

DESCOLA, P. *Par-delà nature et Culture*. Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 2006, 623p.

Camila de Caux

Graduada em
Ciências Sociais/
UFMG

1. *Les usages du monde*¹

O livro "Par-delà Nature et Culture" de Philippe Descola chega em um momento importante para as revisões conceituais por que passa a Antropologia contemporânea. Alguns conceitos fundamentais à disciplina têm sido objetos de debates e reformulações críticas, como a noção de "cultura", repensada principalmente a partir dos anos 80 por Roy Wagner e Marilyn Strathern, ou a de "natureza", posta em exame nos anos '90 por Bruno Latour, entre outros. Estas discussões têm agora despontado em todos os âmbitos da antropologia – integrando, mesmo que ainda timidamente, os currículos de cursos de graduação – e é importante que novas contribuições continuem aparecendo para que se possa amadurecer a potencialidade prática destas críticas. Neste contexto, o livro de Descola traz um acréscimo produtivo, ao sintetizar uma série de reflexões anteriores e ao trazer novas concepções sobre o estatuto, a lógica e as relações entre os domínios de natureza e cultura.

Philippe Descola se mostrou interessado nas possibilidades de objetificação da natureza e nas formas de representação simbólica da prática desde a sua tese de doutorado, orientada por Claude Lévi-Strauss. Com efeito, a partir de seu trabalho de campo, realizado de 1976 a 1979 entre os Achuar (índios Jívaro

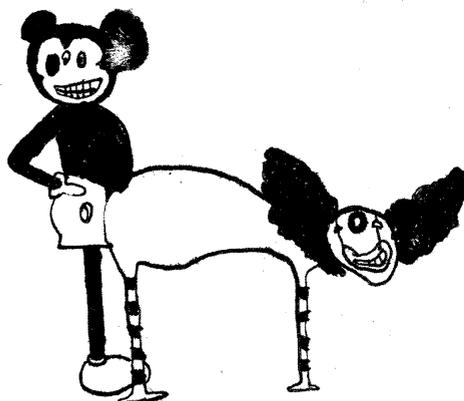
da fronteira entre Equador e Peru), ele pôde constatar a diferença de concepções entre nós e estes índios. A natureza, para eles, não é "uma instância transcendente ou um objeto a socializar, mas o sujeito de uma relação social" (p. 23). O que nós chamamos de natureza – ou aquilo que é, para nós, oposto à cultura – não ocupa a mesma posição cosmológica para eles: natureza e cultura constituem um *continuum* de informações, elas se prolongam e se enriquecem. Descola desenvolveu então, expandindo estas reflexões, um complexo teórico que escapa aos limites das cosmologias ameríndias. Ele vem explicitando seu pensamento desde 2001, em seus seminários de *Anthropologie de la Nature* proferidos no *Collège de France*², e é neste livro que podemos conferir uma sistematização de sua teoria, em um quadro analítico completo disposto segundo regras estritamente estruturais.

Descola começa o argumento de seu livro negando que seu projeto lance mão daquela espécie de "universalismo particular" criticada por Bruno Latour como uma das marcas do estruturalismo em antropologia, isto é, a idéia segundo a qual "uma das sociedades – sempre a nossa – define o quadro geral de natureza em relação a qual as outras estão situadas" (LATOURE, 1994, p. 104). Descola contrapõe este "preconceito naturalístico" (DESCOLA, 1996, p. 82) a um vasto número de exemplos etnográficos que atestam a flexibilidade das fronteiras de aceção do que é natureza e do que é cultura, ou do que é humano e não-humano. Porém, o recente livro de Descola não visa apenas expor estas diferenças cosmológicas, pois sua proposta é bem mais ambiciosa, já que se trata de retomar aquilo que, segundo o autor, constitui o objetivo inicial da Antropologia Comparativa: a construção de um quadro esquemático geral sobre a humanidade – desta vez comparando não suas culturas, mas suas naturezas-culturas. Como ele afirma, "por mais útil que possa ser uma fisiologia das interações, esta não é nada sem uma morfologia das práticas, uma análise praxeológica das formas de experiência" (p. 135). O que Descola pretende, então, é instituir um modelo cartográfico que elucide o que ocorre na "etapa intermediária" entre o inteligível e o empírico.

Se, como afirma Descola (através das palavras do próprio Lévi-Strauss), a estrutura

¹ Como contou Descola em entrevista a Sophie Jospin e Guy Dreux, "Les usages du Monde" (Os usos do Mundo) era o título que o autor pretendia dar inicialmente a seu trabalho, mas o livro de Nicolas Bouvier (*L'Usage du monde*, Payot) interditou este uso. (Entrevista realizada no dia 10 de maio de 2006, disponível no site: <http://www.parutions.com/index.php?pid=1&rid=4&srid=100&ida=7319>)

² Descola é professor titular desta cátedra no Collège de France desde 2000. Em 2001, ele assumiu também a direção do Laboratoire d'Anthropologie Sociale, unidade fundada em 1960 por Lévi-Strauss e pertencente à École des Hautes Études en Sciences Sociales, ao Collège de France e ao Centre National de la Recherche Scientifique.



O MICKEY E O PORCO
TAMBÉM

social lévi-straussiana “não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta” (LÉVI-STRAUSS, 1958 [1985], p. 305), o que o autor se propõe a pesquisar é a atualização da estrutura na prática. Para tanto, ele utiliza dois “esquemas conceituais”, dois modos fundamentais (cuja distinção, como ele mesmo afirma, é analítica e não fenomenal) de estruturação da experiência individual e coletiva: a identificação e a relação.

2. A Cartografia do Mundo

2.1 Matrizes de identificação

A identificação é o esquema que organiza as diferenças e semelhanças estabelecidas entre os seres e tem como aparato instrumental um par de conceitos essenciais para a lógica classificatória de Descola: a interioridade e a fisicalidade. Para Descola, este par se mostra mais potente que a tradicional oposição natureza e cultura, enquanto permite abranger não só o que chamamos de ‘matéria e espírito’, mas também outras características como, no caso da interioridade, a subjetividade, a consciência, os perceptos, a intencionalidade, e, no caso da fisicalidade, a forma exterior, a substância, os processos fisiológicos e perceptivos e as expressões tangíveis próprias a um ser. Porém, mesmo sendo detentora de potência conceitual diversa, a rigorosa separação entre natureza/cultura e interioridade/fisicalidade parece, em algumas passagens, ter sua distância diminuída, deixando a impressão que Descola utiliza essas noções ainda como coincidentes argumentativos: ele parece, por vezes, não considerar diferentemente a natureza e a cultura, mas considerar culturas que consideram diferentemente esta relação.

Contudo, com base em um jogo de atribuição positiva ou negativa de interioridades é fisicalidades, Descola chega a um quadro (bastante abrangente, devo ressaltar) dos quatro modos possíveis de posicionar os limites entre eu (ou o que se identifica a mim) e tu (ou o que difere). São quatro sistemas ontológicos que, por hipótese, não são exclusivos, mas que podem coexistir – em potência, ao menos – em determinadas conjunturas. São eles:

QUADRO I – Matrizes de Identificação

Animismo	Totemismo
semelhança de interioridades	semelhança de interioridades
diferença de fisicalidades	semelhança de fisicalidades
Naturalismo	Analogismo
diferença de interioridades	diferença de interioridades
semelhança de fisicalidades	diferença de fisicalidades

A matriz ontológica do animismo³ está presente no pensamento do autor desde seu trabalho de campo com os Achuar. Nesta fórmula cosmológica, os humanos atribuem a (certos) não-humanos uma humanidade idêntica à sua; eles supõem haver uma continuidade cultural originária, diversificada através da descontinuidade natural, ou diversidade de corpos, concebidos não como substância, mas como ‘forma’ (ou conjunto de afetos, ornamentos e ‘equipamentos biológicos’ de cada espécie). Os coletivos que se formam no animismo refletem a semelhança de interioridades: todas as outras espécies (inclusive espíritos) que são supostas, pelos humanos, possuem uma humanidade análoga à sua são “sociedades completas”, ou “tribos espécies”, que desempenham as mesmas atividades e normas sociais que os humanos. Segundo Descola, então, estes coletivos são antropogênicos, enquanto são concebidos de acordo com a linguagem e o modelo das relações entre os humanos: são os humanos que estendem suas características aos não-humanos.

Este raciocínio, porém, provoca certa desconfiância acerca de sua argumentação, pois o que Descola parece afirmar é que a humanidade dos outros só pode ser concebida a partir daqueles que são os únicos humanos “legítimos”, a humanidade enquanto espécie. Resta a impressão, então, de que são ainda as tradicionais visões de natureza e cultura que ordenam esta sua concepção, pois é o humano natural (a espécie humana) que, culturalmente, atribui potência cultural a outros seres naturais. A continuidade entre o humano e o não-humano é social – mas só é social porque é (naturalmente) humana. Parece, então, que o animismo de Descola parte de um pressuposto que não abandona as bases naturalistas.

De fato, o naturalismo, por ser estruturalmente enquadrado como oposto simétrico ao animismo, aparece como o facilitador, se não condicionador da compreensão deste. Ele propõe a semelhança das fisicalidades e diferença das interioridades e tem como paradigma a unidade natural e a multiplicidade cultural. A partir de um ‘progresso’ científico de bases biológicas evolucionistas, estabelece-se a continuidade física dos seres – todos possuidores da mesma substância natural, disposta em formas diferentes – e dota-se uma espécie, a nossa, de uma descontinuidade cultural. Como afirma Tim Ingold, a especificidade humana está no fato de que “*whereas the differences among animal species are differences in nature, humans are different in being half in nature, half out*” (1990, p. 113). O que diferencia, então, os humanos dos não-humanos é a interioridade, e são os humanos aqueles capazes de classificar, nomear e tipificar a posição das outras espécies, dentro do contínuo material. O coletivo naturalista, portanto, assemelha-se ao animista enquanto prioriza e estende as relações de uma sociedade, a humana, para outras; porém, enquanto o animismo atribui sociabilidade a um sem número de não-humanos, o naturalismo se impõe de for-

³ Uma antiga discussão com Perspectivismo, postulada por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, é retomada por Descola neste ponto, depois de um longo debate anterior entre estes autores. Para Descola, como o animismo, o perspectivismo afirma que os humanos e os não-humanos se vêem como humanos e que os humanos vêem não-humanos como não-humanos; porém, em um jogo pronominal de relações, e à diferença do animismo, para o perspectivismo, os não-humanos se vêem como humanos e vêem os humanos como igualmente humanos, mas com costumes (ou formas) diferentes. Segundo Descola, porém, a partir das próprias palavras de Viveiros de Castro, o perspectivismo é um “corolário etno-epistemológico” do animismo: ele postula e investiga uma complexidade de relações lógicas emergentes do animismo, sem que os povos que o praticam as tenham postulado; estas relações não são, para Descola, atesta das etnograficamente, ou, ao menos, não são generalizáveis. Para o Perspectivismo, por sua vez, o animismo é problemático justamente por ter a linguagem fixa e rígida de alma (ou humanidade comum) para as cosmologias indígenas; a questão em jogo não é um estado fixo, mas a mudança de ponto de vista. Vd. Descola (1992 e 1996) e Viveiros de Castro (1996 e 2002); além disto, cfr. as discussões atuais de Lima (2006a, 2006b).

ma bastante exclusivista e antropocêntrica. O social é próprio de tudo aquilo que não é natural – e, tautologicamente, é natural tudo aquilo em que falta o social (p. 355).

No totemismo, Descola opera uma quebra – ou desenvolvimento – da noção lévi-straussiana: se para Lévi-Strauss o totemismo é um método classificatório, para Descola ele é uma matriz ontológica. A grande novidade trazida à tona é que a própria noção de “totem” não provém da classificação biológica da espécie natural que caracteriza o grupo, mas é uma qualidade antecedente à nominação da entidade natural totemica – por vezes, é uma qualidade anterior que doa o nome à própria entidade. Ela designa, então, uma característica ontológica primeira, compartilhada pela entidade e pela classe da qual ela passa a ser emblema – um quadro cosmológico de origem. A relação com o totem não é mais concebida como a identificação classificatória de um humano a um não-humano, mas como uma afinidade (e atualização) de qualidades entre todos os seres que compartilham a mesma origem, através de um mesmo ser prototípico. O totemismo é cosmogênico, pois seus atributos são pré-existentes à natureza e à cultura; seus coletivos são internamente homogêneos, com características naturais e culturais.

Já o analogismo é o esquema de identificação sistematizado mais recentemente por Descola. Ele não apresenta interioridades ou fisicalidades em comum; seu traço fundamental é uma densa rede de analogias entre características, propriedades e movimentos de seus seres, de forma a poder passar a aparência de continuidade. Este esquema se exprime, por exemplo, em “correlações entre microcosmo e macrocosmo que estabelecem a geomancia ou a divinação chinesa, ou na idéia, corrente na África, de que as desordens sociais são capazes de conduzir a catástrofes climáticas” (p. 280). Seu coletivo é como seus seres, intimamente fragmentado, unido somente por um esforço analógico de similitudes.

2.2 Modos de relação

Estas quatro matrizes de identificação são sistemas anteriores e mais amplos que os modos de relação estipulados por Descola. Elas emolduram as relações, mas, ao mesmo tempo, uma relação (ou a mistura de relações) pode fornecer a aparência geral que uma matriz possui. Pois a relação é o esquema que articula os modos pelos quais as interações são moldadas nas diferentes matrizes de identificação. É ela que dá o aspecto de homogeneidade aparente a um coletivo, pois ela delimita os comportamentos distintivos de um grupo, externalizando as fronteiras com outros coletivos. De todos os infinitos modos de relação que se pode estabelecer entre os seres, Descola escolheu seis que desempenham papéis preponderantes e estruturantes – não excluindo o fato de que possam

coexistir (subalternamente), em uma ontologia, outros modos fortemente contaminados por aquele preponderante. São eles:

QUADRO II – Modos de Relação

1) troca, predação e dom	2) produção, proteção e transmissão
relações potencialmente reversíveis entre termos semelhantes	relações unívocas entre termos não equivalentes

O primeiro grupo reúne modos de relação que fazem circular valores “entre sujeitos equiestatutários dos quais a identidade ou a essência não é transformada pela atualização da relação que os une” (p. 456). Há uma separação entre a troca, que é simétrica, pois exige sempre uma contrapartida, e a predação e o dom, que são por definição assimétricos, apesar de potencialmente reversíveis. A troca teve seus fundamentos desenhados por Lévi-Strauss, em sua análise do parentesco como maneira de instituir relações de aliança entre pessoas; a reciprocidade da troca é agente da integração. No dom, ao contrário da regra de retribuição explicitada por Mauss, o retorno da dádiva não é nunca garantido, pois ele é independente do ato de dar: a obrigação vinda do dom não é “nem obrigatória nem obrigadora” (*ni obligatoire ni obligataire*) (p. 430), ela é puramente moral. Algumas sociedades possuem o costume de retribuir o dom com um contra-dom, mas este fato não pode ser generalizado. O dom é uma assimetria positiva, ao contrário da predação, que consiste em apropriar-se de um valor. De fato, a predação é uma “destruição produtiva”, enquanto não implica crueldade, mas transforma a presa em um elemento de alta importância – ela é sua condição de sobrevivência. A predação é um modo de incorporar a alteridade permanecendo fiel a si mesmo.

As relações do segundo grupo são unívocas, “orientadas e irreversíveis entre termos não-substituíveis, pois hierarquizados de maneira intrínseca” (p. 456). A produção se caracteriza por uma conexão de antecedência genética do produtor; apesar da diferença de concepções desta relação (nós, por exemplo, concebemos um ‘criador intencional’ de um produto, enquanto os ameríndios concebem uma relação entre sujeitos), há sempre uma situação de dependência da entidade produzida. A proteção é uma relação entre o sujeito que a exerce e aqueles que dela se beneficiam, mesmo que estes termos possam ser facilmente intercambiáveis. A transmissão, da maneira como o autor a concebe, é o que “permite a ação (*emprise*) dos mortos sobre os vivos através do empreendimento (*entreprise*) da filiação” (p. 450). Ela é uma relação de dependência consentida em uma conexão temporal.

3. O mundo

O quadro analítico que resulta do livro é um passo possível para se pensar uma alternativa à projeção etnocêntrica de concepções (e práticas)

ocidentais a outros sistemas de pensamento. Como afirma Descola, suas hipóteses (“de natureza heurística”) “têm unicamente por ambição oferecer um esboço daquilo que poderia ser uma maneira diferente de tratar os fatos sociais” (p. 549), e ela já traz bons resultados se permite englobar “economicamente uma maior quantidade de entidades materiais e ideais do que a que autoriza a clássica oposição entre a universalidade da natureza e a contingência das sociedades humanas” (p. 550).

É certo que um projeto desta envergadura pode parecer um tanto descontextualizado atualmente; além disto, é um tanto duvidosa sua intenção de ir para além da natureza e da cultura, se estes termos continuam utilizados (implícita e explicitamente) constantemente até o final da obra. Porém, o que me parece importante é o tratamento diferenciado que Descola dá a estes dois complexos de categorias – cultura e interioridade; natureza e fisicalidade – flexibilizando o tipo de abordagem que geralmente lhes é imposto.

Não há como negar que a divisão ocidental em domínios distintos de natureza e cultura, cada uma com seu programa metodológico próprio,

foi útil para o desenvolvimento e ampliação das redes de relações ocidentais – seja entre os humanos, seja com os não-humanos. Porém, é certo também que esta divisão tenha gerado fortes conseqüências ambientais, éticas, políticas, econômicas, jurídicas etc., a ponto de nos vermos agora em necessidade de reconsiderar algumas instituições conceituais de nossa configuração do mundo. Um passo necessário é, portanto, começar a praticar outras (e novas) maneiras de pensar o mundo, a fim de, posteriormente, conseguirmos pensar outras maneiras de praticá-lo. Os problemas atuais não são direcionados a alguns poucos campos específicos de problematização – a ecologia, a biologia, a genética, a física etc. Eles são problemas que se estendem igualmente à Antropologia, enquanto ela trata das relações entre os humanos e com os não-humanos; em suma, o problema lhe concerne igualmente se, como Descola tencionou no prefácio deste livro, não se pretende fazer somente uma antropologia – ou uma ciência do homem – mas uma ciência do conjunto de seres do coletivo. Ou, caso assim se queira, “em termos mais convencionais” (p. 15), fazer uma antropologia da cultura que se alinhe a (*se doubler de*) uma antropologia da natureza.

Submetido em 20/03/2007
Aprovado em 04/05/2007

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DESCOLA, Philippe. (1996). "Constructing Natures: symbolic Ecology and social practice", in G. Palsson & P. Descola, *Nature and Society: anthropological perspectives*. London, Routledge.
- _____. (1992). "Societies of Nature and the Nature of Society", in A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, London/New York, Routledge.
- INGOLD, Tim. (1990). "Debate: human worlds are culturally constructed", Against the motion (1), in T. Ingold (ed.), 1996), *Key Debates in Anthropology*, London/New York, Routledge.
- LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- LÉVI-STRAUSS Claude. (1958), *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon. Tradução tirada da versão brasileira: (1985) "A noção de estrutura em Etnologia", *Antropologia Estrutural*, 2ª edição. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro (Coleção Biblioteca Tempo Universitário, 7).
- LIMA, Tânia Stolze Lima. (2006a), "Olhada-de-onça", 30º Encontro Anual da ANPOCS, 2006, Mesa: Diferenças, diferenças: regimes contemporâneos da natureza. (comunicação oral).
- _____. (2006b), "O poder de uma fala", IV Jornada de Ciências Sociais, *O poder no pensamento social: dissonâncias de uma mesmo tema*, Mesa: Antropologia e Poder. (comunicação oral).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996), "Os Promomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana — Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 2, 2: 115 – 144.
- _____. (2002), "O nosso relativo". *Mana — Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 8, 1: 113-148.