

CRISTINA ROBALO CORDEIRO
COORDENAÇÃO

TOLOGIA

FRANCOFONIAS EM DIÁLOGO

Dos anos 80
à atualidade

iu

A ECOLOGIA DOS OUTROS¹

Philippe Descola

Antropólogo e filósofo francês, Philippe Descola, agraciado em 2012 com a medalha de ouro do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), fez a sua formação em Filosofia na École Normale Supérieure de Saint-Cloud e realizou a sua formação de 3º ciclo em Etnologia na École Pratique des Hautes Études sob a orientação de Claude Lévi-Strauss. Dirigiu, a partir de 2001, o Laboratoire d'Anthropologie sociale (Collège de France/CNRS/EHESS), sendo que os seus estudos etnográficos sobre os índios da Amazônia e os índios Jivaros Achuar, alicerçados nas quatro ontologias que aí definiu – o totemismo, o animismo, o analogismo e o naturalismo –, abriram caminho para uma nova abordagem das relações entre Natureza e Cultura. Esta nova abordagem está patente nalgumas das suas obras mais representativas, que aqui destacamos: *La Nature domestique* (1986), *Les Lances du crépuscule* (1993), *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature* (2011), *Par-delà nature et culture* (2005), *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle* (2012), *La composition des mondes* (2014), *Une écologie des relations* (2019).

¹ Descola, Ph. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Éditions Quae, pp. 94-96; 100-102; 105.

Neste excerto, retirado da sua obra *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Philippe Descola retoma a discussão acerca da oposição entre natureza e cultura, para se focar, invocando o pensamento de vários antropólogos e filósofos, tais como Claude Lévi-Strauss, Husserl, Merleau-Ponty, Foucault e Latour, numa teoria da “ecologia das relações”, fortemente marcada pelo pensamento de Gregory Bateson, no domínio daquilo a que chamou “uma antropologia da natureza” e que marcou a sua atuação como Professor na EHESS e na sua cátedra no Collège de France.

Além disso, uma das lições importantes que devemos reter da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, uma lição que ele próprio tirou da linguística saussuriana, é que nenhum fenómeno é significativo tomado isoladamente e que este só se torna relevante se for situado numa rede de oposições distintas no interior de um grupo de transformações. O que estou a pôr em causa não é, portanto, a forma da oposição dualista, mas a universalidade do conteúdo que foi atribuído a algumas delas, como a oposição entre natureza e cultura. Outras, em contrapartida, parecem-me passíveis de serem qualificadas com razão como universais. É assim que baseio a percepção diferencial de continuidades e descontinuidades entre humanos e não-humanos num jogo de contrastes entre dois planos a que chamei interioridade – ou seja, a consciência de que sou animado por um fluxo interno imaterial, à imagem de outras entidades no meu ambiente – e fisicalidade – a saber, a consciência de que estou sujeito, como os outros objetos ao meu redor, a restrições materiais sistemáticas. É uma intuição que Husserl tinha desenvolvido outrora quando dizia que um objeto abstrato, transcendental, imerso num mundo do qual não tem conhecimento prévio, tem apenas duas ferramentas para diferenciar o eu do não-eu: o seu corpo e a sua intencionalidade. Esta é também uma conclusão a que chega a psicologia do desenvolvimento

quando mostra que, desde a mais tenra idade, as crianças percebem o mundo como composto de estados mentais e constrangimentos físicos. O contraste que estabeleço entre o plano da interioridade e o plano da fisicalidade não é, portanto, uma tentativa sub-reptícia de restabelecer o dualismo cartesiano da mente e do corpo, sendo este último, ao invés, que representa uma variante local de um sistema de distinções geral extensível a toda a humanidade.

Quanto ao dualismo entre natureza e cultura, este não encerra, a meu ver, nada de escandaloso em si. Ao contrário dos antropólogos influenciados pela fenomenologia, que rejeitam essa distinção em absoluto e veem nela a fonte de todos os infortúnios da humanidade, considero a oposição entre o social e o natural apenas como uma maneira entre outras de discernir descontinuidades nos vincos do mundo, uma maneira inventada na Europa durante os últimos séculos e que não é nem mais nem menos interessante do que outras que se estabilizaram noutros sítios e noutras épocas. Peço simplesmente que tomemos consciência do caráter histórico e contingente desta ontologia, de modo a que ela não seja projetada como uma grelha de leitura universal sobre formas de articulação de humanos e não-humanos que outras civilizações sistematizaram noutras construções culturais bem distintas. Alguns dos efeitos da nova ontologia que os Modernos desenvolveram, o naturalismo, são de facto de grande alcance, nomeadamente na organização de regimes de conhecimento. Acontece-me muitas vezes citar esta frase de Merleau-Ponty que, nas suas aulas sobre a natureza no Collège de France, dizia: “Não é o desenvolvimento da investigação científica que mudou a ideia de natureza. É a mudança da ideia de natureza que possibilitou as descobertas científicas”. O que ele quis dizer com isso foi que a revolução mecanicista do século XVII não é o simples resultado de uma soma de descobertas e aperfeiçoamentos técnicos, mas o efeito mais claramente visível de uma mudança ontológica – ou uma mudança de *epistème*, para falar como Foucault – que teve como consequência

possibilitar um certo tipo de investigação científica fundada num vaivém entre a modelização e a experimentação.

É, aliás, aqui que Bruno Latour e eu temos um ponto de desacordo. Na sua obra *Jamais fomos modernos* (1991), Latour desenvolve a ideia muito original de que, apesar do dualismo ostentado por aquilo a que chamo a ontologia naturalista, a atividade científica e técnica não teria parado, desde o século XVII, de criar misturas de natureza e de cultura no seio de redes com uma arquitetura cada vez mais complexa onde os objectos e os homens, os efeitos materiais e as convenções sociais estariam numa situação de “tradução” mútua. Tal proliferação de híbridos só teria sido possível graças a um trabalho de “purificação” crítica realizado em paralelo para garantir a separação de humanos e não-humanos em duas regiões ontológicas completamente estanques. Por outras palavras, os Modernos não fazem o que dizem e não dizem o que fazem. Assim, para Latour, a “constituição” dualista não tem função verdadeiramente orientadora na organização das ciências, nem tão pouco um papel acionador; ela tem simplesmente a vantagem de tornar mais rápida e eficiente a produção de híbridos, ocultando as condições em que ocorre. Parece-me, pelo contrário, que, como indica a observação de Merleau-Ponty, o dualismo da natureza e da sociedade teve, e continua a ter, uma função estruturante na organização dos regimes de conhecimento. [...]

Eu poderia sem dúvida definir o meu empreendimento como uma ecologia das relações, na continuidade dos trabalhos de Gregory Bateson, que muito me inspirou. Com efeito, milito para que os organismos, as ferramentas, os artefactos, as divindades, os espíritos, os processos técnicos, deixem de ser apreendidos apenas como um ambiente, como recursos, como representações mais ou menos ilusórias, como fatores limitantes ou como meios de trabalho, mas passem a ser vistos como agentes em interação com seres humanos em determinadas situações. Por razões um pouco retóricas chamei-lhe “uma antropologia da natureza”, título que escolhi há muitos

anos para o meu seminário quando fui recrutado como professor auxiliar na EHESS e que guardo até agora, pois é também o título da minha cátedra no Collège de France. Deliberadamente, tinha escolhido um oxímoro para definir o meu projeto; porque, durante vários séculos no Ocidente, a natureza caracterizou-se precisamente pela ausência do homem, e o homem por aquilo que ele conseguiu superar, do ponto de vista natural, em si mesmo. Para uma mente moderna, uma antropologia da natureza é, portanto, impossível. Como qualquer paradoxo, este tinha-me parecido sugestivo na medida em que tornava manifesta uma aporia do pensamento moderno e que sugeria um caminho para escapar a ela, e da qual a presente conferência deu uma ilustração. Mas também poderia ter usado o termo ecologia para designar o meu campo de investigação, o que fiz, aliás, intitulado “Ecologia simbólica” a direção dos estudos que me foi confiada na EHESS.

É claro que são os seres humanos que estudo prioritariamente, tanto o seu comportamento entre si como o que adotam em relação à multidão dos não-humanos com os quais estão associados. Foi isso que aprendi a fazer e o estudo dos factos da linguagem desempenha um papel considerável nesta atividade; aliás, não vejo como poderia privar-me dos enunciados que os seres humanos produzem sobre o que fazem, uma vez que estes tanto enriquecem a nossa compreensão das suas práticas. Não faço, portanto, etologia no sentido clássico, embora se possa dizer que o trabalho do etnógrafo nos primeiros tempos da sua investigação num grupo humano de que não fala a língua está muito próximo do que faz um etólogo que observa animais não-humanos: ele regista interações sem entender o que as pessoas dizem, atento aos gestos, às mímicas, às posições, a tudo o que pode revelar comportamentos recorrentes e estereotipados. O grande pioneiro neste campo ainda é Gregory Bateson. Ele realizou primeiramente uma pesquisa etnográfica nos anos 30, nos latmul do Sepik na Nova Guiné, onde evidenciou, através do estudo de um ritual de

travestismo, esse fenómeno universal que é a cismogénese, ou seja, o mecanismo de reforço de um comportamento de diferenciação entre pessoas unicamente devido às suas interações. Após a guerra, passou para a psiquiatria, em Palo Alto, no momento da revolução cibernética, e depois lançou-se na ecologia animal, trabalhando nomeadamente no comportamento e nos mecanismos de comunicação dos golfinhos. O que interessava Bateson a cada passo, tanto nos humanos como nos não-humanos, era o comportamento, entendido não como a aplicação de um determinado programa genético, mas como o produto da interface entre um organismo e o seu ambiente. Temos dificuldade em conceber um percurso deste tipo hoje em dia, pois as disciplinas consolidaram-se, especializaram-se e profissionalizaram-se, de modo que a passagem de uma para outra se tornou muito mais difícil. Lamento tal facto porque gostaria muito de ter podido fazer o mesmo. Compenso-o, lendo muito no domínio da etologia e da psicologia animal, nomeadamente no que diz respeito às técnicas, à comunicação e à aprendizagem, onde os progressos realizados ao longo dos últimos trinta anos são gigantescos. E a minha abordagem crítica do antropocentrismo das ciências sociais deve-se muito ao facto de a etologia nos ensinar que as diferenças entre animais humanos e não humanos são de grau e não de natureza.

Além disso, quando nos interessamos pelas interações entre comunidades humanas e comunidades animais, como é o meu caso, parece-me fundamental poder combinar uma dupla abordagem, etnográfica para a pesquisa sobre as primeiras e etológica para a pesquisa sobre as segundas. Esforcei-me por encorajar este tipo de investigação mista no seio do Laboratório de Antropologia Social que dirijo no Collège de France, pois é evidente que não se pode continuar a estudar espécies animais sem ter em consideração o meio ambiente largamente antropizado onde vivem (mesmo em parques naturais) e os constrangimentos que isso exerce sobre o seu comportamento, nem descrever coletividades humanas sem incluir o estudo dos

principais não humanos com os quais interagem. Lamento, de resto, que não se crie em França um grande instituto do comportamento, com base no modelo de economia de Paris, do Génopole d'Ivry ou dos institutos Max-Planck na Alemanha, que agrupava etólogos, antropólogos, psicólogos, linguistas, ergonomistas, tecnólogos, etc. na ambição comum de uma melhor inteligência dos recursos da ação.

TRADUÇÃO E NOTA INTRODUTÓRIA DE

ANA CLARA SANTOS

Universidade do Algarve