



A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola¹

The ontology of others. Interview with Philippe Descola

Philippe Descola^[a], Davide Scarso^{[b]*}

[a] Collège de France, Paris, França

[b] Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

Nota introdutória

A possibilidade de traçar de forma inequívoca a fronteira que separa mundo humano e mundo não-humano representa um dos princípios essenciais da moderna imagem do saber. Alguns chegam até a considerar essa separação o pilar da inteira metafísica ocidental². Esse princípio encontra, talvez, sua forma mais concreta na tradicional distinção entre ciências do homem e ciências da natureza, sendo

¹ Esta entrevista foi realizada em janeiro de 2012 no *Laboratoire d'anthropologie sociale* do Collège de France de que Philippe Descola é diretor, tendo sucedido nesta função ao seu fundador, Claude Lévi-Strauss. Nesse ano a revista *Chiasmi International* (vol. 14, 2012) publicou, em francês e com traduções em inglês e italiano, alguns extratos da entrevista, que é publicada aqui na sua integralidade pela primeira vez. Tradução do original francês de Davide Scarso, com revisão de Lucas Lazzaretti.

² Cf., por exemplo, BENOIST, J.-M. *La révolution structurale*, Paris: Grasset, 1975, p. 103.

* PD: Doutor, e-mail: philippe.descola@college-de-france.fr

DS: Doutor, e-mail: davide.scarso@pucpr.br

as primeiras no fundo as disciplinas que estudam tudo aquilo que geralmente consideramos distinguir o humano do não humano e que marcam a passagem da natureza à cultura: mente, linguagem, história, atividades artísticas etc. Já faz tempo, porém, que essa distinção está sendo contestada e a fronteira entre humano e não humano parece hoje bastante menos sólida e impermeável³.

Apesar, ou talvez mesmo, por causa de sua íntima conexão com a distinção entre cultura e natureza — seu domínio se define justamente em oposição ao da antropologia física —, a antropologia cultural se encontra hoje entre as áreas científicas mais empenhadas numa desconstrução crítica de esse binômio conceptual. No prefácio à segunda edição de *As estruturas elementares do parentesco*, publicada em 1967 (quase vinte anos depois da primeira), Claude Lévi-Strauss reconhecia o valor sobretudo “metodológico” da oposição natureza-cultura⁴. Aquele que a tinha levado à sua máxima expressão, fazendo dela a pedra angular de um imponente edifício teórico, de certa forma anunciava agora seu iminente declínio. Em 1980 a antropóloga britânica Marilyn Strathern ia bem mais longe e com o célebre ensaio “No nature, no culture: the Hagen case” (Nem natureza, nem cultura: o caso dos Hagen) denunciava de maneira direta o caráter “etnocêntrico” da distinção entre natureza e cultura⁵. No entanto, a crítica dessa dicotomia alcançou sua plena articulação nas duas últimas décadas, e me refiro, em particular, aos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold e Philippe Descola⁶. São esses os pensadores que, segundo percursos e atitudes teóricas muito diferentes, problematizaram o binômio natureza-cultura da forma mais radical e mais consequente.

³ As últimas décadas viram surgir uma ampla literatura sobre esse tema, nos limitamos aqui a reenviar a MARCHESINI, R. *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

⁴ LÉVI-STRAUSS, C. Prefácio da segunda edição. In LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*, Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 24-38.

⁵ STRATHERN, M. No nature, no culture: the Hagen case. In MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. (ed.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.

⁶ A produção destes antropólogos continua, obviamente, mas os ensaios que mais contribuíram para abrir o debate são INGOLD, T. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London e New York: Routledge, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002 e DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

Vale a pena antepor à entrevista a Philippe Descola, que é apresentada aqui pela primeira vez na sua integralidade, algumas breves palavras de enquadramento. A ideia fundamental é que o dualismo natureza-cultura (isto é, o princípio de acordo com o qual a possibilidade de distinguir entre aquilo que pertence ao mundo natural e aquilo que, pelo contrário, deve ser atribuído a uma esfera da cultura seria um atributo intrínseco do ser) representa na realidade apenas uma entre as possíveis modalidades de organização ontológica. Até aqui se trata de um ponto de partida que, a grosso modo, é partilhado por todos aqueles que criticam ou até rejeitam o dualismo de natureza e cultura. Porém, a ambiciosa teoria antropológica de Descola, desenvolvida na sua forma mais acabada no livro *Par-delà nature et culture* [Para além de Natureza e Cultura]⁷, acrescenta a esse princípio alguns corolários distintivos. Em primeiro lugar, as diferentes ontologias – isto é, na perspectiva do antropólogo, as diferentes maneiras em que é possível diferenciar os entes atribuindo-lhes certas características e não outras – não resultam exclusivamente de contingências históricas ou geográficas, mas sim, respondem a prementes exigências de coerência interna. Elas não são então, indeterminadas em suas formas e tampouco o são em seu número, sendo elas distribuídas em torno de quatro tipos fundamentais. Poderíamos nos perguntar por que razão quatro, e não cinco ou então três. Porque na origem dos diferentes sistemas ontológicos, segundo Descola, há uma característica humana que por sua onnipresença e por seu papel determinante pode muito bem ser considerada universal. Essa característica é o reconhecimento que, ao que parece a história e a etnografia atestam nas mais variadas épocas e latitudes, de uma distinção fundamental entre experiência “interna” e mundo “externo” (distinção de que o dualismo de alma e corpo representaria não a verdade, mas apenas uma variante local)⁸. Essa diferenciação originária e comum pode, porém, ser conduzida a êxitos diferentes de

⁷ Cit. Para uma leitura introdutória, ver DESCOLA, P. *Além de Natureza e Cultura*. Tessituras, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015. Para outros textos disponíveis em português, reenviamos a DESCOLA, P. Claude Lévi-Strauss por Philippe Descola. *Estudos Avançados*, v. 23, n. 67, p. 183-192, 2009 e DESCOLA, P. As duas naturezas de Claude Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, vol. 1, n. 2, p. 35 - 51, 2011.

⁸ Sobre esse assunto, de certa forma decisivo, veja-se em particular o 5º capítulo de *Par-delà nature et culture* (cit., p. 163-180).

acordo com a aplicação de um outro mecanismo cognitivo fundamental, a “modalidade de identificação”, noutras palavras, de acordo com o tipo de relação que se estabelece entre externo e interno. Aí as relações possíveis são precisamente quatro e, por conseguinte, são também quatro as correspondentes distribuições ontológicas.

Podemos partir do pressuposto de que as entidades que povoam o mundo possuem todas uma existência material análoga, fundada no fim das contas nos mesmos processos e nas mesmas leis, mas que elas se diferenciam no que diz respeito à experiência interna, que aliás em certas classes de entidades estaria até completamente ausente. Se trata, como talvez não será difícil suspeitar, da atitude fundamental do ocidente moderno, que Descola chama de “naturalista”. Porém, se considerou em outras épocas da história e se considera hoje em outras regiões do globo que, pelo contrário, a experiência interna que no ocidente está associada invariavelmente à esfera do humano seja um atributo potencialmente universal e comum a todos os entes. Eles partilhariam, se bem que nem sempre de forma permanente e no mesmo grau, uma vida interior análoga, sendo então diferenciados apenas por sua conformação exterior. Atitude ontológica esta que Descola define “animismo”, voltando assim a pôr em circulação, devidamente revisto e corrigido, um termo etnográfico que muitos, por sua vez, consideravam já desgastado⁹.

Mas, podemos também pensar que entre experiência interna e forma externa haja uma correspondência muito íntima e quase que uma coincidência. Eis então que, os entes acabam por se distribuir em blocos diferentes entre eles, mas que, apesar de sua heterogeneidade interna (sendo compostos por seres humanos, animais, objetos inanimados, localidades, etc.), se fundam na participação em um mesmo princípio “totêmico”, e é precisamente “totemismo” a denominação escolhida nesse caso pelo antropólogo francês. E, por fim, podemos

⁹ O debate renovado acerca do animismo, a que deram contribuições decisivas também os autores mencionados, se desenvolve em grande parte paralelamente à discussão em torno do dualismo natureza e cultura. Para além dos textos já citados, ver também BIRD-DAVID, N. “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, Vol. 40, p. S67-S91, fev. 1999 (com comentários de E. Viveiros de Castro, A. Hornborg, T. Ingold, B. Morris, G. Palsson, L. M. Rival, A. R. Sandstrom e réplicas do autor).

considerar que todas as entidades do mundo diferem tanto do ponto de vista interno como externo, e que as diferentes relações entre elas, assim como entre os diferentes elementos que compõem cada uma, devam ser construídas e reconstruídas incessantemente por meio de complexas operações de analogia. Daí a definição, para essa modalidade ontológica, de “analogismo”.

Apesar de nunca poderem ser observados em sua forma pura, que pertence então apenas ao “tipo”, essas quatro ontologias representam mesmo assim polos de atração que estruturaram distintamente as diferentes áreas do globo em diferentes momentos da história. Com base numa bibliografia desmesurada, que, para além da etnografia, se estende à história das civilizações, das artes e das ideias, Descola procura mostrar que, se o naturalismo caracteriza a modernidade ocidental, o animismo se difundiu nos povos nativos das Américas, enquanto o totemismo teve seu terreno privilegiado na Austrália aborígene e, por fim, o analogismo distinguiu entre outros, o México na época da Conquista, a China antiga e a Europa do Renascimento.

Para além da sistematização extensiva proposta nessa espécie de mapeamento ontológico global, de que estas nossas notas oferecem uma síntese necessariamente sumária, o antropólogo explica com igual esmero e análoga erudição como cada atitude ontológica fundamental produz consequências distintas em todo tipo de áreas: na composição das coletividades, nos modelos de conhecimento, nas relações entre grupos diferentes ou nos regimes figurativos¹⁰. Seria injusto tentar resumir um projeto antropológico tão ambicioso quanto sutil em poucas linhas, e remetemos à leitura de *Par-delà nature et culture* para os necessários aprofundamentos. No entanto, estamos convencidos de que a entrevista que se segue poderá representar uma ótima introdução à obra de Philippe Descola e ao mesmo tempo a ocasião para enfatizar algumas das suas implicações teóricas mais intrigantes.

¹⁰ É, porém, necessário acrescentar pelo menos que, na perspectiva de Descola, essas quatro “matrizes ontológicas” se declinam ulteriormente ao combinar-se com os seis esquemas relacionais por ele delineados: troca, predação, dom e, ainda, produção, proteção e transmissão (sem esquecer o fato, porém, de que não todas as combinações são possíveis). Sobre esse aspecto conferir os capítulos 13º e 14º de *Par-delà nature et culture* (cit., p. 420-496).

Davide Scarso – Defendeu sua tese sob a orientação de Claude Lévi-Strauss e, com efeito, depois de décadas em que qualquer tentativa de generalização foi olhada com desconfiança, seu trabalho reintroduziu no pensamento antropológico uma ambição teórica que, de vários pontos de vista, se aproxima à do estruturalismo.

Philippe Descola – Estou convencido de que a distinção já sublinhada por Lévi-Strauss e que por muito tempo foi reconhecida na antropologia, entre de uma parte a etnografia e a etnologia, e de outra parte a antropologia, continua válida. A etnografia consiste na descrição de realidades sociais e culturais por meio da observação participante, pela imersão do observador num dado ambiente, que acaba geralmente num trabalho monográfico; a etnologia constitui uma primeira tentativa de generalização indutiva a partir dos resultados da etnografia e permite generalizar, seja relativamente a uma classe de fenômenos (uma certa forma de casamento ou de transmissão de bens), seja ao nível de área cultural, de um conjunto de sociedades vizinhas. A antropologia é um empreendimento diferente no sentido em que ela não se baseia numa generalização indutiva de um conhecimento direto, mas sim, em um percurso hipotético-dedutivo: formulamos algumas hipóteses e depois examinamos a maneira como estas hipóteses são validadas ou não pelos dados etnográficos. É preciso acrescentar desde logo que essa divisão entre etnografia e etnologia de um lado e antropologia do outro, não é assim tão acentuada como poderíamos pensar na medida em que os dados sobre os quais os antropólogos trabalham não são neutros. Trata-se de materiais que foram já filtrados, purificados, recompostos pelas disposições teóricas, implícitas ou explícitas, dos etnógrafos que os recolheram. Então, e é aí onde eu queria chegar. Me parece que ao longo dos últimos trinta anos, devido à progressiva dominação na antropologia mundial de uma abordagem que é mais a do culturalismo americano, e aí, a figura mais proeminente é sem dúvida Clifford Geertz (cujos talentos são imensos, não é isso que está aqui em questão), a etnografia como empreendimento intelectual de generalização a partir de dados recolhidos

no terreno por um etnógrafo passou ao centro das atenções, em detrimento da antropologia como percurso científico hipotético-dedutivo. Eu acho que ambos os caminhos são necessários, que não podemos privilegiar um em detrimento do outro. Eu próprio fui um etnógrafo, na Amazônia, e o fiz com muito prazer, mas a descrição etnográfica, apesar de poder trazer à superfície alguns conceitos, não representa um percurso análogo à construção de modelos antropológicos. Para que dizer isso? Para ressaltar que se admitirmos que a antropologia exige um percurso hipotético-dedutivo, isso significa que o alcançar a generalidade a partir da etnografia não é apropriado para abordar o tipo de questões que se põe um antropólogo que trabalha em um outro nível de generalidade. São questões relativas às propriedades formais da vida social que não podem ser abordadas a partir de um ponto de vista etnográfico particular: se trata, no fundo, de contribuir para tornar inteligível a maneira como os humanos, organismos dotados de faculdades singulares, se inserem no mundo, selecionam estas ou aquelas das suas propriedades para seu usufruto e concorrem a modificá-las tecendo, com o mundo e com os outros, relações constantes ou ocasionais, certamente muito diferentes entre elas, mas das quais é possível traçar uma sistemática bem fundamentada. Não será se lançando em induções generalizantes a partir de situações locais, por quanto extremamente interessantes e sugestivas possam elas ser, que podemos chegar a responder a esse gênero de questões.

Permita-me um pequeno parêntese para dissipar um possível mal-entendido. A etnografia, enquanto estudo das realidades locais em sociedades não modernas, permite sem dúvida destacar a originalidade e a fecundidade para o pensamento de determinados conceitos e instituições autóctones que não têm algum equivalente no pensamento ocidental e que possuem uma eminente dignidade filosófica. “Mana”, “Totem”, “Tabú”, “Hau”, “Potlatch”, todos esses conceitos de que conservamos os nomes nativos em antropologia, são noções muito complexas e polissêmicas cujos efeitos no pensamento ainda não foram esgotados. De resto, quase 25 anos atrás, sob o convite de André Jacob, eu mesmo escrevi alguns verbetes relativos a conceitos

amazônicos para o segundo volume da sua *Encyclopédie philosophique universelle*¹¹, de maneira que “Wakan” ou “Yvy marã ey” se encontram ao lado de “Conatus” ou “Dedução Transcendental”. Dito isso, interpretar o alcance filosófico desse tipo de conceitos não é a mesma coisa que fazer antropologia da forma como eu tentei fazer em *Par-delà nature et culture*.

Daide Scarso – No contexto de um trabalho antropológico que de certa maneira retoma a herança do estruturalismo de Lévi-Strauss, suas não raras referências às obras de Maurice Merleau-Ponty podem surpreender alguns. De onde vem esse seu interesse para o pensamento de Merleau-Ponty?

Philippe Descola – Como muitos antropólogos franceses, me formei na filosofia. Estudei na École Normale Supérieure em Saint-Cloud, com uma das grandes figuras da filosofia da época, Jean-Toussaint Desanti, um filósofo das matemáticas, e outros grandes mestres que eram especialistas da filosofia clássica, como Martial Guérout, de que conhecemos a influência em Foucault, ou ainda Alexandre Matheron que é sem dúvida o maior especialista de Espinosa. E devo dizer que nunca ouvi pronunciar o nome de Merleau-Ponty durante os meus estudos de filosofia! Foi no âmbito de um pequeno grupo de amigos com quem formamos um grupo de leitura (muito eclético de fato, porque liamos tanto Marx como Lévi-Strauss ou Hegel), que me disseram: “É preciso ler a *Fenomenologia da percepção*¹²”, coisa que eu fiz. A situação dos anos setenta era muito peculiar no sentido em que Merleau-Ponty parecia ter desaparecido numa espécie de maré baixa, quando na realidade sua influência era notável em alguns filósofos contemporâneos que por outro lado nós admirávamos muito, como Foucault ou Deleuze. Mas a fonte mesmo, talvez porque desapareceu cedo demais, se tinha acabado para a nossa geração. Eu então o descobri por minha conta na *Fenomenologia*

¹¹ JACOB, A. (org.). *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Les notions philosophiques*, t. 2. Paris: PUF, 1990.

¹² MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

da percepção e mais tarde em *A estrutura do comportamento*¹³. Em especial este último livro tinha me surpreendido, porque me interessando já pela antropologia, que é uma ciência do comportamento, fiquei impressionado por ver um filósofo que tinha conhecimentos sólidos e que dizia coisas interessantes sobre etologia animal, psicologia da forma, psicologia do desenvolvimento, domínios que na época tinham sido abandonados pelos filósofos (se bem que Deleuze mais tarde se interessou por questões desse tipo), sem por isso deixar de ser plenamente filósofo. De todos os filósofos do pós-guerra, Merleau-Ponty era, no fim das contas, o único que propunha uma antropologia filosófica que fosse compatível não somente com os dados empíricos fornecidos pela antropologia social e cultural, mas também com aquilo que as outras ciências nos ensinavam acerca do comportamento humano; de certeza não poderíamos dizer a mesma coisa de Sartre.

Não obstante, no momento que me lancei no projeto de *Par-delà nature et culture*, a minha inspiração inicial não provinha da filosofia, mas sim da minha experiência etnográfica. Isso poderá parecer em contradição com quanto dizia há pouco, mas acontece que as questões que um antropólogo se coloca relativamente às propriedades mais gerais da vida social nascem muitas vezes de uma sacudida filosófica se quiser, ou de um questionamento ou de um espanto, que são o resultado de um determinado trabalho etnográfico. No meu caso, foi minha longa estada entre os índios Achuar na Amazônia equatorial que me convenceu que as noções de natureza e cultura, ou uma arquitetura cosmológica em que haja uma separação entre, de um lado, os fenômenos naturais e, do outro, a apropriação cultural ou simbólica destes fenômenos, não faria sentido nenhum numa descrição dessa sociedade. E na medida em que isso não fazia sentido nenhum na descrição dessa sociedade, a questão seguinte foi saber se essa distinção fazia sentido na descrição de outras sociedades do mesmo gênero e o resultado foi igualmente negativo. Essa consequência do trabalho etnográfico acabou me levando a relocalizar em questão essa oposição – ou a universalidade de essa oposição

¹³ MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

– entre natureza e cultura, um empreendimento que não foi fácil para mim por causa da minha dupla formação – filosófica e estruturalista – em que esse contraste duplo tinha tido um papel considerável.

Comecei então, por me interessar, como amador, porque não sou um historiador das ideias nem um filósofo de profissão, sobre a maneira como se constituiu no Ocidente o corte entre natureza e sociedade, a seus efeitos epistemológicos e políticos, e depois a todos aqueles que recusaram esse corte, os “heréticos” por assim dizer, que vão desde Montaigne, ou seja, um pouco antes que a cosmologia naturalista comece a ser teorizada, até Merleau-Ponty, um daqueles que o puseram em questão de forma radical. Por conseguinte, Merleau-Ponty foi para mim, não tanto um elemento propulsor (ou então talvez, de forma inconsciente), mas antes, como uma espécie de garantia filosófica adicional de que era legítimo questionar, tal como eu fazia, a universalidade da distinção entre natureza e cultura. Em particular, seu curso sobre *A Natureza*, que eu li muito mais tarde, no momento de sua publicação nos anos 90, teve para mim um papel importante, porque lá ele mostra bem, com uma expressão que eu gosto muito de citar porque me parece expressar perfeitamente meu próprio percurso, como “Não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. Foi a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas”¹⁴. Vindo de um filósofo importante como Merleau-Ponty, isso me deu conforto no meu projeto intelectual, porque só podia legitimar um empreendimento de reforma antropológica como aquele que eu perseguia, que consistia em dizer que no âmago de toda a vida social há umas escolhas ontológicas fundamentais e que, no momento em que essas opções mudam, como aconteceu muitas vezes ao longo da história da humanidade, essas viradas têm consequências em todas os outros âmbitos, inclusive e em primeiro lugar no âmbito da atividade científica no caso em que ela já esteja constituída.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza. Cursos no Collège de France* (Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglaard). Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 10.

Davide Scarso – Essa forma de relativização daquilo que você chama de “grande partilha” entre natureza e cultura, que suprime sua qualidade de gabarito universal, para você, no entanto, não equivale a rejeitar o conceito de natureza enquanto resultado de uma construção social, certo?

Philippe Descola – De forma alguma, até porque não faria sentido nenhum, do ponto de vista antropológico ou filosófico, “rejeitar” o conceito de natureza. Falar de “construção social” da natureza é uma ingenuidade porque equivale a cair numa recursividade analítica infinita: se há construção social de alguma coisa, é porque há algo que preexiste à construção, talvez uma natureza antepredicativa, pré-social, existente em si etc. Mas esse algo é ainda assim uma natureza cujo perfil e características são muito parecidas com a natureza dos Modernos. Falando de construção social da natureza, acabamos então por reintroduzir a distinção entre natureza e cultura, a ideia de uma natureza universal de que haveria múltiplas visões particulares. Não é essa, de maneira alguma, a perspectiva que eu adotei. Num artigo que publiquei na *Interdisciplinary Science Review*¹⁵ tentei precisar minha abordagem no que diz respeito à teoria do conhecimento que minhas posições implicam e que eu defino como “rusticamente humeana”: a ideia é “percepciono e faço inferências”, quer dizer que o mundo é um pacote de qualidades e de relações que os seres humanos podem vir a atualizar ou não. As condições de essa atualização ou não atualização dependem do tipo de ambiente em que foram socializados e portanto do tipo de inferências ontológicas que tem o hábito de fazer, que foram reconhecidas como válidas no ambiente ou o coletivo em que formaram seu juízo. Por conseguinte, não há apenas uma natureza destinada a ser desvelada e cujas características os povos descobririam de forma mais ou menos perfeita de acordo com seu grau de racionalidade e de aperfeiçoamento científico, mas pelo contrário, é minha hipótese, há uma massa de existentes, de qualidades, de relações – e a noção de qualidade é muito importante, e ela é sem dúvida igualmente fundamental em

¹⁵ DESCOLA, P. Cognition, Perception and Worlding. *Interdisciplinary Science Reviews*, vol. 35, n. 3-4, p. 334-340, dez. 2010.

Merleau-Ponty – que vão ser discernidos, organizados, sistematizados, ou pelo contrário, ignorados, de maneira que cada mundo é composto de propriedades totalmente reais, mas cuja natureza e combinação são diferentes. A antropologia para mim é, portanto, o estudo das diferentes maneiras como compomos o mundo.

O princípio fundamental no modelo que eu proponho é que qualquer humano é capaz de fazer inferências que pertençam a um ou outro dos quatro grandes sistemas ontológicos que eu considero existir. Qualquer um, em certas circunstâncias, pode atribuir uma intencionalidade a um não-humano, fazendo assim uma inferência animista, ou pelo contrário, escolher marcar de forma radical a diferença entre ele e um não-humano do ponto de vista da interioridade e fazer então uma inferência naturalista. Ou ainda, entender que os seres e os lugares da terra de onde ele provém possuem propriedades *sui generis* totalmente distintas e fazer portanto uma inferência totemista, ou por fim, achar que o estado do cosmos — uma conjunção astral, por exemplo — influencia o seu destino pessoal, e fazer então uma inferência analogista. Mas é apenas em certas circunstâncias que essas inferências se tornam sistemáticas e resultam na formação de ontologias — em que os outros tipos de inferências são considerados como anormais ou prejudiciais e portanto são inibidas. Se você quer comportar-se normalmente numa ontologia naturalista, vai precisar conter sua tendência a inferir que as máquinas têm uma alma ou que a massa de um elétron depende da cor do céu ao crepúsculo. Se quisermos pensar nos termos da epistemologia convencional, no fundo, o único elemento de relativismo que eu peço seja admitido é que, se admitirmos que cada ser humano é capaz de fazer inferências ontológicas muito diversas, a cosmologia naturalista, resultante de uma dessas inferências apenas, não é a única a ser possível ou legítima. Minha crítica da filosofia do conhecimento tradicional é, então, mais do tipo da que em tempos os antropólogos fizeram do evolucionismo, ou seja desse implícito: que continua ser bem presente na história da filosofia ou para certos sociólogos, de acordo com o qual a cosmologia naturalista é, tal como a sociedade burguesa vitoriana para os antropólogos do final do XIX século, o termo do

progresso e da perfeição na compreensão verdadeira do mundo. Sobre esse assunto tive debates muito animados com colegas filósofos!

Davide Scarso – De acordo com sua posição, existem modalidades fundamentais das quais derivam toda uma série de consequências, e determinadas premissas ontológicas encorajam determinados “arranjos” excluindo outros. Não obstante, você não aceita necessariamente a hipótese que haja algo como atitudes cognitivas universais, de onde vem então seu poder coercivo?

Philippe Descola – Sim, eu acho que haverá certamente atitudes cognitivas universais, mas, com um certa cautela no sentido em que algumas delas, que nós pensamos serem universais, são na realidade o resultado do uso de dispositivos experimentais que são mais ou menos exclusivamente fundados no estudo de populações euro-americanas. É, portanto, cedo demais para afirmar que essas atitudes sejam universais. Refiro-me em particular aos trabalhos em psicologia do desenvolvimento cujos progressos acompanho com muita atenção, assim como fazem outros antropólogos como Maurice Bloch ou Rita Astuti. Do meu lado, tentei instigar alguns estudantes a conduzir experiências típicas da psicologia do desenvolvimento em populações não modernas, mas não é fácil sendo necessário adaptar protocolos experimentais desenvolvidos num contexto escolar, ou mesmo que seja para bebês, que foram desenvolvidos num contexto cultural muito diferente e onde as condições técnicas não são sempre favoráveis. Por outro lado, estou conversando com um psicólogo do desenvolvimento em Paris para ver se não seria possível criar algumas experiências com crianças francesas para tentar compreender os mecanismos psíquicos que inibem as inferências fora do padrão. De fato, parto do princípio que todo ser humano é capaz de fazer as inferências que estão na base de qualquer uma das quatro grandes ontologias, mas que a educação acaba tornando impossíveis as inferências ontológicas que não correspondem ao modelo em que fomos socializados. Podemos então, supor

que existem mecanismos de inibição dessas inferências e é o estudo desses mecanismos que permitiria compreender melhor as próprias inferências. Eu não rejeito, então, a ideia de uma universalidade das atitudes cognitivas, digo simplesmente que essa universalidade deve se alicerçar em trabalhos empíricos conduzidos em contextos culturais muito diferentes, e isso ainda está longe de acontecer. Os antropólogos podem, aliás, participar em uma experiência desse gênero: me refiro, por exemplo, às pesquisas de Edwin Hutchins, precisamente acerca do raciocínio inferencial, em particular sobre o raciocínio silogístico. Num livro magnífico sobre os tribunais tradicionais que tratam de litígios territoriais nas ilhas Trobriand, na Melanésia, ele estudou a maneira como as pessoas defendem suas causas perante um chefe encarregado de fazer justiça¹⁶. Trata-se então de uma etnografia da argumentação em que ele mostra como os litigantes recorrem a todo o leque do raciocínio silogístico que Aristóteles apresentou em seu *Organon*. Desse ponto de vista, portanto, é evidente que há uma unidade psíquica do gênero humano. Simplesmente, Hutchins observa, por exemplo, que nesses raciocínios silogísticos a conclusão nunca é formulada explicitamente: são apresentadas as premissas, mas cabe à pessoa a quem a queixa é dirigida tirar a conclusão.

Não tenho dúvida alguma quanto à unidade da cognição humana, mas antes de saber quais são os verdadeiros universais, há ainda muito trabalho empírico a fazer, e penso, aliás, que é um trabalho que deve se basear em uma aliança entre psicólogos e antropólogos. O trabalho dos antropólogos não consiste em procurar universais, o trabalho dos antropólogos é de trazer à luz umas invariantes. E uma invariante não é de modo algum a mesma coisa, uma invariante é uma estrutura — aí retomo as análises de Lévi-Strauss — que permite compreender como as variações de um dado fenômeno são ao mesmo tempo transformações umas das outras. Não se trata de universais no sentido da filosofia ou da psicologia.

¹⁶ HUTCHINS, E. *Culture and Inference: A Trobriand Case Study*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1980.

Davide Scarso – Na sua análise da *Gildersleeve Lecture* de Lévi-Strauss, você diz ter achado “como que alguns ecos da fenomenologia de Merleau-Ponty”¹⁷. Para Claude Imbert, seu empreendimento teórico se coloca de certa forma no cruzamento entre as perspectivas desses dois pensadores. Você se reconhece nessa descrição?

Philippe Descola – O que eu acho mais interessante nas tentativas que fizeram alguns antropólogos nos últimos trinta ou quarenta anos é justamente isso, quer dizer, tentar conciliar o estruturalismo e a fenomenologia, entendida num sentido amplo (como muitos filósofos da minha geração, eu me iniciei à fenomenologia com a leitura de Husserl e não, como já disse, de Merleau-Ponty, de quem ninguém nunca falava). Reconciliar a fenomenologia com o estruturalismo implica em dar ao estudo das estruturas um embasamento filosófico fundado no admirável trabalho de desconstrução do “realismo cognitivo” empreendido por Merleau-Ponty: a ideia que haveria de uma parte um posto de comando central colocado no cérebro e de outra parte o resto do mundo que seria percebido e tratado por esse posto de comando central (perspetiva que, infelizmente, não para de ganhar força graças ao desenvolvimento das neurociências, sendo que o realismo cognitivo é sem dúvida o tipo de explicação mais simples nas neurociências). A questão é reconciliar, por um lado, essa crítica, essa desconstrução do realismo cognitivo quem quer que esteja interessado na experiência humana — em primeiro lugar os antropólogos — reconhece como incapaz de dar conta da complexidade das situações encontradas pelos seres humanos e, por outro, a ideia que existem formas estabilizadas, transmitidas sob a forma de esquemas, que vão estruturar e dar sistematicidade à experiência do mundo. De fato, essa tensão entre constrição das formas e verdade originária da experiência é um dos motores mais fecundos da investigação filosófica e antropológica contemporânea.

¹⁷ DESCOLA, P. Les deux natures de Lévi-Strauss. In IZARD M. (ed.). *Cahiers de l'Herne: Claude Lévi-Strauss*. Paris: Éd. de l'Herne, 2004, p. 298.

A esse propósito, acontece hoje uma coisa muito interessante: como, sem dúvida, se sabe, Merleau-Ponty foi traduzido muito tarde no mundo anglófono, a *Fenomenologia da percepção* quase vinte anos depois da sua publicação em francês, e foi necessário ainda mais tempo para que alguns filósofos americanos o levassem à sério (eclipsado por outros filósofos franceses que foram objeto de uma autêntica paixão além Atlântico, como Derrida e Foucault, posteriores a Merleau-Ponty mas, como eles próprios diziam, devedores de seu pensamento). Essa descoberta muito tardia teve como efeito que os antropólogos ingleses ou americanos que rejeitam o realismo cognitivo adotaram recentemente Merleau-Ponty como aliado em sua crítica. E eles tendem a opor Merleau-Ponty a Lévi-Strauss, que consideram como kantiano, coisa absurda: de uma parte haveria a verdade da experiência do mundo e de outra parte estruturas a-históricas que seriam como filtros dessa experiência e que pertencem a um espírito abstraído de toda realidade mundana. O que esses antropólogos não vêem é que, em *O pensamento selvagem*¹⁸, Lévi-Strauss explora algo como uma lógica das qualidades sensíveis no sentido de Merleau-Ponty – e não será por acaso que o livro que melhor ilustra essa afinidade é dedicado precisamente a Merleau-Ponty. Quando Lévi-Strauss diz que há tanto de selvagem no pensamento civilizado e científico que no pensamento mágico, são coisas extremamente heterodoxas e ele procura apoio também na filosofia para sacudir a distinção entre selvagem e civilizado, distinção que de maneira implícita continua sendo uma fronteira importante para muitos filósofos.

Davide Scarso – Merleau-Ponty fala em várias ocasiões de «matrizes simbólicas», de momentos na história em que certos acontecimentos e certas instituições se aglomeram por uma espécie de afinidade eletiva e dão lugar a novos planos de sentido, abrindo novas linhas de desenvolvimento. Ele insistia bastante no caráter histórico e transitório dessas estruturas, você antes sublinha sua coerência interna.

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

Apesar disso, mesmo suas matrizes ontológicas não são imóveis e rígidas, acontecem mudanças ao longo da história. No que diz respeito ao naturalismo, você mostra que o movimento não acabou: depois de uma fase em que interioridade e exterioridade estão num certo equilíbrio, há um “dinamismo histórico” que leva as coisas mais longe. A exibição “A fábrica das imagens”, que você organizou no Musée du Quai Branly, mostrava isso de maneira muito clara.

Philippe Descola – Sim, de fato. Trabalhar sobre as imagens foi para mim uma experiência interessante, porque *Par-delà nature et culture*, como aliás tudo aquilo que eu tinha feito até lá, se baseava em sistemas discursivos, tanto pertencentes à tradição ocidental como reconstruídos e recompostos pelos etnógrafos que nos transmitem os enunciados e os textos de literatura oral que recolheram. Aí também cruzei novamente com Merleau-Ponty, em particular, nas análises de seu último texto sobre o pensamento visual dos pintores, Cézanne em especial¹⁹. No caso das imagens do naturalismo, tive a confirmação de algo que já pressentia, ou seja, que as proposições ontológicas do naturalismo — se é que podemos falar de proposições no caso de uma imagem — se instalaram na Europa talvez já desde finais do século XIV, isto é bem antes de tomar uma forma filosófica discursiva no século XVII. E que o naturalismo se dissolveu mais cedo nas imagens que nos textos filosóficos, digamos, a partir do cubismo. Há então um defasamento temporal entre imagens e discurso, algo perfeitamente normal, porque são regimes de expressão diferentes. Essa é a primeira constatação que foi importante para mim, porque acredito que uma pesquisa sistemática provavelmente levaria à mesma conclusão relativamente aos outros modos de identificação, às outras ontologias. A segunda constatação é que há um dinamismo histórico no naturalismo que efetivamente — se assumirmos como eixo central a ideia de que as imagens revelam os princípios da construção do mundo, como eu fiz — resulta na dominação da dimensão física sobre a dimensão da interioridade, sendo que a interioridade se torna

¹⁹ Descola se refere aqui a MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

progressivamente uma função da dimensão física. E isso se vê nas imagens bem antes de tomar uma forma filosófica ou discursiva no materialismo ou fisicalismo de Dennet, de Davidson, ou de neurobiólogos como Changeaux ou Edelman, nos anos sessenta do século XX, muito tarde, no fundo. A questão que se coloca nisso tudo é saber se há alguma coisa que seja específica do naturalismo nessa tensão histórica, e eu sou mais propenso a pensar que sim, porque me parece plausível que tal como há regimes de figuração que são característicos de cada uma dessas ontologias. Há também, regimes temporais específicos a cada uma destas. E o regime temporal, por excelência do naturalismo é o da flecha do tempo – uma temporalidade cumulativa, irreversível, orientada ao futuro, marcada pelo progresso – e é fácil de compreender que, desse ponto de vista, esta ontologia seja animada por um dinamismo transformacional que não encontramos em outros lados. Também é verdade que relativamente ao naturalismo dispomos da maior massa de documentação existente, textual e iconográfica, porque faz muito tempo que a história da arte se ocupa quase exclusivamente desse período. Daí que temos uma quantidade de dados muito grande que atestam esse movimento de subordinação do moral face ao físico de que eu vejo as premissas na pintura holandesa de século XVII, mas que, mais uma vez, ficará palpável nos textos somente vários séculos mais tarde.

Davide Scarso – Em seu livro você mostra que as transformações que nossas relações com a animalidade sofreram ao longo dessas últimas décadas representam um desafio ao naturalismo, a esse seu movimento interno.

Philippe Descola – Sim, significa que se vão delineando dois percursos. O primeiro, bem característico do naturalismo, é o percurso utilitarista e consiste em estender a determinadas espécies de não-humanos, de regra primata superiores (*apes* em inglês) as qualidades, e por conseguinte os direitos, que se reconhecem geralmente aos humanos. Isto

não muda nada, a fronteira se desloca um pouco e no fundo significa apenas deixar entrar alguns animais não-humanos no clube dos humanos. Depois há outro percurso mais interessante, mas que é bem mais difícil de pôr em prática, que consiste em tentar pensar novas formas de representação dos não-humanos, no âmbito, por exemplo, da esfera jurídica. É isso que procurou fazer um jurista francês especialista dos direitos animais, Jean-Pierre Marguénaud²⁰, que propõe ler, no novo código penal francês, os direitos que são reconhecidos aos animais sob a dependência de humanos como direitos coletivos, do gênero dos direitos reconhecidos a pessoas morais. Isso introduz uma nova personificação do animal porque pode vir a ser representado como tal perante os tribunais, mas num sentido totalmente diferente da extensão de qualidades humanas.

Há outras evoluções interessantes no direito, como aquela que foi proposta recentemente por uma jovem jurista, Sarah Vanuxem, de ultrapassar a *summa divisio* jurídica entre coisas e pessoas passando a conceber as coisas como os ambientes em que vivem as pessoas, sendo essas últimas não já os representantes das coisas, como acontece atualmente, mas aqueles que residem entre as coisas e podem portanto falar a partir delas²¹. É uma sugestão muito original e que, por outro lado vai na direção das filosofias do ambiente que eu considero mais interessantes, porque são ecocêntricas ou biocêntricas (como é o caso de Callicott, por exemplo²²), isto é, que se baseiam na ideia de que aquilo que deve ser protegido são redes de interação em certos ambientes, não indivíduos em si, de maneira que os elementos de um ecossistema complexo que tem o papel mais importante na sua perturbação se tornam os primeiros responsáveis pela manutenção do seu equilíbrio (e, como é evidente, esses elementos são os humanos).

²⁰ MARGUENAUD, J.-P. L'animal dans le nouveau code pénal. *Recueil Dalloz Sirey*, vol. 25, p. 187-191, 1995.

²¹ VANUXEM, S. Les choses saisies par la propriété. De la chose-objet aux choses-milieux. *Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques*, vol. 64, p. 123-182, 2010.

²² Cf. CALLICOTT, J. B. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Depois, há um terceiro âmbito jurídico-político em que há coisas estimulantes a acontecer, e me refiro a tudo o que se faz na América do Sul para que objetos naturais passem a ter alguma forma de representação política. Há o caso exemplar da nova constituição do Equador em que são reconhecidos à natureza direitos específicos enquanto pessoa moral, o texto fala mais precisamente de “a natureza ou a Pachamama”, o nome da divindade ctônia andina, o que é uma maneira interessante de hipostasiar um conceito moderno, a natureza, numa entidade pré-moderna, uma divindade responsável pela fertilidade. É a primeira vez que, numa constituição moderna, a natureza é concebida como tendo direitos intrínsecos. Podemos pensar que é algo folclórico, antiquado ou New Age, mas na minha opinião, é um sintoma interessante, porque manifesta um desejo de devolver a seres não humanos de vários tipos o lugar que eles ocupavam antigamente nos coletivos analogistas andinos (e que em certos casos ainda ocupam, mas não à escala de uma nação). A mesma tendência está presente também nas formas de protesto público dos índios da região dos Andes que lutam contra as companhias mineiras, não tanto por causa dos danos ambientais, mas antes pelas perturbações que a exploração mineira traz aos lagos e às montanhas e pelos temores das reações negativas que essa agressão pode suscitar. No caso de um coletivo analogista, montanhas, nascentes, rios, lagos, rochedos, terrenos, rebanhos, são elementos constitutivos em um conjunto muito amplo (que inclui também os corpos celestes e seus movimentos). Cada um deles participa no equilíbrio do sistema, como membro de um segmento do coletivo, chamado de *ayllu* nos Andes. As discussões que conduziram à definição da natureza como sujeito de direito na constituição equatoriana procuravam de fato transformar, ao interior do quadro bastante constrangedor das instituições europeias que atravessaram o Atlântico com as independências (e características do individualismo possessivo típico do naturalismo), o lugar dos não-humanos a fim de reintroduzir o estatuto que eles têm nos coletivos analogistas. Estão acontecendo toda uma série de fenômenos desse

tipo e eles apontam para uma cosmopolítica muito mais pluralista. Acredito que o século atual irá conhecer uma profunda sacudida do modelo naturalista de gestão da coisa pública que veio se impor depois da última guerra mundial mas que está a ser posto em causa em muitas regiões do mundo.

Davide Scarso – Será correto dizer que você mesmo inclui seu trabalho nesse momento de mudança do naturalismo?

Philippe Descola – Completamente, esse trabalho teórico que eu pude fazer foi possível somente porque a coisa tem começado a mexer. Não existem heróis intelectuais que de repente batem com a mão na cabeça dizendo “agora entendi!”. Há simplesmente pessoas que antecipam um pouco mais rápido as consequências de uma mudança de situação, nada mais do que isso. Acredito que se com Bruno Latour, em outra área, ou Tim Ingold (com quem tenho a mesmo tempo pontos de proximidade e de divergência), e mais alguns, pudemos colocar alguns questionamentos no campo das ciências sociais, é justamente porque o caráter evidente do naturalismo já não é assim tão óbvio. A coisa fundamental agora é, quais consequências políticas tirar daí, e não se trata de consequências que podem ser tiradas individualmente mas nos aguarda um enorme canteiro de obras coletivo. Quando vemos o que se passa na Europa, os debates entre os partidos políticos como no caso da eleição presidencial na França, nos apercebemos que há um desfasamento considerável entre os modelos políticos, as argumentações etc. que se utilizam (talvez seja ainda mais extraordinário nos Estados Unidos) e o fato de que as próprias fronteiras ontológicas já se deslocaram muito. A maioria dos conceitos por meio dos quais os homens políticos pensam o presente são em grande parte inadequados, por serem oriundos ou do pensamento liberal, digamos clássico, do século XIX, ou de uma ou outra variante do pensamento marxista. Aliás, no fundo, esses dois pensamentos respondem um ao outro porque se constituíram observando os problemas da sociedade industrial europeia na

segunda metade do século XIX, oferecendo porém soluções opostas. Bem, esse mundo desapareceu, mas o *aggiornamento* necessário por parte do pensamento político não aconteceu.

Davide Scarso – Há uma relação que você admite e problematiza ao mesmo tempo, a relação entre ontologia naturalista e trabalho etno-antropológico. A antropologia se encontra numa posição...

Philippe Descola – ...muito particular, porque mais ninguém fez antropologia em outros lugares. Há uma antropologia naturalista do animismo ou do totemismo, mas não há uma antropologia animista ou totemista do naturalismo. Lévi-Strauss já tinha entendido bem isso: o Ocidente (ele fala de Ocidente, eualaria antes do naturalismo que começa a se estabelecer progressivamente no fim do Renascimento) tem a peculiaridade de manter estritamente ligado o desejo de submeter o outro com o desejo de o conhecer. Trata-se de algo muito novo, característico da modernidade. Todorov mostrou isso muito bem em *A conquista da América*: os europeus avançam na dominação sobre os ameríndios ao mesmo tempo em que estudam suas línguas e suas instituições, sendo que o primeiro objetivo se torna em parte possível graças à realização do segundo²³. Estou convencido que seja totalmente típico da primeira vaga do colonialismo, claro, o momento da expansão dos limites do mundo do século XVI, mas também do colonialismo mais tardio, do século XIX. Penso que cometemos um grande erro ao considerar que o colonialismo das nações europeias a partir, a grosso modo, dos anos 1850, seja exclusivamente instrumental e econômico, baseado em uma vontade de adquirir novos mercados, produtos, mão-de-obra barata etc. Essas dimensões não estão ausentes, claro, sobretudo no colonialismo mercantilista dos Ingleses o dos Holandeses, mas o movimento de expansão europeia, pelo menos na sua fase de exploração, é também dominado pelo desejo de conhecer melhor os povos cujos costumes são considerados primitivos e estranhos, logo dignos de interesse. Sem

²³ TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

mencionar o fato de que o colonialismo, pelo menos na França, foi em parte promovido por republicanos de esquerda (Gambetta em primeiro lugar) num espírito de emancipação e de progresso. Aí também a dominação política e militar se funda no conhecimento, sendo ele preliminar à erradicação das superstições.

Davide Scarso – Você escreveu, e achei bastante interessante, que apesar da ciência e da tecnologia serem produtos eminentes da ontologia naturalista, eles podem ser exportados e integrados por outras civilizações sem por isso...

Philippe Descola – ...trazer consigo a ontologia subjacente. Pois é. Fiquei bastante surpreso quando, durante uma estada na China para algumas conferências, os colegas chineses da Academia das Ciências Sociais ou da Universidade de Pequim me disseram que não se reconheciam na descrição que eu fazia da ontologia naturalista e se viam mais próximos daquilo que eu chamei de ontologia analogista. Não obstante, eles fazem uma física boa, uma química boa (e cada vez melhor porque hoje destinam a isso mais recursos do que na Europa). Podemos dizer precisamente a mesma coisa da Índia, da Coreia do Sul, de Singapura etc. Uma vez que os procedimentos científicos foram exportados podemos desenvolvê-los, se o contexto técnico for adequado, com o resultado interessante que aqueles que os põem em prática são como que cindidos: uma parte deles próprios funciona em um regime naturalista, outra parte em um regime analogista. Porém, isso acontece também na Europa, porque alguém pode ser ao mesmo tempo um grande físico e um fervoroso católico. A teologia nunca parou de lidar com essa questão desde há séculos, acabando tanto por decretar a diferença em natureza entre o domínio da fé e o domínio da realidade física (a opção de Descartes), como por tentar uma improvável conciliação. Então não acredito que a mundialização da técnica ponha em causa as grandes distribuições ontológicas. Isso é muito claro, aliás, no âmbito político: o modelo político que os Chineses estão construindo, que é uma combinação de marxismo-leninismo (bem amortecido) e de

neoconfucionismo, vem sendo apresentado pelos teóricos do Partido e do Estado como uma alternativa ao modelo naturalista. É muito curioso como isso tudo é próximo da forma como são organizados os coletivos analogistas, que se embasam no princípio da harmonia, do equilíbrio das partes, no fato de que cada um tem seu lugar, cumpre as atividades que são as melhores para o conjunto, etc. É um modelo considerado alternativo ao modelo democrático do valor isonômico dos cidadãos, dos direitos do homem, do individualismo possessivo, etc. Podemos encontrar muitos exemplos desse gênero!

Davide Scarso – Com uma certa frequência, os antropólogos utilizam abertamente a etnografia – e especialmente, me parece, certas características das sociedades que você define como “anímicas” – para elaborar uma crítica dura e direta do naturalismo ocidental. Por qual razão você, pelo contrário, apesar de admitir o desejo de poder de alguma forma contribuir à invenção de outra maneira de viver juntos, parece querer evitar qualquer juízo de valor?

Philippe Descola – É costume dizer que o espanto é a primeira virtude dos filósofos. Eu admiro as pessoas que, como Sócrates, vem o tempo todo criar confusão questionando as evidências e trazendo à luz verdades que não são aquelas que seu interlocutor tinha ao começo. Menos hábeis, os antropólogos precisam de uma alavanca para suscitar seu espanto, e essa alavanca é o vai-e-vem que eles operam constantemente, no terreno, entre a experiência de uma maneira muito diferente de viver a condição humana e aquela que eles próprios têm o hábito de praticar no seu ambiente de origem. Esse vai-e-vem é uma constante do trabalho etnográfico e tem uma função crítica, mas também epistemológica e moral, muito importante. Talvez possamos dizer até que a maioria dos antropólogos entram nessa profissão (uma das poucas “vocações” de acordo com Lévi-Strauss) porque já se encontram parcialmente inadaptados ao mundo em que cresceram e que eles observam com distância crítica. Isso não quer dizer que eles procurem noutros lados um ambiente onde poder florescer, mas se acham já em

uma situação de inquietude reflexiva que se torna manifesta no trabalho antropológico. Como dizia há pouco, a «inexistência» da oposição entre natureza e cultura, eu a descobri primeiro no terreno, antes de a explorar, por exemplo, nos textos filosóficos. Parece-me, de qualquer maneira, que não há nenhuma ontologia que seja melhor do que outra, são diferentes formas de viver a condição humana e cada uma tem suas vantagens e seus inconvenientes.

Isso é, aliás, uma crítica que podemos dirigir a Tim Ingold quando, recorrendo à filosofia de Merleau-Ponty, afirma que aqueles que ele chama “caçadores-coletores” possuem um estar-no-mundo muito mais verídico do que os modernos têm, não sendo eles constrangidos por todos esses filtros objetivistas que os modernos interpuseram. Essa me parece uma maneira um pouco ingênua de ver as coisas e também significa fingir ignorar os méritos do naturalismo. Porque o naturalismo teve seus méritos, começando pelo estímulo que deu ao desenvolvimento das ciências, mas também, com a ideia de que os humanos se civilizam controlando cada vez mais a natureza (a sua própria e aquela que os envolve), as vantagens, notadamente políticas, que a ideia de progresso pode trazer. Podemos então, ver essa apologia da “vida selvagem” como uma forma de romantismo político, que tem seus antecedentes. Refiro-me a Robert Jaulin, um autor que teve muito sucesso na França faz vinte ou trinta anos²⁴. Ele foi um etnólogo que denunciou o etnocídio, o massacre e a destruição dos povos autóctones — e tinha razão, éramos todos solidários com esse combate — mas que ao mesmo tempo tinha tendência a brandir os valores dessas culturas como se fossem os únicos dignos de respeito, contrariamente aos valores ocidentais. Sim, a dominação do mercantilismo, a coisificação dos humanos, a depredação desenfreada do meio ambiente, não são lá muito recomendáveis, mas a igualdade dos direitos, em especial para as mulheres, o princípio da educação para todos ou a cooperação internacional para descobrir o Bóson de Higgs, não são assim tão más. A lição mais importante que podemos tirar dos povos não-modernos é menos política, aliás, do que filosófica: trata-se de refletir sobre o valor filosófico de

²⁴ Cf. JAULIN, R. *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

alguns conceitos que sociedades muito diferentes da nossa inventaram para pensar sua existência, e sobre qual ensinamento podemos retirar daí. Isso não quer dizer nos reformar para nos tornarmos como eles e pensarmos como eles, seria absurdo e, de qualquer maneira, impossível. Penso num exemplo muito simples (sem retomar mais uma vez todos esses conceitos muito férteis como “potlatch”, “mana”, ou mesmo o canibalismo, que muito estimularam a imaginação dos intelectuais na Europa): a temporalidade. Por muito tempo houve a tendência a contrapor duas formas de temporalidade: por um lado a flecha do tempo própria dos modernos, do outro o tempo cíclico dos primitivos, o tempo do “eterno retorno” no sentido popularizado por Mircea Eliade. Na verdade, há múltiplas maneiras de conceptualizar a duração, que são de uma complexidade incrível, do tempo sem profundidade dos índios da Amazônia até ao tempo espacializado dos Aborígenos australianos, passando pelo tempo catastrófico dos Andinos e dos mesoamericanos. E o imenso enriquecimento que a reflexão sobre estas diferentes formas de temporalidade constitui um patrimônio filosófico comum a toda a humanidade que se torna acessível graças à etnologia, se bem que com as severas limitações que a tradução de um sistema discursivo em outro impõe.

Recebido: 10/02/2016

Received: 02/10/2016

Aprovado: 22/02/2016

Approved: 02/22/2016