

Em defesa de uma perspectiva interativa do humano

MAYCOM CUNHA*

Resumo: Este ensaio explora as propostas teóricas dos antropólogos Clifford Geertz e Tim Ingold sobre a relação entre cultura e natureza. Ingold destaca a inserção humana no mundo através da habitação, onde humanos e outras criaturas coexistem em relações contínuas, dando origem às formas de vida. A abordagem interativa de Geertz é considerada válida, mas poderia ter enfatizado mais a prática do que a cognição. Geertz concentra-se na cultura e nos sistemas simbólicos, enquanto Ingold oferece uma nova perspectiva, enfatizando a existência humana por meio do envolvimento e colaboração com outras espécies, resultando em sistemas dinâmicos de desenvolvimento. A abordagem interativa de Geertz é enriquecida ao levar em conta as ações das pessoas e outras criaturas, em vez de se concentrar apenas em suas características.

Palavras-chave: Natureza-cultura; sistemas simbólicos; Ingold; Geertz

In defense of an interactive perspective of the human

Abstract: This essay explores the theoretical propositions of anthropologists Clifford Geertz and Tim Ingold regarding the relationship between culture and nature. Ingold highlights human engagement with the world through habitation, where humans and other creatures coexist in continuous relationships, giving rise to forms of life. Geertz's interactive approach is considered valid but could have placed more emphasis on practice rather than cognition. Geertz focuses on culture and symbolic systems, while Ingold offers a new perspective, emphasizing human existence through engagement and collaboration with other species, resulting in dynamic systems of development. Geertz's interactive approach is enriched by considering the actions of people and other creatures, rather than solely focusing on their characteristics.

Key words: Nature-culture; symbolic systems; Ingold; Geertz.



* MAYCOM CUNHA é doutorando em Antropologia Social (PPGAS/USP). Mestre em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Cientista Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Introdução

A pista essencial desse ensaio partiu de uma observação das mais sóbrias e penetrantes escritas por Tim Ingold. O domínio do social e do biológico, diz ele, é um e o mesmo¹, clara ênfase a porosidade das fronteiras entre humano e não-humano, entre organismo e ambiente, entre o todo e as partes. A realidade viva é tomada por uma visão (eco)sistêmica, a única visão da qual se pode legitimamente reivindicar um domínio único perante o mundo. Apesar disso, são recorrentes as relações de natureza e cultura, indivíduo e sociedade, razão e emoção ganharem espaço nas ciências sociais como equações ainda sem soluções.

Segundo Claude Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares do parentesco* (2012 [1944]), a distinção entre o estado de natureza e o estado de cultura compõe um dos princípios das ciências sociais. Nesse sentido, requer certo esforço explicativo sobre onde termina um e começa o outro. Para Lévi-Strauss, a proibição do incesto representa a dobradiça entre esses estados, marcando o limiar entre a natureza e a cultura. Essa proibição não indica necessariamente o fim da natureza ou o início absoluto da cultura, mas sim uma clivagem significativa entre esses domínios. De acordo com Keck (2013), a natureza aludida por Lévi-Strauss seria uma natureza aculturada, vista por trás da cerca da cultura, ou seja, a noção de natureza seria apenas um dado ideal para compor uma equação explicativa da existência humana, afinal, não teríamos como regredir ou encontrar um estado humano *in natura*, anterior ao estado de cultura. Assim, toda ideia voltada para a

“natureza humana” faz sentido apenas em um sistema cultural no qual se define uma dada “natureza” em relação a uma “humanidade”, que, às vezes, é tomada como sinônimo de cultura.

Mesmo que as reflexões levistraussianas não dialoguem de perto com a premissa de Ingold sobre a congruência entre natureza e cultura, conseguimos margem para refletir a dualidade do indivíduo humano, o único ser que estaria *lá e cá*. De maneira elucidativa, é destacado que o humano é simultaneamente um ser biológico e um ser social, um emblema da complexidade inerente à sua condição. Por isso, denominaremos de paradigma dualista a ideia de haver uma coexistência humana em dois planos: biológico e social. Nesta perspectiva, a ideia de simultaneidade é manifesta no uso do termo “ao mesmo tempo que”, sugerindo que, em várias abordagens, a relação entre natureza e cultura ocorre entre instâncias que coexistem e se complementam. Nesse contexto, é sugerido que os extremos desses domínios estabelecem diálogos entre si, mesmo que cada um permaneça como uma esfera distinta.

Nas análises realizadas no âmbito das ciências sociais e filosóficas, a cultura (às vezes, sob o termo sociedade) assume uma posição dominante na explicação da esfera humana, abrangendo desde o comportamento individual até a interação com o ambiente circundante (SIMONDON, 2020; ENGELS, 1980; FREUD, 2011; LEOTIEV, 1980; MARX, 2010; VELDEN; BADIE, 2011). Nesse contexto, a noção de simultaneidade é obscurecida pela ênfase dada à cultura e, conseqüentemente, à natureza, sendo

¹ “the domain of the social and the biological are one and the same” (INGOLD, 2013, p. 9, itálico no original).

relegada a um papel secundário, sendo vista como o substrato no qual se desenvolvem os aspectos culturais. Em outras palavras, a natureza é objetificada a tal ponto que se torna uma mera variável, eclipsada pelo progresso humano.

A divisão em níveis tem sido identificada como um obstáculo para uma compreensão antropológica mais holística e participativa da humanidade no mundo, especialmente diante dos desafios político-econômicos contemporâneos (STENGER, 2015; SHIVA, 1998) e dos impactos humanos sobre o planeta Terra (GRAY, 2013; LOVELOCK, 2020). Diante disso, é pertinente explorar, mesmo que apenas como um exercício reflexivo, uma das propostas contrárias ao dualismo problemático da relação entre natureza e cultura, encontrada na antropologia contemporânea, e avaliar suas limitações à luz de uma visão genuinamente interativa ou integrativa, que se afasta da hierarquização entre diferentes seres e seus ambientes correspondentes.

Em defesa dos símbolos

Clifford Geertz emergiu como uma figura proeminente na antropologia devido às suas influentes contribuições para o debate pós-moderno, que provocou uma reavaliação fundamental das concepções de cultura e da prática antropológica no início da década de 1970. Seu reconhecimento, entre muitos, deve-se a proposta da “descrição densa” como posição metodológica que redefiniu a etnografia, principal como instrumento ético e metodológico da antropologia. Contudo, suas

contribuições apenas podem ser compreendidas por meio do debate entre a natureza e a cultura encontradas no clássico ensaio “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem” de 1966². Neste ensaio, Geertz demonstra que a influência iluminista deixou suas marcas nos projetos das ciências modernas, naquele momento em acabamento; de forma mais drástica nas recém-formadas humanidades.

Antes desse período, predominava uma certa ideia de universalismo e suas correspondentes uniformidades, onde o humano era concebido em consonância com as leis que governavam a natureza. Posteriormente, viu-se um influxo de relativismo exacerbado, acompanhado pela fragmentação do entendimento humano em múltiplas facetas. O humano passou a ser recortado por faculdades e propriedades. Para Geertz, seria o surgimento do “humano estratigráfico”, a saber, o indivíduo segregado em fatores biológicos, psicológicos, sociais e culturais, sendo cada propriedade domínio de uma ciência particular.

O processo de desmembramento do sujeito humano em diversas partes não anula a noção de complementaridade na construção do ser humano completo. A abordagem estratigráfica do humano reforçou a concepção de uma constância subjacente à qual as diversas partes segmentadas se unem, dando forma à ideia de uma natureza humana. Em essência, apesar da mutabilidade de costumes, crenças e contextos culturais, persiste a presença do humano nos bastidores, como se houvesse um estado de pureza e autenticidade por trás das

2 Esse ensaio compõe a coletânea *A interpretação das culturas*, de Clifford Geertz. Publicado em 1973, é uma obra que influenciou significativamente o campo da antropologia e dos estudos culturais. O livro apresenta uma

coleção de ensaios nos quais Geertz propõe uma abordagem interpretativa da cultura, enfatizando a importância da compreensão simbólica e da interpretação dos significados culturais em contextos específicos.

mudanças superficiais. Entretanto, a ideia de um indivíduo “real” por trás de cada situação é falaciosa, uma vez que sempre há uma atuação em curso, seja no palco principal ou nos bastidores, implicando que o indivíduo está constantemente envolvido em representações (GOFFMAN, 1985; 2010).

A concepção de um ser humano rigidamente confinado na natureza, escondendo uma essência especial, é rejeitada por Geertz. Ele argumenta que a justaposição entre o biológico e o cultural é falha, pois, segundo sua visão, os avanços biológicos só foram possíveis devido ao desenvolvimento cultural. Geertz enfatiza que o lento processo de formação cultural possibilitou o progresso gradual do aspecto físico e biológico. Portanto, a inovação desse ponto de vista reside na ideia de que a cultura não surge após a completa formação biológica, mas sim que esta última só se torna possível por meio da produção cultural. Embora algumas ações possam ser determinadas geneticamente e outras culturalmente, Geertz propõe uma abordagem interativa na qual os diversos níveis de estratificação humana convergem para um conceito mais amplo e explicativo da humanidade: os símbolos.

Segundo o autor, os símbolos significativos demonstram uma notável adaptabilidade e utilidade como pré-requisitos para as expressões biológicas, psicológicas e sociais. Dessa forma, o campo simbólico é considerado o caminho mais apropriado para entender o fenômeno humano. A função simbólica é vista como uma característica universal dos seres humanos, sendo essencial para sua sobrevivência, pois não poderiam existir sem a interação entre os símbolos e o código genético (KUPER, 2002). As

atividades simbólicas são interpretadas como tentativas de fornecer orientação ao organismo, que não conseguiria sobreviver em um mundo que ele não consegue compreender (GEERTZ, 2008).

Nesta abordagem, o humano continua sendo um animal inacabado que se conclui na cultura, contudo, não numa cultura em geral, diz Geertz (2008, p. 61), “mas através de formas altamente particulares de cultura: dobuana e javanesa, hopi e italiana, de classe alta e de classe baixa, acadêmica e comercial”. Afinal, reafirma o autor, “todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vida, mas terminamos por viver apenas uma espécie” (Idem, p. 57). Os símbolos culturais necessariamente precisam ser públicos, consequentemente, compartilhados, para haver o reconhecimento coletivo. O ambiente natural dos símbolos, diz Geertz (2008, p. 57), “é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade”. Dessa forma, a cultura se apresenta como um sistema ordenado de símbolos e os processos culturais passam a ser lidos, traduzidos e interpretados pelos indivíduos.

A rigor, diz Kuper (2002, p. 132), “ser humano é ser culto”, pois cada um carrega em si a cognição necessária (particular de cada contexto) para compreender os códigos simbólicos. Os símbolos se encontram dados ao humano quando este nasce e, no decorrer da vida, são acionados consoante o curso dos fenômenos experimentados, ou seja, existe a possibilidade de acionar ou não determinados símbolos. Ao morrer, há uma perda, acréscimo ou mudança simbólica, porém sempre haverá a continuação do processo de simbolização.

Mas o que é um símbolo? De acordo com Geertz (2008), um símbolo é definido como qualquer elemento que transcenda o indivíduo e atribua significado à sua experiência, podendo ser expresso por palavras, gestos, artefatos materiais, memórias e outros elementos. Nessa visão, o processo de pensamento é entendido como o resultado da interação entre os diversos símbolos significantes e os indivíduos que os produzem. A habilidade de aprendizagem é a expressão da plasticidade humana, especialmente a capacidade de simbolização, na apreensão de conceitos e ideias³. Por isso, o humano seria um animal amarrado às teias de significados produzidas por ele mesmo (GEERTZ, 2008, em especial o capítulo I).

A importância dada aos símbolos é fundamental para compreender a proposta geertziana de cultura como mecanismo de controle. De acordo com Kuper (2002, p. 132), segundo Geertz, “os símbolos que constituem uma cultura são veículos de concepções, e é a cultura que fornece o ingrediente intelectual do processo social”. Além disso, existe um espaço entre as expressões do corpo humano e o entendimento sobre seu funcionamento, que requer o preenchimento com informações, sejam elas corretas ou equivocadas, apenas disponíveis no meio cultural. Portanto, a cultura pode ser vista como um conjunto de programas que regulam e conferem significado ao comportamento humano.

Para Geertz, a concepção de cultura como um mecanismo de controle abarca não apenas os aspectos cotidianos do comportamento, situados no tempo e no espaço, mas, sobretudo, a capacidade de

refletir sobre as interações entre a vastidão e as incertezas da plasticidade humana. Os diversos mecanismos simbólicos que regulam os comportamentos servem como fontes de singularização do ser humano, contribuindo para a produção de uma individualidade singular, contextualizada e única.

Em suma, embora ofereça uma perspectiva renovada sobre a “natureza humana”, o argumento de Geertz reintroduz a premissa da qual ele tentou se distanciar: a ideia da universalidade biológica dos seres humanos, anteriormente vista como incompleta e dependente de padrões culturais para a manutenção de sua existência, enquanto também realiza de maneiras individuais as potencialidades inerentes à espécie humana. Em outras palavras, todos os seres humanos começariam (biologicamente) iguais e terminariam (culturalmente) bastante diferentes.

Ao que parece, Geertz tentou evitar a tendência culturalista de explicar tudo exclusivamente por meio da cultura, mas inadvertidamente negligenciou outros níveis explicativos do fenômeno humano. Ele pode ter se tornado, talvez, vítima de um idealismo excessivo inerente às análises simbólicas (KUPER, 2002); ou, na melhor das hipóteses, pode ter direcionado suas reflexões em resposta às descobertas paleontológicas da época (VELDEN; BADIE, 2011); ou ainda, pode ter caído na armadilha antropológica da presumida supremacia cultural (WAGNER, 2012). Apesar dos possíveis equívocos de Geertz, somos levados a considerar a premissa de que os seres humanos habitam um mundo

3 A ideia de plasticidade como principal característica humana também é defendida por Ruth Benedict (2013) sob o escopo de “padrões culturais”, porém, a noção de padrão é rechaçada

por Geertz (2008), pois, para ele, a experiência cultural humana preambularia entre uma conduta padronizada (*ethos*) e um estado da mente (visão de mundo).

específico na natureza. No caso de Geertz, esse mundo habitado pelos humanos é produzido simbolicamente e, consequentemente, passível de interpretação.

Outra perspectiva

A concepção não é nova, mas ganhou destaque com Peter Berger e Thomas Luckmann (2013): a construção social da realidade. Partindo da ideia fenomenológica fundamental de que os indivíduos “fazem-se” no mundo, os autores exploram os processos pelos quais os indivíduos objetivam (exteriorização) e internalizam (interiorização) sua experiência no mundo. Essa abordagem, desenvolvida sob uma orientação cognitivista, a saber, uma abordagem concentrada na compreensão dos processos mentais e cognitivos individuais dos seres humanos. Essa perspectiva tende a analisar como os indivíduos percebem, processam e interagem com o mundo ao seu redor.

Para Ingold (2012), a perspectiva cognitivista pode ser criticada por tentar separar os seres humanos individuais do contexto relacional em que existem. Em outras palavras, essa crítica sugere que a abordagem cognitivista pode negligenciar a importância do ambiente e das interações sociais na formação das percepções e entendimentos dos indivíduos. Em vez disso, Ingold argumenta que é essencial considerar a inseparabilidade dos seres humanos de sua matriz relacional com o mundo ao tentar entender sua cognição e experiência.

Em uma abordagem construtivista, o mundo externo ao humano seria redefinido como um objeto cognitivo do humano, ao invés de uma entidade autônoma. Os seres humanos só teriam acesso ao mundo exterior por meio da

cognição. Assim, podemos inferir que os humanos são privilegiados por possuírem a capacidade reflexiva de criar mundos em relação às outras espécies. Contudo, podemos incorrer no equívoco de acreditar que os humanos estariam de alguma forma “suspensos” e agindo em uma estrutura predeterminada de significado, não muito diferente da abordagem geertziana dos símbolos.

Para que o processo de construção social da realidade seja efetivo, deve-se partir do princípio lógico que é um processo exclusivamente humano, um aspecto fundamental da condição humana em oposição a do animal (não-humanos), ou seja, os mundos não-humanos não seriam culturalmente construídos. Os animais não-humanos estariam encerrados em um mundo puramente físico e, como seres desse mundo (físico), são eles próprios objetos físicos e, em virtude disso, passíveis de análises naturalistas como, por exemplo, zoólogos e taxonomistas animais.

As análises feitas por esses profissionais, de acordo com Ingold (2012), negam o envolvimento ativo e perceptivo desse animal com o ambiente, que significa outra forma de denominar o mundo. Para o autor, parte do problema está em abandonar a concepção de organismo em favor do DNA e, com ele, a noção correta e perceptível de que os organismos se desenvolvem interativamente entre si, quer com a mesma espécie, quer com outros constituintes do ambiente.

A mesma abordagem encontramos para os seres humanos subentendidos como seres culturais, fechados no mundo da cultura. Conforme Wagner (2012), a antropologia sintética contribuiu grandemente para a consolidação da cultura como coisa ou, em suas palavras, como “uma sala de ópera” (Idem, p. 77), a melhor das metáforas que expressam o controle, o refinamento e a domesticação

do ser humano por ele mesmo. A antropologia sintética, criticada por Wagner, é uma abordagem que visa integrar diferentes perspectivas antropológicas para formar uma compreensão mais ampla e abrangente da experiência humana.

No entanto, essa abordagem simplifica demais a complexidade da vida cultural e social. Para o autor, essa síntese muitas vezes negligencia a diversidade e a singularidade das práticas culturais e das visões de mundo, reduzindo-as a um conjunto homogêneo de ideias e padrões comportamentais. Além disso, Wagner sugere que a antropologia sintética pode obscurecer as dinâmicas de poder e as relações de dominação presentes em muitas sociedades, ao promover uma narrativa de harmonia cultural e integração social. Ele enfatiza a importância de uma abordagem mais reflexiva e crítica, que considere as contradições e conflitos internos às culturas, em vez de buscar uma síntese artificial que suavize essas diferenças.

Nesse contexto, a concepção de cultura como uma entidade abrange a ideia de que a característica verdadeiramente distintiva da cultura humana é sua capacidade reflexiva. Isso destaca o caráter intrinsecamente cultural pelo qual os indivíduos, de maneira significativa, moldam seus ambientes e criam seus próprios mundos por meio dos sentidos.

Esse processo reflexivo, como discutido anteriormente, envolve o engajamento em experiências carregadas de significados, as quais têm sua origem na cultura (GEERTZ, 2008). Por exemplo, a ideia de construção social, conforme abordada por Berger e Luckmann (2013), carece de um termo antitético equivalente, como “destruição social” ou “desconstrução social”. Enquanto nas reflexões de Ingold, o ato de construir

contrasta com o conceito de “habitar” conforme empregado por Heidegger (2012). Para Heidegger, o “habitar” não é simplesmente uma questão de morar em um espaço físico, mas uma maneira de existir no mundo que envolve uma relação mais profunda com o entorno.

A concepção de “habitar” em Heidegger implica uma compreensão existencial do ser-no-mundo. Ele sugere que os seres humanos não apenas ocupam um espaço físico, mas estão imersos em um mundo carregado de significado e contextualidade. O ato de habitar não se limita apenas à relação física com um ambiente, mas também envolve uma relação ativa e significativa com os objetos, as pessoas e as práticas que compõem esse mundo. Além disso, Heidegger argumenta que o “habitar” está intrinsecamente ligado à ideia de “cuidado”. Habitar implica uma responsabilidade em relação ao mundo ao redor, uma preocupação com o seu bem-estar e uma consciência das interações e impactos que as ações individuais têm no ambiente circundante.

A ideia de construção implica a transformação de uma matéria-prima em um produto, implicando, de certa forma, uma imposição de forma à substância (SIMONDON, 2020). Especificamente, sugere que a forma é previamente programada antes do processo criativo, sendo apenas revelada no material durante esse processo. No caso dos animais não-humanos, o DNA atua como o programador da matéria. Em contrapartida, nos seres humanos, a cultura, carregada de significados (como mencionado por Geertz), desempenha esse papel. Essa perspectiva é parte crucial no distanciamento humano de sua morada: a Terra. A separação entre natureza e cultura, percebida como domínios distintos da matéria e da

mente, tem como consequência o desligamento e a mudança de perspectiva em relação ao ambiente (INGOLD, 2000; 2012; 2013).

Pode-se argumentar que os animais não-humanos, em teoria, não têm acesso aos bastidores da dimensão física da existência (seu ambiente ou, na terminologia das ciências naturais, seu habitat ou nicho) e não observam a vida como um espetáculo criado por eles mesmos. É esse espetáculo, percebido por um observador externo, que comumente chamamos de “natureza”. Para Ingold (2000), um mundo só pode ser natureza para um ser que não pertence a ele. Se o conceito de natureza implica um desengajamento do mundo, então a possibilidade de desengajamento, por sua vez, é considerada a marca da condição da humanidade (INGOLD, 2000, 2013).

Dessa maneira, supõe-se que a singularidade humana resida precisamente nisso: enquanto as diferenças entre as demais espécies animais são diferenças na natureza, os seres humanos são diferentes por estarem meio na natureza e meio fora dela. Ou seja, os seres humanos estão na natureza na medida em que são organismos com corpos que dependem de um fluxo de materiais e energia para sua manutenção e reprodução; e, estão fora da natureza na medida em que são seres cognoscentes capazes de refletir e representar as circunstâncias de sua própria experiência corporal no mundo. Os seres humanos, como já expomos, vivem uma existência em dois níveis, com seus corpos em um nível e suas mentes em outro.

A ideia de um distanciamento humano do mundo, como implicitamente encontramos na concepção construtivista, já apresentada, é contestada por Ingold (2000; 2012). Para

o autor, o mundo no qual os seres humanos habitam emerge à medida que interagem com ele, portanto, o indivíduo se constitui no meio dessa interação. Em outras palavras, o ser humano não se produz nem pela natureza dada, nem pela cultura construída, mas sim pelo engajamento contínuo com o mundo. Desta maneira, a vida social é sempre provisória, um trabalho em progresso, nunca completada e, portanto, não construída de maneira alguma. Tal como o tapete de Penélope, desfeito a cada dia e, por isso, sempre incompleto. Esse é o processo humano de si consigo mesmo e com o mundo.

As várias formas e capacidades que surgiram ao longo do processo evolutivo humano, como o andar bípede ou andar de bicicleta, não são pré-determinadas por uma herança genética nem transmitidas como componentes separados do corpo, independentes da cultura; são, sim, gerados *em e através* do funcionamento de dinâmicos sistemas de desenvolvimento constituídos em virtude do envolvimento dos seres humanos em seus diversos ambientes.

De acordo com Ingold (2013), uma abordagem para corrigir essa perspectiva é considerar os *seres* humanos não como *seres* (unidades fixas), mas como *devires* (processos em evolução). Em vez de vê-los como entidades distintas e pré-formadas, é mais apropriado compreendê-los como trajetórias de movimento e desenvolvimento.

A humanidade, diz Ingold (2013, p. 8, tradução nossa), “não vem com o território, do simples fato de pertencer a uma espécie ou de ter nascido em uma cultura, ou sociedade particular”. Para ele, o devir-humano é antes algo em que se tem de trabalhar continuamente, e pelo qual, deve-se assumir responsabilidades. Os humanos habitam os mundos criados pelo engajamento

neles. Nessa máxima, a vida seria uma tarefa, e é aquela na qual os humanos, perpétua e colaborativamente, estão criando a si mesmo.

Assim, a proposta de Ingold (2012) é substituir a perspectiva construtivista, como representada por Berger e Luckmann, por uma abordagem baseada na noção de habitar, inspirada em Heidegger. Nessa visão, como apontado, o habitar não se limita apenas à condição física, mas é uma forma de *ser* e *existir* no mundo, marcada pela consciência, pelo cuidado e pela responsabilidade em relação ao ambiente e aos outros seres com os quais compartilhamos o mundo.

Segundo Ingold, na “vida real” não existem autores e cada ato de construção é simplesmente um momento dentro de um processo contínuo de habitação. Os seres humanos, vistos como construtores de suas existências, já habitam suas próprias existências. Em outras palavras, longe de habitar dentro de um mundo construído, os humanos constroem dentro de um mundo habitável. O mundo no qual os humanos habitam é um mundo que surge à medida que estes agem nele e, agindo nele, também os humanos se autopercebem.

Conclusão

Buscamos aqui apresentar uma reflexão sobre as abordagens antropológicas de Geertz e Ingold em meio ao contínuo debate sobre a relação entre natureza e cultura. Geertz desempenha um papel significativo ao aprimorar o conceito de cultura e ao propor uma análise detalhada dos sistemas simbólicos, embora, segundo algumas críticas, sua abordagem tenha tendido a obscurecer a interação entre os mundos simbólicos e a realidade concreta (KUPER, 2002).

Ao considerarmos a perspectiva de Geertz, somos levados a reconhecer a importância do meio cultural na definição da existência humana. Segundo sua visão, os seres humanos já estão imersos no ambiente cultural desde o início, onde a cultura é um dado pré-existente. Contudo, para uma compreensão mais ampla e integrativa da relação entre os seres humanos e o mundo ao seu redor, é necessário recuar no plano de análise. Nesse sentido, a abordagem singular de Ingold oferece uma alternativa valiosa, na qual a inserção do ser humano no mundo ocorre por meio da prática da habitação. Ao se engajarem no mundo, os seres humanos colaboram com outras espécies na criação e manutenção de um ambiente compartilhado.

Diferentemente da visão de Geertz, que tende a enfatizar a cognição, Ingold destaca a importância da prática na construção da existência humana. Ele sugere que as formas de vida não são pré-determinadas genética ou culturalmente, mas emergem como resultado da auto-organização dinâmica dos sistemas de desenvolvimento, moldados pelas interações contínuas com o ambiente.

Essa perspectiva converge para a ideia de que os seres humanos habitam um mundo que é, ao mesmo tempo, construído e habitável, onde a vida social é um processo em constante evolução. A noção de devir humano como trajetórias de movimento e crescimento destaca a natureza fluida e contingente da existência humana, desafiando as concepções estáticas e deterministas da natureza e da cultura. Assim, a compreensão da singularidade humana reside na interação dinâmica entre os seres humanos e seu ambiente, onde cada ato de construção é um momento em um processo contínuo de habitação, refletindo a essência colaborativa e em

constante transformação da experiência humana.

Assim, embora a abordagem interativa de Geertz tenha seu mérito, ela poderia ser enriquecida ao considerar mais profundamente o papel da prática na formação da existência humana, como proposto por Ingold. Ao fazer essa transição do plano da cognição para o da prática, a análise geertziana poderia capturar melhor a amplitude das relações humanas com o ambiente e a importância dos significados na construção do sentido de habitação humana.

Referências

- BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 35a ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ENGELS, Friedrich. “Transformação do macaco em homem”. In: BAUMAN, Z. et al. **O papel da cultura nas ciências sociais**. Porto Alegre: Ed. Villa Martha, 1980, p. 7-20.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**: Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOFFMAN, Erving. **Comportamentos em lugares públicos**: notas sobre a organização social dos ajuntamentos. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GRAY, John. **Cachorros de palha**: reflexões sobre humanos e outros animais. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. “Construir, habitar, pensar”. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8a ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- INGOLD, Tim. “Culture, nature, environment: steps to an ecology of life”. In: INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. New York: Routledge, 2000, p. 13-27.
- INGOLD, Tim. “Prospect”. In: INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli (Eds.). **Biosocial becoming**: integrating social and biological anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 1-21.
- INGOLD, Tim. **Ambientes para la vida**: conversaciones sobre humanidade, conocimiento y antropología. Montevideo: Ediciones Trilce, 2012.
- KECK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- KUPER, Adam. “Clifford Geertz: cultura como religião e como grande ópera”. In: KUPER, Adam. **Cultura a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002, p. 105-159.
- LEONTIEV, Alexei Nikolaevich. “O homem e a cultura”. In: BAUMAN, Z. et al. **O papel da cultura nas ciências sociais**. Porto Alegre: Ed. Villa Martha, 1980, p.37-72.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 7a ed. Petrópolis: Vozes, 2012 [1944].
- LOVELOCK, James. **Gaia**: alerta final. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2020.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- SHIVA, Vandana. **Staying alive**: women, ecology, and survival in India. Kali for Women: Dhali, 1998.
- SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. São Paulo: editora 34, 2020.
- STENGER, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VELDEN, Felipe Vander; BADIE, Marilyn Cebolla. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. **Avá**, n. 19, p. 15-47, 2011.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Recebido em 2023-07-27

Publicado em 2024-08-30