidades locais, pois vezes mesmo com baixo grau de escolarização, pertencendo de facto a um mundo de experiência totalmente diferente daqueles que chegam ali para trabalhar em arqueologia.

tecto que nos cobre, mas antes uma espécie de fluido em que estamos imersos, e podemos respirar, caminhar, pensar, sentir a vida dos materiais, das coisas mais simples e corriqueiras, desde o funcionamento do corpo até toda a sua ligação ao mundo através de trocas incessantes de forças, de energias. Eis por que Ingold compreensivelmente se aproxima, por exemplo, do pensamento de Deleuze.

É que a ambição de Ingold é também enorme, no sentido de diluir antropologia, biologia, e várias outras disciplinas²⁴, no fundo indo não só em busca de uma ciência unitária do ser humano, mas muito para além disso: uma forma de conhecimento da vida, humana e não humana, entendida de uma forma imanente, transdisciplinar e totalmente evacuada de qualquer antropocentrismo.

Uma ecologia em que deixasse de haver, por exemplo, a noção de “nicho” a que “adaptam” os organismos, mas antes um movimento nos dois sentidos, de organismos que transformam o meio criando os seus nichos, e nichos ecológicos que por sua vez transformam os organismos, numa mútua articulação. Articulação essa que não vai no sentido do repouso ou da homeostase, mas antes está sempre em pleno devir, realidade animada por uma energia incessante, sem começo nem fim. O mundo de Ingold está às avessas em relação àquele que, no fundo, o capitalismo criou: esse o seu fundo revolucionário, tão interessante, se bem que por vezes nos pareça utópico.

Ingold vê o humano como um ser que adquire progressivamente um saber fazer, um saber social, um saber ser (um pouco à maneira do “habitus” de Bourdieu, qualquer coisa que está totalmente incorporado). É bem diferente da ideia mentalista, ao modo do arquiteto moderno (ou do que algumas pessoas pensam o modo como ele trabalha, é claro): o edifício primeiro está na cabeça do autor, depois ele passa-o para o papel, e depois então para a realidade, no caso do edifício ser concretizado: um processo em que intervêm diferentes etapas. Ora, esta ideia de que preside sempre qualquer coisa de mental, de projeto, de programa prévio a qualquer processo, e de que a própria natureza tem um projeto, que se consubstancia na ideia do ADN, é alheia ao autor. Diria mesmo, repugna-lhe mesmo como falsa, totalmente falsa e enganadora. E todavia, o senso-comum está impregnado dela.

Ingold prefere falar de uma “biologia do desenvolvimento” em vez de uma “biologia da evolução”. Para ele, o próprio Darwin tem, por assim dizer, duas fases na sua grandiosa obra: uma, é “A Origem das Espécies”, sem dúvida um livro fundamental, mas no posterior “A Descendência do Homem”, Darwin já entra

²⁴ V. o revolucionário texto com que contribui para o livro dirigido por Susan Oyama, Paul E. Griffiths & Russell D. Gray, *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2001, pp. 255-279. Intitula-se “From complementarity to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archaeology and psychology”.

em aspectos de evolução, de que ele não tinha falado, aliás, no livro anterior e tem aspectos em que pode ser considerado como tendo dado origem (até porque se deixou influenciar por Spencer), mesmo que involuntariamente, é claro, a uma das raízes do pensamento racista.

Ingold não considera os seres humanos como uma realidade ontológica, acabada, mas como seres em devir (está aqui a responder claramente a Descola). Trata-se nesse aspecto, como já referi, de uma perspectiva claramente influenciada pela fenomenologia (Husserl, Heidegger, também Merleau-Ponty) e depois, também, via Bergson, vem tudo desembocar a Deleuze (quando associado a Guattari, em particular), autor muito importante sem dúvida. ²⁵E, como sabemos, os “Mil Plateaux”, que este escreveu com Guattari, é um livro de antropologia, que seria interessante, ainda hoje, discutir.

O homem e os outros seres estão permanentemente num processo de construção mútua, de interação constante: não têm uma identidade fixa, por assim dizer, como se cumprissem um “programa prévio”. Assim, a vida decorre, estabelecendo, não redes, mas seguindo caminhos, numa trama de linhas. A vida segue linhas, não segue projetos; não é uma “network” (uma série de pontos interconectados, como nos querem impingir), mas uma “meshwork”, uma estrutura não fixa, entrelaçada, por assim dizer, de linhas que se misturam entre si – qualquer coisa em que estamos profundamente imbrincados, embutidos: essa é que é a vida humana.

Não uma vida de agentes inteligentes, como se fossem robôs (o velho sonho de maquinização do ser humano, que continua cada vez mais forte). Trata-se sim de estudar o “emaranhamento mútuo das existências”, como refere, mostrando como a “composição do mundo é um processo contínuo”, em “desenvolvimento perpétuo”.²⁶

Ingold é contra a fixação, a repartição classificatória da realidade humana em “culturas” (ou ontologias...). Se tudo estivesse perfeitamente conectado, como numa rede, de malha mais ou menos apertada, não haveria lugar para o movimento, para o desenvolvimento, para a história, para esse devir, fluidir, que é tão

²⁵ Já um Zizek, curiosamente, considera a primeira parte da obra de Deleuze, a solo, muito mais interessante do que a segunda, quando se ligou a Guattari. Ver daquele primeiro autor **Organs Without Bodies: on Deleuze and Consequences**, London, Routledge, 2nd ed., 2012.

²⁶ É importante advertir claramente e mais uma vez o leitor de que parte da minha inspiração comparativa nesta conferência é muito devedora da leitura e esquematização integral do livro Descola & Ingold, 2014, de onde são retiradas certas frases, que aqui coloco entre aspas, e que são fáceis de encontrar naquele pequeno, mas precioso, opúsculo. Este, bem como certos prefácios de Ingold aos seus livros, e também entrevistas de ambos os autores (no caso de Descola muito longa, e esclarecedora - Descola, 2014) ajudam a perceber e a contrastar duas obras muito extensas e complexas, que têm evoluído com o tempo, e cuja comparação compreensiva não é tarefa fácil. Portanto, este texto, como a conferência de que decorre, é um “trabalho de aluno”, ainda muito ao “pé da letra” da palavra dos mestres.

caro ao pensamento do autor: para existirem os interstícios onde a liberdade se pode ainda gerar.

O trabalho do antropólogo é seguir essas conexões ainda livres, inexploradas, tentar esses caminhos. Trata-se de nos basearmos na experiência de outras populações, de outras pessoas, de outras comunidades, com as quais de facto apreendemos como alunos, para nos inspirarmos para a abertura de caminhos ainda não explorados. Não há nada de mais contrário à linguagem do “empreendedorismo” e da burocracia estupidificante que atualmente domina todos os discursos e organizações... há antes aqui, em filigrana, uma concepção de “liberdade” que pode ser utópica, mas nada tem a ver com a da sociedade capitalista, nomeadamente na fase tardia em que vivemos. Nesse aspecto, acentuo, há um projeto político por detrás de toda a procura de Ingold, que me parece bem mais progressista do que o de Descola; e isto independentemente da profunda simpatia e respeito que tenho por ambos.

Depois, aparece também neste autor uma alusão crítica à filosofia (como aliás já em Descola), o que é paradoxal – sendo Ingold já um filósofo de pleno direito, no entender de muitos – e que, essa sim, me parece um pouco reductionista.

É quando ele diz que a filosofia procede por introspeção. O antropólogo trabalha com as pessoas, com a realidade, com o mundo que aí está, nesse fluxo permanente. A filosofia tenderia a cristalizar em conceitos, fechando-se em sistemas. Ora, sistemas, esquemas, modelos, projetos, relativamente estáveis, é tudo o que Ingold menos gosta, daí a sua oposição ao projeto de Descola. Mas, havendo evidentemente esse perigo, na tendência da filosofia para constituir sistemas (e nesse momento ela fecha-se e enquistam) nem toda a filosofia corresponde a essa imagem, e o próprio Ingold desmente isso, citando vários filósofos, além de que ele está mesmo a criar uma filosofia própria, como aliás uma antropologia própria, totalmente desviada do “mainstream”.

Porque nunca ninguém tinha pensado nisto: articular, na mesma formulação teórica, a questão, por exemplo, de fazer um cesto, de tecer, com a própria realidade da vida, na sua tensão. Viver é tecer, como quem faz cestos, ou tece qualquer objeto, ou borda um pano: esse ato de articular as coisas através de linhas que se entrelaçam umas nas outras.

E nós próprios, quando sairmos daqui e formos para casa, também vamos a seguir uma linha, e eu estive também aqui a tentar seguir as linhas do pensamento destes autores, e ao mesmo tempo a seguir as expressões das pessoas presentes na assistência com o meu olhar, para ver se estão a gostar ou não, e se tem cabimento o que digo ou não. Quer dizer, tudo são linhas, e um entremeado de linhas... tudo se pode afinal reduzir a essa abstração.

E faz ainda outra afirmação que é contra Descola: é que, quando a pessoa vai à procura de culturas, estas não são uma solução, mas um problema, uma

questão. E a questão é a seguinte: por que é que as pessoas fazem coisas de maneiras diferentes? (pergunta característica da antropologia). Se respondermos que é porque pertencem a diferentes culturas, obviamente ficamos presos num círculo sem fim: o relativismo ontológico que Ingold atribui a Descola está, para o autor britânico, intimamente ligado a esta circularidade.

Se eu digo que as pessoas fazem coisas diferentes porque pertencem a culturas diferentes, eu ando numa circularidade em que não saio nunca do conceito de cultura. Isto não explica nada. É, como afirma Ingold, a “armadilha da circularidade, em que a cultura só pode ser definida pelas suas diferenças.”²⁷ O conceito de cultura tem sido pernicioso em antropologia, desde a época histórico-cultural em que passou a ser mais utilizado. Mas há conceitos que têm uma persistência tremenda: no fundo muitas pessoas acomodam-se cedo a um “*déjà vu*” que não abandonam. É um enigma!

Ingold critica Descola, no sentido de que este cria aquelas quatro ontologias que referi, como se pudesse colocar-se numa meta-posição de onde as observasse comparativamente; tal posição é impossível. Descola responde que não, que as vê obrigatoriamente do ponto de vista naturalista, de um cientista europeu, o que é óbvio. Mas, como já referi, não deixa de cair num relativismo que Ingold considera pós-moderno, palavra hoje com conotações não muito positivas: nisso ele (Ingold) é bastante acutilante.

Por outro lado, o meio-ambiente para Ingold não tem nada a ver com o sentido em que Descola o usa. Para este, não é a cultura, mas o conjunto de teias de relações que se estabelecem entre humanos e não-humanos, entre a realidade humana e a realidade ambiental (tomada no seu conjunto, a que o próprio humano pertence) que importa. Isso é evidente, mesmo em ambos os autores, sejamos justos. Mas, de qualquer maneira, há em Descola uma tentativa sempre de dizer que existem dispositivos de estabilização, “integradores”, que tendem a que as pessoas, a partir de um certo número de gerações, atuem de uma maneira relativamente parecida, homogénea. E, portanto, que algo se transmita de uma forma igual a si mesmo. O que parece restaurar afinal o conceito de cultura(s).

Ora, isso não interessa absolutamente nada, ou melhor, é um erro, para Ingold. Para este, cada pessoa é uma pessoa diferente; ela aprende de uma maneira diversa das outras. Quando tendemos a ir ao pormenor de cada pessoa, ao pormenor de cada ser, mesmo ao de cada organismo, ele funciona de uma maneira particular. Nenhum ser replica exatamente outro.

²⁷ Alguns arqueólogos, infelizmente, ainda continuam com frequência a utilizar o conceito de “cultura” (nomeadamente em Pré e Pro-história) de forma totalmente anacrónica e aparentando uma ingenuidade teórica que chega a ser surpreendente.

E é por isso que, para Ingold, é desinteressante, e até sem sentido, a noção de instituição. Nós usamos esse conceito habitualmente: as instituições são dos tais “dispositivos de fixação, ou de “enquadramento” a que costumamos “agarrar-nos” para organizar a vida em sociedade. Mas, para Ingold, contrapondo-se a Descola, as instituições são algo de indefinido, não são explicativas por si, porque primeiro é preciso compreender os processos que existiram antes das estruturas institucionais e permitiram a sua emergência; de outro modo, caímos de novo num círculo vicioso que nada explica, tanto na antropologia, como na biologia, círculo esse, e disciplinas isoladas essas, que ele pretende precisamente superar.

Por exemplo, quando existem instituições, e comportamentos normatizados, ou quando se veem as sociedades a essa luz, logo se apresenta a noção de “desvio” para abarcar os que supostamente saem das, ou fogem às normas. Mas essa noção é nossa, naturalista; trata-se de uma forma, como qualquer outra, de discriminação (como a racista).

O importante não é ver a variedade de comportamentos como mais normais ou tendencialmente desviantes, mas antes perceber por que razão os antropólogos e outros cientistas sociais são obcecados por essa mesma ideia, que não corresponde senão a uma convenção ou preconceito. É óbvio que neste aspecto Ingold assume uma posição ética e política muito crítica, subversiva mesmo, em relação ao saber, às práticas e formas de organização existentes. Mas muitos colegas nossos continuam a dedicar-se precisamente ao estudo “pacífico” desses comportamentos: criminalidade, droga, etc. – tudo quanto se desvia do que “devia ser”.

Para Ingold, Descola é uma espécie de neokantiano. Mas, de certo modo, não o seremos todos, conscientemente ou não? A partir de Kant a filosofia mudou, ele é o iniciador da filosofia moderna. Descartes, Kant, Hegel – para ficar só nos mais antigos dos modernos, são fundamentais.

Mas ao considerar que existe uma postura (como a de Descola) em que há uma determinada ontologia que funciona, que explica, e que permite enformar as atitudes das pessoas num determinado conjunto coerente, de certo modo estamos a tocar numa ideia que se assemelha ao “transcendental” num sentido kantiano, ou seja, a um “a priori” incontornável que faz com que as pessoas funcionem, pensem e atuem de uma maneira parecida, segundo um certo número de condições dadas e irrefutáveis, anteriores ao pensamento e à ação, o que é típico, precisamente, do que Descola caracteriza como ontologia naturalista. E Ingold acrescenta que se trata de uma atitude típica de todos os relativismos, atitude essa que se pretende anterior a qualquer condicionalismo.²⁸

²⁸ Kant ainda tinha Deus como garante último, mas isso hoje já não é um conceito operativo em filosofia ou pensamento crítico, a não ser, evidentemente, para os teólogos. Ele distinguia, como é bem

Relativamente à ciência (âmbito dentro do qual tanto Descola como Ingold se querem colocar, embora ambos reconheçam evidentemente que ela é um produto da nossa cultura ocidental, histórica, e não aparece com o cariz de um universo à parte, conduzido pelo rigor e pelo desinteresse, e portanto por uma espécie de pressuposta superioridade), este último (Ingold) acentua o seu carácter paradoxal.

É que ela procura a objectividade, em última análise o afastamento do objeto, o concomitante apagamento do sujeito observador, mas na verdade este último está sempre intimamente implicado na observação. Portanto, distanciação do sujeito – quando objetivamos qualquer coisa, tratamo-la como algo inteiramente exterior a nós – o que nunca é inteiramente possível, nem aliás desejável; pois nunca há observação pura, sem história, sem enredo, sem anterioridade e posterioridade, isso não existe, há sempre um observador que interfere no observado, como a própria física moderna explícita. Nós somos seres humanos, a realidade é incompleta, não-toda²⁹, e nós fazemos parte dessa incompletude.³⁰

Portanto, o paradoxo da ciência é ao mesmo tempo o da distanciação e, simultaneamente, implicação do sujeito na realidade observada.

É nesse sentido também que Ingold articula os seus famosos quatro A's, relacionando a ciência de uma antropologia “renovada”, diluída, ampla, com a arte, valorizando a imaginação (odeia a palavra/conceito de “inovação”...): nós trabalhamos, descobrimos o nosso caminho da vida e no conhecimento, na experiência, através da imaginação, sempre em contacto muito directo com aquilo que há de mais banal e quotidiano, com o “fazer”, com as múltiplas tarefas pelas quais nos desdobramos e ampliamos o nosso campo de experiência. Há aqui uma pulsão de reencontrar o mais básico, comum, verdadeiro, a todas as pessoas e não só, por detrás do emaranhado de palavras, de nomenclaturas, de muros conceptuais, de conceitos, de métodos, a maior parte deles conduzindo a becos sem saída, de que o conhecimento está cheio, qual labirinto de enganos, em que as pessoas se entretêm, cada uma (ou cada equipa) fechada na sua bolha.

Mas não é apenas daquelas quatro disciplinas que Ingold obviamente tira a sua inspiração, a sua criatividade. Para além de uma já antiga influência fenomenológica, da perspectiva ecológica da psicologia da percepção de James Gibson,

sabido, entre o mundo numenal e o dos fenómenos, e só a este segundo nós podemos ter realmente acesso. Há depois uma reviravolta dialéctica total que Hegel dá a esta questão, e que alguns autores recentes têm vindo a recuperar como fundamental, relendo Hegel, tema que nos levaria para outros trabalhos.

²⁹ Conceito de Lacan, retomado por Žižek e articulado por este com a filosofia de Hegel.

³⁰ Talvez que a poética do “homem contemporâneo” seja a circunstância de viver sem qualquer certeza definitiva, a de assumir a sua “orfandade”, pela primeira vez na história humana. Ter-se finalmente (e dolorosamente) libertado do Pai, feito o seu luto.

ecoaram fundo nele as obras de Henri Bergson (“Evolução Criadora”), de Deleuze/Guattari³¹ e, muito importante, de Susan Oyama, com a sua teoria dos sistemas de desenvolvimento.³² Estes dois últimos autores correspondem a autênticas alavancas de novas etapas (em momentos diferentes no tempo, que Ingold autobiograficamente descreve) do seu pensamento, quer mostrando algumas insuficiências importantes de uma obra tão fundamental como a de Darwin, que muitos endeusam em bloco e sem crítica, de forma absurda, quer na acentuação da ideia do devir, de ontogénese, de processo, que é sempre anterior às formas a que dá origem. O primado da ontogénese, da ontogenia, sobre a ontologia, é crucial na obra do autor e também importante para a diferenciar da de Philippe Descola.

Para Ingold a significação, o sentido, é sempre posicional, isto é, não se encontra por comparação e contraste estrutural de ontologias: faz-se e desfaz-se incessantemente na fábrica da vida. Assim, a diversidade das coisas, das pessoas, das formas de vida, não se deve conceptualizar adentro de uma moldura identitária, fixista, constituída por diferenças tipificadas e contrastantes, inerentes a esta ou aquela realidade, mas antes de uma forma dinâmica, dependente da posição que ocupam num processo em movimento. A diversidade do humano, que a antropologia estuda, só tem interesse quando é, no dizer do autor, “uma espécie de diferença entre outras.” (Descola & Ingold, 2014, p. 55).

Nós, ocidentais, achatámos o mundo, fizemos dele um piso que povoámos de culturas, devidamente classificadas e delimitadas. Mas a vida (que outros erradamente chamariam a natureza), no seu dinamismo, tem-se “vingado” sempre das nossas tentativas de a submeter.

Ingold dá o exemplo daquele artista alemão (Klaus Weber) que comprou um pedaço de terreno em Berlim e o mandou asfaltar, com camada espessa. Depois espalhou sobre ele esporos de cogumelos e esperou. Passado um tempo, o asfalto começou a abrir fissuras, e a desenvolverem-se enormes cogumelos brancos, que Weber recolheu e comeu. O asfalto simboliza a nossa maneira de nos impormos ao mundo; os cogumelos, o modo como o mundo nos responde, mostrando sempre, segundo Ingold, que a vida volta sempre a seguir a todas as “repressões”.

Se Ingold gostasse de psicanálise, diria que seria uma bela ilustração do regresso do recalçado. Mas nem sempre, infelizmente, os cogumelos voltam à vida: há

³¹ V. Gilles Deleuze, **Diferença e Repetição**, Lisboa, Relógio d’Água, 2000; Deleuze & Guattari, **O Anti-Édipo- Capitalismo e Esquizofrenia**, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004; Deleuze e Guattari, **Mil Planaltos. Capitalismo e Esquizofrenia 2**, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

³² Susan Oyama (1985-), **The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution**, Durham, Duke University Press. Existe uma 2ª edição de 2000. Trata-se de um livro transdisciplinar, de enorme importância.

muitas zonas do planeta onde a catástrofe é já evidente, bem evidente. Mas Ingold, pertinentemente, escreve (Descola & Ingold, 2014, p. 62) que um mundo aplanado (alegoria do capitalismo globalizado) “não é um mundo igualitário: pelo contrário, é fundamentalmente não igualitário. A ação de aplanamento bloqueia certas linhas de desenvolvimento, impede-as de progredir, enquanto que outras tomam a dianteira. É próprio das relações de poder exercerem-se bloqueando certas linhas, ou fazendo prevalecer tal linha ou tal outra, só permitindo a algumas prosseguirem livremente.”

Pois, isso sabemos nós muito bem. Percebemos a prudência do autor, só dizendo parte do que lhe apeteceria...A questão é que hoje estamos mais do que nunca cientes das ligações (por vezes perigosas) entre o saber e o poder. E como o poder se torna cada vez menos democrático. De modo que um saber que se queira “contra o asfalto”, hoje em dia, é mesmo muito difícil de desenvolver... e os cobiçados cogumelos extremamente difíceis de medrar...

Estamos pois, com Descola e Ingold, perante dois grandes antropólogos, mas que seguem vias completamente diferentes. E isso só enriquece esta disciplina e as ciências sociais em geral.

Se quiséssemos encontrar uma matriz de Descola, ela estaria no espanto inicial perante a diferente maneira de organizar o mundo dos Achuar. É desse “trauma”, desse espanto, que advém toda a sua obra. Ela desemboca numa ontologia plural e relativista, e portanto afinal numa filosofia, de que se quis destacar para se voltar para o “concreto”.

Se quiséssemos caracterizar sinteticamente Ingold, diríamos que é uma pessoa que foi caminhando da experiência etnográfica e antropológica para uma cada maior e mais ampla problematização que o levou para a filosofia, mas uma certa filosofia, sem dúvida materialista, mas muito abstracta, uma ontogenia e não uma ontologia, mas uma ontogenia tão ténue, e diluída em tantos campos do saber, que a realidade humana, de que se aproxima até ao detalhe para dele abstrair, se arrisca a tornar-se um tanto irreal, totalmente ao contrário, por certo, da vontade do autor.

Nos dois, como em todo o grande antropólogo, há uma consciência política, a de que a vida precisaria de estar organizada de um modo muito diferente, para não dizer oposto, ao atual, por forma a ser verdadeiramente feliz: no fundo, ecoa em Descola, ainda, por certo, com alguma nostalgia talvez, a experiência da selva achuar, e em Ingold uma visão que é em grande parte a transposição para toda a realidade da sua própria experiência pessoal, apaixonada pela busca do saber, como homem em constante dinamismo.

A terminar um texto que redigiu para a parte final do livrinho em que põe as suas ideias em contraste com as de Descola (Descola & Ingold, 2014, p. 75), e que

me tem, como referi, servido de guia nesta palestra, escreve Ingold, a propósito da necessidade de uma antropologia crítica:

“Na opinião geral, os métodos de produção, de distribuição, de governo e de saber que dominaram a era moderna conduziram o mundo à beira da catástrofe. Se quisermos sobreviver, necessitamos de toda a ajuda que possamos encontrar. Mas ninguém – nenhum grupo indígena, nenhuma ciência especializada, nenhuma doutrina ou filosofia – detém as chaves do futuro, se é que existem. Este futuro, devemos nós próprios fabricá-lo, e não chegaremos lá senão pelo diálogo. A minha convicção é a de que o papel da antropologia consiste em estender o campo deste diálogo: em fazer da própria vida humana uma conversa.”

Esta passagem é bela, mas deixa-nos um pouco desmunidos. Com o que assistimos atualmente no mundo, que diálogo é possível? E quem somos nós, quem é este nós da enunciação, e quem representa? Quem conversa em nome de “nós”? É que, se falarmos todos ao mesmo tempo, nós, os biliões de habitantes do planeta, em que as desigualdades são atroz, encheremos o mundo de uma cacofonia tremenda, à qual se poderá sobrepor, sim, infelizmente, o silêncio e o vazio de um mundo pulverizado por uma guerra, desta vez global e atômica. Assim, é-nos difícil partilhar deste optimismo do autor, por quem temos (tenho) uma tão grande simpatia.

Só num outro sistema totalmente diferente do atual a humanidade se salvará. É para esse que deveríamos tentar olhar, embora seja muitíssimo difícil.

Só nesse a liberdade a que Ingold legitimamente aspira teria lugar, na vida, na academia, na polis, no planeta inteiro.³³

BIBLIOGRAFIA (MUITO) SUCINTA

Vão assinaladas com asterisco as obras mais significativas.

Descola, Philippe (1986), **La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar**, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

³³ Após a conferência, e durante o debate que se seguiu, foram-me suscitadas, entre várias, opiniões sobre outros dois autores contemporâneos, nomeadamente o antropólogo brasileiro, amigo de Descola, Eduardo Viveiros de Castro, e o antropólogo/sociólogo da ciência francês Bruno Latour. São ambas personalidades interessantes (aliás o segundo criticado de forma que me parece pertinente por Ingold e outros), que abordarei em próximos trabalhos. Nomeadamente importa-me discutir Latour, por causa da sua “antropologia simétrica” e da sua teoria do “ator-rede”, que tem fascinado alguns arqueólogos, mas, francamente, não a minha pessoa. A minha perspectiva pessoal situa-se num plano completamente diferente, do lado da recomposição do materialismo dialético, tal como é proposta por Žižek e outros; mas isso será, espero, tema para trabalhos futuros.

Descola, Philippe (1993), **Les Lances du Crépuscule: Relations Jivaros. Haute-Amazonie**, Paris, Plon, collection Terre humaine.

*Descola, Philippe (2005), **Par-delà Nature et Culture**, Paris, Gallimard.

Descola, Philippe (2011), **L'Écologie des Autres. L'Anthropologie et la Question de la Nature**, Versailles, Éditions Qaue.

Descola, Philippe & Tim Ingold (2014), **Être au Monde. Quelle expérience commune?**, Lyon, Presses universitaires de Lyon [um pequeno livro precioso, que muito ajudou ao presente texto, e que se aconselha para quem deseje penetrar na obra destes dois autores de forma contrastada, o que é extremamente útil]

Descola, Philippe (2014), **La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier**, Paris, Flammarion.

*Ingold, Tim (2000), **The perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**, London, Routledge.

*Ingold, Tim (2007), **Lines: A Brief History**, Oxon, Routledge [ed. Francesa, s/l., Zones Sensibles, 6ª ed., 2015].

*Ingold, Tim (2011), **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**, London, Routledge.

*Ingold, Tim (2013), **Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture**, London, Routledge [ed. francesa, Éditions Dehors, 2017].

Ingold, Tim (2013), **Marcher Avec les Dragons**, s/l., Zones Sensibles.

Ingold, Tim (2015), **The Life of Lines**. London, Routledge.

Ingold, Tim (2016), **Evolution and Social Life**, London, Routledge [2ª edição, com novo e importante prefácio, da obra publicada inicialmente em 1986].

Loures, 2015-2017

*Dedico este trabalho à minha querida mulher, Florbela Estêvão O. Jorge,
maravilhosa companheira, por tudo o que tem feito por mim.³⁴*

³⁴ Noutro plano mais concreto e prático, agradeço-lhe também ter filmado esta palestra, o que me ajudou na concretização do texto, certamente um esboço de outros mais aprofundados que gostaria ainda de poder vir a fazer, no diálogo com Ingold, Descola, e outros autores que são e serão sempre os meus mestres.



Prof. Tim Ingold
(Foto de Vitor Oliveira Jorge)



Prof. Philippe Descola
(Foto de Charles Mallison)

Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ADescola.jpg>
By Charles Mallison (Own work) [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>), via Wikimedia Commons]