

FENOMENOLOGIA BIOLÓGICA, CONHECIMENTO E LINGUAGEM. O CONTRIBUTO DE TIM INGOLD PARA UMA ECOLOGIA SENSÍVEL

por

Marina Prieto Afonso Lencastre⁴

Resumo: O artigo apresenta a concepção de ecologia sensível desenvolvida por Tim Ingold, mostrando o carácter dinâmico e emergencial da relação do organismo com o meio. Esta perspectiva contribui para uma nova compreensão da antropologia ecológica.

Palavras-chave: Conhecimento incorporado; intencionalidade; ecologia/antropologia.

Abstract: The paper presents the idea of sentient ecology developed by Tim Ingold, pointing out the dynamic and emergent relationships of organisms with their environments. This perspective contributes for a renewal of ecological anthropology.

Keywords: Embodied knowledge; intentionality; ecology/anthropology.

1. INTRODUÇÃO

O tema central da antropologia ecológica tem sido a compreensão das relações entre as actividades humanas e o seu meio ambiente i.e., os modos como as diferentes culturas interagem com a natureza. Esta questão ganhou uma nova actualidade com a consciência dos diversos problemas ambientais que afectam a biosfera. A concepção dualista que separa claramente os âmbitos da natureza e da cultura tem sofrido fortes abalos tanto no seio da antropologia¹, como da sociologia ou da psi-

⁴ Professora catedrática da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto.

¹ Por exemplo P. Descola e G. Palsson (Dir.) (1996), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, London: Routledge.

ecologia. Hoje em dia, em parte devido aos avanços das ciências genética e etológica e das ciências neurobiológica e cognitiva, parece que assistimos a um retorno ao natural e ao biológico, depois de umas dezenas de anos em que o acento posto sobre o social e a cultura, e sobre a influência estruturante que apresentam para os comportamentos e a vida mental, ter demonstrado grande parte da sua pertinência.

Mas o interesse pelo *bios* é sobretudo reforçado pela percepção de ameaça que pesa sobre os sistemas naturais sustentando as culturas. Dispomos hoje em dia de elementos suficientes para perceber que a distinção entre natural e cultural corresponde, em muitos casos de fronteira, a um efeito nominalista introduzido pela competência conceptual da linguagem. Encontramo-nos face a uma substancialização de fenómenos que, em si mesmos, são indecidíveis. A socialidade humana, na encruzilhada dos sistemas biocognitivos e sociais e da emergência histórica e simbólica, mostra essa real indecisão. De que modo é que o normativo cultural regula o social e de que modo convive com o *ethos* renovado de cada geração? Qual o papel da linguagem neste processo? Qual a importância da imaginação e da sensibilidade? Não é incomum termos que um dos aspectos trágicos da condição humana reside na distância entre as regras institucionalizadas e o movimento criativo que brota do fundo de cada um.

É neste contexto que a obra de do antropólogo britânico Tim Ingold ganha uma relevância particular. Este autor acrescenta à sua formação na antropologia anglo-saxónica um conjunto de referências retiradas, entre outros, da fenomenologia alemã e francesa que lhe permitem repensar as categorias tradicionais da antropologia para fora do seu quadro teórico original e re-inseri-las na experiência intencional do humano definido como um organismo vivo que empresta valor e significado sensíveis ao ambiente que habita. De facto, T. Ingold é um autor eclético, que se refere a um conjunto variado de trabalhos oriundos de diferentes campos disciplinares, e a sua obra corresponde a um esforço de integração de saberes em que o ser humano aparece “não como uma entidade compósita constituída de partes separadas e complementares, como o corpo, a mente e a cultura, mas como um *locus* singular em crescimento contínuo no seio de um campo de relações em permanente movimento” (2000: 4).

Habitação (*dwelling*) e construção (*building*) são dois termos que o autor opõe com frequência nos seus trabalhos, mostrando que viver num determinado meio ambiente não corresponde em primeiro lugar a uma reconstrução cognitiva da percepção através da sua metaforização, mas viver corresponde sobretudo a um conjunto de relações significantes em que o organismo emerge enquanto tal, ao longo de um processo de crescimento e de maturação no qual a linguagem simbólica é gerada. A perspectiva sobre a ecologia humana enquanto sistema de relações funcionais seleccionadas ao longo do tempo evolutivo é integrada a uma concepção sobre a temporalidade própria aos organismos em que o *habitat* se transforma em paisagem. Segundo Ingold, esta perspectiva revoluciona a biologia neo-darwinista ao ultrapas-

sar o esquema mecanicista simples da variação-selecção inerente à ideia de determinação genética e de adaptação, e ao considerar o desenvolvimento e a dinâmica de geração como a condição de expressão do organismo vivo, num meio.

Tim Ingold retoma temas fundamentais da biologia fenomenológica presentes já na obra precursora de Von Uexkull sobre o mundo próprio (*Umwelt*) (1956) para tentar perceber como a objectividade das avaliações culturais sobre a natureza (incluindo as avaliações da ciência ocidental) pode emergir da subjectivização intencionalizada de um mundo habitado ao longo do tempo. A novidade de Ingold está em ter permeabilizado, de um modo bastante persuasivo, as categorias da antropologia científica sem cair em tentações culturalistas ou subjectivistas. De facto, se a antropologia ecológica deve ter em conta as considerações pragmáticas sobre a evolução humana, ela deverá também considerar os significados simbólicos imanentes a elas porque são estes, e não a pragmática simples, que orienta a ecogénese humana. A sua tentativa de constituir uma *ecologia sensível* dá forma, em termos interdisciplinares, aos anseios contemporâneos relativos a éticas e práticas de sustentabilidade que não decorram unicamente de uma boa vontade instruída sobre as questões globais. Para Ingold, a globalização marca “o triunfo da tecnologia sobre a cosmologia” (2000: 155) porque substitui a visão implicada num mundo de vida concreto por uma visão informada sobre a terra global e abstracta. Este autor inaugura uma nova antropologia que inclui a dimensão encorporada da experiência humana, expressa num meio e fundada numa *poética prática* (2000: 406) que permite integrar as dimensões subjectiva e objectiva das actividades humanas num plano de actuação mais alargado.

Veremos, mais adiante, de que modo este autor contribui para esclarecer a difícil questão do relativismo *versus* universalismo culturais e como a sua solução original lança nova luz sobre aspectos da situação ambiental contemporânea. De facto, esta encontra-se ainda demasiado informada pelo dualismo natureza-cultura, que imputa a esta última as causas do desaire ecológico global em que vivemos. Mas compreender esta questão, e a solução de Ingold, implica retratar em linhas breves a história da ecologia científica e o modo como convive com a antropologia. Tentaremos também mostrar como a fenomenologia biológica permite compreender o papel do conhecimento e da linguagem no contexto de uma ecologia sensível.

2. ECOLOGIA E ANTROPOLOGIA

A ideia de incluir o ser humano na natureza tem a sua raiz histórica principal nos trabalhos de Charles Darwin (1856, 1872) que inseriu pela primeira vez o ser humano no seio do mundo vivo, fornecendo deste último uma imagem histórico-

-geneológica que dava conta da sua unidade e diversidade ao longo do grande tempo da evolução geo-biológica e, ultimamente, também cultural. A ecologia inscreve-se no contexto darwiniano da evolução e foi conceptualmente formulada pela primeira vez, no século passado, por E. Haeckel (1868), discípulo de Darwin e representante da escola vitalista na biologia.

Haeckel construiu o termo de *ecologia* a partir das duas etimologias gregas *oikos* = casa e *logos* = estudo: a *Oecologie* constituía a “ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais externas dos organismos”. A ecologia aproximava-se então da *etologia*, que tinha sido definida um pouco mais cedo por G. Saint Hilaire (1851), e que significava o estudo das relações de todos os organismos vivos com o seu *habitat* natural.

A autonomização da ecologia efectuou-se no início do século XX, assentando sobre uma concepção suficientemente simples e localizável dos sistemas naturais que os tornou susceptíveis de serem estudados pelas ciências da natureza. Segundo C. e R. Larrère (2000) a ecologia nascente cedo orientou os seus trabalhos para duas direcções diferentes: tratou-se tanto de validar modelos populacionais animais (de crescimento demográfico, de competição, de relação presa-predador...) por meio de experiências de laboratório utilizando metodologias reducionistas (Lotka e Volterra, 1926), como de analisar mais globalmente as associações vegetais reunidas num mesmo local, abarcando ou não a fauna que lhes está ligada. A ecologia das populações animais mostrou que os fenómenos na natureza não se repetem, e que é mais interessante fazer observações comparativas *in situ* do que tentar transpor os resultados experimentais para o terreno. A ecologia das associações vegetais, por sua vez, descreveu como se processa a sucessão das comunidades vegetais no tempo, propondo a ideia de *clímax* para designar o estado de equilíbrio que corresponde ao estágio último da sucessão e que é idêntico, em princípio, para uma mesma zona climática.

Mas este tipo de interpretação holista encontrou um forte opositor em Tansley, que publicou em 1935 o artigo que dá à ecologia o seu carácter moderno, com a introdução do conceito de *ecossistema*. Para Tansley, o ecossistema representava a unidade de base da ciência ecológica, permitindo conceber plantas, animais e factores do meio como um conjunto de relações funcionais (acções e retroacções) entre fauna e flora (*biocenoses*) e as condições do meio físico (*biótopos*).

Em 1942 R. Lindeman dá uma interpretação trófica do ecossistema, procurando medir os fluxos de materiais e de energia que circulam entre os seus diversos elementos e níveis. A noção fundamental é a ideia de *ciclo trófico* que liga os produtores (vegetais) aos consumidores de 1ª ordem (herbívoros) e consumidores de 2ª ordem (carnívoros) e aos decompositores (bactérias do solo), permitindo calcular, para cada um deles, uma taxa de rendimento energético. Os irmãos Odum (1953,

1959, 1971) reinterpretaram o conjunto da ecologia, pensando o ecossistema como uma rede de relações tróficas que asseguram a transferência de matéria e de energia; preconizam a utilização de modelos cibernéticos para analisar o seu funcionamento, o que empresta aos ecossistemas um carácter auto-limitado no tempo que é função dos seus componentes, e do estado energético destes últimos.

Recentemente, o modelo ecossistémico odumiano foi posto em causa a partir do trabalho dos ecólogos de terreno, que começaram a perceber que os ecossistemas que estudavam não eram homogéneos, isto é, não apresentavam as características previstas pelo modelo, mas eram muito mais dinâmicos, complexos e variados. Apresentam características emergentes, não redutíveis aos níveis descritivos conhecidos. A crítica da síntese odumiana orientou a ecologia mais para o estudo dos *processos* do que para o estudo dos *estados*, e acentuou tanto a importância dos desequilíbrios na emergência dos sistemas vivos, como a importância dos processos de auto-organização tendentes a assegurar o equilíbrio desses mesmos sistemas.

Por outro lado, a síntese odumiana parece ser incapaz de integrar a acção humana nos seus modelos. Tansley já escrevia em 1935: “Não nos podemos limitar às entidades pretensamente naturais e deixar de lado os processos e fenómenos vegetais que as actividades do homem nos fornecem hoje com tanta abundância”. No entanto, incluir o ser humano na análise ecológica é extremamente difícil, porque ele é um ser vivo particularmente imaginativo, apresentando práticas culturais diversas que não são imediatamente funcionais e que escapam à competência do ecólogo; este tem necessariamente que recorrer à antropologia e às ciências psicológicas e sociais, de maneira a poder integrar esses elementos em modelos alargados. Este trabalho começou por ser feito pelos estudos em ecologia humana e em antropologia ecológica, tentando, em alguns casos, fazer a ligação entre a actividade material humana, os comportamentos sociais e os significados simbólicos.

Na realidade, ao contrário do que acontece com os sistemas naturais que evoluem por um acréscimo evolutivo de complexidade não orientada (não finalizada), as culturas humanas apresentam níveis teleológicos, em parte auto-determinados, que orientam a mudança social para sentidos escolhidos pela intencionalidade material e simbólica da cultura, explícita por exemplo nos sistemas de produção e de regulação normativa (St. Jay-Gould, 2000). Esta característica histórica das culturas materiais e simbólicas humanas apresenta efeitos sobre a história ecológica dos sistemas naturais, na medida em que uma e outra se integram num sistema dinâmico co-evolutivo que se alimenta mutuamente.

Assim, não é raro encontrarmos representações imaginárias e acções sobre a natureza que coincidem, em parte, com as representações do eco-social na *psyché*. Na China por exemplo, onde geralmente se detesta a montanha, existe uma divisão fundamental entre o construído e o selvagem que se define através da oposição

montanha = natureza, planície = cultura. Esta oposição deriva do facto de que os chineses têm um grande temor pela montanha, enquanto se revêem nos arrozais, campos de milho e de trigo, e nas cidades das planícies, para eles o cúmulo da civilização. Como escreve P. Gentelle “a montanha (o selvagem) é o último lugar possível para a existência do indivíduo. De resto, por toda a parte se estende a pressão do colectivo (o construído)... A natureza... (árvore, estação do ano, pássaro, lua, ar fresco..., mas também solo, clima, sulco, clareira, pequena onda, tufão) está ao serviço do homem... do seu bem estar, do seu enriquecimento pessoal, do sucesso da sua linhagem... O vigor das desflorestações que limpam toda a grande planície do Norte das suas árvores, canaviais e pântanos, muitos séculos antes do início da nossa era, é disso testemunho. A indiferença actual perante os problemas do ambiente é disso um outro testemunho” (1997: 15, 20).

A concepção da natureza em África é bem diferente. Segundo C. Gbâané Dabiré (1997), quando “em África os mitos eram verdadeiros e sérios” (ibidem, p. 92) a mentalidade animista de alguns dos seus povos apreendia a natureza como um imenso conjunto de seres vivos, visíveis ou invisíveis, e dotados de personalidades próximas das humanas. A harmonia deste conjunto resultava das relações entre os sujeitos minerais, vegetais, animais e humanos, relações essas em que este último não ocupa nenhum lugar particular. A sua posição na natureza é a de mais um elemento no seio da comunidade viva; deste modo, é comum que se recomende a convivência em comunidade, contrariando os movimentos para a autonomia e para o individualismo. Este ideal culmina com a veneração religiosa que o africano tem para com a natureza.

Os Dgara (etnia totémica do noroeste do Gana) dedicam um culto religioso à crusta terrestre com santuários, altares, sacerdotes e sacrifícios rituais na base dos quais organizam a gestão e a administração tradicional do território. Além disso, foi para curar o ser humano da tentação da autonomia e da posse face à natureza que os Dgara elaboraram o seu sistema de educação e suas instituições tradicionais, que insistem no valor do parentesco, da solidariedade, da comunidade, da amizade, da hospitalidade, etc. Entre o povo Dgara, os animais participam do sistema de parentesco através do totemismo que institui os animais-totem simultaneamente em *tabú* (não tocáveis e muito menos consumíveis) e em protectores das famílias. Como cada família tem o seu totem, esta regra estabeleceu um eficaz controlo da caça de muitas espécies selvagens. Uma protecção parecida acontecia com a flora, que estava tradicionalmente imbuída do mesmo tipo de interditos: colher uma flor ou um produto verde era comparável à prática do aborto, pois se acreditava que a flor sendo potencialmente um fruto, ela só deveria ser apanhada quando atingisse a maturidade. Esta crença estava tão arraigada nos Dgara que, segundo C. Dabiré, foi difícil introduzir o feijão *verde* nos hábitos alimentares deste povo. Num contexto totémico como o

dos Dgara, o comportamento mágico – que também é encontrado sob diversas formas noutras comunidades humanas – consiste numa ritualização imaginária cujo intuito é atingir objectivos eco-sociais específicos; por sua vez, os sacrifícios rituais consistem em modos de actuação sobre as pessoas ou sobre os animais, para se conseguir a conciliação com a natureza e os seres sagrados, terríveis ou benfazejos, que se perfilam por trás dela.

A história da colonização da Austrália mostra também a importância da ligação entre aspectos materiais e simbólicos na ecogénese humana. Segundo Xavier Pons (1997) os colonos que desde os finais do sec. XVIII chegaram à Austrália vindos da Grã-Bretanha, traziam o sentimento de uma natureza domesticada pela cultura inglesa romântica da época, “humanizada” pelos primeiros resultados da revolução industrial. As suas referências ambientais e culturais incluíam ideais de beleza que em nada coincidiam com o que encontravam nessa nova terra. “Uma boa parte das leis naturais, tal como as concebiam os colonos, não tinham pés nem cabeça. O Natal calhava no Verão; no céu, as estrelas formavam constelações desconhecidas; as árvores perdiam a casca, mas de modo nenhum as folhas. Os animais – cangurus, emas ou ornitorrincos – pareciam esquisitos e grotescos, e as plantas eram de uma monotonia deprimente. Nada, nos antípodas, correspondia aos ideais de beleza natural dos colonos” (1997: 109).

O encontro destes britânicos com o árido e austero continente australiano constituiu um enorme choque que gerou sentimentos de desprezo e de hostilidade face ao meio ambiente.

A natureza na Austrália devia assim ser subjugada aos desejos e normas dos colonizadores europeus, ela era um inimigo que devia ser dominado e até destruído. As metáforas sobre a natureza eram agressivas (“cancro”, “ruína”, “mutilaram”...), reflectindo através da literatura da época o duro combate que opunha o ser humano a ela. Na verdade, “tanto quanto económico, o problema era estético e mesmo espiritual” (1997: 111).

Aos olhos dos europeus habituados a uma natureza domesticada desde há séculos pela presença humana, a natureza australiana passava por perigosa, violenta e agressiva. “A importância das distâncias, a aridez do clima e os seus caprichosos saltos brutais e imprevisíveis, punham em perigo a vida do viajante imprudente: queimadas, inundações, insolação, esgotamento... E o que dizer das aranhas e das serpentes extremamente venenosas, que se encontravam em todo o país? E dos tubarões, crocodilos, alforrecas tropicais e outras criaturas pouco tranquilizadoras? Ainda hoje, apesar da protecção que a tecnologia moderna oferece, quando o Australiano afronta a natureza mantém-se vigilante, excepto se passeia no seu jardim” (1997: 112).

A desilusão destes primeiros colonos agudizou-se com a descoberta de que o interior australiano ainda era mais inóspito do que o litoral, e os nomes com que

baptizaram os novos territórios revela isso mesmo: “Monte Sofrimento”, “Monte Terrível”, “Monte Desespero”, “Lago Decepção” (1997: 113).

Mas as novas gerações nascidas no país começaram a mudar a percepção (e a acção) que tinham sobre a terra australiana; recusaram a perspectiva europeia e os seus valores, e procuraram apreender a natureza australiana ‘a partir de dentro’, isto é, identificando-se com a sua beleza abrasadora, a sua imensa vastidão, e valorizando o heroísmo nacionalista daqueles que ousavam penetrar no *bush* para o humanizar. “Tanto nas artes como na política, à medida que os princípios de uma verdadeira identidade australiana se forjava, o *bush* tornou-se o símbolo daquilo que o continente tinha de mais singular e, por conseguinte, a fonte de todas as virtudes que os Australianos possuíam” (1997: 114).

Os aborígenes, por sua vez, sendo caçadores e recolectores, desenvolveram modos de vida adaptados à sobrevivência em territórios inóspitos, na companhia dos seus habitantes não humanos. Possuem um saber-fazer que lhes permite levar uma existência não precária no seio de um meio ambiente desfavorável. A cultura aborígine tem 50 000 anos de existência – a mais antiga cultura humana – e o seu sucesso deve-se a uma mistura de suficientes conhecimentos instrumentais sobre a natureza e uma visão mítica e sagrada dela, onde estes conhecimentos adquirem uma estrutura e uma função simbólicas duradouras. A mitologia aborígine ensina-lhes que nasceram da terra e que romper o laço de estreito respeito por ela seria lançarem-se num mundo caótico e terrível onde a existência humana perderia todo o sentido. No tempo do Sonho – o tempo mítico do início do mundo aborígine – a Austrália era uma terra árida e desprovida de vida, até que os Grandes Antepassados que viviam debaixo da terra, acordaram, espalharam-se por todo o continente e protegeram as formas de vida nascentes. “Quando um aborígine observa o meio que o rodeia, sabe ler nele os efeitos heróicos dos seus Antepassados – um determinado depósito de ocre vermelho seria testemunho do sangue derramado em combate; uma determinada mina de água, das lágrimas, etc... alguns sítios, considerados sagrados por estarem associados às criaturas míticas do tempo do Sonho [possuem] uma importância muito particular. O apego espiritual dos aborígenes à terra permite compreender a incurável ferida que os Brancos lhes infligiram, apropriando-se da Austrália e expulsando-os das terras que se pensava serem pouco importantes para eles, uma vez que não as cultivavam” (1997: 120).

Os conflitos que desde o início opuseram o colono europeu e, mais tarde, os australianos brancos, à terra e seus habitantes aborígenes, deve-se antes de mais ao choque entre diferentes modos de ser materiais e simbólicos, eles próprias oriundas de diferentes percursos ecológicos e históricos em que as intencionalidades biosociais e imaginárias se organizaram também diferentemente. Esta diversidade gerou uma incompreensão mútua, quando se tratou de habitar o mesmo território. Na verdade,

opõem-se duas lógicas de instrumentalização da terra que são opostas: enquanto que ao australiano branco interessa sobretudo aproveitar aquilo que para ele surge como um recurso gerador de riqueza e bem-estar, para o aborígene explorar a terra significa incomodar os antepassados que vivem no subsolo, e acordar uma cólera que seria catastrófica para toda a humanidade. Estes conflitos levantam questões ambientais e políticas essenciais, como o direito dos aborígenes às suas terras, e têm provocado reacções ecologistas inflamadas. A defesa que os movimentos ecologistas fazem dos direitos aborígenes não impede que surjam discórdias entre estes: a hostilidade ecologista contra a exploração do subsolo na região de Coronation Hill, no começo dos anos 90, foi contra a vontade de uma parte dos aborígenes, que desejava a abertura da mina para criar emprego e libertar uma parte das verbas a favor da tribo. Esta opinião não coincidia com as ideias admitidas pelos ecologistas e gerou incompreensões práticas e também éticas.

Na verdade, as paisagens australianas que apareciam aos olhos dos primeiros colonos como essencialmente virgens da acção humana, eram o efeito de muitos milénios de co-adaptação cultural e ambiental. “A cultura aborígene... não tinha como finalidade proteger o ambiente a qualquer preço. Ela pôde contribuir para a desertificação do interior do país, e com certeza presidiu ao desaparecimento de um certo número de espécies animais, como o diprotodonte, um marsupial herbívoro do tamanho de um hipopótamo, e o tigre da Tasmânia, que provavelmente foi eliminado pela concorrência que lhe fazia o cão selvagem ou ‘dingo’, introduzido no continente pelos aborígenes nos decurso das suas migrações. Como todas as culturas humanas, tinha por objectivo principal a sua própria sobrevivência e preservação ou, ao contrário, a modificação do ambiente era apenas um meio para atingir esse fim” (1997: 119).

A chegada da civilização europeia constituiu uma modificação de fundo nas paisagens de vida dos aborígenes; a sua reorganização enquanto cultura passa pela gestão interna e externa desses novos elementos, tendo em vista, desejavelmente, o que melhor corresponde a uma relação feliz e duradoura com as coisas e os outros.

Através destes exemplos torna-se claro que a antropologia ecológica não pode ser nem inteiramente redutível aos modelos neo-darwinianos nem exclusivamente uma descrição psicossociológica ou antropológica, e é justamente esta a questão que ocupa Ingold: concebendo o ser humano como um organismo vivo num meio, este autor evita o dualismo que, segundo ele, persiste nas recentes tentativas de “corporificar” a cultura, propondo que se pense uma nova biologia e também uma nova antropologia.

Que biologia é esta? Como compreender, nesse contexto, a “en-mentalização” (enmindement) (2000: 171) do corpo? Trataremos desta questão no capítulo seguinte.

3. FENOMENOLOGIA BIOLÓGICA, CONHECIMENTO E LINGUAGEM

Para Ingold, uma das tarefas principais da antropologia ecológica consiste em tentar conciliar uma fenomenologia do corpo com uma ecologia do espírito (2000: 154) e esta conciliação implica uma nova biologia e uma nova antropologia. Um programa como este encontra inspiração nos trabalhos de autores oriundos de campos disciplinares diversos, tais como von Uexkull (1953), Heidegger (1971), Merleau-Ponty (1945), Gibson (1979) e Bateson (1973). Recorrendo à fenomenologia biológica e fazendo um ataque cerrado do cognitivismo informacional (2000: 163) e da linguística (2000: 392), Ingold tenta ultrapassar as divisões entre corpo e mente, entre natureza e cultura, concebendo as produções humanas como *emergências* culturais e ecológicas de um organismo intencional vivendo num meio determinado.

Com efeito, a ideia de mundo-próprio (*Umwelt*) e de ciclo-de-função, tais como foram expostos por Uexkull, constituem um ponto de partida para este autor, na medida em que mostram como os comportamentos dependem não só da estrutura motora e da estrutura sensorial do organismo, mas actualizam-se permanentemente através da sua actuação num meio ambiente. Por outras palavras, qualquer acção resulta do modo como os elementos do meio são activamente constituídos pelo organismo, animal ou humano, e esta perspectiva é reforçada pelos trabalhos em psicologia ecológica de Gibson, que descreve os objectos do meio ambiente não como entidades físicas, mas como constituindo *disponibilidades* (affordances) para uma intenção de agir.

A fenomenologia biológica considera o corpo vivo como local de subjectivização do mundo, de acção intencional e de comunicação expressiva desse estado, nomeadamente através da linguagem falada. Esta última não consiste numa codificação convencional de sinais, mas num sistema relacional e expressivo do corpo, em evolução. A *corporeidade* designa assim o facto do corpo vivo ser, ao mesmo tempo, corpo sensível, intencional e expressivo, e ser também consequência e causa de uma história evolutiva que começou antes e continua depois dele.

Como mostrámos noutra lugar (Lencastre: 2002), em meados do século XX, F. Buytendijk (1952) e, mais tarde, G. Thinès (1966, 1978, 1991) reflectiram longamente sobre a condição animal (exemplo do *corpo vivo* que não acede à linguagem falada) tanto no seio da psicologia comparada, como no contexto de uma teoria geral da subjectividade susceptível de informar as ciências experimentais marcadas, à data, pelo formalismo procedural do behaviorismo onde o animal aparece como o operador de sequências comportamentais pré-definidas pelo investigador. Buytendijk foi herdeiro das concepções de J. von Uexkull sobre o mundo próprio e sobre o ciclo-de-função, onde foram estabelecidas as relações fundamentais entre a estrutura

sensorial e a estrutura motora do animal durante o desenvolvimento ontogenético e filogenético das respostas específicas face ao meio. Ao carácter interno e à aparência sintética da experiência, a etologia fenomenológica e naturalista reconheceu tipos particulares de experiência subjectiva.

O conceito de ciclo-de-função permitiu compreender a ligação que une a estrutura sensorial à estrutura motora, e mostrou como é desta relação que emerge o mundo dos sinais e dos objectos percebidos pelos organismos, que compõem os horizontes fenomenológicos em que se movem as espécies animais. Já Sir Charles Sherrington tinha mostrado, na sua obra de 1906 *The integrative action of the nervous system*, como emergem as funções sensoriais a partir da fisiologia dos receptores, isto é, de que modo a estrutura do corpo do animal, particularmente a estrutura do seu equipamento sensorial associada aos padrões motores, determina o tipo de mundo biocognitivo susceptível de ser constituído por ele. Segundo este autor, o sistema nervoso central opera as integrações sensoriais plurimodais (diferentes ‘entradas’ sensoriais para um mesmo objecto) e coordena a acção em função dos padrões perceptivos que delas emergem. O cérebro *recria* internamente objectos cujas características dependem, em parte, da estrutura sensorial e motora específica. Deste modo, os agentes de estimulação tais como são definidos pela física no seio da geografia externa, transformam-se em estruturas de projecção biológica (*sinais*) que interpretam e acentuam (intencionalmente) este ou aquele factor intrínseco ao real, orientando desse modo a acção. O mesmo acontece com o corpo, que é um objecto do meio, entre outros: em vez de ser uma simples estrutura biológica, o corpo próprio ou do outro constitui-se como referente para a acção intencional, aparecendo portanto como uma realidade semantizada pela selecção. De facto, como foi mostrado pela etologia comparada, a ritualização consiste na fixação de elementos comportamentais em unidades motoras cuja função é simbolizar o estado motivacional do animal, i. e., o seu estado “mental”.

O organismo vivo dotado de intencionalidade é como um conceptor da realidade exterior, e a informação que recebe desta não é objectiva no sentido em que possuiria uma qualidade substantiva susceptível de ser referida, ponto por ponto, através de uma consciência-espelho (tornando-se, por esse facto, inteiramente redutível à materialidade externa). A realidade física e biológica aparece mediatizada pela actividade mental e, nesse sentido, é possível falar de corpo “en-mentalizado” (*enminded body*, Ingold, op. cit.).

É também neste sentido que Ingold se refere a um entidade só “organismo-meio” quando fala de organismo e de meio que ele habita, mostrando que os significados emprestados pelo primeiro residem no *habitat*, transformando-o. Este processo está na origem da emergência das formas tanto orgânicas, quanto mentais e ecológicas.

De facto, as informações externas não consistem em fenómenos inteiramente exteriores ao organismo, elas são literalmente *in formáti* (Varela, 1993) ou seja, formadas no interior de nós. Assim, a forma biológica do corpo e as suas funções selectivas estruturam, em larga medida, as modalidades do mundo material e social e este reflecte-se epigeneticamente no processo de maturação e de desenvolvimento do corpo.

O que somos capazes de “ver”, “ouvir”, “sentir”, “fazer”, etc., resulta tanto da nossa forma biocognitiva e simbólica como da realidade externa que a sustenta. Deste modo, no seio da espécie humana, a existência de diferentes mundos culturais consiste na convergência de uma forma biocognitiva semelhante (a forma humana) com as diferentes perspectivas simbólicas nascidas a partir de ecologias diversas e não contraditórias (o mundo físico) onde vivemos em conjunto (o mundo social), apresentando certas regularidades semelhantes aos demais seres vivos.

A linguagem falada consiste numa actividade simbólica essencial ao humano, em parte convencionalizada ao longo da história das comunidades falantes. Resulta na projecção da experiência para fora do espaço-tempo imediatos da acção, e a narrativa parece ser um dos seus métodos mais eficazes. Na verdade, o que a linguagem faz é constituir a experiência interna do sujeito (sucessão de imagens, sensações, percepções), reformá-la, complexificá-la semântica e sintacticamente, e desenvolvê-la imaginativamente para esse, ou para outros contextos. A linguagem marca desse modo a paisagem com significados, e estes deixam-se apreender a partir de *pistas* (clues) que contam a sua história (2000: 22). A competência narrativa do cérebro humano acrescenta assim à experiência intencional do espaço uma inscrição simbólica que permite recompô-lo a diferentes níveis, libertando as respostas e criando as ocasiões para a geração imaginativa de “mundos” (2000: 173).

As formações linguísticas inspiram-se portanto na ordem do real e na ordem do imaginário, variando depois em torno de temas imaginativos centrais a cada história, como na linguagem poética e de ficção. “Os seres humanos não constroem o mundo de uma determinada maneira em virtude do que são, mas por causa das suas concepções sobre as possibilidades de ser. E essas possibilidades são unicamente limitadas pelo poder da imaginação” escreve Ingold (2000: 177).

4. TIM INGOLD E A ECOLOGIA SENSÍVEL

E ainda: “Não me parece que precisemos de uma ecologia da mente separada, diferente da ecologia dos fluxos de energia e das trocas de materiais. Precisamos, sim, de repensar a nossa compreensão da vida.” (2000: 19). Esta citação resume a concepção ecológica de Ingold, que parte de um conhecimento bastante claro sobre

o objecto tradicional da ecologia física e biológica sem tentar separá-lo da compreensão antropológica da vida. Com efeito, Ingold desenvolve a sua intuição de que a mente humana se encontra numa relação ecológica com o mundo a partir dos trabalhos de Gibson, já citados, mas também a partir da concepção de G. Bateson (1973). Para este último autor, a mente e as suas produções materiais e simbólicas, são imanentes ao sistema relacional organismo-meio e não uma realidade interna a um corpo, colocado a viver num determinado ambiente. Esta ideia de corpo e de mundo como duas entidades distintas em interacção, que as teses cognitivistas sobre a mente encorporada (*embodied mind*) permitem manter, é revista por Ingold a partir da necessidade mais fundamental de repensar a relação entre *forma e processo*, i. e., entre estrutura e função, nos organismos vivos. Tradicionalmente, a forma refere-se à estrutura corporal enquanto que o processo diz respeito à actividade comportamental e às funções adaptativas que implicam a mente. Para Ingold, estes são dois aspectos da mesma realidade que a nossa tradição metodológica separou artificialmente mas cuja unidade é mantida noutras culturas. Repensar a biologia é integrar estes dois aspectos numa ideia só e perceber que a vida é uma dinâmica de desenvolvimento emergencial não redutível às partes que a compõem².

A sua compreensão fenomenológica dos organismos permite-lhe aceitar a ideia, bastante radical no contexto da ciência normal, de que as entidades de que falam as disciplinas ecológica e antropológica não designam necessariamente substâncias que a ciência trataria de revelar, mas referem-se a qualidades emergentes de um processo contínuo de geração de formas (corporais) e de entendimentos (mentais), de que a linguagem simbólica é um aspecto. Assim, o conhecimento humano resulta deste processo; o conhecimento verdadeiro e profundo não consiste em informação ou em fórmulas aprendidas passivamente a partir de leituras ou de comentários instruídos, mas o conhecimento reside na implicação perceptiva de cada um de nós nas verdades depositados no mundo por outros, antes de nós. “As verdades são imanentes na paisagem” (2000: 21) e o seu conhecimento consiste numa descoberta, não numa construção; o conhecimento é uma revelação.

É neste sentido que Tim Ingold descreve a maneira como os caçadores do povo Cree, nativos do noroeste do Canadá, explicam o comportamento do caribu durante a caçada, contrariando as noções comuns da ciência ocidental. Quando estes ongulados são perseguidos e num dado momento crítico da corrida estacam, em vez de fugirem, viram a cabeça e olham fixamente para o rosto do caçador. São, nessa altura, mortos muito facilmente.

² Para esta questão consultar a obra da autora: Lencastre, M. P. A (1999) *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.

Os Cree dizem que o animal se oferece intencionalmente e com espírito de boa vontade, até de amor para com o caçador. A substância corporal do caribu não é tomada, é recebida. Oferece-se no momento do encontro, quando o animal pára e olha o caçador nos olhos.

Mas os etólogos fornecem uma explicação muito diferente para o comportamento dos caribus. Este é apresentado como uma adaptação à predação pelos lobos. Quando o caribu é perseguido pelo lobo e a certa altura pára, o lobo que o persegue pára também, e esta interrupção da corrida permite aos dois animais recuperarem do esforço antes de se lançarem na recta final da perseguição. Como é o caribu quem toma a iniciativa de parar, tem uma ligeira vantagem sobre o lobo e, de facto, geralmente observa-se que um caribu adulto e saudável consegue escapar do seu predador, o lobo.

No entanto, escreve Tim Ingold: “Quando o caçador fala do modo como o caribu se apresenta a ele, não pretende descrever o animal como um agente racional e auto-contido, cuja acção de se entregar corresponde a uma expressão externa de uma resolução interna. Como a música, a história do caçador é uma forma de arte; como a música, o seu objectivo é dar forma ao sentimento humano – neste caso, o sentimento de vívida proximidade do caribu enquanto outro ser sensível e vivo. No momento crucial do contacto com o olhar, o caçador *sentiu* a extraordinária presença do animal; ele sentiu como se o seu próprio ser estivesse de algum modo ligado ou interpenetrado com o ser do animal – um sentimento próximo do amor que, no contexto das relações humanas, é experimentado nas relações sexuais. Ao contar a caçada, ele dá forma a esse sentimento nos idiomas da fala” (2000: 24-25).

A partir deste exemplo, T. Ingold observa que as relações entre a ciência e o saber indígena são tradicionalmente analisadas pela antropologia cultural do ponto de vista das relações *externas* que mantêm com uma humanidade e uma natureza definidas abstractamente, enquanto *natura naturata*; isto significa que a antropologia, tendo nascido no mesmo contexto metodológico das ciências naturais relativas a objectos constituídos, comunga da mesma externalidade na hora de avaliar os saberes culturais. Estes aparecem como essencialmente acabados e irredutíveis entre si, porque relativos aos percursos sócio-culturais próprios, e pressupondo um duplo corte entre o sujeito (humanidade) e o objecto (natureza), e entre os sujeitos entre si. Assim, apesar de falar de significados culturais, a antropologia parece não ter conseguido criar as condições para a sua real apreensão, no decurso das histórias dos grupos humanos. Tomando-se a si própria como independente de uma particular ligação da sensibilidade ao mundo percebido, a antropologia não reconhece o lugar que ocupa na constelação dos saberes humanos. Atribui-se características universais quando ela é, também, um modo particular de acesso à verdade.

A ideia do universalismo científico, que se apoia na assunção da independência antropológica dos métodos das ciências, não os inscreve num contexto e num projecto

históricos de conhecimento onde as suas extensões conceptuais e instrumentais foram possíveis. Como todas as culturas humanas, também a cultura ocidental se atribui características universais. Mas importa notar que esta afirmação não *relativiza* o conhecimento científico, colocando-o na companhia de outras afirmações de conhecimento humano, no contexto implícito de uma definição absoluta de objecto (face ao qual todas as afirmações seriam relativas), ou de um condicionamento social inescapável. O que esta afirmação mostra é que o conhecimento humano se constitui em muitos lugares, *mesmo na ausência de uma definição absoluta de objecto, mesmo no seio de condições sócio-culturais concretas*. Ele vai constituindo os critérios da sua própria medida de valor: critérios que são relativos à consistência interna e externa das afirmações sobre os objectos (critérios instrumentais, estéticos, sociais, formais...) e que mostram bem a íntima correlação entre o espírito humano e o mundo material que habita³.

Uma visão sinérgica geral entre o organismo e o meio ambiente mostra como emergem distintos regimes de conhecimento a partir de diferentes contextos eco-sociais e simbólicos.

Estes conhecimentos falam do mundo ou falam dos humanos? A esta questão Ingold responde recorrendo à ideia de *Umwelt* de Uexkull e insistindo que qualquer aspecto do mundo é relativo ao organismo que o habita: não há meio sem organismo, não há organismo sem meio. Portanto, falar de meio humano é perceber o modo como os diferentes grupos o habitam e, deste modo, compreender as culturas, incluindo a nossa, como modos de relação sensível de onde, a ocidente, derivam a lógica e a razão.

Esta ecologia sensível é pré-objectiva na medida em que reside aquém da transformação do mundo em objecto de conhecimento partilhado, científico ou outro. Ela constitui a condição de possibilidade dessa partilha, ela é o fundo de experiência intuitiva sobre a qual se constituem os significados falados através de narrativas verdadeiras. É a visitar este fundo de experiência que Ingold nos solicita, procurando detectar a melodia da sensibilidade, e dos encontros, no decorrer das palavras e dos actos.

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, G. (1973). *Steps to an ecology of mind*, London: Fontana/Collins.
BUYTENDIJK, F. J. (1952). *Traité de psychologie animale*, Paris: PUF.
DAMÁSIO, A. (1994). *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Lisboa: Pub. Eur.-Am.
DAMÁSIO, A. (2000). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Lisboa: Pub. Eur.-Am.
DARWIN, CH. (1856). *The origin of species by means of natural selection*, 1856.

³ Para um desenvolvimento epistemológico da questão consultar Lencastre, M. P. A. (2002) *Natureza e cultura. Elementos interdisciplinares para a educação e a ética ambiental*, Porto: FPCE da UP.

- DARWIN, CH. (1872). *The expression of emotions in man and animal*, 1872.
- GBÁANÉ D. C., África: o "mito" da vida em simbiose in D. BOURG (dir.) (1997) *Os Sentimentos da natureza*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- GENTELLE, P., China: como viver o seu meio in D. BOURG (dir.) (1997) *Os Sentimentos da natureza*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- GOULD, S. J. (2000). *Full house. A difusão da excelência de Platão a Darwin*, Lisboa: Gradiva.
- HAECKEL, E. (1868). *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin: G. Reimer.
- HEIDEGGER, M. (1971). *Poetry, language, thought*, NY: Harper & Row.
- INGOLD, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge.
- LARRÈRE, C. & LARRÈRE, R. (2000). *Do bom uso da natureza – para uma filosofia do meio ambiente*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- LENCASTRE, M. P. A. (2002). *Natureza e cultura. Elementos interdisciplinares para a educação e a ética ambiental*, Porto: FPCE da UP.
- LENCASTRE, M. P. A. (1999). *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- ODUM, E. P. (1953). *Fundamentals of ecology*, USA: WBD Comp.
- PONS, X. Austrália: entre o terror e a beleza, in D. BOURG (dir.) (1997) *Os sentimentos da natureza*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- SHERRINGTON, C. (1906). *The integrative action of the nervous system*, London: Scribner (republicado por Cambridge Un. Press em 1947, 1948, 1952).
- TANSLEY, The use and abuse of vegetational concepts and terms in *Ecology*, 1935, 16 (3).
- THINÈS, G. (1966). *Psychologie des animaux*, Brux.: Dessart. Ed.
- THINÈS, G. (1978). *Fenomenologia y ciencia de la conducta*, Madrid: Pir. Ed.
- THINÈS, G. (1991). *Existence et subjectivité. Etudes de psychologie phénoménologique*, Ed. Un. Brux.
- UEXKULL, VON J. (1958). *Mensch und Tier*, Hamburg: Rowahit T. Verlag.
- VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCH., E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris: Seuil.