

---

# A TEORIA DA PESSOA DE TIM INGOLD: MUDANÇA OU CONTINUIDADE NAS REPRESENTAÇÕES OCIDENTAIS E NOS CONCEITOS ANTROPOLÓGICOS?\*

*Regina Coeli Machado e Silva*

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Brasil*

**Resumo:** *O objetivo deste artigo é discutir a proposta analítica de Tim Ingold para compreender a noção de pessoa, que pretende superar a dualidade mente/corpo. Essa dualidade é “repensada” através da objeção ao conceito de “representação coletiva”, em favor de uma abordagem que incorpora elementos biológicos na explicação, concebendo a noção de pessoa como um aspecto da vida orgânica. O argumento aqui desenvolvido é que a incorporação desses princípios como uma tentativa de superar o dualismo mente/corpo nos obriga a enfrentar de modo renovado as questões aí colocadas, mas questiona se o resultado não seria reiterar explicações das propostas analíticas que quer refutar. Isto é, a base epistemológica da escola sociológica francesa que postula o fundamento social da cognição. Para isso, este artigo está organizado em três partes. A primeira, introdutória, apresenta o contexto social recente e o desenvolvimento das ciências cognitivas como condições propiciadoras da retomada do tema em questão. A segunda apresenta a perspectiva analítica de Ingold para compreender a noção de pessoa que, ao mesmo tempo, pretende ultrapassar dualismos como natureza e cultura, mente e corpo. Finalmente, na terceira parte, discute as implicações teóricas e ideológicas do argumento analítico proposto por Ingold.*

**Palavras-chave:** *cognição, mente versus corpo, pessoa, Tim Ingold.*

**Abstract:** *The aim of this paper is to discuss the analytical proposition of Tim Ingold in understanding the notion of Person who wants to overcome the duality of mind and*

---

\* Agradeço ao Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte a leitura e as sugestões para a elaboração deste artigo, como também agradeço a um leitor anônimo, parecerista desta revista, pelas observações atentas e propositivas, que muito me beneficiaram na revisão do mesmo.

*body. This duality is “rethought” through the objection to the concept of “collective representation”, in favor of an approach that incorporates biological principles in explaining, to conceive the person as an aspect of organic life in general. The argument developed here is that the incorporation of these principles as an attempt to overcome the mind / body dualism forces us to confront the issues in a new way. And it also questions whether the result would not renew analytical explanations that he wants to refute. It means: the epistemological basis of the french sociological school in relation to the postulate of the social foundation of cognition. This article is organized into three parts. The first, introductory, presents the social context and the recent development of the Cognitive Sciences conditions in the resumption of the theme. The second part presents the analytical perspective of Ingold understanding the notion of Person that intends to overcome dualisms such as nature and culture, mind and body. Finally, the third part, discusses the theoretical and ideological implications of the analytical argument proposed by Ingold.*

**Keywords:** cognition, mind versus body, person, Tim Ingold.

## Introdução

Parte de um debate desenvolvido na antropologia contemporânea, centrado em fundamentos teóricos de diferentes questões analíticas que se desdobram a partir das relações entre natureza e cultura, o ensaio de Tim Ingold (1991) *Become persons: consciousness and sociality in human evolution* está inserido em uma teorização mais ampla e sistêmica, cuja especificidade é pressupor uma totalidade indivisível entre organismo e ambiente. Nela estão desenvolvidos desafios direcionados à antropologia cultural e à ciência biológica, pois concebe um mútuo envolvimento entre cultura e natureza e entre pessoas e organismos que, em sinergia, dão lugar à ação e à consciência dentro de um processo contínuo da vida (Ingold, 1990, 1991, 1994, 2002a). Embora esse ensaio seja de 1991, artigos posteriores retomam, enfocando sob outros ângulos e temas, desdobramentos do conceito de organismo/pessoa, refinando-o por meio de uma reflexão que o articula ao ambiente. Nessa articulação, a centralidade da habilidade prática como um *modus operandi* do organismo humano é um importante interesse analítico de Ingold, evidenciando a indissociabilidade mente/corpo, visível nos estudos da ação e da

percepção, dos sentidos, da linguagem, da tecnologia e da arte, para compreensão das formas de engajamento e de desenvolvimento no mundo (Ingold, 2002a, p. 289-419, 2004).

O ensaio *Become persons* consiste em uma disposição de questionar a especificidade ontológica do “social”, fundamento epistemológico do pensamento sociológico tradicional. Em seus pressupostos, se opõe frontalmente à ideia de que a origem do pensamento lógico, das classificações, das categorias e das representações seja constituída social e historicamente, pretendendo assim tanto evidenciar quanto resolver os resíduos inexplicáveis deixados pela teoria sociológica da cognição.<sup>1</sup> Ingold (2003, p. 186) explora as implicações do “paradoxo mais geral que repousa no coração do pensamento ocidental, que não tem nenhuma forma de compreender os seres humanos no mundo, exceto por tirá-los fora dele”. Para o autor, as capacidades de pensar e agir surgem como propriedades emergentes de todo um sistema total de desenvolvimento constituído por meio da disposição da pessoa para estar, desde o princípio, dentro de um campo de relacionamentos com o mundo e com outras pessoas (Ingold, 2003, p. 20). Para a antropologia, especialmente a que se filia à tradição sociológica francesa inaugurada por Durkheim, a inseparabilidade entre a cognição e as condições sociais que a tornam possível sempre foi uma das preocupações nucleares, até mesmo quando as origens do pensamento intelectual foram colocadas como ponto de chegada, a exemplo das obras de Claude Lévi-Strauss (1997). Desse modo, poderíamos sugerir que qualquer empreendimento antropológico traz necessariamente consigo uma sociologia do conhecimento duplicada, pois supõe tanto a elaboração de uma epistemologia derivada da compreensão de como os fenômenos cognitivos são possíveis e inseparáveis dos seus objetos quanto uma reflexão sobre seus próprios fundamentos, mesmo quando as opções teóricas são divergentes, como no artigo aqui proposto. Essas divergências, entre a proposta analítica de Ingold e a inaugurada por Durkheim, não são, portanto, vistas apenas como divergências entre posições individuais ou entre tradições teóricas. Elas são parte de um desenvolvimento mais amplo na antropologia contemporânea, comprometido com a relativização de seus próprios fundamentos, no qual o primeiro se

---

<sup>1</sup> Trata-se do postulado adotado pelos fundadores da sociologia, sobre a natureza social e histórica do pensamento, base constituidora das ciências sociais no final do século XIX.

insere e dialoga ao retomar inquietações do segundo.<sup>2</sup> Por essa razão, o objetivo aqui é refletir sobre as implicações teóricas envolvidas na compreensão do organismo/pessoa da recente proposta analítica de Ingold, refletindo também sobre seu posicionamento na tensão universalismo/racionalismo *versus* singularismo romântico que caracteriza todo empreendimento antropológico.

É evidente que estamos aí no horizonte amplo da “cultura ocidental”, noção que vem sendo cada vez mais problematizada pela antropologia, juntamente com a “ciência”<sup>3</sup> em geral e, particularmente, com as “ciências humanas”. Bruno Latour (1994) também expressa essa problematização através de uma crítica mais geral ao que ele denominou as Duas Grandes Divisões. Segundo este autor, a antropologia foi constituída pelos modernos ocidentais para compreender aqueles que não o eram, tendo interiorizado, em suas questões, em seus conceitos e em suas práticas, esta divisão entre nós e eles. Tal divisão, naturalizada como diferença, foi elevada a um princípio fundador da sociologia do conhecimento, aparecendo em dois níveis. O primeiro nível dessa partilha, externo, corresponde à divisão entre Nós (ocidentais) e Eles (não ocidentais) e o segundo, interno, é a partição entre a natureza e a cultura do Nós e a imbricação cultura e natureza do Eles (Latour, 1994, p. 98).

É nos desdobramentos dessa crítica geral desenvolvida na antropologia, externa e internamente, que se insere a crítica de Tim Ingold (1990, 1991, 1994, 2002b) aos antropólogos, pois ele pretende romper com os modelos canônicos de explicação legados por Marcel Mauss e Émile Durkheim, em diferentes planos de análise – epistemológico e teórico-metodológico. Segundo Ingold, os antropólogos estão preparados para admitir que a divisão entre natureza e cultura é produto de uma construção cultural, mas não estão preparados para ver que suas próprias noções descansam precisamente nessa mesma “fundação ontológica”. Assim, prossegue ele, a confusão ameaça dissolver o argumento inteiro em uma infinita regressão – se as categorias opostas de natureza e cultura são elas mesmas construções culturais, assim deve ser a cultura que

---

<sup>2</sup> O autor faz a crítica não somente a diversas filiações da tradição antropológica, mas às abordagens da biologia neodarwinista. Ele propõe uma abordagem relacional para a antropologia, incorporando a biologia de desenvolvimento (de Oyama), a psicologia ecológica (de Gibson) e a fenomenologia (de Merleau-Ponty). Essas apropriações são desenvolvidas a partir da reformulação e da problematização de outras contribuições antropológicas, como as de Bateson e de Bourdieu (Ingold, 2002a, p. 3-7, 2002b).

<sup>3</sup> Vale lembrar aqui as profundas implicações do advento da ciência como um fenômeno ocidental, apontadas pela literatura antropológica e sociológica clássicas.

as construiu como opostas. É, portanto, uma ilusão, segundo Ingold (1991, p. 362, tradução minha), supor que considerações não ocidentais e ocidentais possam ser comparadas em termos de níveis, como “construções alternadas da realidade”, pois a “primazia ontológica das contribuições ocidentais – o suposto da cultura *versus* natureza, mente *versus* corpo – está implícita em todo o projeto que os reúne como objeto para comparação”. Isso resulta em uma concepção antropocêntrica da humanidade, dualista, que a vê em parte natureza, em parte cultura (Ingold, 1994).

As razões para essa crítica são atribuídas, às vezes, a uma autorreflexão mais radical da antropologia em sua “volta para casa”,<sup>4</sup> mas também se inscrevem em um contexto de questões surgidas bem recentemente, propiciadas pelo encontro das ciências da informação e da inteligência artificial com as ciências físico-químicas e biológicas, formando um conjunto de disciplinas dedicadas às questões do conhecimento (Atlan, 1998). Esse empreendimento, que passou a ser denominado mais amplamente como “ciências cognitivas”, deixou à filosofia as especulações sobre o conhecimento e passou a dar lugar às experimentações, utilizando processos computacionais para tentar simular o que ocorre na mente/cérebro durante a atividade cognitiva. Mesmo partindo de estudos dos processos gerais que regem as atividades parciais do tratamento da informação (percepção, transformação, armazenamento, recuperação e utilização) ou simulando os processos mentais, o que subjaz aos modelos teóricos das ciências cognitivas é a tentativa de compreender as representações mentais. De maneira complementar, as representações ou os fenômenos mentais são objeto da biologia genética e molecular (Searle, 1992, 1998), assim como da neurobiologia (Damásio, 1995).<sup>5</sup>

Todo esse contexto afeta, em várias direções, a base epistemológica da antropologia e aparece em várias discussões contemporâneas que vêm

---

<sup>4</sup> Essa volta para casa faz parte de um amplo movimento de crítica dentro da antropologia, induzido por mudanças no contexto histórico e social, tais como a reestruturação das relações entre as nações pós-colonialistas. Esse movimento, presente na Inglaterra, nos EUA e na França, questionava as noções de subjetividade e racionalidade, buscava um realinhamento da assimetria verificada entre sujeito e objeto, bem como alargava seus interesses de investigações através de um deslocamento de seus temas e objetos (Latour, 1994; Sangren, 1988).

<sup>5</sup> Em dois ensaios publicados recentemente no Brasil, Geertz (2001) expõe a proliferação de teorias e métodos que deu origem ao que ele denominou “revolução cognitiva” e seus desdobramentos na antropologia em torno das questões que tentam resolver as dificuldades envolvidas na compreensão das diferentes equações dadas para a relação mente x cultura e sua polarização, como expomos aqui.

colocando sob suspeita a determinação social e unívoca entre representação e cognição. Como afirma Sperber (1992a), o ponto de partida e o *pivot* das ciências cognitivas são as tentativas de dar uma resposta nova ao velho problema das relações entre corpo e alma, discussão retomada pela descoberta lógica dos dispositivos de tratamento da informação, que permitiriam compreender “como uma matéria pode pensar”.<sup>6</sup> Assim, alguns autores (Block, 1989; Ingold, 1990, 1991; Sperber, 1992a) vêm apontando o quanto há de “obscuro” e “não analisável” na noção de “representação coletiva”, tomada, segundo eles, como um dado desde Durkheim. As saídas desta “névoa ontológica”, na expressão de Sperber, desembocam no problema de base da antropologia, a cognição, e esse problema pode ser visualizado por meio de dois polos extremos e antagônicos, embora haja diversas posições entre eles: de um lado, o universalismo acessível pelos dispositivos mentais (Block, 1989; Sperber, 1992a) e, de outro, a submissão/negação desses dispositivos a recortes diversos de singularização e atualização através de noções como experiência e engajamento no mundo (ver Ingold, 1991, 2002b). Entre esses polos extremos, na tensão estruturante e inescapável que caracteriza todo empreendimento antropológico, há diversas formulações elaboradas com roupagens empiristas.

É justamente sobre o segundo polo que este artigo se concentra, tendo como tema principal discutir a proposta analítica de Ingold: superar o dualismo mente/corpo pelo postulado de que há um contínuo entre a cultura e a natureza pelo viés da biologia. O argumento que pretendo desenvolver é que o estudo da cognição incorporando princípios explicativos não inteiramente sociológicos – a base biológica do organismo e os estados mentais subjetivos daí derivados – não chega a abalar a base epistemológica da antropologia clássica. Ao contrário, pelo próprio movimento que supõe a adoção de uma perspectiva “antropo-lógica”, a ideia deste artigo é mostrar que os esforços analíticos de Ingold para superar a especificidade ontológica do social na compreensão da mente e da cognição deixam entrever os fundamentos que quer negar, sendo

---

<sup>6</sup> A retomada dessa velha discussão, segundo Sperber (1992a), não foi desenvolvida em torno de uma descoberta empírica, nem engendrada por uma descoberta maior e, muito menos, por um método. Sublinhando que a metodologia das ciências cognitivas é eclética, este autor afirma que a única novidade importante que ela comporta é a utilização das simulações dos computadores. Entre seus efeitos importantes Sperber destaca a reintrodução do estudo dos fenômenos mentais, que se desdobrou em um “materialismo maximalista”, exemplificado pela neurobiologia, e em um “materialismo minimalista”, que tenta demonstrar como um processo mental pode ser realizado materialmente.

reintroduzidos em sua análise, especialmente quando demonstra o processo de tonar-se pessoa como um processo integral de tornar-se um organismo. Certamente não podemos desconsiderar essas formulações que nos obrigam a retomar questões conhecidas e a enfrentá-las, com ânimo renovado, sobretudo diante desta possibilidade, aberta por Ingold, de pensar a antropologia como uma espécie de subárea da biologia. Nesse caso, a biologia que procura desvendar os processos de crescimento e amadurecimento que dão origem às formas e às capacidades dos organismos não como meras expressões de desenhos ou modelos que já foram estabelecidos por uma seleção natural e que são transmitidos a cada organismo – com seu complemento de genes – no momento da concepção. Como Ingold argumenta, essa biologia concebe as características do organismo não como expressas, mas geradas no curso do desenvolvimento, surgindo como propriedades emergentes dos campos de relacionamento estabelecidos por sua presença e atividade em um ambiente particular. É essa biologia que ajuda Ingold a sustentar o ponto de vista do organismo/pessoa crescendo e se desenvolvendo em um ambiente propiciado pelo trabalho e atividade e presença dos outros. Tal biologia aproxima-se da psicologia ecológica, que estuda a percepção, pois ambas tomam como ponto de partida o desenvolvimento do organismo/pessoa no ambiente. Trata-se, segundo Ingold (2004, p. 220, tradução minha, grifo do autor), de oferecer uma “nova forma de pensamento sobre seres humanos e seu lugar no mundo, centrado nos processos de desenvolvimento e nas propriedades dinâmicas de campos relacionais” que poderá “inaugurar uma nova era da antropologia como uma ciência *do engajamento no mundo relacional*”.<sup>7</sup>

### Tornar-se pessoa como um processo integral de tornar-se um organismo

É com o objetivo de remover os “resíduos” que teriam sido deixados pela “fundação ontológica da lógica conhecida como ocidental” (Ingold, 1991, p. 356, tradução minha) – que separa natureza e cultura e outras dicotomias

---

<sup>7</sup> No original, “a genuine new way of thinking about human beings and their place in the world, centred on process of development and the dynamic properties of relational fields, that not only promises a new reintegration of social and biological anthropology, but also sets a radical evolutionary agenda for the twenty-first century. It will, I hope, inaugurate the coming-of-age of anthropology as *a science of engagement in the relational world*.”

que lhes são subjacentes, como as que separam corpo/mente, humano/não humano e organismo/pessoa, presentes no pensamento antropológico – que Tim Ingold (2002b) direciona sua crítica tanto aos biólogos neodarwinistas quanto aos antropólogos filiados à tradição teórica durkheimiana. Para os primeiros, prossegue ele, que veem os padrões de interação, cooperação e comunicação entre indivíduos como expressões fenotípicas de um código genético, disposições herdadas no curso da filogenia evolucionista, a sociedade seria mantida e trazida biologicamente dentro de cada indivíduo. Para os segundos, que rejeitam os apelos aos imperativos biológicos, as relações sociais pressupõem a emergência de regras dentro de um modelo de instituições, constituindo um fenômeno sociocultural (Ingold, 2002b). Essa separação – que subscreve, na academia, a divisão de trabalho entre “humanidades” e “ciências naturais” e, dentro da antropologia, a divisão entre os extremos biológicos e socioculturais – repousa na distinção entre os domínios subjetivos (o mundo interno da mente e do significado) e os domínios objetivos (o mundo externo da matéria e da substância). A consequência dessa separação é uma posição ortodoxa, identificada por Ingold em Sahlins, que coloca a “essência humana” em um pedestal no qual a natureza pode ser apropriada conceitualmente e mesmo transformada fisicamente de acordo com os próprios modelos de significados dos possuidores dessa existência humana (Ingold, 1991). Desse modo, quando se pensa no conceito de pessoa, há, pelo menos, três principais consequências dessa “fundação ontológica”, segundo Ingold. A primeira é que, desde que a distintividade repousa na parte em que o ser humano ultrapassa o organismo, o organismo humano parece ser essencialmente indiferenciado dos organismos de outras espécies. A segunda consequência é que essa separação supõe o desenvolvimento da pessoa como decorrente do “processo de socialização ou enculturação”, processo pelo qual a pessoa alcança sua humanidade. Finalmente, a terceira, é que os organismos (humano e não humano) são especificados pela sua constituição dos “genes”. Para o não humano, esta última especificação realiza o conjunto de suas possibilidades de desenvolvimento, e para o ser humano, (parte organismo, parte pessoa), estabelece pré-requisitos para aquisição de uma personalidade do tipo “programa para aprender” (Ingold, 1991, p. 357-358).

Contraopondo-se à investigação da gênese moral da noção de pessoa elaborada por Marcel Mauss (2003b), Ingold procura demonstrar como esta



pressuposição toma o *self* como um *locus* de experiência individual cuja forma e significado são dados pela estrutura moral da sociedade, dando lugar à distinção entre *self* individual e ser social, entre substância e experiência. Para ele, é essa distinção que fornece o argumento do projeto antropológico para comparar a construção cultural ocidental e não ocidental da “realidade psicológica”. A conclusão inequívoca desse projeto, para Ingold, é que o suposto da construção cultural aparece como sua pré-condição. Assim, essa noção de pessoa traz consigo uma dicotomia, pois supõe a noção de pessoa pertencente à classe genérica – como um fato universal da natureza humana – e a noção do *self* culturalmente percebido. Se tal dicotomia é construída culturalmente, como quer o projeto antropológico, ela deixa um resíduo irreduzível, pois supõe considerar a dicotomia derivada de uma dicotomia anterior e, assim, *ad infinitum*. Segundo Ingold, o resíduo torna-se visível pela ideia de que deve haver um domínio “verdadeiramente biológico”, distinto do culturalmente percebido, visibilidade que não resolve o problema, mas, ao contrário, só contribui para manter essa incoerência solipsística.

As conclusões possíveis da reprodução desse dualismo ontológico, além da regressão infinita anteriormente apontada, são previsíveis, mantendo a coerência dos argumentos apresentados por Ingold. Uma delas, segundo ele, é simplesmente aceitar esse dilema básico do organismo/pessoa como universal, observando as diferenças entre os ocidentais e não ocidentais como culturalmente construídas. Assim, ou haveria concordância entre organismo/pessoa como culturalmente percebidos, ou o *self* verdadeiramente biológico seria deixado fora da equação. Só o *self* culturalmente percebido seria relevante (Ingold, 1991, p. 366).

Para Ingold (1991), colocar esse dualismo em questão é considerar a pessoa tanto como organismo como *self*. Sem deixar o organismo para os biólogos e a psicologia para os psicólogos, como ele pretende, a ideia é mostrar que

[...] a individualidade não se inscreve mais no *self* do que no organismo. Mais que isso, a pessoa é o *self*, não no sentido do “privado”, do íntimo, fechado em si mesmo, confrontado com o mundo externo, público, da sociedade e de seus relacionamentos, mas no sentido de sua posição como um *focus* de agenciamento e experiência dentro de um campo social relacional [...]. (Ingold, 1991, p. 367, tradução minha).

E isso através de seu engajamento direto no mundo das pessoas e dos relacionamentos reais.<sup>8</sup> O *self* é então equivalente ao que, segundo Ingold (1991), Jean Lave denomina de *person-acting*. Isto é, o *self* é muito diferente do significado da pessoa como parte de um sistema compreensivo de representações mentais construídas do mundo social, e da ideia de que as pessoas podem consultar/observar tais representações internalizadas e serem autores de sua própria ação, interpretando as ações dos outros como indivíduos autônticos. Por essa razão, também não se pode considerar o desenvolvimento da pessoa como resultante de um processo de socialização. Ao contrário, esse desenvolvimento para os organismos humanos, assim como para outros organismos, a presença e contribuição de outros indivíduos

é vital para o desenvolvimento ontogenético normal tanto nos períodos pré-natal como pós-natal dos ciclos de vida. Consequentemente, o processo de tornar-se uma pessoa – o desenvolvimento dos poderes da consciência, da autoconsciência e intencionalidade pelos quais cada um de nós é capaz de ter um papel ativo e responsivo na formação da nossa vida e de outros – é parte de um processo biológico de tornar-se um organismo. Este processo não é interrompido em um ponto qualquer ou quando se atinge a maturidade. Ao contrário, ele permanece ao longo de todo curso da vida, sendo verdadeiramente a vida. (Ingold, 1991, p. 369, tradução minha).

Se os poderes da consciência são parte de um processo biológico, não há sustentação, na prática, para a distinção organismo/pessoa. Assim, por exemplo, a capacidade para falar é inata, intrínseca ao organismo humano, mas a linguagem particular de uma pessoa tem sua fonte na comunidade social e seu lugar na matriz relacional. Do mesmo modo, se pode ver que uma série de aptidões humanas é incorporada e não retirada de um sistema internalizado de regras mentais e representações (Ingold, 1991, 1993, 1994). A própria individualidade emerge dentro de um desenvolvimento do organismo humano em seu ambiente, no qual organismo e ambiente são biológicos. Interessante

---

<sup>8</sup> “For what non-western peoples are telling us, in their thought and practice, is that neither as organisms nor as selves do humans come into being in advance of their entry into social relationships. Like organisms, selves *become*, and they do so within a matrix of relations with others. The *unfolding* of these relations in the process of social life is also their *enfolding* within the selves that are constituted within this process, in their specific structures of awareness and response – structures which are, at the same time, embodiments of personal identity.” (Ingold, 1990, p. 222, 1986, p. 207 apud Ingold, 1991, p. 367).

mencionar que, para Ingold (1993, 2006), a relação entre organismo e ambiente é uma propriedade emergente do processo de desenvolvimento da evolução, de modo que o desenvolvimento do organismo é também o desenvolvimento de um ambiente para o organismo.

Se tornar-se pessoa é um processo integral de se tornar um organismo, continua Ingold (1991, p. 372), nós não poderíamos mais ver o desenvolvimento da pessoa como resultante de um processo de socialização. Essa é a razão pela qual a ideia de aprender adquire um papel diferente, pois o significado do mundo não é mais “recebido” e nem depende da aquisição de um esquema construído. Aprender e perceber é “understanding in practice”, conforme expressão de Lave (1990, p. 310 apud Ingold, 1993, p. 463-464), que é inseparável do fazer, e ambos estão embebidos no contexto de um engajamento prático no mundo e com outros. Em outras palavras, aprender é uma “educação da atenção”, definição de Gibson (1979, p. 254 apud Ingold, 1991, p. 371; Ingold, 2002b), é um problema não de “enculturação”, mas de se tornar apto, experiente (*enskillment*) (Ingold, 1991, p. 371).

Um dos exemplos desse tipo de aprendizagem é dado por Ingold ao comparar a aquisição da linguagem com o do desenvolvimento de aptidões perceptivas. Enquanto a aquisição da linguagem é vista como inseparável do desenvolvimento dos poderes da fala, o desenvolvimento de aptidões perceptivas que nós aprendemos para conhecer os outros se desenvolve estando atentos para aquelas tramas sutis que revelam as nuances do nosso relacionamento com eles. O padrão de relações sociais da pessoa torna-se, assim, incorporado na estrutura de seu sistema perceptivo, como uma sedimentação de uma história passada, de envolvimento interativo mútuo e direto.

Desse modo, as habilidades ou aptidões para a ação, como caminhar, falar, ouvir e tocar instrumentos musicais emergem dentro do processo de desenvolvimento do organismo/pessoa,<sup>9</sup> processo que – longe de construir o indivíduo particular, inicialmente fechado para o mundo, em um conjunto de relacionamentos baseados nos membros de uma coletividade inclusiva – tem,

---

<sup>9</sup> “Rather, the abilities both to speak and to read and write emerge within a continuous process of bodily modification, involving a ‘fine-tuning’ of vocal-auditory and manual-visual skills together with corresponding anatomical changes in the brain, and taking place within the contexts of the learner’s engagement with other persons and diverse objects in his or her environment. Both capacities, in short, are the properties of developmental systems.” (Ingold, 2002g, p. 377).

como pré-condição, a imersão individual, no momento exato do nascimento (e não antes) em um campo social relacional.

Um conceito importante de Ingold que esclarece a ideia de que tornar-se pessoa é um processo integral de se tornar um organismo é a socialidade. Ela é entendida como “imaneente ao campo de relações dentro do qual cada vida humana é inaugurada e mediante a qual procura-se completar”; desse modo, a socialidade é o potencial gerador de um campo relacional, na qual todo ser humano cresce (Ingold, 2003, p. 20) e tem como premissa o ativo engajamento do ser no mundo, mais que nossa separação dele. “Dentro do movimento da vida social, nos contextos de entrosamentos práticos dos seres humanos uns com os outros, e com os seus ambientes não humanos, é que formas institucionais são geradas – inclusive aquelas formas que usam o nome de sociedade.” (Ingold, 2003, p. 127-128; ver também Ingold, 2002d; 2002e). Assim, toda criança vem a ser situada dentro desse campo relacional, cresce, e desenvolve suas próprias estruturas de consciência e padrões de resposta, emergindo, assim, como um agente autônomo, com a capacidade de iniciar futuros relacionamentos. Tornar-se uma pessoa é, então, reunir relações sociais na estrutura de consciência.<sup>10</sup> Ao recusar o argumento da socialização, por entendê-la como separada da aprendizagem da vida social, Ingold adota o conceito de socialidade como uma qualidade constitutiva de relacionamentos, que está nas e através das relações que pessoas vêm mantendo em suas atividades e na vida social. “Persons, then, are nodes in this unfolding, and sociality is the generative potential of the relational field in which they are situated and which is constituted and reconstituted through their activities.” (Ingold, 1991, p. 372). Os relacionamentos, por sua vez, constituem o movimento temporal que circunscreve as interações sucessivas como momentos de um processo simples. Além do mais, como as relações sociais se transformam no curso da ação social,

---

<sup>10</sup> Em diversos ensaios Ingold exemplifica esse processo. Ele escreve que, quando era criança, seu pai, que é um botânico, costumava levá-lo para passear no campo, indicando a forma pela qual todas as plantas e fungos – especialmente os fungos – cresciam esparsos. Às vezes, o pai o convidava para cheirá-los, ou para experimentar seus sabores característicos. A maneira do pai ensiná-lo era mostrando-lhe as coisas. Se ele deixava de percebê-las, o pai dirigia sua atenção para reconhecer os sinais, cheiros e sabores e, dessa forma, o autor descobria por si mesmo muito do que o pai sabia. Como antropólogo, ele reconheceu a mesma experiência na leitura de etnografias sobre o processo de aprendizagem e de conhecimento de gerações nas sociedades aborígenes australianas (Ingold, 2002b). O mesmo acontece com o aprendizado de violoncelo, como com um jogador de xadrez que, supostamente, usa de imaginação (Ingold, 1993).

elas são encapsuladas na consciência da pessoa, que é a estrutura do ser. A conexão entre as relações sociais e a consciência deve então ser compreendida em termos de abertura e fechamento – mais do que como relações de causa e efeito – e em termos de processos – mais do que relações entre entidades separadas. (Ingold, 1991, p. 373, tradução minha).

Esta perspectiva sugere que “é possível que as pessoas se engajem umas com as outras na base da experiência perceptiva formada antes da objetivação da experiência em termos das representações coletivas codificadas pela linguagem e validadas pelo acordo verbal” (Ingold, 1991, p. 373, tradução minha). Então, a socialidade é possível na ausência da linguagem e de qualquer tipo de autoconsciência que dependa da linguagem. Mais claramente, ela é uma dimensão crucial da vida social humana, está ligada ao que pode ser chamado de “orientação normativa da conduta”, segundo expressão de Hallowell (1960, p. 346 apud Ingold, 1991, p. 373) e sua regulação e julgamento se dão em termos de padrões ideais comumente aceitos. A vida social pode ser comparada a uma atividade artesanal (*craft skill*), pois ambas envolvem engajamento ativo – com o material, em um caso, e com pessoas, no outro; ambas dependem de uma sintonia fina com as habilidades perceptuais (Ingold, 1991, p. 373-374). Então, a vida social não é simples processo de transcrever a forma ideal de relacionamento na realidade comportamental. As duas coisas vão juntas – a ação intencional e a monitoração intencional da ação. Isso supõe tanto o engajamento direto de pessoas com outros agentes dotados de intenção (em contextos de ação onde relacionamentos sociais são gerados e reproduzidos), quanto a representação discursiva e a interpretação da experiência de engajamento para si e para os outros (Ingold, 1991).

O conceito-chave dessa proposta analítica que permite a Ingold vislumbrar a superação da dualidade entre organismo e pessoa e a oposição entre indivíduo e sociedade é o de *engagement*, espécie de princípio operador que dissolve a oposição entre natureza e cultura e seu derivado, a dualidade organismo/pessoa. Isso é possível em função da adoção da teoria da evolução, pensada em termos de potencial transformativo do campo relacional dentro do qual o desenvolvimento ocorre. Assim, ser uma pessoa é um aspecto do ser um organismo. Central para essa concepção é que o organismo/pessoa (como um agente criativo e intencional, “vindo a ser”, e mantendo o desenvolvimento dentro de um contexto de relações com outros organismos/pessoas

através de suas ações) contribui para o contexto de desenvolvimento daqueles outros com os quais se relaciona. O comportamento social, então, não será visto como causado por genes, nem pela cultura, mas pelo agenciamento do organismo todo em seu ambiente. Portanto, para Ingold (1991, 1993, 1994), essa nova compreensão da evolução supõe que a causação estaria no processo evolucionário imanente. Sob esse prisma,

a evolução é o processo no qual os organismos se tornam seres com suas formas e capacidades particulares e, mediante suas ações ambientalmente situadas, estabelecem condições de desenvolvimento para seus sucessores. Seres humanos são tão aprisionados neste processo quanto os organismos humanos. Crianças, assim como os jovens de muitas outras espécies, crescem em ambientes providos pelas gerações anteriores, e assim como fazem, carregam as formas de seus modos de vida em seus corpos – nas habilidades específicas, sensibilidades e disposições. (Ingold, 2003, p. 20).

Enquanto “seres no mundo”, as atividades de seres humanos fazem parte e são parte da autotransformação do mundo. Desse modo, considerando o organismo/pessoa como ponto de partida, é possível também dissolver a dicotomia entre evolução e história, pois essa passa a ser vista como um exemplo específico de um processo que está prosseguindo no mundo orgânico.

## Representações ocidentais e conceitos antropológicos na teoria da pessoa

Como se pode observar nas seções acima, Ingold retoma, por outra via, uma das inquietações que estiveram na base da escola sociológica francesa que, justamente, demarcou seu campo de saber, afirmando, como Durkheim e Mauss o fizeram, a origem histórica e coletiva das categorias do entendimento ou das representações coletivas. Basta apenas lembrar que as proposições analíticas de Durkheim, voltadas para a explicação da sociedade, trouxeram consigo a própria fundação epistemológica da disciplina, explorando a fecundidade de todo empreendimento antropológico que fosse, também, uma “sociologia do conhecimento” ao não separar o sujeito do objeto da investigação. Sob esse prisma, os conceitos explicativos, mesmo universalizáveis, podem, a rigor, ser igualmente representações coletivas (Durkheim, 1970). Daí a importância fundamental do pensamento antropológico relativizar a si mesmo.

Os paradoxos aí previsíveis advêm da tensão constitutiva que atravessa, em várias direções, o desafio colocado à compreensão da unidade e diversidade da humanidade, derivada, naquela época, das premissas evolucionistas que, na expressão de Dumont (1985, p. 187), era uma “armação provisória para unir conjuntos distintos, antes que pudessem ser incorporados num mesmo todo”. Talvez por isso, entre os corolários que sustentavam essa ambição estava a busca das “origens”, impossíveis de serem alcançadas porque beirando o absoluto, e a curiosidade com sociedades que estariam nas extremidades dos movimentos da evolução, a serem explicados sociologicamente através do princípio comparativo, modo de revelar o que seria comum a diferentes sociedades. Como exemplos paradigmáticos do esforço em compreender esta tensão constitutiva entre “nós” e “eles” (reaparecendo na relação entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, físico e moral), pode-se apontar, em justaposição e no que se refere aos temas diretamente tratados por Ingold, tanto o ensaio de Durkheim (1979) sobre a educação como processo socializador quanto o de Mauss (2003b) sobre a noção de pessoa.

É, portanto, com as referências analíticas de Durkheim e Mauss que quero sublinhar algumas proposições de Ingold que, a meu ver, estão inseridas na ideologia moderna ocidental. Como qualquer empreendimento antropológico, trata-se de um posicionamento interno à essa ideologia que o autor busca ultrapassar, mas, de certa forma, está por ele condicionado. É fundamental ressaltar que cada afirmação de Ingold mereceria longos comentários, mas aqui pretendo explorar, sobretudo, os principais desdobramentos trazidos da crítica à antropologia cognitivista, feita por ele. Tais desdobramentos podem ser visualizados em três níveis inseparáveis de problematização.

O primeiro deles, mais geral, é relativo à própria constituição do solo epistemológico que dá pertinência à proposta de Ingold, por um lado inserida na tendência dominante da antropologia contemporânea de rejeitar a perspectiva culturalista e reguladora da sociedade (Viveiros de Castro, 2002) e no crescente interesse por um conjunto de temas ligados à prática, à interação, à experiência e à *performance*, bem como seus correlatos, como “agente”, “*self*” e “ator” (Ortner, 1984). Por outro, a proposição de uma teoria evolucionista, que não é nem a das abordagens da cultura do ponto de vista exclusivamente biológico, isto é, da teoria genética da evolução como mudança na frequência dos genes em populações, nem das abordagens exclusivamente culturalistas, que desconsideram a vida orgânica e o ambiente. A teoria de Ingold (2006)

concebe o “potencial gerador” que é a própria vida orgânica, vista como ativa, desdobrando-se criativamente em um campo total de relações no interior do qual os seres aparecem e tomam suas formas particulares, uns em relação aos outros.

O segundo nível de problematização, que demonstra a vulnerabilidade dessa abordagem de Ingold, é a própria concepção do fazer antropológico, que tem implícita uma concepção geral das ciências e, correlativamente, das ciências sociais.

O terceiro nível de problematização refere-se ao que está subentendido nessa tentativa de unificar organismo/pessoa elaborada por Ingold, principalmente o fato de deixar em aberto questões tão nucleares para a nossa cultura contemporânea como a consideração da ideologia individualista e a necessidade de relativizar suas proposições no interior da mesma. Além disso, também deixa em aberto outras possibilidades de singularização, correlatas a configurações de ideias-valores de contextos sociais específicos

Não deixa de ser interessante enfatizar que, para Ingold, uma das consequências da dicotomia que separa mente e corpo, natureza e cultura, é justamente uma posição ortodoxa que coloca a “essência humana” em um pedestal no qual a natureza pode ser apropriada conceitualmente e mesmo transformada fisicamente, de acordo com os próprios modelos de significados dos possuidores dessa existência humana. Pois foi justamente essa uma das principais razões de a biologia ter sido o último domínio da vida intelectual a incorporar a visão de mundo evolutiva, como apontam Lewontin e Levins (1985) – isto é, por causa da ameaça direta ao princípio da superioridade única do homem. Eles também apontam a visão evolutiva – parte essencial dos sistemas naturais – como uma ideologia intrínseca a uma sociedade vista como estando em constante modificação ou marcada por uma estabilidade dinâmica, possibilidade antes inconcebível na sociedade feudal, com suas relações hereditárias fixas e com uma visão de mundo que admitia apenas mudanças ocasionais como resultado de redistribuições irregulares da graça divina. Paradoxalmente, e como que demonstrando as dificuldades de uma proposta analítica que rejeita a preeminência do social, é importante lembrar que, dentre as cosmologias evolutivas, é a ecologia biológica justamente a que mais próxima está da descrição ideológica da evolução como um modo de organizar o conhecimento do mundo, pela concepção do universo como estando em constante expansão, aumentando sua complexidade intrínseca. Essa concepção é contrária à da



genética evolutiva, que concebe a mutação e a recombinação de genes se fazendo ao acaso, razão pela qual a mudança é vista como oscilante, pois é lenta durante longos períodos e rápida num período muito breve. Como afirmaram Lewontin e Levins (1985, p. 240),

entre todos os processos evolutivos, só a evolução genética das populações e a termodinâmica estatística têm uma estrutura matemática sólida. Outros domínios, como por exemplo, a ecologia evolutiva, são fortemente matematizados, mas a dinâmica em que suas estruturas matemáticas assentam é inteiramente hipotética e, por isso, as suas teorias são ficções elaboradas (apesar de poderem contar muitas verdades). Na ausência de uma teoria exata da evolução, as direções dos processos evolutivos são definidas *a priori* e são consequências de orientações ideológicas preexistentes.

Os autores demonstram que as concepções do universo – seja em expansão oscilante ou em estabilidade dinâmica – são uma espécie de espelho da suposta evolução da sociedade moderna.

É bem verdade que essas afirmações de Lewontin e Levins não apenas restituem as premissas do pensamento antropológico, mas ajudam também a esclarecer o que está em jogo nas proposições de Ingold, através de questões diferentes, embora interligadas: a primeira questão é a tentativa de utilizar princípios de uma interpretação biologizante para fundamentar tanto a base biológica do organismo quanto os estados mentais daí derivados, pressupondo um contínuo entre homens e ambiente, e a segunda é a própria dificuldade envolvida, quando se trata da cultura, de definir a “verdade” de um fenômeno cultural independente das relações históricas e sociais nas quais ele está inserido, mesmo considerando a pretensão do paradigma biológico hegemônico, com as conquistas do projeto do genoma humano, o refinamento das técnicas de reprodução assistida e a possibilidade de clonagem de seres humanos. Como lembraram Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999), este é um dos maiores equívocos das análises sociológicas, que compromete suas reflexões, pois encontra sua raiz em uma representação falsa da epistemologia das ciências da natureza e da relação que essa epistemologia mantém com a epistemologia das ciências humanas, pois tende a se apropriar de uma imagem caricaturada das ciências da natureza. Tanto em um caso quanto noutro, o objeto da ciência é construído como um sistema de relações conceituais que

tenta desfazer “a ilusão da transparência” entre o objeto da ciência e o “real”, imediato e percebido. O objeto “só pode ser definido e construído em função de uma problemática teórica que permita submeter a uma interrogação sistemática os aspectos da realidade colocados em relação entre si pela questão que lhes é formulada” (Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 1999, p. 48), formulação também feita anteriormente por Weber através das suas considerações metodológicas, demonstrando ser possível a superação positivista da ciência sem perder o rigor e a objetividade do conhecimento.

Algumas consequências teóricas e metodológicas do equívoco desses tipos de análise a que se referem Bourdieu, Chamboredon e Passeron ocorrem também no pensamento de Ingold. Elas são visíveis, primeiro, na afirmação de que não existe natureza e cultura, mas “realidade”, ou de que não há modelos cognitivos sociais, mas “propriedades específicas do real”, o que revela a ontologia realista que fundamenta sua abordagem. Em segundo lugar, esforços analíticos como este – que tratam de temas específicos da cultura através da transposição do saber epistemológico das ciências da natureza para as ciências humanas – correm o risco, como apontam Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999, p. 17) de “aparecer sempre como uma afirmação dos direitos imprescindíveis da subjetividade”, como também de se apresentar como expressão ideológica do individualismo, sobretudo quando consideramos as especificidades da relação sujeito/objeto da investigação antropológica. Sob esse prisma, as análises de Ingold seriam mais do que ficções bem elaboradas, como tento mostrar a seguir.

Um dos grandes objetivos de Ingold é criticar o dualismo do pensamento ocidental, problema cuja solução ele encaminha, em um nível mais amplo, para a consideração da vida como um processo de epigênese, que não é nem totalmente dependente dos genes, nem da cultura. Adotando uma concepção tanto anticognitivista quanto antirrepresentacionista, Ingold não utiliza a noção de “cultura” e, num movimento de recuo (para tentar expressar o campo relacional no ambiente como uma expressão da vida social), constrói as noções de “socialidade” e de “envolvimento” como formas de entranhamento radical dos seres no mundo, modo pelo qual tenta demonstrar a pressuposição da continuidade entre humano e não humano pelo engajamento. A cultura, portanto, não seria condição da ação, e o que chamamos de variação cultural consiste, em primeiro lugar, de variações nas “habilidades” (Ingold, 2002a, p. 5). Esse recuo é aprofundado pelo autor, de modo análogo, na tentativa de ultrapassar

os temas da regulação e da autoridade moral durkheimianas, como instituidoras da vida social, para dar ênfase à interação, ao engajamento e à experiência como formas de habitar o mundo. Ao invés da “socialização”, conceito da antropologia durkheimiana nuclear para a compreensão da relação entre unidade e diversidade da cultura – como a educação, por exemplo, vista por Durkeim (1979) como um processo socializador –, Ingold propõe o conceito de socialidade para expressar a qualidade constitutiva de relacionamentos, que está nas e através das relações que as pessoas vêm mantendo em suas atividades e na vida social. São esses relacionamentos, entendidos como um entranhamento profundo da ação no tempo, que circunscrevem as interações sucessivas como momentos simples e que, ao contrário de construir o indivíduo, teriam como pré-condição a imersão desse indivíduo no momento exato do nascimento em um campo social relacional. A criança situada dentro desse campo cresce e desenvolve suas próprias estruturas de consciência e padrões de respostas, emergindo, assim, como um agente autônomo com capacidade de iniciar outros relacionamentos. Transformadas no curso da ação social, essas relações são encapsuladas na consciência da pessoa, tornando-se a estrutura do ser.

É necessário sublinhar aqui a experiência perceptiva como um núcleo através do qual as pessoas se engajam e se envolvem umas com as outras, processo que, segundo Ingold, acontece “antes da objetivação da experiência em termos de representações coletivas codificadas pela linguagem”. Trata-se de um ponto fundamental na análise de Ingold, que vai permitir pensar o organismo/pessoa como se constituindo antes da representação, pois remete à ideia de que podemos ter contato direto com o mundo através das “percepções”, que tem propriedades de desenvolvimento nos remetendo para o mundo externo. Nesses termos, perceber é estar consciente do mundo como algo que se constitui de uma maneira ou de outra. Essa experiência perceptiva, que é tanto da pessoa quanto do organismo, advém de fatores biológicos, como o tato, a visão, etc. (ver Ingold, 1991, 1993, 2002d, 2002f). Com tais argumentos, Ingold (2002c) inclui a consciência como parte da vida orgânica, imanente ao processo evolutivo.

Esses argumentos, como se pode observar, diluem justamente aquilo que se constituiu como um objeto da escola sociológica francesa, que é precisamente o processo de reificação das abstrações da vida social, ou das representações coletivas, nos termos durkheimianos. Não só desconsidera as representações coletivas, mas faz delas um obstáculo epistemológico ao conhecimento quando pressupõe que há uma diferença entre o concebido e o real. Nos termos de

Ingold, as representações são vistas como um resíduo irreduzível, uma consequência do próprio pensamento ocidental que supõe a dicotomia entre fatos universais da natureza e fatos percebidos de formas culturalmente distintas. Cabe lembrar aqui, justamente sobre isso, que o próprio Durkheim enfatizava a natureza específica dos fenômenos sociais e advertia que a compreensão dos mesmos deveria ser orientada por uma conduta metodológica que os abordasse como coisas, estabelecendo essa advertência como uma primeira regra do método sociológico, em 1895, pois implica admitir as reificações das abstrações da vida social como exteriores e anteriores aos indivíduos.

Tal problema, das representações coletivas e de sua origem, foi objeto de atenção específico de Durkheim em 1889. Como parte desse esforço descomunal para construir a ciência social como um domínio de saber diferente da filosofia e da psicologia, ele escreveu um ensaio sobre a relação entre as representações individuais e coletivas no qual afirma:

[...] é inegável que ignoramos a forma como os movimentos podem, combinando-se, dar nascimento a uma representação; mas tampouco sabemos como um movimento intermediário pode, quando é detido, transformar-se em calor e vice-versa. No entanto, a realidade dessa transformação não pode ser colocada em dúvida. Já que é assim, o que existe, então, de impossível na primeira? Dentro de um conceito mais geral, poder-se-ia afirmar que, caso a objeção fosse válida, chegaria a negar toda mudança, porque entre um efeito e sua causa, entre uma resultante e seus elementos, há sempre uma distância. É matéria da metafísica achar uma concepção que torne representável esta heterogeneidade; para nós, é suficiente que sua existência não seja posta em dúvida. (Durkheim, 1994, p. 45).

Como evoquei no início deste artigo, esse problema, que, à época, Durkheim deixou à metafísica, passou a constituir o núcleo norteador das ciências cognitivas e permanece, até hoje, quase nos mesmos termos discutidos por Durkheim. Em sua polêmica com os pragmatistas, por um lado, e com os partidários da teoria epifenomenista, por outro, ambos reduzindo a consciência a um epifenômeno da vida física, Durkheim recusa a conclusão de que o “corpo governa o espírito”.<sup>11</sup> É oportuno lembrar também aqui como ele

---

<sup>11</sup> A ideia de pensar com o corpo e a favor dele também está presente em alguns filósofos da mente atualmente, como, por exemplo, John Searle (1992, 1998), para quem a consciência é uma característica biológica do cérebro humano e animal.

aponta o erro dos “sociólogos biologistas” que empregaram mal as analogias, pois eles quiseram

[...] de fato, não apenas controlar as leis da sociologia pelas da biologia, mas também inferir as primeiras das segundas. Mas estas inferências acabam não tendo valor, porque embora as leis da vida voltem a encontrar-se na sociedade, isso ocorre sob formas novas e com características específicas que a analogia não permite conjecturar e, menos ainda, atingir, a não ser pela observação direta. (Durkheim, 1994, p. 9).

Se para Durkheim era suficiente não colocar em dúvida a existência das representações como uma síntese *sui generis* da vida coletiva, é porque tanto as representações individuais quanto as coletivas eram por ele consideradas de natureza diferente, tanto da soma dos indivíduos, no segundo caso, quanto dos “centros nervosos” ou das células ou do cérebro, no primeiro caso, mantendo entre elas uma autonomia relativa e possuindo propriedades diferentes. Assim, a mesma afirmação feita para os fatos sociais, de que eles são independentes dos indivíduos e exteriores às consciências individuais, deve ser repetida para o psíquico, pois a exterioridade dos fatos psíquicos em relação com as células nervosas não reconhece outra causa senão os efeitos que resultam de uma síntese nova. Se o pensamento tem algo de específico é porque sua forma de compor-se não é a mesma que a forma cerebral e, portanto, tem uma forma de ser peculiar, uma propriedade distintiva que se volta para a vida social. Circunscrever o pensamento à célula, como advertia Durkheim, seria retirar da vida mental toda a sua especificidade e retirar da sociologia o seu objeto próprio. Se assim fosse, a sociologia seria uma psicologia aplicada.

Como se pode concluir, em termos durkheimianos, o desenvolvimento dos “poderes da consciência, da autoconsciência e da intencionalidade” através dos quais cada um de nós é capaz de ter um “papel ativo e responsivo” na formação da nossa consciência e dos outros, como compreende Ingold, assume características representáveis. Que esses poderes sejam parte do processo biológico é algo que não afetaria em nada as abordagens de Durkheim, para quem tanto a vida coletiva quanto a vida mental do indivíduo são construídas de representações coletivas. Como Durkheim reafirmaria em 1914, a dualidade mente/corpo é um caso particular da divisão entre coisas sagradas e profanas que se encontrariam na base de todas as religiões. O sagrado é simplesmente a ideia coletiva que, em razão de sua origem, se representa sob a forma de forças

morais que dominam e mantêm os indivíduos. Assim, os próprios conceitos são construídos de maneira a serem universalizáveis e, mesmo quando obra de uma “personalidade”, são, em parte, impessoais (Durkheim, 1978).

Argumentação homóloga pode ser utilizada para a ideia da consciência como parte do mundo biológico/natural, trazida pela suposição de que o organismo é dotado de percepção. Mesmo considerando a consciência como parte do organismo, emergindo em um processo de desenvolvimento no espaço e no tempo, tal concepção não chega a invalidar os argumentos da dualidade mente/corpo da construção da pessoa como uma categoria do pensamento ocidental. Assim, querendo evitar o antropocentrismo sob a forma de preconceito da tradição ocidental, as ideias de Ingold parecem induzi-lo aos mesmos pecados de que acusa os biólogos – o etnocentrismo. Só que se trata de um tipo de etnocentrismo expressivo do individualismo, pois a suposição de que o organismo é dotado de percepção abre a possibilidade de pensar e realizar a experiência no mundo a partir de cada um. A questão aqui não é negar que haja esse tipo de experiência, pois as dimensões do corpo, das emoções e da percepção foram também uma preocupação dos pensadores da tradição antropológica, mas adotando o postulado de pensar os fenômenos fisiológicos e psicológicos, simultaneamente, como primeiramente fenômenos sociais.<sup>12</sup> O que desejo enfatizar nessa possibilidade estudada por Ingold é que ela é uma entre outras formas diferentes de atualização do individualismo. Assim, em um mesmo movimento, ele parece, primeiro, reintroduzir a dualidade mente/corpo pela ideia de que somos organismos entre outros organismos e, segundo, expressa uma das representações mais comuns da ideia de “tornar-se pessoa”, identificada como um “agente criativo e intencionado”.

### Continuidade e reiteração das representações ocidentais?

Esse etnocentrismo expressivo do individualismo aparece, no primeiro caso, na reintrodução da dualidade mente/corpo, visível tanto através da ideia de que somos organismos, entre outros organismos, quanto através da imagem da conexão entre as relações sociais e a consciência. Tal conexão se dá como abertura e fechamento e não através de relações de causa e efeito ou relações

---

<sup>12</sup> Ver especialmente Marcel Mauss (2003a, 2003b, 2003c), como também Louis Dumont (1985, 1988).

entre entidades como consciência e corpo. O fato de entender essa conexão como processo em um tipo de socialidade, que envolve um engajamento ativo com outros organismos/pessoas, reencena, portanto, a imagem do espaço interior e exterior, nos termos analisados por Norbert Elias (1994), que ajuda a esclarecer aqui o processo de individualização no processo civilizatório. Como demonstrou esse autor, essas imagens do espaço interior e do espaço exterior são antíteses que refletem valorações que nos são familiares, embora tenham sido resultantes de uma experiência cumulativa de muitas centenas de gerações capaz de prever, refrear e controlar as forças naturais internas e externas reciprocamente. Assim, tanto o controle das forças naturais não humanas pelos seres humanos quanto o autocontrole dos seres humanos formaram um triângulo de funções interligadas que formaram esse padrão básico para a observação das questões humanas. Elias observou ainda que, se na “era moderna” o símbolo metafísico da individualização crescente foi a ideia do indivíduo isolado do mundo exterior, na “nossa era”, na metafísica popular – e até na erudita – esse interior está associado ao complexo emocional que cerca a palavra “natureza”. Nesse caso, o “ambiente”, no qual se dariam as formas de engajamento organismo/pessoa na superação da dualidade entre o pensamento e as atividades humanas de intervenção no mundo, que são os instrumentos analíticos utilizados por Ingold, eles mesmos podem ser vistos como parte da construção desse esquema básico concernente à autoconsciência e à imagem do homem no mundo.<sup>13</sup>

No segundo caso, quanto à ideia de tornar-se pessoa – entendida como se fazendo antes do processo de representação, tão biológica quanto cultural – é inegável que as concepções de Ingold não possibilitam vislumbrar outros processos de individualização, em um mesmo ou em diferentes pertencimentos coletivos, consequência previsível derivada de seus próprios princípios explicativos. Pensar desse modo também o situa em um ponto de vista interno ao individualismo como ideologia, como mencionado há pouco, pois

---

<sup>13</sup> Elias (1994) descreve a construção da interioridade como uma reificação decorrente de um longo processo civilizatório, aspecto de um duplo papel das pessoas, exercido em relação a si mesmas e ao mundo em geral. Assim, a “atividade de observar e pensar que é peculiar ao homem, com seu concomitante retardamento da ação, o crescente cerceamento dos impulsos emocionais e o sentimento a ele associado de ser desligado do mundo e o oposto a ele, reificaram-se na consciência como idéia de algo que podia ser localizado dentro dos seres humanos, assim como estes pareciam organismos entre organismos em sua condição de objetos observáveis do pensamento” (Elias, 1994, p. 91). Esse processo culminou, entre outras consequências, no dualismo corpo/mente.

o resultado seria uma proliferação infinita de singularidades. Isso porque no processo de “tornar-se pessoa” a criança “vem a ser” situada dentro de um campo, crescendo e desenvolvendo suas próprias estruturas de consciência e de padrão de resposta, emergindo como “agente autônomo” com a “capacidade de iniciar relacionamentos”. A singularidade da pessoa, espécie de patamar zero para invenção de cada um a cada nascimento, viria da aprendizagem e da percepção como partes constitutivas de uma aquisição de aptidões através de uma percepção direta engajada com os outros. Esse engajamento ativo, de umas pessoas com as outras, faz da socialidade uma atividade comparada às habilidades artesanais porque depende de uma sintonia fina com as habilidades perceptuais. A representação discursiva e a interpretação da experiência de engajamento, para si e para os outros, segundo Ingold, seria inseparável desse contexto da ação. Resulta daí uma incessante invenção da vida social e da singularidade da pessoa, esta última identificada, não por acaso, como um “agente criativo e intencionado”. Precisamente pela interdependência do organismo e ambiente por meio de um ativo engajamento é que, na introdução geral do livro *The perception of the environment*, Ingold (2002a) enfatiza o interesse em tecnologia (e na arte), em parte por sua conexão com linguagem e em parte por reconsiderar o significado dos artefatos como um *index* da distintividade humana. Suas pesquisas, segundo ele, colocaram em evidência a centralidade das atividades práticas, que não são transmitidas de geração a geração, mas recriadas e incorporadas em um *modus operandi* do desenvolvimento do organismo através da experiência de *performances* de tarefas particulares.<sup>14</sup>

São visíveis as implicações teóricas e ideológicas subentendidas nesses argumentos da teoria da pessoa de Ingold. A primeira delas é a reiteração de um dos pressupostos da individualização que, não problematizado, induz a uma noção de pessoa vista como criando a si mesma, dotada de “capacidades perceptivas”, “aptidões” e possuindo “capacidade ilimitada”, “iniciativa”, “criatividade” e “autonomia”, valores estes bem pregnantes no individualismo

---

<sup>14</sup> Um dos exemplos é o dos trabalhadores ferroviários que adquirem habilidade prática de capturar o momento certo de acelerar ou apertar os freios de um trem, julgando sua velocidade em algum trecho da via e cumprindo de forma segura o horário, independentemente do relógio. Tal habilidade de lidar com máquinas produz, portanto, a própria identidade pessoal e individual do trabalhador. Com pressupostos diferentes, esse mesmo processo de engajamento de operadores industriais foi estudado por Dodier (1995), mostrando os laços criados entre humanos e vastos conjuntos de objetos articulados uns aos outros que constituem as redes técnicas, envolvendo reconhecimento de si pelos outros.



enquanto ideologia da cultura contemporânea. Essa forma de individualização, remetida ao “eu empírico”, pode ser compreendida como resultado de uma noção de interioridade que é derivada das concepções dos objetos e das relações entre eles, tendo como referência a experiência da percepção (propiciada por fatores biológicos). Se, por um lado, essa experiência é universal,<sup>15</sup> ela aparece, por outro, como ponto de partida para a “educação da atenção”, forma de aprendizagem que habilita à socialidade, aqui comparada a uma habilidade artesanal. O significado de individualidade aí construído está referido a um tipo de vigilância cognitiva da pessoa voltada para as situações externas que se aproxima da forma identificada por Gauchet e Swain (1980) como constituindo uma “desposseção subjetiva”. Assim, a consciência humana, a autoconsciência e a intencionalidade, nos termos de Ingold, parecem reunir dois movimentos simultâneos: elas se tornam um mecanismo de registrar e combinar sinais exteriores, mas, em “sintonia fina com as habilidades perceptivas”, passam pela “experiência” individual através do engajamento direto no campo relacional. Essa forma de conceber a totalização da pessoa dissolveria a dualidade organismo/pessoa através dos conceitos de incorporação e do engajamento, que também são princípios operadores da relação organismo/pessoa com o ambiente natural. São esses conceitos que permitem a Ingold explicar a junção de situações externas, ou ambiente, com a unicidade da vida de cada um. A aprendizagem assume aí um significado nuclear para a compreensão do modo pelo qual a fronteira entre a “realidade externa” e “interna” seria desfeita. O imperativo da aprendizagem seria a própria capacidade de criação *ad hoc*, de experiências da individualização. Cabe mencionar aqui o interesse recente da antropologia cognitiva pela psicologia do desenvolvimento no tocante à maneira pela qual a criança forma conceitos como resultado de um processo analítico pré-linguístico (Block, 1989) e em suas interações com o ambiente (Lave, 1988; Toren, 1990).<sup>16</sup> Tal teoria é coerente com a ideia de

---

<sup>15</sup> A resultados aparentemente semelhantes chegaria Sperber (1992b), advindos de pressupostos teóricos e metodológicos divergentes. Para ele, os dispositivos cognitivos, inatos, são tanto universais quanto modulares, pela combinação de configurações e disposições específicas.

<sup>16</sup> Um das obras mais significativas sobre esse assunto é a publicação do debate entre Piaget e Chomsky, resultante de um encontro realizado em 1975, que reuniu, além de pesquisadores da linguística, da psicologia, e da epistemologia, outros pesquisadores da neurobiologia, da antropologia cognitiva e do domínio da inteligência artificial. Os debates foram organizados e compilados por Massimo Piattelli-Palmerini (1983) e publicados no Brasil em 1983.

que o sistema cognitivo é construído na interação. Bourdieu (1983) também enfatizou essa possibilidade, mantendo, porém, a ressalva antropológica de que o ambiente no qual a criança cresce é, ele mesmo, organizado historicamente e culturalmente.

A segunda implicação teórica e ideológica da teoria da pessoa de Ingold é o equivalente lógico implícito na análise dessa experiência de individualização. Ele aparece de forma visível na afirmação de que tanto o processo de se tornar pessoa quanto a socialidade supõem um entranhamento profundo, através do engajamento, que prescindiria das representações coletivas. No limite, o risco é considerar não mais o coletivo, mas o indivíduo como uma unidade de reprodução do social no mundo da vida,<sup>17</sup> invertendo assim o postulado de Durkheim de explicar a parte pelo todo.

Pois é justamente este o desafio proposto aos antropólogos por Dumont: descobrir – através da aparente incoerência de adotar a premissa da ideologia individualista para compreender a cultura contemporânea – a possibilidade de também compreender, lógica e socialmente, os deslizamentos e as inversões do individualismo em direção a diferentes retotalizações.<sup>18</sup> As dificuldades aí envolvidas não são simples, pois implicam adotar uma crítica lógica e sociológica aos postulados implícitos que sustentam essa representação da pessoa como organismo/pessoa. Segue-se daí que a crítica de Ingold à noção de pessoa construída socialmente, substituindo-a pela possibilidade de compreender a constituição da pessoa pelas características biológicas da organismo/pessoa e por seu engajamento em um campo relacional, em tudo se aproxima do conjunto daquelas propostas analíticas que Duarte (1995) denomina de “empirismo romântico”.<sup>19</sup> A ênfase é colocada na aprendizagem como um processo

---

<sup>17</sup> Trata-se de pressuposto semelhante ao de Beck (1992), no qual ele afirma que o processo de individualização teria se tornado ele mesmo o mais avançado sistema de societalização.

<sup>18</sup> Adotar a perspectiva do individualismo, sob esse prisma, implica reconhecer a tensão que vem constituindo o projeto antropológico, enfatizada por Duarte (1995, p. 11-12) a partir das contribuições de Dumont: “O projeto universalista racionalista é a expressão gnoseológica da ideologia central da cultura ocidental moderna, o individualismo, e o contraponto romântico não é senão a retratuação da percepção hierárquica do mundo vazada nos termos de uma resposta ao individualismo (e nesse sentido, literalmente um contraponto).”

<sup>19</sup> É a “ênfase empirista ou nominalista na indução a partir da observação de fatos individuais concretos e nas desconfiança de todos os grandes quadros ou sistemas de pensamento que ensejem o exercício da razão dedutiva, acrescida do privilégio romântico à singularidade (a unidade auto-centrada, irredutível à classificação generalizante)”(Duarte, 1995, p. 16).

fundamental da construção da pessoa, que faz do indivíduo um indivíduo da espécie humana. Para desenvolver-se como ser humano, o organismo/pessoa necessita dos mecanismos biológicos (experiência perceptiva) ligados ao aprendizado, que movimentarão seus processos de desenvolvimento em um engajamento direto com outros indivíduos. Contudo, a advertência de Ingold para entender a “representação discursiva” e a interpretação da experiência de engajamento, para si e para os outros, como condições inseparáveis – porque o biológico e o social estão juntos – dá lugar, como foi antes mencionado, a uma das formas de individualização, ou a um dos processos de tornar-se pessoa, que se repete indefinidamente. Essa consequência, porém, não poderia ser explorada por Ingold, preocupado em entender a conexão da consciência com as relações sociais como processos que se atravessam em termos de abertura e fechamento, e não resultante de uma anterioridade da socialização.

É sobre este último ponto que a crítica de Ingold aos supostos da fundação ontológica do pensamento ocidental pode ser apreendida. Isto é, na importância de atentar para a necessidade de investigações sobre o que poderíamos denominar uma antropologia da socialização e da infância que pudesse, talvez, propiciar uma reflexão mais enriquecedora sobre a teoria social da cognição. Do mesmo modo, é importante considerar a sua crítica à dualidade organismo/pessoa como uma representação ocidental, acrescentando-se, porém, a necessidade de relativizá-la através de um controle epistemológico rigoroso.

## Considerações finais

Como tentei mostrar, Ingold tenta compreender a totalidade da pessoa pretendendo ultrapassar dualismos como natureza/cultura e organismo/pessoa. Essa totalidade da pessoa pode ser compreendida como uma das possibilidades de individualização, entre outras possíveis, que identifiquei como remetida ao “eu empírico”. Sob esse aspecto, suas análises podem ser entendidas, nos termos de Duarte (1998, p. 16), como “uma expressão operacional ou metodológica espontânea do individualismo”. Essa expressão corresponde, no nível analítico, a um retorno do sujeito e da prática (Gallissot, 1991; Ortner, 1984; Viveiros de Castro, 2002), próprios de algumas formulações da antropologia contemporânea, mas também propiciadores de um debate rico e instigante entre tradições e abordagens teóricas diversas que, para além das

posições que cada uma pode assumir, evidenciam o comprometimento com a relativização dos seus próprios fundamentos. O desafio interpretativo ligado às questões aqui levantadas permanece aberto. Uma delas seria retomar o que Mauss (2003a) definiu como fenômenos da totalidade em que o físico, o psíquico e o moral são inseparáveis, fundamento que também permite estudar a dualidade corpo/mente como um objeto que assume diferentes representações, como ele evidenciou no ensaio sobre a noção de pessoa. Sob esse prisma, a própria história social das ciências biológicas e da filosofia pode ser ilustrativa disto.<sup>20</sup> Os diferentes processos empíricos subjacentes a essas representações são, portanto, o que se deve investigar. Um dos caminhos que se tem revelado férteis é o da verificação das condições de possibilidade de representações da pessoa que emanam dos cruzamentos, deslocamentos e sobreposições entre os diferentes modos de individualização, ocorridos entre as extremidades dos dois polos complementares da ideologia individualista: os derivados da tradição universalista e os da romântica. Essa chave analítica tem permitido acompanhar múltiplas possibilidades de atualização da noção de pessoa sob diferentes modos de interação social, em diversos domínios, com correspondentes representações das totalidades inclusivas.<sup>21</sup> Como vem enfatizando Duarte (1995, 1998),<sup>22</sup> se a tensão e a interlocução entre essas duas tradições do pensamento, expressas ao modo de um paradoxo, estão na instauração do pensamento antropológico como um conhecimento diferenciado, não há como escapar dessa tensão estruturante, condição que possibilita esse empreendimento cognitivo.

---

<sup>20</sup> O desenvolvimento das ciências biológicas é englobado pelo contexto sociocultural e histórico, e o exemplo mais contundente disso é o modo como a história dessas ciências é atravessada pelos tabus relacionados ao corpo. Do mesmo modo, os corpos *cyborgs* existem como possibilidades trazidas por uma representação dos corpos híbridos, qualificados como maleáveis, flexíveis e abertos. O mesmo condicionamento pode ser visto na história da filosofia através das respostas variadas que foram dadas ao problema básico da epistemologia clássica – sobre a oposição entre sujeito cognoscente e objetos cognoscíveis – descrita por Elias (1994).

<sup>21</sup> Essa foi a perspectiva adotada por mim em Silva (1999). Uma primeira aproximação com esses diferentes processos de individualização, na arte, pode também ser visualizada através do ensaio de Merleau-Ponty (1980) sobre o processo criativo de Cézanne – cuja análise muito se assemelha à análise da individualização nos termos de Ingold – e dos ensaios sobre Leonardo da Vinci, de Valéry (1998), que tende mais para o polo da tradição iluminista, e de Freud (1987), que tende mais para a tradição romântica.

<sup>22</sup> Ver também Duarte e Giumbelli (1995).

## Referências

- ATLAN, H. Du code génétique aux codes culturels. In: JACOB, A. (Dir.). *L'univers philosophique*. Paris: PUF, 1998. p. 419-429. (Encyclopédie Philosophique Universelle, v. 1).
- BECK, U. *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage, 1992.
- BLOCK, M. From cognition to ideology. In: BLOCK, M. *Ritual, history and power: select papers in Anthropology*. London: Athlone, 1989. p. 106-136.
- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: PIERRE BOURDIEU: sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 46-81.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C.; PASSERON, J.-C. *A profissão do sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DAMÁSIO, R. A. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Lisboa: Europa-América, 1995.
- DODIER, N. *Les hommes e les machine: la conscience collective dans les sociétés technicisés*. Paris: Métailllié, 1995.
- DUARTE, L. F. D. Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica. In: O ENSINO da antropologia no Brasil: temas para uma discussão. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995. p. 10-17.
- DUARTE, L. F. D. Pessoa e dor no Ocidente (o “holismo metodológico” na antropologia da saúde e da doença). *Horizontes Antropológicos*, ano 4, n. 9, p. 13-28, out. 1998.
- DUARTE, L. F. D.; GIUMBELLI, E. A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. In: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. p. 77-112.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUMONT, L. Individualismo “apolítico”: a *Kultur* nas considerações de Thomas Mann. In: DUMONT, L. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 45-63.

DURKHEIM, E. Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. In: FILLOUX, G. (Ed.). *La science sociale et l'action*. Paris: PUF, 1970. p. 314-342.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DURKHEIM, E. A educação como processo socializador: função homogeneizadora e função diferenciadora. In: PEREIRA, L.; FORACCHI, M. M. *Educação e sociedade: leituras de sociologia da educação*. São Paulo: Editora Nacional, 1979. p. 34-48.

DURKHEIM, E. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FREUD, S. *Leonardo da Vinci e uma lembrança da infância – O Moisés de Michelangelo*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GALLISSOT, R. Au-de là du sujet philosophique et psychanalytique, au-delà du sujet historique: sujet, sujet collectif et théorie sociale. *L'homme et la société*, n. 101, p. 5-16, 1991.

GAUCHET, M.; SWAIN, G. *La pratique de l'esprit humain (l'institution asilaire et la révolution démocratique)*. Paris: Gallimard, 1980.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

INGOLD, T. An anthropologist looks at biology. *Man: New Series*, v. 25, n. 2, p. 208-229, 1990.

INGOLD, T. Become persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, v. 4, n. 3, p. 355-378, 1991.

INGOLD, T. Technology, language, intelligence: a reconsideration of basic concepts. In: GIBSON, K. R.; INGOLD, T. (Ed.). *Tools, language, and cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 449-472.

INGOLD, T. Humanity and animality. In: INGOLD, T. (Ed.). *Companion encyclopedia of anthropology*. London: Routledge, 1994. p. 14-32.

INGOLD, T. Human worlds are culturally constructed: against the motion (I). In: INGOLD, T. (Ed.) *Key debates in anthropology*. London: Routledge, 1996. p. 81-119.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002a.

INGOLD, T. Culture, perception and cognition. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002b. p. 157-171.

INGOLD, T. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002c. p. 13-26.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002d. p. 40-60.

INGOLD, T. A circumpolar night's dream. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002e. p. 89-110.

INGOLD, T. Work, time and industry. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002f. p. 323-338.

INGOLD, T. 'People like us': the concept of the anatomically modern human. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002g. p. 373-391.

- INGOLD, T. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. C. (Org.). *Evolução: sociedade, ciência e universo*. Bauru: Edusc, 2003. p. 107-131.
- INGOLD, T. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 209-221, 2004.
- INGOLD, T. Sobre a distinção entre evolução e história. *Revista Antropolítica*, n. 20, p. 17-36, 1 sem. 2006.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LAVE, J. *Cognition in practice: mind, mathematics and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1997.
- LEWONTIN, R. C.; LEVINS, R. Evolução In: RUGGIERO, R. (Ed.). *Enciclopédia Einaudi: v. 6: orgânico/inorgânico – evolução*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985. p. 234-287.
- MAUSS, M. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.
- MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção do “Eu”. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b. p. 367-398.
- MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c. p. 399-422.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne. In: TEXTOS ESCOLHIDOS: Maurice Merleau-Ponty. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 113-126.
- ORTNER, S. B. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 1, p. 126-166, Jan. 1984.



PIATTELLI-PALMARINI, M. (Org.). *Teorias da linguagem, teorias da aprendizagem: o debate entre Jean Piaget & Noam Chomsk*. São Paulo: Cultrix, 1983.

SANGREN, P. S. Rhetoric and the authority of ethnography: postmodernism and the social reproduction of texts. *Current Anthropology*, v. 29, n. 3, p. 405-435, 1988.

SEARLE, J. *The rediscovery of the mind*. Massachusetts: The MIT Press, 1992.

SEARLE, J. *O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennet e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SILVA, R. C. M. e. *Pessoa e trabalho: ética e saberes nas organizações industriais contemporâneas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

SPERBER, D. Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme. In: LE DÉBAT: une nouvelle science de l'esprit: intelligence artificielle, sciences cognitives, nature du cerveau. Paris: Gallimard, 1992a. p. 103-115. (Folio Essais).

SPERBER, D. *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Edições 70, 1992b.

TOREN, C. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London Atlantic Highlands: The Athlone Press, 1990.

VALÉRY, P. *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*. São Paulo: Editora 34, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 297-316.

Recebido em: 26/10/2010

Aprovado em: 25/02/2011