
ENUNCIÇÃO

**Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da
UFRRJ**

REPENSANDO NATUREZA E CULTURA:

Diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

*Rethinking Nature and Culture: dialogues between biology and anthropology in Tim
Ingold's thought*

Bruno Feltrin Puttini *

 <https://orcid.org/0000-0003-0919-916X>

Resumo: O presente estudo busca examinar a relação entre ciências humanas e ciências biológicas, bem como os seus desdobramentos nas dicotomias centrais no pensamento ocidental, por meio da obra do antropólogo britânico Timothy Ingold. Nesse sentido, o texto percorre alguns pontos e dualidades discutidos na obra de Ingold. Em um primeiro momento, é apresentado o diálogo entre Biologia e Antropologia, através da genealogia do conceito de evolução. Em seguida, a dualidade Evolução/História é discutida, demonstrando ser um desdobramento do tópico anterior.

Assim, é apresentada a dicotomia Animalidade/Humanidade, aprofundando a contestação dos esquemas teóricos que defendem a existência de uma transmissão genética e cultural de informações pré-codificadas. Por fim, discute-se o problema da agência e a sua consequente distinção entre Inanimado/Animado. O objetivo deste estudo, portanto, centra-se na compreensão dos questionamentos acerca da separação tradicional entre Natureza e Cultura, a fim de uma maior compreensão das bases e pressupostos filosóficos do Ocidente. A análise destaca a necessidade de uma abordagem empírica para superar as dicotomias ocidentais tradicionais e enfatiza a importância de uma visão mais integrada e dinâmica do mundo. Conclui-se que o pensamento de Ingold proporciona novas perspectivas para compreender as relações entre natureza, cultura, humanidade e não humanidade, desafiando pressupostos convencionais e sugerindo caminhos para um entendimento e (co)existência em tempos de Antropoceno.

* Mestrando em Política Científica e Tecnológica (PPG-PCT) pelo Instituto de Geociências (IG) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Palavras-chave: Natureza/Cultura; Antropoceno; Teoria Antropológica.

Abstract: *The present study aims to examine the relationship between human and biological sciences, as well as their implications in the central dichotomies of Western thought, through the work of British anthropologist Timothy Ingold. In this sense, the text explores some points and dualities discussed in Ingold's work. Initially, the dialogue between Biology and Anthropology is presented through the genealogy of the concept of evolution. Then, the duality of Evolution/History is discussed, demonstrating its connection to the previous topic. The dichotomy of Animality/Humanity is presented, delving into the critique of theoretical frameworks that advocate the existence of genetic and cultural transmission of pre-coded information. Finally, the study discusses the problem of agency and its consequent distinction between the Inanimate/Animate. Therefore, the objective of this study is centered on understanding the traditional separation between Nature and Culture to better comprehend the philosophical foundations and assumptions of the West. The analysis highlights the need for an empirical approach to overcome traditional Western dichotomies and emphasizes the importance of a more integrated and dynamic view of the world. It concludes that Ingold's thought offers new perspectives for understanding the relationships between nature, culture, humanity, and non-humanity, challenging conventional assumptions and suggesting paths for understanding and coexistence in times of the Anthropocene.*

Keywords: *Nature/Culture; Anthropocene; Anthropological theory.*

Introdução

É possível que o objeto específico da antropologia seja a inter-relação entre o que há de biológico no homem e o que há de social e histórico nele? A resposta é sim¹.

Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral. *E a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos.*²

As epígrafes acima, retiradas respectivamente do livro *Evolução e vida social* (2015) e do artigo intitulado *Humanidade e Animalidade* (1994), de Tim Ingold, ressaltam um problema central na história da relação entre ciências biológicas e ciências humanas: os

¹ KROEBER, 1948 *apud* INGOLD, T. *Evolução e vida social*. Petrópolis: Vozes, 2019.

² INGOLD, T. "Humanidade e animalidade". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 10, n. 28, 1995, p. 1.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

diálogos entre Biologia e Antropologia e a definição das qualidades e das características próprias, de um lado, dos humanos e, de outro, dos seres não humanos. Ingold argumenta que esse suposto problema somente se apresenta como um empecilho ao pensamento ocidental na medida em que é concebido de maneira equivocada, justamente por separar *a priori* esses dois polos, uma vez que os “*seres humanos*, de acordo com a ciência, constituem espécimes da natureza, mas *ser humano* é transcender essa natureza”.³ Em outras palavras, ocorre uma inversão lógica, pois:

Na busca dessa essência [humana], eles [os filósofos ou cientistas] não se perguntaram sobre “o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?”. Ao contrário, eles inverteram a pergunta, indagando: “O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?”⁴

Neste ensaio, portanto, pretendemos explorar a relação entre ciências humanas e ciências biológicas e os seus desdobramentos nas dicotomias arraigadas no pensamento ocidental, a partir da perspectiva do antropólogo britânico Timothy Ingold. Para tanto, organizamos este ensaio da seguinte maneira: i) em um primeiro momento, voltamo-nos à discussão, apresentada por Ingold, acerca do diálogo entre Biologia e Antropologia nos primórdios da disciplina antropológica, centrando-nos especificamente na genealogia do conceito de evolução; ii) em um segundo momento, apresentamos a dualidade entre Evolução e História, um desdobramento do tópico anterior e um ponto fundamental no pensamento de Ingold; iii) em seguida, direcionamo-nos à dicotomia entre Animalidade e Humanidade, aprofundando a contestação, por parte de Ingold, aos esquemas teóricos que defendem a existência de uma transmissão genética e de uma transmissão cultural de informações pré-codificadas; iv) por fim, buscamos discutir o problema da agência e a sua consequente distinção entre Inanimado e Animado, ou entre matéria e mente - dicotomias intimamente relacionadas com a dualidade Natureza/Cultura.

³ INGOLD, T. *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 21.

⁴ INGOLD, T. “Humanidade e animalidade”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 10, n. 28, 1995, p. 6.

O conceito de evolução à luz dos primórdios da Antropologia

Como ponto de partida, direcionamo-nos à discussão a respeito do conceito de evolução apresentada por Ingold em *Evolução e vida social* (2019), livro originalmente publicado em 1986 e reeditado pelo autor em 2016. Em seu primeiro capítulo, intitulado “O progresso da evolução”, Tim Ingold busca compreender a história do pensamento evolutivo, traçando uma distinção entre as ideias de Herbert Spencer (1820-1903) e Charles Darwin (1809-1882). Segundo o antropólogo britânico, diferenciar essas duas perspectivas é essencial para entendermos o passado e a fundação da Antropologia, uma vez que os seus debates com a Biologia foram norteadores no estabelecimento dos futuros programas acadêmicos e institucionais da então incipiente disciplina antropológica.

Ainda que o termo “evolução” – derivado do termo latino *evolvere*, cujo significado se atrela ao ato de estender ou desdobrar – tenha, no século XVII, adquirido o sentido de algo que se revela a partir de um princípio ou ideia previamente formatada, o seu uso sistemático somente pode ser rastreado, pela primeira vez, com a teoria embriológica de Charles Bonnet (1720-1793), ainda no século XVIII. Essa teoria se referia à pré-formação do embrião, que, para o biólogo e filósofo suíço, se desenvolveria a partir de um homúnculo que estaria contido em um programa – ou seja, de uma imagem minúscula do ser, ainda embrionário, contida no esperma ou no óvulo, no qual, através do desenrolar do tempo, ele “desempacotaria”. Ingold afirma que a teoria de Bonnet, embora tenha praticamente desaparecido no século XIX, deixou como herança o termo “evolução”, tendo como expoente, naquele momento, não mais um biólogo, mas sim um filósofo que se tornaria muito influente no pensamento da época vitoriana: Herbert Spencer. Como argumenta Ingold, o conceito de evolução, nas mãos de Spencer, não tinha mais o sentido atribuído por Bonnet, mas se atrelara, por sua vez, a uma concepção teleológica da progressão temporal – há muito presente na filosofia ocidental, e que atinge o seu ápice com *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1795), do Marquês de Condorcet: “a conotação tinha deixado de ser de desdobramento ou desempacotamento de qualidades imanentes na coisa em evolução e se

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

ligara em vez disso à ideia de desenvolvimento progressivo em direção ao futuro iluminado”.⁵

Por outro lado, Charles Darwin, contemporâneo de Spencer, desenvolvia, de forma paralela, a sua posteriormente denominada teoria da evolução. A história da teoria da evolução de Darwin, argumenta Ingold, remonta a outros fundamentos e princípios teóricos, diferentes daqueles utilizados e propostos por Spencer. Em sua primeira edição de *A origem das espécies* (1859), o naturalista britânico não se referia ao termo “evolução”, mas sim ao termo “descendência com modificação”. A diferença pode parecer sutil, mas os seus significados são diametralmente diferentes. Enquanto o conceito de evolução proposto por Spencer nos leva a uma perspectiva de um “futuro iluminado” e ascendente – cujo caminho é constituído por inúmeros estágios evolutivos, que partem do mais simples ao mais complexo –, a “descendência com modificação” proposta por Darwin não atribui uma qualidade final à progressão temporal. O que vemos, na verdade, é a junção de três componentes fundamentais: continuidade, temporalidade e variabilidade.

Os dois primeiros, afirma Ingold, não são originalmente propostos por Darwin. A noção de “continuidade”, segundo o autor, remonta à “Grande Cadeia do Ser”, doutrina clássica que se popularizou durante a Renascença até o fim do século XVIII. Basicamente, a ideia central dessa doutrina consistia em reconhecer a ação do tempo sobre as espécies, porém negando a mutabilidade das mesmas. A noção de “temporalidade”, por sua vez, remonta a um outro expoente do pensamento evolutivo, Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829). Lamarck, dando continuidade à doutrina clássica da “Grande Cadeia do Ser”, apenas a temporalizou, uma vez que, para ele, a progressão temporal não se apresentava como “um quadro essencialmente estático da natureza viva”, mas como “um fluxo contínuo” em que se define “não uma série de posições fixas e inalteráveis, mas uma trajetória de avanço”.⁶

O último componente, por fim, se refere à originalidade de Darwin, o seu feito específico. Partindo da continuidade e da temporalidade, explicadas acima, o naturalista britânico compreendeu que a variabilidade era o componente mais essencial da “descendência com modificação”, uma vez que possibilitava a rejeição de uma perspectiva

⁵ INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 31.

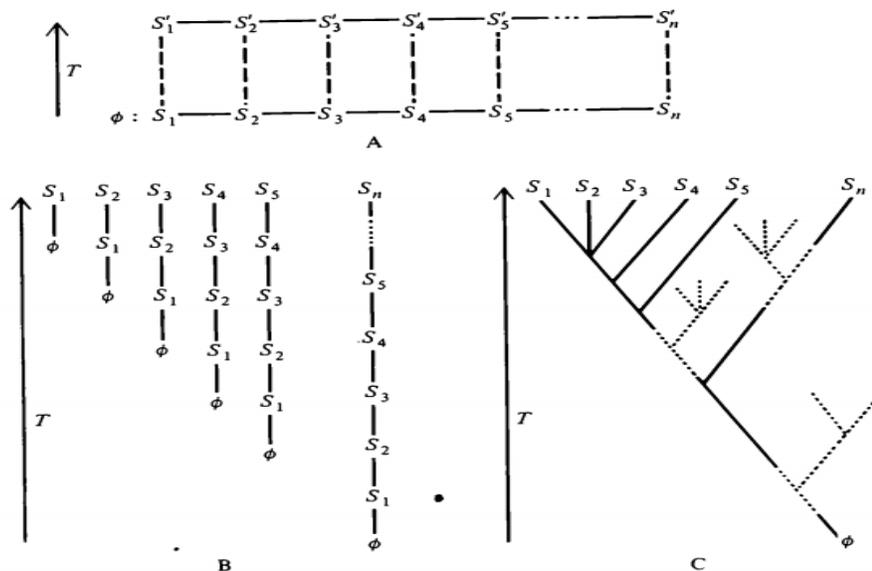
⁶ *Ibidem*, p. 35-36.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

essencialista dos seres, e, ao mesmo tempo, uma perspectiva unilateral de progressão. Ao invés da “Grande Cadeia do Ser”, Darwin propõe a imagem da grande árvore da vida, com seus ramos, galhos e outras bifurcações. Por mais similar que essa ideia possa parecer do pensamento de Lamarck, Darwin se distingue de seu antecessor pois:

Como Mayr (1982: 401) o exprime, enquanto Lamarck estava preocupado com a dimensão ‘vertical’ da evolução, Darwin realçou sua dimensão ‘horizontal’. Cada indivíduo é assim uma variedade incipiente, sendo cada variedade uma subespécie incipiente, cada subespécie uma espécie incipiente e cada espécie um gênero incipiente: ‘Os vários grupos subordinados de qualquer classe não podem ser colocados em um arquivo único, mas parecem agrupados ao redor de pontos e estes ao redor de outros pontos, e assim por diante, em ciclos quase infinitos’ (DARWIN, 1872: 97). Assim como a diversificação pode prosseguir indefinidamente, assim também o número de formas possíveis é potencialmente infinito.⁷

Figura A - Esquemas representativos da ideia de evolução: A) A “Grande Cadeia do Ser”; B) O “transformismo” de Lamarck; e C) A “descendência com modificação” de Darwin. Retirado de *Evolução e vida social* (INGOLD, 2019, p. 34-35).



Assim, torna-se evidente a maior distinção entre Spencer e Darwin: com *A origem das espécies*, Darwin consegue banir de fato a teleologia reinante há tempo na história natural, enquanto Spencer, ao contrário, “apresentou ao mundo um quadro de evolução absoluto e determinado, cujas leis são subscritas por uma Existência ‘Incognoscível’, ou

⁷ INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 37.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

(mais peculiarmente) ‘Inescrutável’”.⁸ Em outras palavras, “a teoria darwinista substituiu a determinação do incognoscível pela indeterminação da variabilidade revelada. *O progresso tornou-se relativo, e o futuro, incerto*”.⁹

Isto posto, podemos enfim adentrar ao debate mais apropriadamente entre Biologia e Antropologia, e conseqüentemente sobre os seus desdobramentos dicotômicos, ou seja, entre Natureza e Cultura. Seguindo Ingold, nos dirigimos agora ao segundo capítulo de seu livro, intitulado “A ascensão da humanidade”. O autor britânico, após distinguir, em seu primeiro capítulo, as ideias de Spencer e de Darwin, busca “refutar definitivamente a crença de que o paradigma evolutivo na antropologia se sustenta em uma extensão indevida, ao domínio da cultura, de princípios biológicos derivados de *A origem das espécies*”.¹⁰

Esse paradigma evolutivo, marcante nos trabalhos dos primeiros autores e pensadores da Antropologia, definiu as bases dos debates antropológicos, ao menos durante boa parte do século XX. Não é de maneira irrefletida que uma grande quantidade de autores dedicou inúmeros artigos, ao longo da história da antropologia, à refutação do assim denominado evolucionismo social ou cultural. E sem sombra de dúvidas todos eles estavam certos, uma vez que as ideias arraigadas nesse primeiro paradigma antropológico fundamentavam e ratificavam argumentos e teorias racistas. De maneira bastante genérica, o mundo, para eles, estava dividido entre, por um lado, os povos não ocidentais, na maioria das vezes incluídos na alcunha de “selvagens” ou “primitivos”, e, por outro, os povos ocidentais, sempre detentores e representantes da “civilização”.

O problema elencado por Ingold não está, de maneira alguma, centrado em uma crítica àqueles que ajudaram a refutar o evolucionismo. O seu interesse, ao contrário, está centrado em um mal-entendido, que, segundo o autor, vem se repetindo de geração em geração, tornando-se assim um lugar-comum na história e na teoria antropológica: isto é, a falsa impressão de que as ideias de Darwin tenham se estendido à explicação dos fenômenos ditos sociais e/ou culturais. Para Ingold, o responsável por este mal-entendido foi um dos expoentes do movimento contrário aos evolucionistas, Franz Boas (1858-1942), “cuja reação

⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁹ *Ibidem*, grifos nosso.

¹⁰ *Ibidem*, p. 56.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

contra doutrinas ortodoxas da corrente da evolução progressiva no final do século XIX marcou os cinquenta anos seguintes da antropologia norte americana”.¹¹

Ao fim e ao cabo, é verdade que Darwin, ao final de sua vida, se voltou ao evolucionismo cultural, sendo um de seus representantes. Isto se torna explícito a partir da publicação, em 1871, de *A descendência do homem e a seleção em relação ao sexo*, um de seus últimos trabalhos. No entanto, argumenta Ingold, é precisamente neste ponto que podemos notar a influência, não das ideias de Darwin no pensamento antropológico, mas, ao contrário, das ideias dos antropólogos evolucionistas na obra de Darwin. Como afirma o autor, “Darwin citou Tylor com aprovação em sua obra *The Descent of Man* [...], ao passo que Spencer foi acusado – por ninguém menos que o próprio Tylor – de ter praticamente plagiado suas ideias”, sendo que, ao voltar a sua atenção da vida à sua própria espécie, Darwin “passou a endossar o evolucionismo progressivo de Tylor e Spencer quase que ao extremo”.¹²

Ao tomar essa posição, Darwin estaria, na verdade, indo contra o seu argumento central em *A origem das espécies*, pois, como demonstrado acima, os posicionamentos de Spencer e Tylor carregavam uma estrutura fundamentalmente não darwiniana, cuja característica central era pensar os fenômenos sociais e culturais através de uma perspectiva teleológica e determinística. O que nos leva, enfim, à conclusão de Ingold acerca do mal-entendido apresentado anteriormente. Uma vez que Boas “declarou que as investigações de Tylor, Spencer e outros foram ‘estimuladas pelo trabalho de Darwin’ e que as ideias fundamentais daqueles podem ser entendidas ‘apenas como uma aplicação da teoria da evolução biológica a fenômenos mentais’”,¹³ ele iniciou uma tradição de pensamento que foi amplificada através da sua repetição por parte de outros autores, tais como Robert Lowie, Claude Lévi-Strauss, dentre outros. Além disso, não somente Boas e os seus seguidores erraram ao culpar a extensão das ideias da Biologia, representada por Darwin, para a Antropologia, representada pelos antropólogos evolucionistas, como não perceberam que a

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 56-57.

¹³ *Ibidem*.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

sua afirmação ocultava a verdadeira influência de uns sobre os outros: isto é, que, ao contrário, foram as ideias da Antropologia que influenciaram as ideias da Biologia.

Evolução e História

Uma vez compreendida as imbricações históricas a respeito do conceito de evolução, e os seus respectivos mal-entendidos no desenrolar da antropologia, voltamo-nos, neste momento, aos seus desdobramentos teóricos sucessivos, mais especificamente acerca da separação entre Evolução – representada pelas ciências biológicas – e História – representada pelas ciências humanas.

Em um artigo intitulado *Sobre a distinção entre evolução e história* (2006), Ingold, ao se debruçar sobre os escritos do antropólogo Maurice Godelier (1934-), busca discutir a relação dicotômica entre história natural e história humana. A primeira, ancorada no conceito de evolução, aponta para a história do domínio da natureza, para os processos evolutivos – ou seja, para os processos históricos – de formação dos vegetais, dos animais não humanos, dos processos relativos à geomorfologia, à formação da Terra, dentre outros. Em suma, das histórias de formação de tudo o que não se constitui como propriamente humano. Por outro lado, a segunda nos direciona ao domínio da história humana, a História com “H” maiúsculo.

Essa relação dicotômica não é uma mera distinção entre termos. Muito pelo contrário, ela indica uma separação radical entre os protagonistas e os coadjuvantes. Qualificando e classificando assimetricamente o mundo e os seus habitantes, a distinção entre história natural e história humana nos indica uma ruptura fundamental na tradição de pensamento ocidental, uma vez que os seres não humanos apenas possuiriam “uma história que é o resultado de um processo de evolução e de variação pela seleção natural” – isto é, uma história que não poderia ser produzida por eles mesmos –, ao passo que os “seres humanos, em compensação, não são apenas fabricados pela história, eles têm também um papel na sua fabricação”.¹⁴

¹⁴ INGOLD, T. “Sobre a distinção entre evolução e história”. In: *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. Niterói: n. 20, 2006, p. 18.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

Não é de maneira irrefletida, portanto, que seria reservado o conceito de História somente para os seres humanos, enquanto que o conceito de Evolução restaria aos outros seres não humanos, o que estaria refletido na própria institucionalização das disciplinas acadêmicas, na medida em que há a separação entre dois domínios distintos: por um lado, as ciências humanas, encarregadas dos fatores sociais e culturais humanos, e, por outro, as ciências biológicas, responsáveis pelos fatores biológicos e evolutivos. Essa distinção ocorreria justamente em um momento no qual a espécie humana se descolaria da dimensão natural e passaria a deter qualidades universais que a distinguiria das demais criaturas:

A espécie humana evoluiu, como qualquer outra, por meio de um processo de variação pela seleção natural. Assim se constituíram certas disposições e atitudes que são universais, presentes em cada indivíduo da espécie, mesmo se elas se revestem de formas específicas. *Uma vez concretizadas tais atitudes, a história – como se diz – decola. Toda a história humana seria assim concebida como a realização, ao longo do tempo, de potenciais estabelecidos ao longo da evolução de nossa ascendência e que fazem parte de uma dotação inata, genotípica, presente em cada um de nós. Essa teoria implica, todavia, que, num certo ponto, sem precedente na evolução da vida sobre esse planeta, a humanidade transpôs a barreira da natureza; a partir daí, a história começou com tudo o que é suposto para nos tornarmos “verdadeiramente humanos” – a linguagem, o simbolismo, a arte, a arquitetura, a tecnologia, a religião etc.* Como sabemos, essa idéia de uma superação (do domínio da natureza em direção à cultura) ocupou os estudiosos da Pré-História numa pesquisa frenética para determinar o ponto de origem daquilo que chamamos agora de “homens modernos”: pessoas que, digamos, se assemelhariam a nós completamente de um ponto de vista anatômico, mas, evidentemente, difeririam de um ponto de vista cultural.¹⁵

É precisamente nesse sentido que em um outro artigo, intitulado ‘*Gente como a gente*’. *O conceito de homem anatomicamente moderno* (2011), Ingold propõe alargar essa discussão. A fim de superar a relação dicotômica entre Natureza e Cultura, Ingold propõe analisar criticamente a noção de constituição anatômica comum e inata a todos os organismos considerados humanos, a qual é, posteriormente, moldada por uma dimensão cultural.

Discordando da concepção do antropólogo norte-americano Clifford Geertz de que “um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vidas, mas

¹⁵ INGOLD, T. “Sobre a distinção entre evolução e história”. In: *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. Niterói: n. 20, 2006, p. 17-36, p. 19.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

terminamos por viver apenas uma espécie”,¹⁶ Ingold busca ir além da divisão proposta por Geertz: “não podemos mais nos contentar com a noção superficial de que todos os seres humanos começam (biologicamente) iguais e terminam (culturalmente) muito diferentes”.¹⁷

É precisamente a partir desse pressuposto que o autor britânico propõe uma releitura das diferenças entre Evolução e História. Em uma comparação entre fala e escrita, ou entre linguagem e língua, Ingold tenta ilustrar, por meio de um exemplo imaginativo acerca das possibilidades do homem de Cro-Magnon – na medida em que ele se constitui como “um paradigma da modernidade anatômica”¹⁸ –, como a noção de uma separação entre Evolução e História apenas reifica uma “uma abstração analítica conveniente”.¹⁹ Seguindo essa linha de interpretação, o homem de Cro-Magnon seria capaz de falar, pois ele, como um homem anatomicamente moderno, possuía a capacidade universal da linguagem, ao passo que seria incapaz de ler e escrever, pois as circunstâncias históricas e culturais em que ele viveu não o permitiram desenvolver essa habilidade. Dessa forma, “a capacidade para a linguagem [...] é um produto da evolução; a capacidade de ler e escrever, um produto da história”, sendo que “*a primeira é considerada inata, a segunda adquirida*”.²⁰

Nesse sentido, institui-se um paradoxo na ciência ocidental no qual Ingold pretende superar. Seguindo tais distinções, notamos que somente podemos entender a capacidade criadora dos seres humanos na medida em que os retiramos do mundo natural. Eles, por serem organismos constituídos de uma dada espécie, porém dotados de linguagem, simbolismo, arte, tecnologia, religião etc., deveriam ser tratados não apenas como seres que estão no interior do mundo, mas que ao mesmo tempo são capazes de transcendê-lo, moldando o ambiente a seu modo. Em contrapartida, para Ingold (grifos do autor):

Os seres humanos não transformam o mundo material. Em vez disso, enquanto seres humanos cuja existência mesma depende de sua situação no seio do mundo, suas atividades fazem parte e são partes da autotransformação do mundo, de sua autopoiese. Desse ponto de vista, a natureza não é uma superfície de materialidade sobre a qual se inscreve a história humana. A história é o processo no qual os homens e seus meios ambientes estão, ao mesmo tempo e

¹⁶ GEERTZ, C *apud* INGOLD, T. “‘Gente como a gente’ O conceito de homem anatomicamente moderno”. In: *Ponto Urbe* (Online), 9, 2011, p. 8-9.

¹⁷ *Ibidem*, p. 8.

¹⁸ *Ibidem*, p. 6.

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

²⁰ *Ibidem*, p. 6, grifos nosso.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

continuamente, em formação, cada um em relação ao outro. É uma maneira de interpretar a observação bem comum e, apesar disso, bastante enigmática de Marx: “A história ela mesma faz *realmente* parte da *história natural* – da natureza que se torna homem” (MARX, 1964, p. 143). Da mesma forma, é também o homem que se torna natureza. Ou seja, para concluir, as ações do homem no meio ambiente não são de ordem de inscrição, mas de ordem de incorporação, visto que elas se constroem ou se dobram nas formas da paisagem e de seus habitantes via seus próprios processos de crescimento.²¹

A solução – neste caso longe de estar completamente fechada em si – é, segundo Ingold, compreender essas diferentes habilidades (falar e escrever, por exemplo) não como uma “expressão comportamental de um mecanismo cognitivo instalado no organismo”, mas sim “uma realização do organismo humano como um todo”, na medida em que técnicas corporais constituem “o modo como nossos corpos foram formados em e através de um processo de desenvolvimento”. O que se segue a essa conclusão é uma chave de interpretação do problema Natureza e Cultura que invalida “a presunção profundamente arraigada de que as diferenças de língua, postura corporal e assim por diante, que somos inclinados a chamar de culturais, sejam sobrepostas a um substrato pré-constituído de universais biológicos humanos” e que “os seres humanos não são naturalmente pré-equipados para nenhum tipo de vida; em vez disso, o equipamento que possuem se constitui, por meio de um processo de desenvolvimento, à medida em que eles vivem suas vidas”.²²

Neste ponto gostaríamos de fazer uma breve relação com o pensamento de Donna Haraway e de Lynn Margulis. Por mais que Ingold use o termo “autopoiese”, notamos que a ideia transmitida pelo autor, ao contrário, parece corresponder à noção de “simpoiese”, proposta por Haraway. No terceiro capítulo do livro *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016), intitulado “Sympoiesis: Symbiogenesis and the Lively Art of Staying with the Trouble”, Haraway busca convencer o leitor que o mundo como o conhecemos não pode ser entendido, como comumente a tradição de pensamento ocidental nos propõe, como um ato de criação centrado em si e para si; ao contrário, a autora nos sensibiliza para o fato de que todos os seres vivos estão imbricados em uma grande trama do “fazer-com”, ou melhor, do fazer a partir e através das relações que são estabelecidas direta ou indiretamente com os outros seres vivos e não vivos. Como apontado Haraway:

²¹ INGOLD, T. “Sobre a distinção entre evolução e história”, p. 34.

²² *Ibidem*, p. 8, grifos nossos.

Talvez como curiosidade molecular sensual e definitivamente como fome insaciável, a atração irresistível para envolver um ao outro é o motor vital de viver e morrer na Terra. Criaturas interpenetram umas às outras, dão voltas e através do outro, comem uns aos outros, ficam indigestos e parcialmente digerem e parcialmente assimilam um ao outro, e assim estabelecem arranjos simpoiéticos que são também conhecidos como células, organismos e assembleias ecológicas.²³

Ao declarar que o mundo em sua totalidade é uma enorme simbiose, as autoras não se referem a uma mera relação mutualística, cuja composição se dá através da junção de um hospedeiro central, somado aos outros simbiontes. Essa proposição somente reforçaria as divisões e dicotomias ocidentais, ao passo que estabeleceria uma fronteira muito bem delimitada entre os seres, individualizando-os. Em contrapartida, Haraway, assim como Margulis, propõem o termo “holobionte”, ou seja, um ser inteiro, cuja relação com outros seres seria intensa ao ponto de não conseguirmos distingui-los e delimitá-los imediatamente, uma vez que as “criaturas não precedem as suas relações”. O “holobionte” seria, portanto, uma grande “reunião simbiótica”, cuja composição se daria por “nós de diversos relacionamentos intra-ativos em sistemas complexos dinâmicos”, ao invés de meras “entidades de uma biologia composta de unidades limitadas preexistentes (genes, células, organismos, etc.) em interações que só podem ser concebidas como competitivas ou cooperativas”.²⁴

Sendo assim, restaria um processo no qual seres – envolvendo-se, digerindo-se, assimilando-se, interpenetrando-se, etc. – passariam a evoluir em consequência de uma relação de intimidade, e de longa duração, com seres estranhos, alheios uns aos outros. Essa “intimidade com estranhos” seria, para Lynn Margulis, a “simbiogênese”, um “processo básico e mortal da criação da vida”.²⁵

²³ HARAWAY, D. “Sympoiesis: Symbiogenesis and the Lively Art of Staying with the Trouble”. In: HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016, p. 58.

²⁴ HARAWAY, D. “Sympoiesis: Symbiogenesis and the Lively Art of Staying with the Trouble”, p. 60.

²⁵ Ibidem.

Animalidade e Humanidade

Neste ponto, e dando continuidade à discussão acerca da distinção entre Evolução e História, dirigimo-nos a um outro texto de Ingold, que trata mais especificamente da distinção entre Animalidade e Humanidade. Em *Humanidade e Animalidade* (1995), artigo publicado no *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Ingold busca compreender o centro dessa discussão no pensamento ocidental. Dentre as suas preocupações centrais, o autor ressalta um problema central na história da disciplina antropológica: os diálogos entre Biologia e Antropologia e a definição das qualidades e das características próprias, de um lado, dos humanos e, de outro, dos animais não humanos – isto é, do que é propriamente humano e do que é propriamente animal.

Ingold argumenta que esse suposto problema somente se apresenta como um empecilho ao pensamento ocidental na medida em que é concebido de maneira equivocada, justamente por separar *a priori* esses dois polos, uma vez que os “*seres humanos*, de acordo com a ciência, constituem espécimes da natureza, mas *ser humano* é transcender essa natureza”.²⁶ Em outras palavras, ocorre uma inversão lógica, pois:

Na busca dessa essência [humana], eles [os filósofos ou cientistas] não se perguntaram sobre “o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?”. Ao contrário, eles inverteram a pergunta, indagando: “O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?”²⁷

Assim, os atributos humanos, que supostamente nos tornariam capazes de transcender a Natureza e os outros animais não humanos, seriam características únicas e distintivas da humanidade. O que se segue a essa constatação é o reconhecimento de uma inversão lógica no problema da definição do estatuto do humano e do não humano, uma vez que há, de maneira preestabelecida, uma divisão entre o *ser humano* e a *condição humana de ser*. Por um lado, o *ser humano* compreenderia o *Homo sapiens* enquanto uma espécie pertencente ao reino animal, ao passo que, por outro lado, a *condição humana de ser* se restringiria aos seres humanos enquanto criaturas que transcendem o domínio da Natureza e que possuem

²⁶ INGOLD, T. *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*, p. 21, grifos nosso.

²⁷ INGOLD, T. “Humanidade e animalidade”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 10, n. 28, 1995, p. 6.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

faculdades superiores ou mais complexas que o “mero animal” – como a linguagem, o pensamento simbólico, dentre tantas outras ditas excepcionalidades humanas. Ou, nos termos de Ingold, “a relação entre o humano e o animal deixa de ser inclusiva (uma província dentro de um reino) e passa a ser exclusiva (um estado alternativo do ser)”.²⁸

Dessa forma, a Animalidade consistiria em um estado de natureza em que os seres se encontrariam em um “estado cru”, na qual “a conduta é impelida pela paixão bruta em vez da deliberação racional e que são totalmente livres dos constrangimentos da moral ou da regulação dos costumes”.²⁹ Por outro lado, a Humanidade estaria posicionada em um polo diverso e inacessível ao restante do mundo da vida, que atribuiria aos seres humanos “uma condição moral (de pessoa)” que refletiria na:

Convicção profundamente arraigada de que todos os indivíduos pertencentes à espécie humana – e exclusivamente estes – podem ser pessoas, ou, dito de outra forma, que a condição de pessoa depende do pertencimento à categoria taxonômica. Como postula o Artigo Primeiro da Declaração Universal dos Direitos do Homem: “Todos os seres humanos são dotados de razão e consciência”. Fica implícito, portanto, que os animais não-humanos não o são.³⁰

Ao aceitarmos esse pressuposto como inquestionável, decretamos a incapacidade de pensarmos e investigarmos “como a razão e a fala foram adquiridas no decorrer da história das populações humanas, ou como essas faculdades podem ser encontradas de modo deficiente, ou não existirem, em determinados indivíduos de ascendência humana”, assim como não podemos nos indagar “se, ou até que ponto, animais de outras espécies poderiam ser dotados das faculdades da linguagem e do pensamento”. Porém, para Ingold, estas questões são cruciais e legítimas, na medida em que “não podem ser respondidas de antemão, mas supõem uma investigação empírica. *É perfeitamente razoável indagar, por exemplo, se os chimpanzés ou os golfinhos têm linguagem, ou se tomam deliberações racionais*”.³¹

Se seguimos, então, o pensamento de Ingold, e assumimos a importância e a primazia de tais questões, logo percebemos que as fronteiras entre Animalidade e Humanidade ou

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 7.

³⁰ *Ibidem*, p. 9.

³¹ *Ibidem*, grifos nosso.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

entre Natureza e Cultura não são facilmente delimitadas. Ao perguntarmos se a linguagem ou se deliberações racionais estão presentes para além do *Homo sapiens*, adentramos em:

Um campo de investigação potencialmente inesgotável sobre a condição de pessoa dos animais não humanos ou, se preferirmos, sobre a humanidade animal, em vez da animalidade humana. *Ela sugere que a fronteira entre a espécie humana e as demais espécies do mundo animal não é paralela, mas que, na verdade, ela cruza as fronteiras entre humanidade e animalidade como estados do ser.*³²

Assim, ao entrarmos nesse novo campo de investigação, muito mais inclusivo e respeitoso com os outros seres que habitam o mundo, devemos nos atentar às diferentes acepções da noção de Natureza: “a resposta”, aponta Ingold, “depende da maneira como definimos ‘natureza’, conceito dos mais polivalentes em qualquer idioma”, e que ao ampliarmos os horizontes de perspectivas, “descobrimos que cada significado de ‘natureza’ proporciona respostas conflitantes”.³³

Um exemplo, trazido por Ingold, pode nos ajudar a clarear essa nova proposta. Diz Ingold:

Em muitas culturas não-ocidentais, onde o envolvimento prático com outras espécies é muito maior do que o nosso, as exceções que costumamos fazer podem ser exatamente a regra. Entre os ojibwa, caçadores naturais do Canadá subártico, por exemplo, a condição de pessoa é tida como uma essência interna que engloba poderes de percepção e sensibilidade, volição, memória e fala, indiferente à forma particular que a espécie assume exteriormente. *A forma humana não passa de um dos muitos disfarces por meio dos quais as pessoas se manifestam materialmente e qualquer um pode trocar sua forma pela de um animal, mais ou menos como quiser. Quando alguém encontra um animal, especialmente se ele exibir um comportamento fora do comum, fica imaginando quem ele é, porque pode ser uma pessoa conhecida. Assim, para os ojibwa, não existe nada de excepcionalmente "humano" em ser uma pessoa* (Hallowell, 1960). [...] Do ponto de vista pragmático, a crença dos ojibwa em um progresso harmonioso das relações de mútua interdependência entre animais e humanos contém uma profunda sabedoria ecológica e é muito louvável do ponto de vista da sobrevivência de nossa espécie, a longo prazo. De uma perspectiva científica, a pesquisa sobre a verdadeira natureza das semelhanças e diferenças entre nós e os outros animais permanece incipiente e não deveria ser cerceada por supostos apriorísticos acerca da preeminência dos humanos.³⁴

³² *Ibidem*, p. 10.

³³ *Ibidem*, p. 7.

³⁴ *Ibidem*, p. 10, grifos nosso.

Inanimado e Animado

Passamos, neste momento, a abordar um outro desdobramento da dicotomia entre Natureza e Cultura, que, para Ingold, é crucial: o problema da agência e a sua consequente distinção entre Inanimado e Animado, ou entre matéria e mente. Em *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais* (2012), Tim Ingold, através de uma crítica ao modelo hilemórfico e à Teoria do Ator-Rede (TAR), propõe, por um lado, “derrubar o próprio modelo, e substituí-lo por uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria”³⁵ e, por outro lado, propõe, resgatando a filosofia de Martin Heidegger, substituir o termo “objeto” pelo termo “coisa”.

Partindo, inicialmente, da segunda proposição, Ingold discorre sobre a noção de objeto. Por meio de um exercício mental, o autor propõe que imaginemos uma árvore em uma mata. Concentrando-nos nela, podemos nos perguntar:

O que é árvore, e o que não é árvore? Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? [...] A casca, por exemplo, é parte da árvore? Elas [as criaturas que habitam debaixo da casca] são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos?³⁶

Tais questionamentos levam o autor a concluir que, muito além de um mero objeto, a árvore é um *agregado de fios vitais*, isto é, uma *coisa*. A diferença fundamental entre os dois está no fato de que o objeto é algo dado e que apenas pode ser inspecionado pelo lado de fora, por sua superfície externa e congelada, ao passo que a coisa “é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”. Assim, “observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião”, participando “na coisificação da coisa em um mundo que mundifica”. E mais, se passamos a entender a noção de coisa como um agregado de fios vitais, Ingold sugere que ela seja compreendida como um *parlamento de fios*, o qual através de seus nós – constituídos por fios entrelaçados – podem

³⁵ INGOLD, T. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 18, n. 37, jan./jun., 2012, pp. 24-44, p. 26.

³⁶ INGOLD, T. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais, p. 28.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

se misturar com outros fios em outros nós: em outras palavras, “as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas”.³⁷

Nesse sentido, apresentado o conceito de *coisa*, Ingold se dirige ao problema da agência. Visto que a noção de objeto é derrubada, resta assim um *ambiente sem objetos* (ASO), no qual as coisas *vazam* na medida em que a circulação de materiais – em contrapartida à matéria – dão sucessivamente origem a novas formas, através de um movimento de crescimento e/ou dissolução. Referindo-se a um experimento realizado em sala de aula, na Universidade de Aberdeen, Ingold nos conta que, junto de seus alunos, resolveu levar pipas ao ambiente aberto. Em um primeiro momento, pareciam que estavam criando um objeto inerte, mas, ao sair, “elas de repente passaram à ação, rodopiando, girando, mergulhando de cabeça, e – apenas ocasionalmente – voando. O que aconteceu? Alguma força vital adentrou nas pipas como mágica [...]? É claro que não. *As pipas estavam agora imersas em correntes de vento*”, ou seja, “a partir do momento em que foi levada para fora, a pipa deixou de figurar em nossa percepção como um objeto que pode ser colocado em movimento *para tornar-se um movimento que se resolve na forma de uma coisa*”.³⁸

Assim, a agência em um *ambiente sem objeto* (ASO) não poderia ser um problema, pois desconsiderar os fluxos que trazem as coisas à vida – como o vento em relação à pipa – apenas reiteraria um mundo inerte e morto. Segundo Ingold, estaríamos realizando uma dupla redução se trocássemos a agência dos objetos pela vida das coisas, pois as coisas não podem ser reduzidas a objetos, e a vida não pode ser reduzida à agência:

O problema da agência nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida [...] no ASO, as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas, não porque elas têm agência. E elas estão vivas precisamente porque não foram reduzidas ao estado de objeto.³⁹

Essa dupla redução, por sua vez, tem como fonte a lógica do modelo hilemórfico. Segundo Ingold, o modelo, proposto por Aristóteles, tem como pressuposto um mundo dividido entre, de um lado, agência e, de outro, inércia. Seguindo essa linha de raciocínio, a

³⁷ *Ibidem*, p. 29, grifo do autor.

³⁸ *Ibidem*, p. 33, grifos nosso.

³⁹ *Ibidem*, pp. 33-34.

matéria (*hyle*), inanimada e passiva, somente pode receber uma forma (*morphé*) por meio da imposição do objetivo ou do fim de um determinado agente, animado e ativo. Mais uma vez, não existem coisas, apenas objetos. Dentro deste modelo explicativo, os fluxos da vida são interrompidos, e, para que seja possível compreender as atividades que acontecem no mundo material, é preciso, de alguma forma, atribuir agência a determinados objetos.

Em contrapartida, Ingold sugere que ao pensarmos a ASO, estaríamos nos deparando com um mundo de materiais – cuja matéria estaria em fluxo constante –, e não com um mundo material. Assim, afirma Ingold:

Podemos voltar a Deleuze e Guattari (2004, p.451, grifo dos autores), que insistem que onde quer que encontremos matéria, esta é “matéria em movimento, em fluxo, em variação”; e a consequência, continuam eles, é que “essa matéria-fluxo só pode ser *seguida*”. O que Deleuze e Guattari chamam aqui de “matéria-fluxo”, eu chamaria de *material*. No mesmo sentido, retomo essa asserção na forma de uma regra simples: *seguir os materiais*. Quero sugerir que o ASO não é um mundo material mas um mundo de materiais, de matéria em fluxo. Seguir esses materiais é entrar num mundo, por assim dizer, em fervura constante. No lugar de compará-lo a um grande museu ou loja de departamentos nos quais os objetos encontram-se dispostos de acordo com seus atributos ou origem, seria melhor imaginar o mundo como uma grande cozinha, bem abastecida com ingredientes de todo tipo.⁴⁰

É precisamente neste ponto que nos voltamos a um outro texto de Ingold, a fim de explorarmos a relação entre materiais e forças. No terceiro capítulo de *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura* (2022), intitulado “Fabricando um machado de mão”, Ingold se debruça sobre um tema arqueológico: o enigma do machado de *dupla-face* de Saint-Acheul.

O machado de mão foi descoberto por Jacques Boucher de Perthes na caverna de Saint-Acheul, no século XIX. Longe de se restringir apenas ao norte da França, o *dupla-face* pode ser rastreado e encontrado na Europa, na África, no Oriente Médio e na Ásia, sendo que os exemplares mais antigos, encontrados em sítios arqueológicos no Leste da África, são datados entre 1,6 e 1,7 milhão de anos. Com esta datação tão antiga, torna-se razoável inferir que os fabricantes eram indivíduos relacionados à espécie *Homo erectus*, pertencente à

⁴⁰ *Ibidem*, p. 35.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

família dos hominídeos, a qual abarca os primatas antropoides, compreendendo tanto o *Homo sapiens* quanto os seus ancestrais fósseis.

Ingold afirma que esses machados não são derivados de uma série accidental, visto que eles expressam uma laminação sistemática e padronizada, através da técnica de fratura concoide, na qual há a tendência de quebrar a pedra em lascas, deixando o núcleo da pedra marcada por concavidades: o seu uso não é muito evidente, mas certamente não era um machado propriamente dito. No entanto, o enigma central dos machados de Saint-Acheul não são os seus propósitos, mas a estabilidade de sua forma. Quando examinada, ela evidencia “um projeto deliberado e autoconsciente”,⁴¹ registrado na sua regularidade. É justamente nesse ponto que Ingold deseja se debruçar, tendo em vista as respostas, muitas vezes dadas por arqueólogos, que reiteram a divisão entre inanimado e animado ou entre mente e matéria. Afirmações como as de John Gowlett, Jacques Pelegrin ou Brian Fagan, argumenta Ingold, reiteram que os instrumentos fabricados por seres humanos (do passado ou atuais) priorizam uma separação entre mente e matéria, na qual há, por um lado, um projeto mental e, por outro, uma imposição desse projeto sobre a matéria inerte, bruta.

Nesse contexto, Ingold afirma que o dilema da indústria *aqueuleana* – da indústria dos machados *dupla-face* – está centrado precisamente na dicotomia Natureza/Cultura, e que o seu principal responsável se refere ao modelo hilemórfico. Como comentado acima, a matéria, segundo essa perspectiva, seria apenas um conjunto amorfo que deveria ser formatada pela imposição de uma agente inteligente sobre ela. Entretanto, e se não fosse intencional a ação do fabricante no momento da produção dos machados *dupla-face*? E se houvesse uma outra explicação para a fabricação?

É o que Iain Davidson e William Noble, argumenta Ingold, buscam fazer ao propor que os machados, na verdade, não seriam os produtos finais, mas sim sobras, ou núcleos residuais, que poderiam fornecer constantemente, àqueles indivíduos, pequenas lâminas cortantes, uma vez que a pedra, com a fratura concoide, seria um repositório de possíveis lascas. O mais relevante nessa afirmação se encontra no fato de que, com essa hipótese alternativa, Davidson e Noble evidenciam a “falácia do artefato terminado”, posto que “não podemos dizer que as formas dos núcleos recuperados são as originalmente planejadas pelos

⁴¹ INGOLD, T. *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*, p. 57.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

fabricantes e o que eles queriam impor sobre o material, ou mesmo que algo equivalente aos ‘modelos mentais’ e às ‘intenções geométricas’, dos quais fala Pelegrin, estivesse jamais presentes em suas mentes”.⁴²

Dessa forma, como poderíamos, então, saber quando o objeto fabricado começa ou termina? Essa indagação, afirma Ingold, não se sustenta na ausência de uma conceituação *a priori* e anterior à noção de forma, pois a questão do início e do término do processo de produção não pode ser respondida, ou melhor, nem se apresenta como uma indagação possível. Para ilustrar o seu posicionamento, o autor nos traz um exemplo de uma pedra que ele retirou da praia de cascalho perto de sua casa. Ao analisar a origem da pedra capturada, ele chega à conclusão de que somente quando a retira de seu local “a pedra de alguma maneira foi *terminada*. Mas também não fora nunca *iniciada*. Apenas estava *ali*, sujeita para sempre a uma ação contínua de desgaste, sob a força das ondas, que lhe deu a sua forma atual”.⁴³ A história de formação da pedra está completamente entrelaçada à composição de seus materiais, que percorreram, por incontáveis anos, caminhos, guiados pelos processos geomorfológicos. Formada e desgastada pela ação do tempo, e pelo intemperismo químico, físico e/ou biológico, nos perdemos na profundidade temporal em que a sua suposta origem se encontra.

Assim, para entendermos o processo de produção do machado e o enigma colocado pela formal estabilidade do *dupla-face*, Ingold propõe que os machados são “um resultado emergente do processo de remoção de lascas”, concluindo que:

Quando se fabrica um machado, a separação de cada lasca é o resultado de uma complexa interação de forças, tanto internas como externas ao material. Há forças musculares, transmitidas pela mão que golpeia com o martelo e com a outra que segura o núcleo. E há forças de compressão, inseridas durante a sua deposição geológica, cuja liberação apresenta um padrão característico de fratura. *Assim, a forma do machado de mão é determinada nem pela cognição nem pela biomecânica, mas pelos potenciais de desenvolvimento inerentes no campo das forças estabelecidas por meio do engajamento da vida inteira dos praticantes com seus materiais líticos, e atravessando a interface entre eles* (INGOLD, 2000: 345). *Entender a forma como emergente é reconhecer que ela é gerada no próprio desenrolar desse campo de força.* Como deveria ser agora evidente, o enigma do machado de mão tem sua origem no modelo hilemórfico da sua fabricação, e para resolvê-lo tivemos de desafiar o modelo em seus próprios fundamentos. Muito claramente, as propriedades do material estão

⁴² *Ibidem*, p. 62-63.

⁴³ *Ibidem*, p. 65, grifos nosso.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

diretamente implicadas no processo gerador da forma. A distinção entre forma e matéria, sobre a qual está fundamentada a filosofia do hilemorfismo, é, por conseguinte, insustentável.⁴⁴

Portanto, ao invés da relação entre forma e matéria, Ingold adota a relação entre forças e materiais. O processo de fabricação – e qualquer processo de criação – seria assim um processo de desenvolvimento: “uma passagem que segue um caminho no qual cada degrau surge do degrau anterior e vai para o degrau seguinte, em um itinerário que sempre ultrapassa suas destinações”.⁴⁵

Considerações finais

Após termos apresentado os tópicos acima, resta-nos enfim concluirmos este ensaio perpassando brevemente os temas discutidos. Em um primeiro momento, direcionamo-nos à discussão, apresentada por Ingold, a respeito do conceito de evolução presente no primeiro e no segundo capítulos de *Evolução e vida social* (2019). Buscando compreender a história do pensamento evolutivo, e traçando uma distinção entre as ideias de Herbert Spencer e Charles Darwin, Ingold demonstra como a distinção dessas duas perspectivas é essencial para entendermos o passado e a fundação da Antropologia, uma vez que os seus debates com a Biologia foram norteadores no estabelecimento dos futuros programas acadêmicos e institucionais da então incipiente disciplina antropológica. A conclusão do antropólogo britânico acerca desse mal-entendido evidencia, portanto, que não somente Boas e os seus seguidores erraram ao culpar a extensão das ideias da Biologia, representada por Darwin, para a Antropologia, representada pelos antropólogos evolucionistas, como não perceberam que a sua afirmação ocultava a verdadeira influência de uns sobre os outros: isto é, que, ao contrário, foram as ideias da Antropologia que influenciaram as ideias da Biologia. Ao centrarmos na genealogia do conceito de evolução, notamos o quão essencial se torna essa questão para entendermos esse diálogo entre as disciplinas e o problema das dicotomias ocidentais

⁴⁴ INGOLD, T. *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*, p. 69. Grifos nosso.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 70.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

Em um segundo momento, expomos o principal desdobramento do primeiro tópico: a dualidade entre Evolução e História. Como um ponto fundamental no pensamento de Ingold, discutir a dicotomia entre Evolução – representada pelas ciências biológicas – e História – representada pelas ciências humanas – evidencia um modo de analisar a dicotomia Natureza/Cultura: por um lado, a primeira, ancorada no conceito de evolução, aponta para a história do domínio da natureza, para os processos históricos de formação dos vegetais e dos animais não humanos – ou seja, das histórias de formação de tudo o que não se constitui como propriamente humano; por outro lado, a segunda nos direciona ao domínio da história humana, à História com “H” maiúsculo.

Em seguida, direcionamo-nos à dicotomia entre Animalidade e Humanidade, aprofundando a contestação, por parte de Ingold, aos esquemas teóricos que defendem a existência de uma transmissão genética e de uma transmissão cultural de informações pré-codificadas. A partir do movimento teórico proposto por Ingold, evidenciamos que a delimitação das fronteiras entre Animalidade e Humanidade ou entre Natureza e Cultura não pode ser estabelecida *a priori*, uma vez que devemos partir de uma investigação empírica.

Por fim, buscamos discutir o problema da agência e a sua conseqüente distinção entre Inanimado e Animado, ou entre matéria e mente – dicotomias intimamente relacionadas com a dualidade Natureza/Cultura –, a fim de nos aprofundar na ideia de que as formas das coisas não são concedidas *a priori*, mas sim “geradas no decorrer de um envolvimento com materiais ativos”⁴⁶. Em linhas gerais, dentro do pensamento de tradição ocidental, o animado e o inanimado são postos em domínios diferentes, nos quais a atribuição de agência – ou até mesmo de vida – se dá somente no primeiro, ausentando-se no segundo. Isto é, seguindo essa linha de pensamento, o mundo seria constituído por meio de um movimento que atribui vida a somente um dos respectivos domínios: aquele que age e que, inevitavelmente, é e está animado – ou seja, o sujeito – realiza uma ação sobre um determinado conjunto (de matéria) inerte ou inanimada – ou seja, o objeto.

Uma vez abalada a distinção entre o que age e o que sofre a ação, entre o que é animado e o que não é animado, entre o que é vivo e o que não é vivo, como podemos pensar a constituição do mundo? Tais distinções devem ser mantidas até um certo ponto? Ou

⁴⁶ INGOLD, T. *Evolução e vida social*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 17.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

devemos rompê-las radicalmente? Se seguirmos com a ruptura radical, onde devemos situar, por exemplo, o movimento do vento ou os processos geomorfológicos ou, ainda, o avanço de uma epidemia? Seriam eles animados, vivos?

Com perguntas dessa natureza, embasados nas discussões propostas e originadas das obras específicas de Tim Ingold, podemos, enfim, compreender como a fundamentação epistemológica e ontológica das tradições de pensamento do Ocidente reforçam as dinâmicas de afastamento, de desencantamento, de desatenção em relação ao mundo. Portanto, como proposta de superação dessas dicotomias e da lógica de funcionamento da estrutura dessas ideias, o pensamento de Tim Ingold fornece uma diversidade de ferramentas para a mudança de tais comportamentos em tempos de Antropoceno, partindo principalmente dos questionamentos elencados no parágrafo anterior e das atitudes de engajamento, de encantamento e de atenção para com o mundo e seus processos biológicos, geológicos e antropológicos.

Referências bibliográficas

HARAWAY, Donna. “Sympoiesis: Symbiogenesis and the Lively Art of Staying with the Trouble”. In: _____. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

INGOLD, Tim. “Humanidade e animalidade”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 10, n. 28, 1995.

_____. “Sobre a distinção entre evolução e história”. In: *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. Niterói: n. 20, p. 17-36, 2006.

_____. “‘Gente como a gente’ O conceito de homem anatomicamente moderno”. In: *Ponto Urbe (Online)*, 9, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1823>.

_____. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 18, n. 37, p. 24-44, jan./jun., 2012.

_____. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Evolução e vida social*. Petrópolis: Vozes, 2019.

Repensando natureza e cultura: diálogos entre biologia e antropologia no pensamento de Tim Ingold

_____. Antropologia e/como Educação. Petrópolis: Vozes, 2020.

_____. Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura. Petrópolis: Vozes, 2022.

Recebido em: maio de 2024.

Aprovado em: maio de 2024.