

DESCOLA, Philippe; INGOLD, Tim. **Être au monde**: quelle expérience commune? Lyon: PUL, 2014. 75 p. (Débat présenté par Michel Lussault).

Jean Segata

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
E-mail: jeansegata@gmail.com

1 Introdução

Être au monde: quelle expérience commune?, publicado em novembro de 2014 pela Presses Universitaires de Lyon, é a memória de um debate entre Philippe Descola e Tim Ingold, que aconteceu em Grenoble, em 13 de novembro de 2013, no quadro de atividades do festival *Mode d'Emploi*. Michel Lussault, geógrafo e diretor do Institut français de l'éducation, da *École Normale Superior de Lyon*, foi quem coordenou a atividade e é quem a apresenta no seu formato de livro.

O formato da publicação reconstitui um diálogo entre Descola e Ingold provocado por Lussault, em que uma questão comum é respondida por ambos, formando quatro sessões (capítulos): (i) *Naturalisme et dualismes*, cuja questão orientadora é a de como a antropologia pode apreender o mundo sem recorrer ao dualismo natureza/cultura; (ii) *Le pluralisme culturel en anthropologie*, constituído a partir das respostas à questão de como explicar e ligar entre si as diferentes composições de mundo; (iii) *Ontologies et analyse structurale*, onde se questiona se a antropologia implica em um exercício comparativo e; (iv) a *Conclusion*, centrada na seguinte questão: o mundo é plano? (como pensar os conflitos sociais?). Ao final, o livro inclui um pós-escrito (*anthropologie*

et philosophie), igualmente orientado a partir de uma questão comum: *le problème de la symétrie ontologique*.

Certo é que os ataques mútuos entre os autores na elaboração de suas respostas são muito elucidativos para o posicionamento de seus projetos antropológicos. Porém, a fim de evitar o risco de uma reprodução sintética do debate, particularmente preso às repetições de argumento, opta-se por uma apresentação mais geral da obra, guia-se pela própria questão que nomeia o livro, a de como Philippe Descola e Tim Ingold pensam antropológicamente uma experiência comum de se estar no mundo.

Para Lussault, o verso interrogativo do poema de Louis Aragon (1956 *apud* Lussault, 2014, p. 7) – *é assim que os homens vivem?* – resume o projeto científico e intelectual da antropologia materializado na prática desses dois antropólogos, que segundo ele, são os mais comentados dos últimos vinte anos. Como é vista por Lussault, a antropologia de Philippe Descola pode ser definida como *um projeto de compreensão da unidade humana através da diversidade de meios com os quais o homem objetiva um mundo do qual não pode ser dissociado*. Já o trabalho de Tim Ingold é visto como *uma exploração das condições e das possibilidades da vida humana no mundo*¹. Assim, na síntese de ambos, Laussalt (2014, p. 8) entende que,

Pratiquer l'anthropologie, c'est donc aborder la question de la vie humaine, c'est explorer le(s) monde(s) que nous installons, que nous habitons autant qu'il(s) nous habite(nt), et dont nous sommes toujours parties prenantes malgré la volonté fréquente de nous en détacher, voire de le(s) dominer - notamment en développant la pensée réflexive, la science. Pratiquer l'anthropologie c'est appréhender les manières dont nous constituons ces mondes, dont nous les marquons par des actes et les parons d'idées, d'images et d'imagination.

A leitura hermética que Lassault faz da antropologia a transforma em um modo particular de filosofia. Ela tira suas provas dos mundos humanos que estuda por meio da longa partilha do cotidiano, naquilo que melhor pode definir a etnografia na tradição francesa. E é a partir dela que o antropólogo tira os quadros e princípios de existência de

determinadas gentes (etnologia) e principia perspectivas de construir sistemas teóricos globais capazes de explicar numerosas situações sociais (antropologia). Mas, sabe-se que essa não é uma forma exclusiva e que esse não é um empreendimento sem disputas particulares e estilos próprios – e é isso o que o debate faz aparecer².

2 Philippe Descola e as *disposições do ser*

Philippe Descola ocupa, desde o ano 2000, a cadeira de *Anthropologie de la nature*, no Collège de France, instituição onde a antropologia tem uma linha sucessória de cadeiras ocupadas por antropólogos prestigiosos³. Por Lussault, Descola é apresentado no debate como interessado em totalizar a dinâmica do pensamento humano a partir de modelos ontológicos e cosmológicos que os caracterizem em sua forma de organização de si e de sua interação com o restante do universo, humano e não humano. De fato, esse é o centro de gravidade de sua obra, que toma forma desde seus primeiros trabalhos, com uma etnografia entre os Achuar, do Alto Amazonas (Descola, 1986). Contudo, o desenho atual do seu projeto antropológico se concretiza nos primeiros quatro cursos anuais no *Collège de France*, intitulados *Figures des relations entre humains et non-humains*, que viriam a culminar na publicação de sua obra maior, *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005a)⁴.

Por ontologia, Philippe Descola compreende a sistematização de modos de identificação e relação ou simplesmente, maneiras de estar no mundo, como inventadas pelas sociedades humanas. Elas definem composições particulares entre os humanos e os não humanos – continuidades e descontinuidades, resumidas, amplamente, como *disposições do ser e suas predicções*⁵. Em seu projeto antropológico ele as organiza a partir de evidências etnográficas, em quatro modelos fundamentais: o *naturalismo*, o *animismo*, o *totemismo* e o *analogismo*. Ao longo do debate, esse é o acento da recusa de Ingold. Para ele, Descola confere muita centralidade às estruturas sociais, ao contexto cultural e às instituições que formam e ao mesmo tempo derivam dos seus modelos ontológicos. Para ele, o estruturalismo condiciona o modo de existência das gentes e as define de antemão, a partir de uma externalidade própria daquelas das filosofias do ser. O humano não é visto como aberto em

seu processo de construção contínua, mas o situado e definido por meio da socialização de suas essências, no mito e nas instituições.

Em termos gerais, o *naturalismo* se sustenta numa diferença radicalizada entre uma dimensão natural (reduzido ao biológico) e uma moral (alargado ao subjetivo e social), sendo o homem entendido como que regido globalmente pelo primeiro desses universos e diferenciado, particularmente, pelo segundo. Mais precisamente, o *naturalismo*, em si, não é tomado como uma oposição entre natureza e cultura ou mais particularmente entre o homem e natureza, porém faz com que a interioridade do homem seja percebida como uma descontinuidade entre ele e o resto do mundo, entendido como natureza (que inclui seu próprio corpo). Aqui, a natureza é pensada como universal e corolário de uma diversidade de culturas. A proposição de Descola desloca esse modelo do lugar de *regra* e o coloca entre outros modelos situados e nessa reforma, esse *pensée moderne* aparece sustentado não por uma simples separação da natureza e da cultura, mas como um acordo de grande importância e consequências intelectuais e sociais, onde se unificam diversos fenômenos sob o conceito de natureza. Esse entendimento produz consequências verificáveis, entre os quais, a própria relação entre a antropologia e o dualismo natureza/cultura, já que o naturalismo seria o modelo ontológico próprio da razão ocidental, que a inclui.

Descola entende o naturalismo de modo crítico – particularmente, a propósito de Ingold o acusar de “naturalizar” essa concepção, fazendo do dualismo natureza/cultura a baliza que rege os quatro modelos do autor, que consistiriam em inverter, subverter, reposicionar, mas de forma alguma, superar uma visão centrada em duas metades. Para Descola, a sua formação em filosofia, de fato, o fez aprender a naturalizar essa composição de mundo, já que essa distinção entre natureza e cultura foi um importante instrumento da moderna filosofia europeia desde o século XVII, mas que precisou ser colocados em questão em campo, já que sociedade, natureza, arte, pessoa, história e outros termos com os quais o Ocidente estava familiarizado, não possuem equivalentes entre muitos grupos humanos. Para Descola, esses são termos muito eficazes para compreender a civilização europeia, mas são falhos ao se referirem *ao outro*. É por isso que ele define o projeto

antropológico atual como sendo o da análise dessas diferentes maneiras de composição de mundos⁶:

Composer un monde, ce n'est pas faire une représentation d'un monde déjà présent dont il y aurait autant de visions, autant de représentations différentes que de cultures ; ce ne peut être une représentation de cet ordre car ce monde présent n'existe pas, il n'est nulle part et ne peut être décrire. Composer un monde, c'est une façon de percevoir, d'actualiser, de détecter (ou non) les qualités de notre environnement et les relations qui s'y créent. (Descola, 2014, p. 30)

É do solo etnográfico que Descola retira elementos com os quais sistematiza os seus quatro modelos ontológicos e isso não implica, na sua obra, no entendimento de que há quatro mundos compostos – tratam-se de modelos e não de substâncias. Os Achuar, estudados por Descola, por exemplo, *não são animistas*; na sua concepção, o animismo é um termo antropológico que os organiza (ainda que isso não seja plenamente claro quando lido fora do debate). Com isso, ele sugere que questões como a de se recorrer ou não ao dualismo natureza/cultura devem ser postas pelo antropólogo a partir da experiência etnográfica e de como as diferentes composições de mundo nos obrigam a renunciar a certos conceitos e lógicas com as quais se está habituado na descrição de formações sociais. Isso não tira de cena, é claro, a arbitrariedade desse modo de fazer antropologia, onde o metadiscurso ainda preserva o antropólogo do “excesso de contato” com o nativo. Mas para Descola, o avanço está em pensar/situar esse modelo ocidental como um entre outros e não como o lugar excelente e neutro. E nisso, ele inclui a própria antropologia, inscrita nesse contexto.

O *animismo* e o *totemismo* já são concepções bastante debatidas na história da disciplina. No primeiro caso, o que é humano e o que não é humano é distinguido por meio de suas características físicas e estabelecimento da identificação e da relação é sustentada pela valorização de uma continuidade interior: animais, plantas, objetos possuem disposições próprias de uma alma partilhada. Já o *totemismo*, por sua vez, amplia o escopo de partilha entre humanos e não humanos, sobretudo acentuando as continuidades físicas, como a destreza, a

sutileza ou a força dos corpos, em detrimento de uma descontinuidade interior. Em ambos os casos, e restringindo-me ao debate francês, esses modelos foram criticados e excessivamente exotizados na antropologia. Ambos produziam distinções, que de um lado materializavam a diferença – como na *mente pré-lógica* de Lévy-Bruhl ou na *lógica da afetividade* Maurice Leenhardt – ou sugeriam um fundo comum que antecede às domesticações particulares do pensamento, como provocou Lévi-Strauss, no seu *Pensamento Selvagem*⁷.

Finalmente, além da problematização do *naturalismo*, uma espécie de “novidade” no debate antropológico é introduzida pela obra de Descola, que sugere considerar um quarto modelo ontológico, o *analogismo*, segundo ele, muito comum no mundo antigo até a Renascença. Em termos gerais, esse modelo se caracteriza pelo foco na singularidade de tudo o que compõe o mundo e pela procura pelo estabelecimento de correspondências entre esses entes irreduzíveis por meio de filamentos interpretativos; tratam-se, assim, de continuidades e descontinuidades situacionais postas em conjunto por elementos que as suponham análogas⁸. A forma de sistematização de conhecimento por correspondência, nesse contexto, antecede às disposições metodológicas centrais da ciência moderna – a indução, a dedução e a abdução – e o exemplo mais familiar desse sistema no mundo euroamericano é o da *Scala Naturae*, que atravessa a história ocidental, tendo como ponto alto o século XVIII, com sua valorização entre naturalistas como Buffon e Lineu. Em termos simplificados, nesse caso, o *analogismo* é o modelo que antecede o *naturalismo*.

Finalmente, é interessante que, ainda que se mantendo fiel ao seu projeto antropológico, Descola elabora uma crítica bastante provocativa em relação a questões teórico-metodológicas (e porque não, políticas e ideológicas) que têm pulsado na disciplina. É o caso da simetria. Para ele, o ponto fundamental da disciplina desde meados do século passado foi o de elaborar uma simetrização entre as posições de observador e de observado, o que é, no seu ponto de vista, impossível. As formas discursivas dos antropólogos servem para a tradução daquilo que se observa em termos significativos à disciplina, ligado aos contextos nos quais se inscrevem. E, por isso mesmo, como ele insistiu em respostas

a Ingold, é preciso problematizar a própria origem *naturalista* da antropologia. Outro problema é o da generalização teórica de orientações epistêmicas que advém da etnografia. O englobamento hierárquico de Louis Dumont, o vai e vem entre objetificação e desobjetificação em Marilyn Strathern ou o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro são exemplos bem conhecidos. Trata-se de construções teóricas presas a disposições próprias de contextos culturais particulares; são originais, paradigmáticos e, certamente, de grande valor antropológico. No entanto, são tentativas de simetria sustentadas no equívoco metodológico de explicar “o objeto pelo objeto” ou se manter, no nosso vocabulário, presas ao discurso nativo. Antes disso, em casos como o de Maurice Leenhardt, poder-se-ia pensar em uma tentativa de simetria pela transformação de uma teoria autóctone em um corpo mais ou menos análogo a uma doutrina filosófica⁹.

Finalmente, o que para Descola seria uma terceira forma de simetria pode ser encontrada em seu projeto antropológico, que não visa generalizar uma teoria local, tampouco buscar em alguma delas um contra modelo filosófico para o Ocidente. Seu quadro de ontologia, evidentemente marcado como sua herança do estruturalismo, procura construir uma análise combinatória cuja totalização nunca é dada de partida. Ela resulta de uma operação sempre inacabada de sistematização das variações de mundo. Elas não se substituem e não se contraefetuem como análise – são modos de composição de mundo.

3 Tim Ingold e a filosofia com gente

Tim Ingold está estabelecido na *University of Aberdeen*, na Escócia, onde criou, em 1999, o departamento de antropologia. Antes disso, ele havia passado pelas universidades de Helsinki, Bergen e, sobretudo, Manchester, onde permaneceu mais tempo. Ainda que sua base etnográfica venha de um trabalho de campo entre os Saami do nordeste da Finlândia, seus trabalhos têm versado sobre diversos assuntos, como a caligrafia chinesa, a música, a orientação sensorial, os traços de pintores ou a vida dos champignons e dos animais – todos reunidos sob a perspectiva de pensar a vida e a habitação do mundo, possibili-

tadas por habilidades desenvolvidas conjuntamente, entre organismos humanos e não humanos¹⁰.

De uma forma geral, o centro de gravidade da obra de Ingold é a análise da vida como movimento. *O ser humano*, por exemplo, *não está no mundo*, não é um tipo de agente particular ou de paciente estrutural, como o que se baliza na maior parte do debate da disciplina; *o homem existe com o mundo*. Isso responde, na obra desse autor, pela recusa radical em não separar humanos e não humanos e, na ecologia que ele defende, em detrimento daquela de Descola, encontra-se uma forte crítica à ideia de *disposições do ser* e do relativismo ontológico nisso implicado. Como o define Lussault (2014, p. 19) na introdução do livro: “il est un penseur des passages”. Essas passagens podem ser pensadas pela sua maneira de abordagem do humano, por exemplo. Nos seus trabalhos mais recentes, Ingold não fala em “ser humano” (*human beings*), mas em “humanos em devir” (*human becomings*) em um claro privilégio dado a *ontogênese* em contraste à *ontologia*. Essa última se reduz, para ele, a um projeto etnocêntrico, que à maneira comum dos “filósofos da filosofia” resulta do debruçamento sobre alguns textos daquela disciplina, sem considerar o mundo. Por isso, *as linhas* passam a ocupar um lugar importante no seu léxico, já que permitem pensar em cruzamentos incessantes, em tramas das mais diversas, numa insistência ao *devir*¹¹.

A opção pela ontogênese é um dos pontos que Descola vê como o que provoca o distanciamento entre ambos – para ele, a ontologia é sua herança da formação em filosofia e a ontogênese responde pela forte proximidade de Ingold com as ciências naturais (ele começa graduação nessa área antes de mudar para a antropologia e, sobretudo, é filho de um micologista mundialmente conhecido, Cecil Terence Ingold, que o ensinou a conhecer os fungos)¹². Além de inscrições diferentes, a opção de Ingold pela ontogênese é vista por Descola como uma forma sofisticada (e enviesada pelas ciências naturais), de fazer uma generalização teórica do modelo de relação entre humanos e não humanos que Ingold encontrou entre o povo Skolt. Novamente, ele reaviva uma crítica que Lévi-Strauss faz sobre a obra de Mauss, ao afirmar que encontrar saídas teóricas para a antropologia nos mundos

que ela estuda não o antropólogo avançar dos fenômenos observados às suas maneiras de apreensão. Ou seja, o “modo de ser” do objeto é confundido “como o modo de vê-lo” e, para Descola, isso limita a análise e freia o diálogo antropológico em um plano teórico¹³.

Ingold, de sua parte, responde a provocação de modo ácido, afirmando que conheceu o mundo antes de conhecer a filosofia. Para ele, a etnografia não se reduz a um processo controlado por questões teóricas – ela é educação, que produz o antropólogo enquanto aprendizagem na submersão no mundo e que se completa no ensino, quando se é obrigado a dar sentido ao que aprendeu. Depois de ensinar antropologia social e ecológica por anos, Ingold afirma que falar do ser humano não pode ser algo que se faça dissociado do complexo conjunto de ligações entre ele e seus ambientes: “[...] il lui faut manger, se reproduire, respirer, subvenir aux besoins de son métabolisme. Cependant, craque organisme humain est écologiquement relié à son environnement par un ensemble de relations complexes” (Ingold, 2014, p. 35). Para ele, a maior parte da antropologia pensa o ser humano como que tecendo relações com outros seres humanos e fazendo disso o social (e o social o seu privilégio). Mais que isso, nesse modelo antropológico, encontra-se uma tentativa secular de separar o organismo biológico do ser social, já que para se chegar ao ser humano (social) é preciso valorizar a sua extração do mundo natural.

Segundo Ingold, a experiência de ensinar aos seus alunos a sua experiência de aprender o mundo, o levou a concluir que era preciso reelaborar a biologia tradicional em favor de pensá-la relacionalmente, o que permitiria pensar a vida humana sem arrancá-la do mundo, do seu ambiente; por isso, o seu acento na ontogênese – ou seja, a criação, desenvolvimento e maturação de um organismo – que inclui, para Ingold o seu saber-fazer, saber-social e saber-ser – em um processo indissociável do ambiente e de sua história nele (ao invés da ontologia, como filosofia do ser). Essa é uma das razões pelas quais Ingold também prefere falar em seres em devir em detrimento a seres humanos, dotados de uma disposição dada. Somos seres em permanente construção e o trabalho do antropólogo é seguir os seus caminhos. Em sua resposta à questão de como fazer antropologia sem recorrer ao dualismo

natureza/cultura ele mimetiza para o *métier* da disciplina a imagem do “berge enchevêtrée” descrito por Darwin¹⁴: “[...] il s’agirait d’étudier l’enchevêtrement (*o emaranhamento*) mutuel des existences, et de montrer qu’ainsi, la composition du monde est un processus continuel” (Ingold, 2014, p. 38). Em outros termos, para Ingold, a composição de mundos não pode ser tomada como uma tarefa de representar a vida a partir do ser como se eles preexistissem (ontologia), mas de fazê-la em acontecimento contínuo no seu ambiente (ontogênese).

Finalmente, da mesma forma que Descola, Ingold responde sobre o que é sugerido como “o problema da simetria ontológica”. Para ele, a solução está na sua já conhecida fórmula, que é a de fazer “filosofia com gente”, que possui quatro qualidades essenciais: é *generosa*, *aberta*, *comparativa* e, acima de tudo, *crítica*. Ela é generosa por que escuta o outro e isso implica em não torná-los corolários de nossos empreendimentos teóricos. A filosofia com gente de Ingold é aberta porque acompanha o movimento da vida e não pensa as pessoas a partir de disposições do ser, formadas e definitivas. Nisso, o autor volta a questionar o abandono da ideia de educação na antropologia, em favor de um fascínio pelo pensamento amadurecido e teórico. É justamente por esse acento filosófico da disciplina que se encontram problemas no âmbito comparativo. A comparação na sua acepção não é possível de ser realizada por um antropólogo emancipado – que não faz antropologia com as gentes, mas sobre elas, cheia de “ismos” (em referência ao *naturalismo*, *animismo*, etc.). Por fim, a quarta qualidade essencial de um projeto simétrico está no reconhecimento de que nenhum grupo indígena, cientista especializado ou doutrina filosófica tem as chaves do futuro – elas não existem porque o futuro é feito por nós. É preciso expandir o diálogo e por isso Ingold se mostra convicto de que a antropologia deve fazer da vida humana uma conversação.

Enfim, para um leitor já familiarizado com os projetos antropológicos de Philippe Descola e de Tim Ingold, o livro não trará novidades, já que ele mantém fidelidade às suas obras nas respostas demandadas pelo debate. Aliás, a impressão é que o debate (ou ao menos o livro) foi pensado em favor de valorizá-los com questões que, de fato, suas teorias se prestam a responder com clareza. Contudo, se está falando da

reunião de dois dos principais antropólogos em atividade atualmente, a agenda teórica da disciplina, em grande medida, é escrita por eles; as questões que nos movem estão na ponta de suas críticas e a leitura de *Être au monde*, torna-se, assim, uma obrigação.

Notas

- ¹ Lassault (2014, p. 7) define “o projeto antropológico” desses autores ao citar suas definições em Descola (2001) e Ingold (2011).
- ² Lassault (2014, p. 18), nota-se, esforça-se em se neutralizar no debate. Porém, ele naturaliza a antropologia francesa, em particular a forma que mais fortemente foi associada a Lévi-Strauss, como sendo ela o *mainstream* da disciplina. Com isso, Ingold, ainda que reverenciado, aparece na sua apresentação como “provocante” ou dono de um estilo “pouco comum”. De todo o modo, Lassault ainda os coloca em sintonia, cujo ambição seria “comprendre ce que signifie être vivant, rien de moins”.
- ³ Françoise Héritier (*Étude comparée des sociétés africaines*, 1982-1998), Claude Lévi-Strauss (*Anthropologie sociale*, 1959-1982) ou mesmo Marcel Mauss (*Sociologie*, 1931-1942).
- ⁴ Descola fez trabalho de campo entre 1976 e 1979. Sua tese de doutorado, dirigida por C. Lévi-Strauss e defendida em 1983, é a base de seu primeiro livro, *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986). Os resumos de seus cursos anuais na cadeira de *Anthropologie de la nature* podem ser acessados e baixados em PDF em <<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/resumes.htm>>, acesso em fevereiro de 2015. No site da cadeira é possível assistir a gravação (áudio e vídeo) dos cursos, que também podem ser acessadas no *iTunes U*.
- ⁵ Ver Descola (2014a).
- ⁶ Ver mais sobre isso nas entrevistas que Descola concede a Pierre Charbonnier. (Descola, 2014a)
- ⁷ Ver, por exemplo, Lévy-Bruhl (2003), Goldman (1994), Leenhardt (1997), Cavignac (2006) e Lévi-Strauss (2003b).
- ⁸ Talvez seja o modelo de mais recusa no projeto de Descola. A propósito dele, Viveiros de Castro (2008) é ácido, ao sugerir que o mesmo só existe no pensamento (leia-se, na cabeça) de Descola. A crítica é acompanhada da insistência desse autor em recusar o englobamento do *perspectivismo ameríndio*, como sendo ele simplesmente animismo. Para Viveiros de Castro (2008, p. 93), em contestação, trata-se de “uma teoria cosmopolítica segundo a qual os diferentes centros de agência disseminados no universo são dotados de pontos de vista incompatíveis: a visão que os humanos têm de si mesmos e de seu ambiente é diferente daquela que os animais têm dos humanos, como a visão que os animais têm de si mesmos (e de seu ambiente) é diferente da visão que os humanos têm dos animais, e assim por diante”. Para ele, a aproximação com o modelo anímico de Descola pode provocar boas ressonâncias, mas a redução a ele não. A questão é que Descola, no próprio debate aqui descrito, é crítico a essa postura, situando o programa de Viveiros de Castro no rol dos interessantes momentos da disciplina em que antropólogos se viram diante de concepções de mundo tão interessantes em suas pesquisas de campo que decidiram torná-las

referências críticas à antropologia e elevá-las a categorias analíticas. Em suma, um erro metodológico.

- ⁹ Fora do contexto francês, o mesmo poderia ser dito de Evans-Pritchard (2005), na sua análise da bruxaria entre Azande.
- ¹⁰ O trabalho de campo entre os Saami, conhecidos como “o povo Skolt” do nordeste da Finlândia, aconteceu entre 1969 e 1973, descontinuamente (pois Ingold assumiu postos acadêmicos em Bergen e em Manchester nesse período). A pesquisa resultou em sua tese defendida na *University of Cambridge*, em 1975 a qual foi dirigida por John Barnes e Frederik Barth. Em 1976, ela é publicada como *The Skolt Lapps today*. A gênese de seus trabalhos é encontrada nessa monografia, mas os desdobramentos e novos interesses que marcam a vasta produção é encontrada, sobretudo, em artigos e em suas principais coletâneas que os reúne, a exemplo de *The Perception of Environment* (2000), *Lines* (2007), *Being Alive* (2011), *Making* (2013) ou na recente seleção francesa, *Marcher avec les dragons* (2013).
- ¹¹ Ver Pálsson (2013). Importa frisar que, como aponta Lassault (p. 22), isso não aproxima Ingold de Deleuze e Guatarri e seu rizoma. O aporte filosófico desse autor vem de uma linha que congrega a fenomenologia de Merleau-Ponty e a psicologia da percepção, de Gibson e Bateson (sobre sua obra, ver Velho, 2001; Steil e Carvalho, 2014). Ainda sobre o léxico de Ingold, Lussalt (2014, p. 20-22) frisa o uso dos verbos *to build* (construir) ao invés de *to grow* (criar) que excluiria a ideia de finalidade. O verbo *to bind* (amarar, vincular, atar) e o termo *binding* (amarrado, emaranhado) são também usados para descrever uma dada realidade (emaranhado de coisas), como forma de ressaltar uma mistura e, finalmente, o termo *meshwork* (malha) ao invés de *network* (rede), que para ele, numa crítica a Bruno Latour, por exemplo, amplia o escopo de análise, pensando numa trama aberta e maliciosa e não em uma rede que se sustenta, racionalmente, pela associação de elementos (humanos e não humanos) pensados como prontos/posicionados antes de serem mediados.
- ¹² Ver: “Retrospect” (Tim Ingold). Disponível em: <<http://architectures.home.sapo.pt/Ingold-retrospect.pdf>>. Acesso em: 1º abr. 2015.
- ¹³ Refiro-me aqui a crítica que Lévi-Strauss faz a Mauss, na ocasião da introdução de *Sociologia e Antropologia*. Segundo Lévi-Strauss, tanto no ensaio sobre a dádiva como naquele sobre a magia, ainda que o conjunto de dados etnográficos permitiu a Marcel Mauss fazer uma grande análise dessas instituições, ela se tornou falha na medida em que ele elevou categorias nativas, como o *mana* e o *hau*, ao estatuto de categorias antropológicas. Isso o manteve preso numa análise internalista (compreensão) e não o fez avançar à explicação. Mais amplamente, isso responde ainda pela crítica que Lévi-Strauss fazia ao pensamento da escola durkheimiana, que substancializava o social, prendendo-se à ordem das coisas (organicista e equilibrada) ao invés de avançar para uma ordem estrutural (uma virtualidade, conjunto de diferenças, desequilíbrios). O *simbólico não poderia ser explicado pelo social* mais do que o social pelo simbólico (Lévi-Strauss, 2003a). Sobre a impossibilidade de diálogo teórico, ver Descola (2005b).
- ¹⁴ Em *Origem das Espécies*, Darwin se mostra curioso com um banco de areia que forma uma espécie de pequena ilha onde podem ser encontradas as mais diversas espécies animais, vegetais e minerais de diferentes ordens, que passam a se emaranhar e a se construir em razão umas das outras e não em razão de si próprias como em outros contextos. (Darwin, 2003)

Referências

- ARAGON, Louis. “*Bierstube* magie allemande”. In: _____. **Le roman inachevé**. Paris: Gallimard, 1956.
- CAVIGNAC, Julie A. Maurice Leenhardt e o início da pesquisa de campo na antropologia francesa. In: GROSSI, Miriam; MOTTA, Antonio; CAVIGNAC, Julie A. (Org.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Editora Massangana, 2006. p. 25-80.
- DESCOLA, Philippe. **La nature domestique**: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1986.
- _____. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005a.
- _____. On Anthropological Knowledge. **Social anthropology**, Tallinn (Estônia), v. 13, n. 1, p. 65–73, 2005.
- _____. **La composition des mondes**: entretiens avec Pierre Charbonnier. Paris: Flammarion, 2014a.
- DESCOLA, Philippe. Modes of Being and Forms of Predication. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, Edimburgo (Escócia), v. 4, n. 1, p. 271-280, 2014b.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. **Razão e diferença**: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho, 1994.
- INGOLD, Tim. **The skolt lapps today**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- _____. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.
- _____. **Lines**: a brief history. London: Routledge, 2007.
- _____. **Being alive**: essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011.
- _____. **Marcher avec les dragons**. Paris: Éditions Zones Sensibles, 2013.
- LEENHARDT, Maurice. **Do Kamo**: la persona y el mito en el mundo melanesio. Barcelona: Paidós, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a. p. 11-49.

_____. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 2003b.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **El alma primitiva**. Barcelona: Ediciones Península, 2003.

LUSSAULT, Michel. Ouverture. *In*: DESCOLA, Philippe; INGOLD, Tim. **Être au monde**: quelle expérience commune? Lyon: PUL, 2014. (Débat présenté par Michel Lussault).

PALSSON, Gísli. Ensembles of biosocial relations. *In*: INGOLD, Tim; PALSSON, Gísli (Ed.). **Biosocial becomings**: integrating social and biological anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias Ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 163-183, 2014.

VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In*: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire (Org.). **Lévi-Strauss**: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-125.

Recebido em 05/04/15

Aceito em 27/08/15