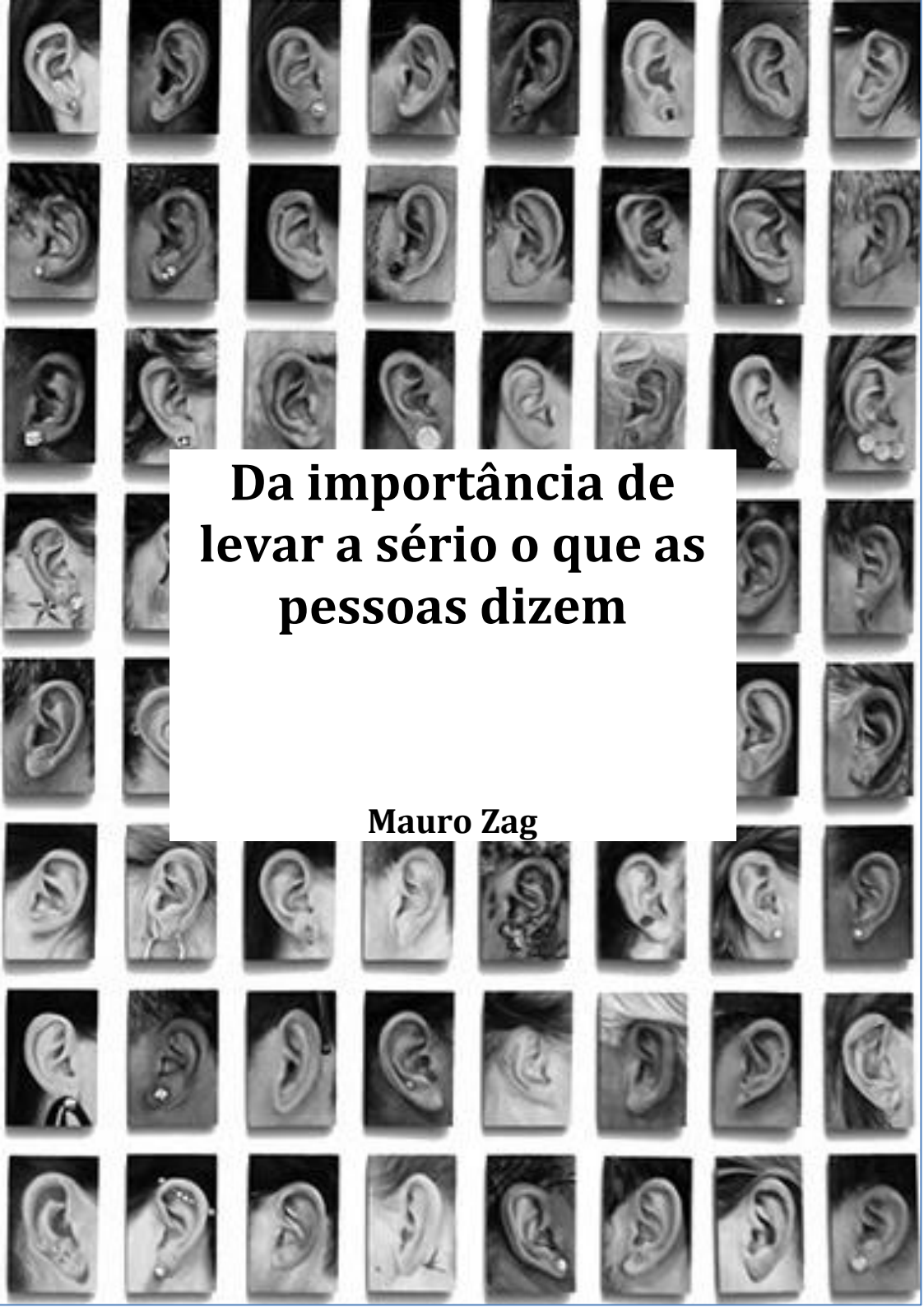

Da importância de levar a sério o que as pessoas dizem

Mauro Zag

Da importância de levar a sério o que as pessoas dizem
Mauro Zag

Esta é uma reflexão que paira entre a antropologia e a filosofia, sobre a escuta, o perspectivismo e a arte de *levar a sério o que as pessoas dizem*.

Arte da capa: Heather McLeod.

CONTRACIV, 2019
CONTRACIV@RISEUP.NET
CONTRACIV.NOBLOGS.ORG

Índice:

Brevíssima nota prévia

1. **O "caso dos Caxixó" ou *Dos problemas de não levar a sério o que as pessoas dizem***
2. **O "caso de Jeremy Narby" ou *Da dificuldade de levar a sério o que as pessoas dizem***
3. **A antropologia segundo Tim Ingold ou *De como fazer filosofia levando a sério o que as pessoas dizem***
4. **A "virada ontológica" do "animismo" ou *Do quanto levar a sério o que as pessoas dizem pode nos fazer rever nossas certezas***
5. **"Índio vira onça" ou *De como levar a sério o que as pessoas dizem***

Conclusão

DA IMPORTÂNCIA DE *LEVAR A SÉRIO O QUE AS PESSOAS DIZEM*

> "É por isso que quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas sei bem que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar".
>
> (Davi Kopenawa[1])

Brevíssima nota prévia:

Suspeito que algumas pessoas possam ter criado expectativas quanto ao que lerão nas próximas linhas. Escolhi um título, digamos, "maroto" para este texto. "*Da importância de levar a sério o que as pessoas dizem*" poderia ser o nome de um escrito sobre "ética" ou "comportamento" (ou mesmo "de autoajuda"), daqueles que, quando bons, nos fazem refletir sobre questões "práticas", com "aplicabilidade direta" ao "nosso dia a dia". Se você passou os olhos no texto e percebeu a constância com que a palavra "antropologia" aparece nos parágrafos, talvez tenha pensado que o assunto de que vou tratar pouco ou nada tem a ver com a *sua* vida. Confesso desde já que a "marotice" do título é proposital, porque a "antropologia" em que me baseio aqui se conjuga com certa concepção de *filosofia em prática*, que quer mostrar que a "busca da sabedoria" não se encontra apenas nas bibliotecas e universidades acessíveis para uma elite intelectual, nem se restringe ao que foi escrito nos livros que essa elite lê e escreve. Falo de uma *antropologia* que *é filosofia* e que *se abre para as questões que atravessam nossas "vidas cotidianas"*, permeando toda a sua singular diversidade, com a premissa básica de *levar a sério o que as pessoas dizem*. Vale acrescentar: não tenho formação em filosofia, nem em antropologia – estudei letras clássicas e teoria da literatura! –, e trabalho na área de recursos humanos de um órgão

[1] KOPENAWA: 2015, p. 498.

público. Se, portanto, me atrevo a escrever sobre disciplinas das quais não tenho titulação ou vínculo empregatício, o que me move é o fato de não encará-las, talvez, como "disciplinas". Veremos que Tim Ingold propõe que a antropologia seja uma "filosofia *com pessoas dentro*", e a considera como uma "*antidisciplina*". Por ora, o que quero deixar evidente é que o assunto deste texto é, sim, "ético" ou "comportamental" (quanto a "de autoajuda", prefiro deixar passar), e acredito que aqueles que, porventura, tenham se sentido, à primeira olhada, ludibriados pelo título, poderão ter, por fim, suas expectativas saciadas.

Dividi este escrito em cinco seções. Nas duas primeiras, trato, um tanto *en passant*, de duas situações, que chamei "casos", nas quais se podem vislumbrar duas abordagens antropológicas, (aparentemente) opostas, para o nosso lema de *levar a sério o que as pessoas dizem*. Em seguida, nas seções 3 e 4, analiso, de maneira mais detida, um capítulo – cujo título é bem próximo ao do presente ensaio: "*Sobre levar os outros a sério*" – de um livro recentemente publicado pelo já mencionado antropólogo britânico Tim Ingold, chamado *Antropologia - Para que serve?*. Por fim, na quinta seção, proponho um diálogo entre a leitura de uma narrativa *borum*[2], recontada por Shirley Djukurnã Krenak, e algumas observações de Eduardo Viveiros de Castro, a fim de mostrar o quanto *levar a sério o que as pessoas dizem* pode nos levar a rever, de maneira intelectual e eticamente bastante saudável, determinadas "certezas" (mal) garantidas pela tradição de pensamento ocidental.

Cabe ainda uma última observação: este talvez seja o primeiro de um conjunto de (protótipos de) ensaios acerca (e em torno) da concepção de antropologia da qual falei no primeiro parágrafo. Muitos temas que figuram aqui merecem uma abordagem mais aprofundada, o que talvez eu venha a fazer em outro momento.

Por enquanto, vamos falar um pouco sobre a importância de *levar a sério o que as pessoas dizem*. Comecemos por dois "casos", por assim dizer, "extremos".

[2] "Borum" é outra autodenominação empregada pelos Krenak.

1. O “caso dos Caxixó”

ou *Dos problemas de não levar a sério o que as pessoas dizem*

No fim do ano de 1997, o Sr. Jerry Adriane de Jesus denunciou, junto à Procuradoria da República em Minas Gerais, atividades ilegais de desmatamento empreendidas pela destilaria de álcool AGROPÉU, as quais teriam não apenas impactado a dinâmica da fauna, como também destruído sítios arqueológicos que existiriam no local – uma região situada às margens do Rio Pará, entre os municípios mineiros de Martinho Campos e Pompéu. Localizada na microrregião de Três Marias, a menos de 170 km de Belo Horizonte, tinha sido nesta última cidade, Pompéu, que os agroempresários da família Cordeiro, Paulo Otacílio e Antônio Joaquim, haviam fundado a AGROPÉU, mais de 15 anos antes da denúncia, em 1981. À época da fundação da empresa, é importante frisar, correu paralelamente, na mesma região, o processo de divisão territorial, e de ocupação por herdeiros, da antiga Fazenda São José, conjuntura que tinha desencadeado grande pressão fundiária para a comunidade da qual fazia parte o mesmo Sr. Jerry Adriane de Jesus. Não por remeter ao famoso cantor paulistano: quando da denúncia contra a destilaria, este nome já era conhecido pelas instituições locais. O mesmo Jerry Adriane já tinha solicitado, em 1995, ao Centro de Documentação Elói Ferreira da Silva, o CEDEFES, uma visita de especialistas aos tais sítios arqueológicos desconhecidos e, portanto, ameaçados pelo esfacelamento do lugar – onde, tradicionalmente, vivia junto ao grupo do qual se colocava como representante. Sua comunidade, aliás, também já era conhecida pelas autoridades locais, principalmente desde 1992, quando seus representantes participaram da II Assembleia Geral da Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, a APOINME. Na ocasião, o prefeito do município de Martinho Campos chegou a publicar na imprensa uma nota de repúdio quanto à presença da comunidade numa assembleia indígena… Entenderemos o porquê desse imbróglio quanto à identidade do grupo.

Entre abril e maio de 1998, em resposta à denúncia do Sr. Jerry Adriane de Jesus, a Procuradoria da República em Minas Gerais mobilizou uma equipe técnica, formada por um engenheiro florestal, um arqueólogo e duas antropólogas, e autorizou duas viagens de vistoria à região. Entretanto, o foco

da investigação – como demonstra a constituição da equipe, com duas peritas em antropologia – não era exatamente o desmatamento ou mesmo a existência de vestígios arqueológicos comprometidos ou destruídos, mas os *significados* atribuídos ao passado, à terra e à ancestralidade por Jerry Adriane e sua comunidade. Isto porque, quatro anos antes, em 1994, esta mesma coletividade – e é aqui que quero chegar – já havia sido objeto de um fatídico "laudo antropológico", assinado por Maria Hilda Baqueiro Paraíso, professora da Universidade da Bahia, por solicitação da Fundação Nacional do Índio, a FUNAI. O intuito deste "laudo" era subsidiar a decisão do órgão governamental quanto ao "reconhecimento", ou não, da comunidade de Jerry Adriane como "indígena". Ainda não mencionei o mais importante: muito antes de tudo isso, na época em que se impôs a necessidade de maior mobilização dos moradores locais em torno da questão do território, graças à referida tensão fundiária instalada com o loteamento da Fazenda São José em princípios dos anos 1980, a Comissão Pastoral da Terra, na pessoa de seu então coordenador, o Padre Manoel Jerônimo Nunes, documentou que um membro da comunidade, o Sr. Djalma de Oliveira, numa reunião realizada junto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pompéu, teria feito a seguinte confissão: "*Nós somos índios*", e sendo interrogado quanto ao etnônimo com que se chamava seu povo, teria respondido: "*Kaxixó*". Cerca de uma década depois desta autodeclaração, o "laudo antropológico" que Maria Hilda Baqueiro Paraíso apresentaria à FUNAI, cuja composição se baseou, sobretudo, em depoimentos colhidos junto ao mesmo Sr. Djalma de Oliveira, concluiria, no entanto, o contrário: aquela comunidade não era de "índios", não sendo possível, em suas palavras, "caracterizar os Kaxixó como remanescentes de um povo indígena que forma uma comunidade articulada, com um circuito e categorias de interação que os distinga da sociedade nacional"[3].

Objetivamente, o "resultado" do "laudo" isentava a FUNAI de prestar à comunidade dos Srs. Djalma e Jerry Adriane – que na verdade eram o cacique e o vice-cacique do povo Kaxixó (ou Caxixó, como parecem preferir escrever os próprios) – todos os serviços relacionados à educação e à saúde e, pior ainda, o devido atendimento com vistas à regularização e à proteção de seu território e à promoção de suas práticas e saberes tradicionais. Ana Flávia Moreira Santos foi uma das antropólogas que, quatro anos após a declaração negativa quanto à "indianidade" dos Caxixó, fez parte da referida equipe

[3] Paraíso, citada em SANTOS & OLIVEIRA: 2003, p. 23.

técnica designada pela Procuradoria Federal para analisar se "realmente" não era "indígena" aquela coletividade, aparentemente tão apegada ao passado do território, como demonstrava, em metonímia, a preocupação frequente com vestígios arqueológicos. Vou me apoiar nos apontamentos de Ana Flávia Moreira Santos, e também no parecer do antropólogo João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional – que, ao analisar a situação, chegou a considerar a postura de Baqueiro Paraíso ante os Caxixó como "inquisidora". Para quem quiser conhecer o "caso" com mais detalhes, recomendo que leiam o ótimo volume que reúne os estudos de ambos, Santos e Oliveira, chamado *Reconhecimento étnico em exame*. Em resumo, para a dupla de antropólogos, o "laudo" de Baqueiro Paraíso apresenta como "argumentos":

(1) a interpretação, subjetiva e etnocêntrica, baseada num conceito limitado e unívoco de "índio", de um pequeno material transcrito a partir de entrevistas, realizadas num curto período de convivência com a comunidade: 2 e 3 de junho de 1994 (apenas dois dias!); as respostas que obteve, a antropóloga julgou "confusas"; as perguntas, soube-se depois, os entrevistados receberam como agressivas e acusatórias;

(2) a suposta não autenticidade dos vestígios arqueológicos, ou ausência de "comprovação científica" de relação hereditária entre estes e a comunidade inquirida; e

(3) principalmente, a ausência de documentação histórica, escrita, de autoria de agentes do Estado, viajantes ou missionários, que "atestasse", *literalmente*, a existência de "índios" autóctones da região – falava-se apenas de "Carijós" "aculturados" trazidos de São Paulo, de negros escravizados e de "caboclos", isto é, "mestiços". Ignorou-se que nunca houve um uso consensual de termos como "índios" ou "indígenas" nos documentos da era colonial, sendo comum referir-se aos nativos como "negros", "negros da terra", "gentios" ou "caboclos", entre outros termos vagos e ambíguos.

Mas há, aqui, algo mais grave. De nada valeram no "laudo" a memória – afetiva e, por que não?, *histórica* – e a tradição oral da comunidade. E de nada valeu a autodeclaração pública de seu representante e seus companheiros. Falando de maneira mais direta, não se cumpriu no "laudo" aquela premissa elementar da antropologia, que é *levar a sério o que as pessoas dizem*. A situação dos Caxixó só viria a se resolver oficialmente em dezembro de 2001, quando foram "reconhecidos" pela FUNAI como um grupo indígena, algo que talvez não tivessem alcançado se antropólogos como Santos, Oliveira e outros da Associação Brasileira de Antropologia, a

ABA, não os tivessem *levado a sério* e, assim, contribuíssem na mediação de seus conflitos junto às instituições estatais. Entendeu-se, afinal, que se trata de um grupo indígena marcado a fundo pela violência colonial, a ponto de ter escondido, por séculos, sua condição nativa ante os não indígenas com quem tinham convívio, e de ter recorrido a elementos da mesma violência colonial que os oprimiu para se autodefinir. Sua genealogia se confunde com o processo de miscigenação compulsória, sendo basilares as histórias de raptos, estupros e uniões forçadas, que ascendem até um casal com *status* de fundador, constituído não por um par de divindades, heróis semilendários ou mesmo lideranças indígenas históricas, mas por fazendeiros de origem portuguesa – o Capitão Inácio de Oliveira Campos e sua esposa, a famosa e controversa Dona Joaquina de Pompéu –, o que, inclusive, autoriza aos Caxixó a autorreferência como "*netos do Governo*", isto é, descendentes de brancos. A "etnicidade" dos Caxixó se define, contundentemente para os partidários da noção unívoca e romântica de "índio", a partir de categorias advindas com o contato e a convivência desigual com o invasor europeu e com a exploração, por este, de sua força de trabalho, imposta de maneira direta por particulares, isto é, sem a mediação de instâncias "indigenistas", fossem governamentais, fossem religiosas. Foram as atividades compulsórias nas terras do Capitão Inácio e Dona Joaquina que traçaram os limites entre o "nós" e o "eles" para os Caxixó, reservando-se, em sua cosmogonia, um espaço não raramente de animalidade e um tempo de sabor mítico para os seus ancestrais livres e "selvagens", situados "antes de 1500" ou "antes dos brancos". Como comunidade, teriam sido definidos pelo que chamam de "*lei de Caxixó*": é a imposição do colono ("*lei*") que os constitui, à maneira dialética, como um povo indígena. E isso não os torna "menos índios" ou "não índios", como apressada e etnocentricamente se concluiu no "laudo" apresentado à FUNAI em 1994.

O "caso dos Caxixó" já conta vinte anos; é um "clássico" da história recente da antropologia brasileira, e pode ser considerado como um dos marcos do indigenismo governamental, no sentido de um alargamento das discussões em torno da relação entre a autoidentificação e a "definição legal" do que é "ser indígena". Não tratarei desse importante tema agora; o que me interessa, por ora, é uma questão mais simples, porém igualmente medular, que também se insinuou nas entrelinhas dos erros e dos acertos da atividade antropológica levada a cabo, durante cinco longos anos, junto à comunidade Caxixó. A questão é o nosso lema de *levar a sério o que dizem as pessoas*. A dificuldade imposta por este axioma, no caso da antropologia feita junto a

povos indígenas, seria que as *pessoas a que se deve levar a sério* fazem parte de sociedades com cosmovisões que, no tocante à grande maioria das questões mais elementares, iriam de encontro aos alicerces do próprio conhecimento científico. Deste choque de "visões de mundo", não raras vezes, resulta o posicionamento etnocêntrico, mesmo que "sem querer", do antropólogo, resguardado em suas certezas científicas e em sua tradição livresca; este parece ser o caso do "laudo" de Maria Hilda Baqueiro Paraíso[4].

[4] Apenas um adendo: embora seja indefensável o seu "laudo" sobre os Caxixó, é preciso reconhecer que Maria Hilda Baqueiro Paraíso produziu uma importante literatura antropológica e historiográfica sobre outros povos indígenas de Minas Gerais e do Nordeste, como os Krenak e os Maxakali. Consulte-se, por exemplo, sua monumental tese de doutoramento, publicada em livro em 2014, intitulada "O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste".

2. O “caso de Jeremy Narby”

ou *Da dificuldade de levar a sério o que as pessoas dizem*

Por outro lado (nem sempre tão “outro” assim), também não são raras as vezes em que, diante das cosmovisões indígenas, se observa a deserção do antropólogo em relação às suas próprias certezas, que passam a se mover em direção às noções que animam o coletivo e/ou seus representantes que eram, até então, seus meros “objetos de estudo”. Os “casos”, aqui, não se restringem à antropologia: é famosa a “conversão” a uma espécie “dravídica” e “pré-ariana” de “shivaísmo”, supostamente relacionada ao “dionisismo grego” e a outros cultos “pagãos”, operada no historiador e musicólogo francês Alain Daniélou, quando de suas longas viagens à Índia, na primeira metade do século XX. Os “casos” mais midiáticos na contemporaneidade, contudo, continuam sendo de antropólogos, e Carlos Castañeda talvez seja o exemplo mais conhecido. Porém, vou me referir a outro, ainda pouco conhecido no Brasil, pois apenas no ano passado (2018) pudemos contar com uma edição nacional de sua mais famosa publicação, de 1995. Refiro-me ao antropólogo canadense, radicado na Suíça, Jeremy Narby, e a seu livro *A Serpente Sagrada*.

À primeira vista, no que diz respeito a *levar a sério o que as pessoas dizem*, a obra de Narby ocuparia um *locus* diametralmente oposto ao “laudo” de Maria Hilda Baqueiro Paraíso. De uma lado, encontramos uma historiadora que, agente a serviço de uma cultura centrada na escrita, não consegue tratar relatos orais com a mesma *seriedade* com que lida com documentos e livros, e é incapaz de *levar a sério o que disseram os Caxixó quanto à si mesmos*. Do outro lado, o que moveu Jeremy Narby, após seu primeiro contato com os Ashaninka da Amazônia peruana, nos anos 1980, quando experimentara *ayahuasca*, foi o desejo de *levar radicalmente a sério o que ouvira dos indígenas*, principalmente no que diziam a respeito da origem vegetal das “revelações” obtidas por meio da experiência alucinógena. Se uma planta possui a capacidade de “ensinar” – este é o raciocínio de Narby sobre as práticas ashaninkas –, a natureza, ou pelo menos o mundo vegetal, possuiria uma “sabedoria” e, mais ainda, estabeleceria canais de comunicação com os humanos, por meio dos quais os “ensinaria” como viver ou os ajudaria em procedimentos mais complexos, como os de cura ou de magia. A hipótese

impõe uma série de dificuldades em relação a importantes paradigmas da ciência ocidental, normalmente cruciais na formação de um antropólogo. Pode-se citar o mecanicismo de Newton e Descartes, que nega as faculdades de senciência e de consciência à natureza, que funcionaria, desta forma, às cegas, como uma máquina, sem qualquer finalidade a não ser obedecer às suas próprias leis – opondo-se à noção aristotélico-escolástica da "causa final", de um objetivo que as coisas teriam para existir. Outro paradigma científico desafiado pela imagem de "plantas sábias e comunicativas" seria a teoria darwinista da evolução das espécies por seleção natural, que, baseada na mesma visão mecanicista do século XVII, acrescida dos legados iluminista e cientificista dos séculos seguintes, atribui a um agente não consciente e não finalístico – o "acaso" – as mudanças genéticas que teriam dado origem à diversidade da vida, em toda a sua complexidade.

No começo do livro, Narby narra ter sido curado de uma dor que carregava nas costas desde a adolescência numa cerimônia "xamânica". Impressionado com a eficácia do tratamento tradicional dos *ayahuasqueiros* e *tabaqueiros* e, especialmente, intrigado com as visões de serpentes gigantescas que vislumbrou durante o ritual ashaninka, o antropólogo, então, se debruçou sobre uma "investigação" que ele mesmo assume ter extrapolado as molduras de um estudo científico, levando-o a se sentir como numa história de "mistério" à moda Sherlock Holmes. As pesquisas de Narby, que podemos chamar de "transdisciplinares", se moveram, mesmo que por tortuosos caminhos, desde as áreas da biologia molecular e da citologia até as searas da arqueologia, da antropologia e da religião comparada, chegando à literatura sobre "psicodélicos", englobando, desta forma, desde artigos seminais de James Watson e Francis Crick sobre a estrutura do DNA, até os mais "desajustados" escritos de Michael Harner e Terence McKenna. Tal avalanche e diversidade de leituras levaram Narby a encontrar analogias formais entre a imagética utilizada para a descrição científica do mundo intracelular, em especial das longas cadeias de DNA, e as imagens e descrições de diversos cultos de serpentes do mundo pré e não Ocidental – especialmente em sociedades "xamânicas", mas também, por exemplo, na iconografia do antigo Egito ou mesmo em passagens da Bíblia. Apoiando-se, em diversas passagens, em autores que reconhece serem alvos de crítica, no meio científico, quanto aos seus métodos de estudo, como Mircea Eliade, Joseph Campbell ou o próprio Carlos Castañeda, ou ainda consultando obras de divulgação um tanto generalistas, como o popular *Dicionário de símbolos* de Jean Gheerbrant e Alain Chevalier, Narby procede a sua investigação, de

um modo que descreve como obsessivo, e conclui que, de alguma maneira, os "xamãs" da Amazônia Ocidental, e provavelmente todos os outros "xamãs", profetas e curandeiros do universo pré e não Ocidental, conseguem acessar canais de comunicação com o mundo natural, e que lhes dá conhecimento do universo intracelular e do DNA. Assim se compreenderiam, de acordo com Narby, tanto a validez das medicinas não ocidentais, quanto a enorme recorrência, nas diversas religiões e mitologias do mundo, de imagens de serpentes duplas e de toda uma simbologia espiritual, "xamânica", a elas relacionada: variações em torno de duplos e gêmeos, e também de pontes, escadas, árvores, cordas e cipós como meios de acesso à sabedoria. Tratar-se-iam, acredita o antropólogo, de traduções, de analogias e representações a que recorreram os diversos povos tradicionais para a compreensão do conhecimento molecular a que acessavam por meio das plantas e da natureza, quando de seus rituais e práticas "xamânicas". Muito antes que a química britânica Rosalind Franklin obtivesse, em 1952, imagens do DNA, os nativos dos mundos pré e não Ocidental, defende Narby, já teriam acesso à visão dos diminutos componentes de uma célula.

Longe de mim tecer aqui qualquer crítica aos métodos e à bibliografia utilizados por Jeremy Narby, tampouco desmerecer suas conclusões baseado em qualquer dogma científico, eurocêntrico e logocêntrico, que o próprio antropólogo assume se propor a ultrapassar. Uma das crenças que faço questão de manter comigo, diante do processo que Max Weber denominou como "desencantamento do mundo", se encontra muito bem sintetizada por Narby na frase que encerra seu livro: "a sabedoria exige não só a investigação de inúmeras coisas, mas também a contemplação do mistério". Logo abaixo da frase, a edição reproduz uma pequena imagem do Ouroboros, a serpente que morde a própria cauda, símbolo que acumulou significados diversos, como os de continuidade, de circularidade do tempo e de eterno retorno das coisas. A mim, a imagem remeteu imediatamente ao começo do livro, mais especificamente à citação com que Narby abre sua obra, um dos magníficos fragmentos atribuídos ao pensador Heráclito de Éfeso: "a sabedoria exige a investigação de inúmeras coisas". Vou me permitir indicar que, na minha humilde opinião, outra máxima de que Heráclito seria autor dialoga mais diretamente com a frase com que Narby finaliza sua obra: trata-se do famoso fragmento 123, "a natureza (*phýsis*) ama (*phileí*) se esconder (*krýptesthai*)". Sabe-se que *phýsis*, que traduzimos por "natureza", é um substantivo derivado de um verbo grego que significa "brotar" e, por extensão, "tornar-se visível". Heráclito, sob esta leitura, parece ter sintetizado o dilema do sábio

que, debruçado sobre a "natureza", percebe que exatamente quando ela se mostra, ela também se retrai, pois "ama se esconder". *Phílein* é um verbo grego que denota o "amor" de quem, admirado, acompanha ou persegue seu objeto de desejo, e que é formador da palavra "filosofia" (*philosophía*), literalmente, "amor à sabedoria"; transitivo, *phílein*, na frase de Heráclito complementa-se com o verbo *krýptein*, "esconder", em forma reflexiva, *krýptesthai*, "esconder a si mesmo". Jeremy Narby talvez se insira numa longa tradição que, no que se convencionou chamar de pensamento ocidental, se fundou na premissa heracliteana de que, mesmo se investigando muitas coisas, o que se mostra também se oculta, e que nesta contradição permanece para o sábio – que conclui que a sabedoria, também, requer "a contemplação do mistério", ou do "que ama se esconder".

Como na canção de Marina Lima e Antonio Cicero, "acho que o mundo faz charme / e que ele sabe como encantar". Às supostas verdades que sustentam o dogmatismo científico, respondo que prefiro me deixar levar "nessa magia de verdade", porque "tudo o que eu quero / *sério*, / é todo esse mistério". O que, digamos assim, "me incomoda" no livro de Jeremy Narby, portanto, não reside naquilo que ele traz como um "desafio" ao pensamento científico ocidental. Ao contrário: meu – por assim dizer – "incômodo" se encontra no ponto em que as ideias de Narby parecem se aliar à ciência do Ocidente. Se Narby se dispôs a perseguir, até as últimas consequências, o lema de *levar a sério o que dizem as pessoas*, por que ele foi buscar o critério de "*seriedade*" para o que lhe disseram os Ashaninka justamente em artigos e livros de biologia molecular, área que sintetizava, ao lado da informática e da astronomia, o que havia de mais atual na produção científica ocidental na virada do milênio? Por que, para Narby, ser "verdadeiro" e "*sério*" significa ser "científico"? Por que, ao invés de etnografias e obras de biologia, em volumosas bibliotecas europeias, Narby não foi buscar suas respostas junto aos próprios Ashaninka e à sua "biblioteca florestal"? O antropólogo só os procurou anos depois, quando já tinha, *sozinho*, alcançado suas "respostas". Embora tenha escrito um dos livros mais empolgantes que pude ler nos últimos anos, Narby não estaria, aqui, sendo... etnocêntrico? Há que se acrescentar que o fato de ser uma "área de ponta" conferia à biologia molecular – e ainda confere – certa aura de "mistério", assim como já ocorreu – e ainda ocorre – com a cosmologia, a mecânica quântica ou a teoria do caos. Ciências em franco avanço, em fase de "descobertas" desconcertantes que nos escancaram o quão pouco sabemos, podem deixar "lacunas" que acabam sendo rapidamente preenchidas por um pesquisador que,

apaixonado, ama/persegue (*phílein*) seu objeto de "investigação", e o faz com tamanha *obsessão* a ponto de recorrer, com mais frequência e intensidade, à criatividade de um detetive ou de um romancista do que ao rigor de um cientista. É possível supor que, trazendo para as "visões" dos rituais dos Ashaninka uma "explicação científica", equipando-se de facilitações mistificadoras que uma nova área de estudos pode oferecer, Jeremy Narby, além de etnocêntrico, pode ter sido leviano? E não acabou ofendendo a premissa de Heráclito, tentando não apenas contemplar "o que se mostra e se esconde", mas explicar, com apoio na ciência do Ocidente, o "mistério do mundo" – que, assim, fica *menos encantando*, ou com *menos charme*?

3. A antropologia segundo Tim Ingold

ou *De como fazer filosofia levando a sério o que as pessoas dizem*

Os dois "casos" discutidos – o "laudo" de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, que trazia os resultados de uma pesquisa na qual *não se deu ouvido para o que disseram os Caxixó*, e o "relato" de Jeremy Narby, que (supostamente) teria *conferido seriedade "científica" para o que ouviu dos* ayahuasqueiros *e* tabaqueiros *do oeste da Amazônia* – ilustram o quão difícil é, para os antropólogos, *levar a sério o que as pessoas dizem*. Já reiterei o quanto esta é uma premissa fulcral dentro da prática antropológica, constituindo-se, portanto, numa complicada contradição a dificuldade dos profissionais em seu cumprimento. Talvez por isso seja necessário, neste ponto, aprofundar um pouco mais a questão. Tomarei como apoio, nesta seção (e também na próxima), o primeiro capítulo de um ensaio recente, de 2018, intitulado *Antropologia - Para que serve?*, escrito pelo britânico Tim Ingold, no qual o antropólogo volta a tratar sobre *levar os outros a sério*, tema fundamental em seu pensamento. Logo no início da seção, Ingold define sua "visão pessoal" de antropologia, como

> um campo de estudo que assumiria para si a responsabilidade de aprender com a maior variedade de abordagens possível [de modos de vida]; que buscaria apoiar-se, diante da questão sobre como viver, na sabedoria e na experiência de todos os habitantes do mundo, independentemente de suas origens, dos seus meios de subsistência, das suas circunstâncias e de seus lugares de residência[5].

"*Como viver?*" é uma indagação antropológica de origem filosófica, e Ingold, em outra definição, mais concisa, de antropologia, como "*a filosofia com pessoas dentro*", ao mesmo tempo que aproxima as áreas, as afasta. Pois embora a questão que daria à luz tanto a filosofia quanto a antropologia seja a mesma, os caminhos para se perseguir as respostas costumam ser bem diferentes:

[5] INGOLD: 2019, p. 7.

> Os filósofos são almas reclusas, mais inclinadas a voltar-se para dentro, em um exame cuidadoso dos textos canônicos de pensadores como eles próprios – em sua maioria, embora não exclusivamente, homens brancos mortos – do que a se envolverem diretamente com as realidades desordenadas da vida cotidiana. Os antropólogos, ao contrário, praticam a sua filosofia no mundo. Eles estudam – sobretudo por meio de um envolvimento profundo na observação, no diálogo e na prática participativa – com os povos entre os quais eles elegem trabalhar. A escolha depende das experiências e dos interesses particulares, mas, em princípio, poderia ser qualquer povo, em qualquer lugar[6].

Com o advento do Antropoceno, uma "nova era na história terrestre" moldada por "impactos humanos (...) irreversíveis" e em escala geológica, Tim Ingold acredita que a antropologia, como "*filosofia com pessoas dentro*" e como "tarefa" de "encontrar o nosso caminho em meio às ruínas", adquire uma importância sem igual[7]. A trilha a ser seguida pelo antropólogo não deve ser a mesma por que percorrem os filósofos, os cientistas, os humanistas ou os artistas. Estes "têm algo em comum", diz Tim Ingold, "um senso de que eles são capazes de tomar a medida do mundo a partir de algum lugar além dele, lá do alto ou muito adiante, de onde eles podem olhar para trás e fazer afirmações sobre o seu funcionamento", outorgando-se "uma autoridade negada àqueles cujas atividades estão mais intimamente ligadas às questões mundanas da vida cotidiana"[8]. A antropologia, reconhece, também teria reivindicado para si "poderes superiores semelhantes" ao longo de sua história, como "interpretar ou explicar o comportamento dos outros"; mas não é essa atividade antropológica que Ingold propõe. "Ao contrário", ele diz, "trata-se de compartilhar de sua presença [isto é, *da presença das pessoas*], de aprender com as suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras"[9]. E aqui o antropólogo traça uma distinção entre "conhecimento objetivo" e "sabedoria": esta, ao contrário daquele, não se reduz a um "produto de conhecimento", que se somaria às

[6] INGOLD: 2019, p. 8.
[7] INGOLD: 2019, pp. 9-10.
[8] INGOLD: 2019, p. 10.
[9] INGOLD: 2019, p. 10.

contribuições de outras disciplinas a fim de esquadrinhar o mundo por inteiro, fixando as coisas em "conceitos" e "categorias de pensamento". A "sabedoria" não é mera "informação" para os povos entre os quais trabalha o antropólogo, e essa distinção também deve ser evidente para ele. O antropólogo, defende Ingold, não deve tratar o mundo como um "objeto" à disposição para a "produção de conhecimento", porém como um "meio de estudo"[10]. "Quanto mais nos refugiamos nas fortalezas do conhecimento, menos atentos estamos ao que acontece à nossa volta", pontua Ingold; "ser sábio, ao contrário, é aventurar-se pelo mundo e assumir o risco de se expor ao que acontece lá. É compartilhar da presença dos outros, prestar atenção, importar-se"[11].

A "tarefa da antropologia", de acordo com Tim Ingold, "é restaurar o equilíbrio" entre o "conhecimento transmitido pela ciência" e a "sabedoria da experiência e da imaginação", dado que, "na conjuntura atual, a balança se inclinou bruscamente em direção ao primeiro, afastando-se da última"[12]. Ingold acredita que "os antropólogos são conhecidos por sua disposição em aprender com aqueles que, em um mundo obcecado pelo avanço do conhecimento, poderiam ser rejeitados como incultos, analfabetos ou mesmo ignorantes"[13]. Povos tidos como "irracionais ou incapazes de pensamento lógico", "reféns da superstição ancestral", cujo "pensamento é característico de estágios anteriores do desenvolvimento humano, da inocência infantil à maturidade", operando "com base em informações falsas ou equivocadas"[14]. Seu comportamento seria "determinado pela tradição", e seriam "incapazes de distinguir o fato da imaginação ou de estabelecer o limite entre o literal e o metafórico"[15]. Ingold destaca que

> a maioria dos antropólogos contemporâneos (...) [defende] o princípio de que os outros povos não podem ser classificados com base em nenhuma escala de razão, inteligência ou maturidade, que possa justificar levar o

[10] INGOLD: 2019, p. 11.
[11] INGOLD: 2019, p. 11.
[12] INGOLD: 2019, p. 11.
[13] INGOLD: 2019, p. 11.
[14] INGOLD: 2019, p. 14.
[15] INGOLD: 2019, p. 14.

> seu pensamento e as suas práticas menos a sério do que as nossas próprias[16].

Enfim, trata-se, na realidade, "de povos cujas vozes, alheias aos meios de comunicação dominantes, permaneceriam, de outro modo, silenciadas"[17]. Em tempos de Antropoceno, conclui Ingold, "com o mundo chegando ao limite, não podemos nos dar ao luxo de ignorar sua sabedoria"[18].

Ingold propõe que os antropólogos se permitam ser ensinados, *ouvindo as pessoas*, tratando-as menos como "informantes" do que como "professores", que devem ser "procurados pelo que podem nos ensinar sobre o mundo". Para isso, os antropólogos devem abrir mão dos métodos, "os guardiões da objetividade", que (supostamente) garantem "que os resultados da pesquisa não sejam contaminados por um envolvimento muito íntimo ou afetivo dos pesquisadores com os povos que eles estudam". Os métodos, sintetiza Tim Ingold, "foram desenvolvidos para mantê-los [*isto é, os povos, as pessoas*] à distância"[19]. É tentador estabelecer, nesse ponto, um diálogo com o que o filósofo austríaco Paul Karl Feyerabend chamava de "anarquismo teórico", o qual defendia como "mais humano" do que os métodos científicos. Em 5 de maio de 1992, quando apresentou, na Universidade de Trento, Itália, a segunda das quatro conferências que ficariam conhecidas como "Lições trentinas", Feyerabend assim explicou sua proposta:

> Imaginemos agora uma floresta, ou um campo, com sua ecologia delicadamente equilibrada, incluindo os seres humanos que sobrevivem às custas dos produtos de ambos. Há alguma maneira de entendermos um sistema como esse? Alguma maneira de descobrir suas forças e limitações? Alguma maneira de descobrir o que é tolerável e o que leva a mudanças irreversíveis? Claro que há. Qualquer pessoa que tenha morado numa região como essa durante gerações aprendeu suas peculiaridades, seu ritmo de vida, e tem esse conhecimento armazenado nos olhos, nos ouvidos, no olfato, nos sentimentos, na mente, nas histórias contadas

[16] INGOLD: 2019, p. 14.
[17] INGOLD: 2019, p. 11.
[18] INGOLD: 2019, pp. 11-12.
[19] INGOLD: 2019, p. 12.

> para a comunidade. Em suma, a pessoa tem esse conhecimento acumulado não só na sua mente, mas em todo o seu ser, informações que não estão contidas nos resultados de uma avaliação científica. Apenas uma parcela dessa informação pode ser repassada ou articulada -- ela aparece no aspecto das coisas, nos sentimentos que evocam, e não pode ser transmitida a uma pessoa que não tenha a experiência necessária. No entanto, o conhecimento existe e precisa ser usado. Repito que não estou sugerindo que a ciência deva ser descartada. Os cientistas descobriram que o conhecimento prático pode ser enganador de diversas maneiras (...). Minha tese é que erros acontecem também do outro lado e que o conhecimento prático pode corrigir os defeitos de uma abordagem científico-industrial. Desse modo, precisamos não de uma aplicação cada vez mais agressiva da ciência, que trata os habitantes locais como se fossem idiotas; precisamos de uma colaboração mais próxima entre os especialistas e as pessoas cujo ambiente os especialistas querem avaliar, modificar, melhorar. (...) [Essa] abordagem é muito mais humana do que um procedimento puramente objetivo que trata as pessoas comuns não como *amigos* ou *colaboradores* potenciais, mas sim como variáveis nem sempre bem-vindas, como possíveis elementos perturbadores[20].

O que Feyerabend, nesta passagem, aventa para o estudo de um ecossistema é uma "abordagem" idêntica àquela proposta por Tim Ingold para os estudos antropológicos. Estes, sublinhe-se, ainda teriam a seu favor uma espécie de "vocação natural" para a construção prática, colaborativa e humana do saber. Ingold relaciona o abandono dos métodos a um dos "fundamentos" da antropologia como disciplina: a "observação participante", por meio da qual o "envolvimento" com as pessoas é "essencial"[21]. Na antropologia, enfatiza Ingold, "a observação se dá não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazer e escutando o que dizem. Estudamos *com* as pessoas, ao invés de fazer estudos *sobre* elas"[22].

[20] FEYERABEND: 2016, pp. 78-79. Grifos meus.
[21] INGOLD: 2019, p. 12.
[22] INGOLD: 2019, p. 12.

Mais adiante, ele reiterará: ""a observação participante é uma forma de estudar *com* as pessoas. Não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver"[23].

O "trabalho de campo" levado a cabo pelo antropólogo difere substancialmente da pesquisa empreendida em laboratório pelo cientista exatamente por exigir convivência, *escuta*, generosidade, humildade, e paciência para se esperar que as coisas aconteçam – e não forçar as coisas "a revelar seus segredos, conhecidos pela ciência como 'dados'"[24]. Ingold contrapõe-se à coleta de "dados" científicos, sejam "quantitativos", sejam "qualitativos", posto que "a qualidade de um fenômeno só pode estar na sua *presença* – no modo como ele se abre ao seu entorno, inclusive àqueles que o observam"[25]. "Coletar dados", denuncia o antropólogo, "é como abrir-se para os outros apenas para virar-lhes as costas, atentando para o que eles dizem *pelo que isso diz sobre eles*. A generosidade se torna uma fachada para a expropriação". E indaga: "é correto se aproximar das pessoas para descrevê-las?"[26] Tim Ingold tece, então, uma crítica à prática etnográfica, entendida como "resultado", de natureza descritiva, alcançado a partir de "dados" coletados por meio da "observação participante". Segundo o antropólogo, o equívoco da etnografia se dá no fato de que a "observação participante *não* é, absolutamente, um método para a coleta de dados", mas "um compromisso de aprender fazendo, semelhante ao do aprendiz ou do aluno", num processo de "educação transformadora"[27]. Quanto a essa questão, conclusão a que Tim Ingold chega é fundamental para o que estou tratando aqui:

> o objetivo primordial da antropologia não é etnográfico, mas educativo. Em minha opinião, a importância da antropologia reside precisamente no seu potencial de educar e, através dessa educação, de transformar vidas – as nossas próprias e as daqueles entre os quais trabalhamos. Mas esse potencial só se concretizará se

[23] INGOLD: 2019, p. 13.
[24] INGOLD: 2019, p. 12.
[25] INGOLD: 2019, p. 13.
[26] INGOLD: 2019, p. 13.
[27] INGOLD: 2019, p. 13.

estivermos dispostos a aprender com eles. *E não aprenderemos nada se não os levarmos a sério*[28].

[28] INGOLD: 2019, p. 13.

4. A "virada ontológica" do "animismo"

ou *Do quanto levar a sério o que as pessoas dizem pode nos fazer rever nossas certezas*

Tim Ingold elege a premissa de "*levar os outros a sério*" como "a regra número um" de sua antropologia, o que "não significa apenas atentar para o que eles fazem e dizem": "mais do que isso, devemos encarar os desafios que eles colocam às nossas concepções sobre como as coisas são, o tipo de mundo em que vivemos e como nos relacionamos com ele"[29]. Dirige, então, suas críticas à estratégia, muito comum entre antropólogos, chamada de "suspensão temporária da descrença", comparando-a com a permissão a que se dão os espectadores para "serem levados para o mundo de faz-de-conta encenado no palco como se ele fosse real"[30]. Trata-se de "negar que as palavras e as ações dos outros, especialmente quando elas contrariam o nosso entendimento, tenham qualquer relação com a realidade" utilizando-se de

> uma estratégia para nos protegermos, para nos convencermos de que, independentemente do que esses povos dizem ou fazem, a realidade-como-a-conhecemos permanece intacta. Vestindo o manto da consciência, declaramos que o mundo percebido e encenado pelos povos, e que para eles é totalmente real, é, na verdade, uma construção feita de conceitos, crenças e valores que compõem o que é comumente chamado de sua "cultura"[31].

É como se "a visão deles" estivesse "suspensa em uma teia de significados", ao passo que "a nossa está fundada no fato objetivo". Isso equivale "a tratar essas coisas como sintomas de outra, da mão invisível da cultura que, sem o conhecimento dos próprios sujeitos, determina o seu pensamento e as suas práticas"[32]. Em contrapartida, "levar os outros a sério

[29] INGOLD: 2019, pp. 13-14.
[30] INGOLD: 2019, p. 14.
[31] INGOLD: 2019, p. 14.
[32] INGOLD: 2019, p. 14.

não significa encerrar o caso, mas abrir-se para imaginações enriquecidas pela sua experiência"[33].

Além da "suspensão temporária de descrença", uma outra estratégia bastante utilizada pelos antropólogos é a de "ritualizar" tudo aquilo vai de encontro às certezas garantidas pela ciência ocidental. "Em nossa era secular", indica Tim Ingold, "é muito fácil desconsiderar o que os outros fazem, quando contradizem a nossa sensibilidade, como mero ritual. Nossos retratos de culturas exóticas tendem a ser pintados em cores rituais"[34]. Desconsideramos, por exemplo, a potência que os sonhos possuem em determinadas sociedades, e o quanto a continuidade entre os estados onírico e de vigília pode ser considerada na apreensão dos fenômenos em certos contextos. O antropólogo questiona:

> Nós não vivenciamos nossos sonhos? O mundo dos nossos sonhos é mesmo tão diferente daquele de nossa vida despertos? Para aqueles de nós criados em sociedades nas quais a autoridade científica é suprema, o caminho para a verdade reside em separar o fato da fantasia. Mas não poderia ser de outra forma? E se a verdade residir na comunhão entre experiência e imaginação, em um mundo para o qual estamos vivos e que está vivo para nós?[35]

Ainda que não se constitua como uma "verdade objetiva", o material onírico também possui uma "verdade" que *deve ser levada a sério* – e se seu *status* de "verdade" é "provisório", problema algum: toda verdade é sempre provisória. Diz Ingold:

> Não podemos nunca falar com certeza sobre o mundo, como se já o conhecêssemos, não porque nossas hipóteses sobre ele possam acabar sendo falsas ou nossas previsões equivocadas, como diriam os cientistas, mas porque a estrutura e a composição do mundo nunca estão acabadas. Ao contrário, o mundo de constitui continuamente – assim como, de fato, nós mesmos, sendo parte dele. Precisamente por isso, esse mundo em

[33] INGOLD: 2019, p. 15.
[34] INGOLD: 2019, p. 16.
[35] INGOLD: 2019, p. 17.

> constante formação é uma fonte inesgotável de fascinação e assombro. Devemos nos atentar para isso[36].

Esta postura "implica conceber a vida de uma maneira muito diferente daquela imaginada pela ciência": "trata-se de conceber a vida como a potência dos fluxos de matéria e das correntes de energia que atravessam o mundo trazendo formas à existência e mantendo-as no lugar em seu espaço e tempo (*span*) determinados"[37]. Ingold nos oferece, então, seu conceito de "*animismo*": uma "ontologia, por assim dizer", "da existência e da transformação das coisas". Não se trata, aqui, da "mais primitiva das religiões", uma "crença equivocada na espiritualidade dos objetos", como acreditou a antiga antropologia, porém "uma poética da vida que supera inclusive a ciência em sua compreensão da plenitude da existência". Em suma, o "animismo" é "o que implica *levar os outros a sério*"[38]. Temos, assim, o que muitos antropólogos chamam de "virada ontológica", porque, atualmente,

> como nunca, tornou-se evidente que as certezas existenciais sobre as quais foi fundada a era moderna levaram o mundo ao limite. Precisamos forjar abordagens alternativas ao problema de como viver, que possam sanar a ruptura entre os modos de conhecer o mundo e os de habitá-lo, entre a ciência e a natureza. Essa reconciliação é um passo necessário em direção a um futuro indefinido e sustentável[39].

Tim Ingold finaliza o capítulo, destacando que não quer sugerir que os nativos tenham respostas sobre como viver, tampouco que a tradição científica ocidental esteja errada em suas próprias respostas. O que temos são "abordagens diferentes, baseadas na experiência pessoal e no que aprendemos com os outros, e vale a pena compará-las". Ingold sublinha que a antropologia "é motivada por um compromisso com a validade desse exercício comparativo" – o que não significa meramente "justapor formas estabelecidas de pensamento e prática, como se elas já estivessem

[36] INGOLD: 2019, p. 17.
[37] INGOLD: 2019, p. 18.
[38] INGOLD: 2019, p. 18.
[39] INGOLD: 2019, pp. 18-19.

sedimentadas nas mentes e nos corpos dos povos dessa ou daquela tradição". Haja vista que "o pensamento não se restringe à replicação do que já foi pensado, assim como a prática não se limita ao que já foi feito", o que a antropologia deve comparar são os "*modos* de pensamento e de ação que, continuamente, ultrapassam todos os limites lançados em seu caminho". A antropologia não deve "catalogar a diversidade dos modos de vida humanos, mas de unir-se em diálogo", "no qual todos aqueles que participam estão prestes a serem transformados". "Em suma", conclui o antropólogo, "o propósito da antropologia é estabelecer um diálogo da vida humana mesma. Esse diálogo – essa vida – não é *sobre* o mundo. Em certo sentido, (...) ele *é* o mundo. O único mundo que habitamos"[40].

[40] INGOLD: 2019, p. 19.

5. "Índio vira onça"
ou *De como levar a sério o que as pessoas dizem*

Feita essa reflexão acerca do quanto *levar a sério o que as pessoas dizem*, nos termos propostos por Tim Ingold, possui uma potência educativa e transformadora, essencial para a antropologia, para a contemporaneidade e para o "Antropoceno", desafiando as problemáticas categorias de pensamento fixadas pela tradição ocidental, gostaria, nessa última seção, de analisar, em panorama, uma narrativa tradicional dos Krenak, em diálogo com conceitos dados por outro antropólogo que defende a necessidade de *levar a sério o que dizem os indígenas*, o carioca Eduardo Viveiros de Castro. Já confessei, de antemão, que não tenho titulação em antropologia e que, dessa forma, não possuo vínculo com qualquer universidade ou instituição de pesquisa da disciplina. Com isso, não posso contar com as certas facilitações que um profissional da área possui, como financiamentos e licenças para a realização de estudos de campo para, assim, empreender uma "observação participante" e uma construção dialógica de saberes. Ao embaraço da situação de, por um lado, defender *levar a sério o que as pessoas dizem* e, ao mesmo tempo, não dispor de ferramentas que pudessem trazer, para este texto, *o que as pessoas dizem*, minha saída é recorrer à literatura produzida por uma indígena, publicada em formato de livro.

Em *A onça protetora*, obra escrita por Shirley Djukurnã Krenak e ilustrada por Geovani Tám Krenak, é narrado o conto "*Borum huá kuparak*", "*índio vira onça*" – como explica preliminarmente a autora, "do jeito que Waldemar Itchochó Krenak, seu pai, lhe contou à beira da fogueira da aldeia"[41]. Na narrativa, um chefe de família de nome Makynhãm Krenak, o "*velho* Krenak", tem uma série de sonhos nos quais uma voz, num delicioso português com sotaque mineiro do interior, orienta que ele deve seguir, com seus parentes, "o caminho do sol"[42], para reencontrar seu saudoso povo. A voz antecipa, ainda, que "mudanças" irão acontecer ao longo do trajeto, mas que o líder não deve comentar nada com ninguém[43]. Ele vai se tornar defensor de sua nação, que se encontrava "onde o sol se esconde", mas antes se transformará (*huá*), gradativamente, em uma onça (*kuparak*). Pintas

[41] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 5.
[42] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 15.
[43] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 15.

aparecem em seus pés quando ele resolve não mais pegar um tatu com uma flecha, mas com as próprias mãos[44], e continuam a se alastrar pelo seu corpo à medida que Makynhãm prescinde de instrumentos humanos para caçar[45]. Atingem a altura do pescoço na ocasião em que ele consegue matar uma grande capivara sem qualquer artifício senão a luta corporal[46], mas a metamorfose só será revelada à sua esposa ao fim da missão, quando a família escala um morro do qual avistam "ranchos" de muitos Borum: encontraram, finalmente, o seu povo[47]. Bastará separar-se da família, o "velho" completará sua "transformação", sendo visto, no entanto, por um de seus filhos, "do alto do morro"[48]. "A partir desse dia, o povo Krenak ganhou um guardião para cuidar dele, defender sua cultura e sua vida ao longo dos tempos" – assim termina a narrativa[49].

Há algo de cosmogônico ou "ontológico" no conto, e não me refiro à possível etiologia de um espírito-onça protetor dos Borum, mas à própria metamorfose operada no processo, expressa no *ithok*, no idioma krenak, como "*huá*". O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, retomando Lévi-Strauss, recorda que, "se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais"[50]. A fim de melhor compreender esta dimensão cosmológica do fenômeno da transformação, vou retomar o conceito de "perspectivismo ameríndio", desenvolvido pelo mesmo Viveiros de Castro. Trata-se da "concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos"[51]. Nessa concepção de mundo não caberia, em vista disso, a distinção entre "Natureza" e "Cultura", que estrutura o pensamento ocidental. No perspectivismo, exige-se "a dissociação e a redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas", um "reembaralhamento das cartas" que o Ocidente distribuiu a uma e a outra instâncias. Invertem-se as noções "universal e particular, objetivo e subjetivo,

[44] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 23.
[45] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 25.
[46] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 27.
[47] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 29.
[48] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 30.
[49] DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 33.
[50] VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 307.
[51] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, p. 301.

físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos"[52]. Assim,

> a concepção ameríndia suporia, ao contrário [do que foi convencionado na tradição ocidental], uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular.
>
> (...) as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista[53].

No perspectivismo ameríndio, "o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como os seres veem os humanos e a si mesmos"[54]. Operam, nessas visões múltiplas, diferentes "perceptos" que apreendem corpos distintos, os quais, transmutáveis como "roupas", mascaram uma "forma humana" interna e universal a todos os seres:

> Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais (...). Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores. (...) Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e os espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e

[52] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, p. 302.
[53] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, p. 303.
[54] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, pp. 303-304.

> características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse 'ver como' refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos (...).
>
> Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma "roupa") a esconder a forma humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre a essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de 'roupa' é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais (...)[55].

A narrativa recontada por Shirley Djukurnã Krenak ilustra com eloquência esta cosmovisão, que Tim Ingold chamaria de "animista", na qual as fronteiras entre os reinos naturais não se encontram tão definidas e fechadas, podendo os seres atravessá-las com seus corpos-"roupas"-perceptos cambiáveis, mantendo, por outro lado, a integridade de sua

[55] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, pp. 304-305.

"pessoa interna". No perspectivismo ameríndio, é possível que as "pessoas" – e não é por demais dizer que, nele, "*tudo é pessoa*" – transformem seus corpos: é mutável tudo aquilo que, sob o conceito de "Natureza", o Ocidente, em via oposta, considerou "fixo", "universal", "objetivo", "dado" ou "fato" "físico" e "necessário". O conto borum é ainda eloquente em um outro ponto: Makynhãm Krenak parece não perder sua interioridade humana à medida que abandona os instrumentos e se entrega à caça corpo a corpo, assumindo a "roupagem" de onça. Ao contrário: consumada sua animalização, o velho parece a ampliar sua humanidade, pois, de líder familiar, é promovido a protetor de todo o seu povo. Como concluiu de maneira quase poética o saudoso professor, escritor e historiador Joel Rufino, "todos os homens podem virar animais (...). Só os índios, porém, nossos parentes, viram animais e depois desviram, porque é para servir aos outros homens"[56]. E há ainda um terceiro ponto em que o conto *Borum huá kuparak* é eloquente: é no mais temido predador das florestas e matas tropicais que o herói se metamorfa. Viveiros de Castro sublinha que

> o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o pecari, os macacos, os peixes, os veados ou a anta. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa[57].

Em resumo, no pensamento ameríndio, de acordo com Viveiros de Castro, é a "perspectividade" que atribui a "personitude", isto é, as pessoas são definidas, de maneira cambiável, a partir dos diversos pontos de vista, em arranjos que passam longe da fixidez, dinâmicas que envolvem mais as situações e os ângulos de visão[58]. Nessa direção, o desfecho do conto borum narrado por Shirley Djukurnã Krenak – da mesma maneira que um "diálogo" ou uma "vida", talvez Tim Ingold acrescentasse – se abre para caminhos diversos. Talvez, "vestindo a roupa" de onça, Makynhãm Krenak modificasse

[56] Rufino In: DJUKURNÃ KRENAK: 2004, p. 38.
[57] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, p. 306.
[58] VIVEIROS DE CASTRO: 2017, p. 306.

seu *status* perante os outros seres, ocupando o lugar do predador e podendo, assim, alcançar o posto de protetor não apenas de uma família, mas de todo um povo. Talvez, "vestindo a roupa" de onça, Makynhãm Krenak estivesse, na verdade, se transformando em um espírito, um espírito-animal, protetor de um povo, o que também pode ser lido como um eufemismo para tratar de sua morte, ou viagem ao mundo dos "espíritos ancestrais", os quais os Krenak também chamam de "*Makynhãm*" – e, para, é indicativa a forma como o herói é referido, em português, exatamente na parte final do conto: "*velho*". O que se pode reter, vale repetir, é a capacidade que as pessoas teriam, no perspectivismo indígena, de atravessar o que a ciência delimita como diferentes "reinos naturais", trocando seus invólucros corporais – que, intercambiáveis, não dados, individuais, fazem parte de um modo de existência mais próximo do que o Ocidente entende como "cultural". A transformação (*huá*), por outro lado, não afeta a integridade da pessoa que "veste" o novo corpo – ou, como diria Viveiros de Castro, sua "personitude" se mantém intacta, pois a metamorfose só atinge o que a ciência classifica como "físico". O que é universal, fixo, dado e necessário, e que, portanto se aproxima do que o Ocidente considera "natural", é exatamente a interioridade, a "personitude", a *pessoa* que cada ser tem dentro de si.

Como se comprova, *levar a sério o que as pessoas dizem*, em especial se essas pessoas forem indígenas, requer uma revisão das categorias ocidentais de "Natureza" e "Cultura". A questão é por demais importante: esta revisão deveria fazer parte da agenda dos antropólogos. Sobre isso, pretendo tratar em outro momento.

•

À maneira de uma conclusão provisória (como todas devem ser), quero destacar que – e isso não vem de hoje –, a antropologia e a questão indígena seguem ocupando em minha vida um lugar que – eu acreditava – estava reservado apenas para a filosofia. Todavia, esta, enquanto disciplina, me pareceu *monológica* demais com o tempo, por se concentrar, em geral, em apenas *uma* "linhagem" de pensamento, a "ocidental". A antropologia e a questão indígena, por outro lado, me abriram para outras formas de pensamento e de comportamento, para outras "linhagens" e "cosmovisões". Defendo que, pelo menos àqueles que não querem repetir as cartilhas do imperialismo e do colonialismo, esta abertura se imponha, hoje, como

necessária, tanto *intelectual* quanto *eticamente*. As três áreas – filosofia, antropologia e indigenismo –, ainda que guardadas as suas especificidades, foram tratadas, no presente texto, praticamente como sinônimas e como "antidisciplinas", nos termos de Tim Ingold. O britânico questiona: se a antropologia "é uma maneira de estudar *com* as pessoas ao invés de produzir um estudo *sobre* elas, como ela pode reivindicar qualquer território intelectual próprio?". E complementa: "ela não aceitará o tipo de *colonialismo intelectual* que *divide* o mundo do conhecimento em *partes isoladas* para o *domínio* de cada disciplina"[59].

Para finalizar voltando ao início, ao modo sugerido pelo Ouroboros que desfecha o livro de Jeremy Narby, gostaria de retomar a citação que com abri este escrito, o trecho de um dos belíssimos depoimentos do xamã yanomami Davi Kopenawa, recolhidos pelo antropólogo Bruce Albert, que repito abaixo:

> É por isso que quero *transmitir* aos brancos essas *palavras* de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e *prestar atenção na voz* dos espíritos da floresta. Mas sei bem que *a maioria deles vai continuar surda às minhas falas*. São gente outra. *Não nos entendem ou não querem nos escutar*[60].

Espero ter conseguido mostrar com o presente texto que a antropologia se constitui num campo por meio do qual novas maneiras de conhecimento podem ser agregadas, em diálogo, às que a tradição ocidental nos legou. Assim, podemos nos libertar da "surdez" monológica de que nos alerta o xamã, e nos permitir, de verdade, *levar a sério o que as pessoas dizem*.

[59] INGOLD: 2019, pp. 65-66. Grifos meus.
[60] KOPENAWA: 2015, p. 498. Grifos meus.

BIBLIOGRAFIA

DJUKURNÃ KRENAK, Shirley. *A onça protetora. Borum Huá Kurapak*. Ilustrações de Geovani Tãm Krenak. São Paulo, Paulinas, 2002.

FEYERABEND, Paul K. "Segunda conferência". In: ___. *Ciência, um Monstro. Lições trentinas*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. pp. 63-85.

INGOLD, Tim. "Sobre levar os outros a sério" e "Antropologia para o futuro". In: ___. *Antropologia - Para que serve?* Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. pp. 7-19, pp. 60-72.

KOPENAWA, Davi. "A morte dos xamãs". In: KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. pp. 488-498.

NARBY, Jeremy. *A Serpente sagrada - O DNA e a origem do saber*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

SANTOS, Ana Flávia Moreira & OLIVEIRA, João Pacheco de. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó.* Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

SILVA, Cácio. *Kaxixó*. Verbete para o *site* Povos Indígenas do Brasil. Instituto socioambiental, 2007. Última modificação em 20 de agosto de 2018. Última visita realizada em 06 de julho de 2019. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaxix%C3%B3.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: ___. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. pp. 299-346.

Esta é uma reflexão que paira entre a antropologia e a filosofia, sobre a escuta, o perspectivismo e a arte de *levar a sério o que as pessoas dizem*.

CONTRACIV, 2019
CONTRACIV@RISEUP.NET
CONTRACIV.NOBLOGS.ORG

Esta obra é livre. Pode e deve ser reproduzida no todo ou em parte, além de ser liberada a sua distribuição.