

Ciência da floresta:

simétrica e cruzada

Gilton Mendes dos Santos & Carlos Machado Dias Jr.

Departamento de Antropologia da UFAM

RESUMO: Se o *pensamento selvagem* opera com princípios e categorias radicalmente distintos do pensamento técnico-científico ocidental, o que nos têm a dizer os “intelectuais da floresta” sobre temas tratados pela Ciência, pelo Cristianismo, pelo Estado? O que pensam os índios, com suas balizas epistemológicas, sobre os fatos sociais em suas próprias culturas e sobre aqueles concernentes à *nossa* sociedade? As páginas a seguir são uma tentativa de observação desta “antropologia cruzada”, de como nossas teorias são captadas e traduzidas pelas teorias daqueles que sempre foram mantidos na condição de observados pela antropologia. Este texto é ainda a base para um programa de encontros entre intelectuais indígenas provenientes de diferentes cantos e contextos etnográficos da Amazônia brasileira para a troca de idéias, conceitos, narrativas e teorias nativas. Por fim, os autores deste artigo lançam mão de alguns episódios etnográficos que exemplificam e corroboram a ação antropológica indígena ancorada em parâmetros conceituais distintos daqueles praticados pelas ciências, servindo como fonte e estímulo à exploração de uma “etnoantropologia”.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia, intelectuais indígenas, antropologia cruzada.

Introdução

Este texto objetiva abordar certos aspectos de uma “antropologia indígena”, o ponto de vista antropológico daqueles que sempre se mantiveram na posição de objeto da antropologia. Ele pretende destacar determinadas qualidades que marcam a diferença do pensamento ameríndio em relação às balizas e modos de produção das teorias ocidentais – questões já exploradas por autores consagrados da disciplina (Lévi-Strauss, 1962a, 1962b; Latour, 1991; Descola, 1992; Viveiros de Castro, 1996; Ingold, 2000 dentre outros).

De outra maneira, ele é a base de referência para uma iniciativa em curso na Amazônia brasileira (*oficinas de saberes*) que propõe promover encontros entre “intelectuais indígenas”, reconhecidos detentores do conhecimento tradicional de diferentes bacias e contextos etnográficos da região amazônica, para a troca de idéias, narrativas e teorias indígenas, de modo a nos permitir acessar os universos conceituais (cosmológicos e ontológicos) em questão.¹ Seria exagero, pois, pensar numa certa epistemologia do conhecimento indígena? Acreditamos que não e, desse modo, quem pode melhor construí-la são seus próprios autores.

O que segue adequa-se a um pressuposto antropológico consensual, isto é, que o “pensamento selvagem” opera com princípios e categorias radicalmente distintas do pensamento técnico-científico ocidental – esse, sintetizado na máxima do *desencantamento* do mundo, simbolizado pela tríplice dissociação Natureza-Sociedade-Sagrado, tal como promulgada pela *Constituição Moderna* (cf. Latour, 1983). Mas como pensá-lo, buscando levar a sério, e às conseqüências mais longínquas, o estatuto da diferença?

O percurso e argumentos destas páginas, portando, não se reduzem (e nem objetivam) a uma crítica ao pensamento científico, explorando

a oposição entre este e o pensamento indígena, mas antes, dizem respeito a uma investida na diferença e nos princípios da construção antropológica amazônica propriamente dita. Afinal, o que motiva a antropologia não é exatamente aquilo que o *outro*, seu observado, tem a dizer?

Nessa perspectiva, para além de uma disciplina (científica) no singular, a antropologia tem assento nos demais contextos culturais, servindo como uma via privilegiada para abordar, em mão dupla, os temas de primeira grandeza da vida social. E se o estatuto da diferença (indígena) em relação aos primados científicos for tratado fora do jogo dicotômico que geralmente os associa, nos parece que esse é um passo fundamental que deve anteceder qualquer comparação entre as duas tradições, a científica e a indígena. Aqui, as diferenças podem ser achatadas e sua análise remetida para o cerne de questões sociais fundamentais em ambos os contextos, num exercício de antropologia simétrica.

Se a antropologia nos instrumentaliza a captar e conferir sentido aos fatos nos diferentes contextos culturais – de outras sociedades e de *nossa* própria – é de se apostar que os “intelectuais indígenas” estarão, assim, procedendo de igual maneira, tendo algo a nos dizer com base em seus princípios epistemológicos, não apenas sobre si, mas *sobre nós*, num efeito de “antropologia cruzada”. É o que este texto pretende explorar.

As reflexões aqui empreendidas, como anunciamos, terão seu desenvolvimento e extensão na realização dos encontros entre “teóricos” de diferentes procedências geográficas e etnográficas da Amazônia (as *oficinas de saberes*), mas se apóiam, preliminarmente, em alguns episódios etnográficos que exemplificam e corroboram a ação antropológica que se sustenta em outros parâmetros conceituais.

Por sua vez, as críticas feitas a certos veículos de produção do conhecimento científico – a exemplo da prática educacional pedagógica e da pesquisa de campo, envolvendo grupos e informantes indígenas – não

são o foco principal da questão aqui em apreço, servindo apenas de contra-referência para esta antropologia que se posiciona do outro lado, a qual queremos perscrutar.

A condescendência científica perversa

Têm sido crescente, nos últimos anos, a busca e o acesso de povos indígenas e outros povos tradicionais ao conhecimento científico-acadêmico. Isso parece acontecer mediante posturas cada vez mais claras de insubordinação, metamorfoses ou reduções. O enfrentamento da *diferença*, no entanto, tem ficado a desejar, o que evidencia o quanto ainda precisa ser feito para o estabelecimento de uma relação menos assimétrica e um diálogo mais fecundo entre conhecimentos científicos e conhecimentos indígenas.

Nota-se, por exemplo, que nos “projetos de educação” no Brasil, em seus mais diferentes níveis, não há lugar nem ambiente reservados para uma prática *simétrica* entre o conhecimento científico-acadêmico e o conhecimento tradicional-indígena. O que se assiste é a propagação de um pensamento e de uma prática em que o *outro*, com suas concepções e teorias, é acolhido para aprender o que a ciência tem a (lhe) dizer. Isso se encontra organizado na estrutura dos cursos com suas áreas disciplinares, na obrigatoriedade e formato dos projetos e programas, no papel e na posição do professor e do aluno, nos mecanismos de avaliação, na orientação dos produtos monográficos etc.

Seu pano de fundo, invariavelmente, é a reprodução da desigualdade e da dominação, cuja ordem e orientação pedagógicas se estruturam pelo *rebaixamento* ou *diminuição*, como bem reclama Larrosa (2004, p. 277), para quem “situar-se no discurso pedagógico significa, em muitos casos, adquirir certa legitimidade e certa competência para olhar os outros de

cima, para falar deles, para lançar sobre eles certos projetos de reforma ou de melhoramento”. Numa escala mais ampla, trata-se daquilo que Sousa Santos (2006) classificou como *monocultura do saber*, uma arrogante posição da ciência moderna de tomar-se como critério único de postulação da verdade e transmissão do conhecimento.

Este quadro tem se revelado, por exemplo, no contexto dos diferentes projetos educacionais e econômicos conduzidos junto aos povos amazônicos: a dificuldade de se estabelecer um diálogo mais simétrico entre o que propõem as teorias e técnicas científicas e o que postulam as cosmologias e as práticas indígenas. De maneira geral, esta questão tem sido acomodada nos cognominados projetos de *educação intercultural, interétnica, integrada, diferenciada* etc. – ou de iniciativas econômicas de *desenvolvimento sustentável* pautadas, no fundo, pela lógica do mercado, com pouca ou nenhuma preocupação na identificação das unidades sociais de funcionamento da economia local, seus princípios norteadores e formas de distribuição.

Embora haja um esforço cada vez mais amplo em criar cursos especiais voltados exclusivamente para o público indígena, a matriz epistemológica funcional é aquela da tradição científico-acadêmica, na qual prevalece a hierarquia do saber ocidental com todo o seu sofisticado aparato de veiculação: as áreas segmentadas de conhecimento, a escrita como ponto de partida e suas bases conceituais como princípios operantes da reflexão, suas categorias *a priori* de espaço e tempo, seus instrumentos de aferição etc. Isso tem servido tanto aos cursos de ensino básico e médio, quanto aos de terceiro grau, nas aldeias ou nas cidades.

Nos espaços acadêmicos, especialmente nas universidades, a dispersão dos alunos indígenas que neles ingressam, a resistência de seus pares e o esforço quase nulo dos professores (considerando, de igual maneira, os princípios da formação científica como referência) distancia-se de uma prática de diálogo entre saberes e tradições distintas.

Nesse contexto, o empenho feito tem se traduzido, nos últimos anos, em um mecanismo especial de acesso ao ensino superior através do *sistema de cotas*, no âmbito da propagada *ação afirmativa* do Estado brasileiro. Esquema no qual, uma vez admitido, o aluno passa a ser contemplado com uma bolsa que, em teoria, lhe confere condições mínimas de sobrevivência na cidade ou universidade, longe da aldeia e de sua comunidade.

Diante de resultados pouco animadores – repetidamente reclamados por meio de uma “participação a desejar”, de rendimentos escolares abaixo da média, da não adaptação ao novo ambiente, da desistência do curso etc. –, as últimas adequações desse esquema apontam para uma iniciativa de acompanhamento dos alunos ingressos; isto é, ao estudante indígena admitido na universidade pelo sistema de cotas lhe estaria assegurado, como principal estratégia de permanência na instituição, uma *tutoria acadêmica*. E o resultado desse esforço, por sua vez, seria aferido no seu desempenho em sala de aula, na qualidade acadêmica dos trabalhos de curso, na dedicação à pesquisa e, sobretudo, no nível do texto produzido, na escrita e na defesa do texto monográfico.

Salvo engano, o objetivo último de tal iniciativa parece ser o investimento na qualificação de profissionais indígenas para atender e atuar em nossas próprias instituições, intelectuais e administrativas, veículos de uma velha política a eles dirigida. Vale frisar que não se pretende, com tais críticas, retirar o valor ou o reconhecimento das conquistas adquiridas historicamente pela educação formal e as profissões por meio delas adquiridas ou dos tantos projetos econômicos em curso entre os povos.

No âmbito da *pesquisa acadêmica de campo*, por sua vez, a situação é ainda mais preocupante: os índios, considerados portadores de informações de interesse das ciências, aparecem tão-somente como *mateiros* ou *informantes*, coadjuvantes auxiliares do pesquisador, que detém o

monopólio do saber verdadeiro e último das coisas. Para as universidades e demais centros de ensino e pesquisa no Brasil, é inadmissível conceber o conhecimento tradicional (na maioria das vezes tido como *pré-científico*) em pé de igualdade com a ciência. Nas instituições nacionais financiadoras de pesquisa não há uma maneira de incluir o indígena como pesquisador, e nem existe aí uma *categoria de pesquisador* ou de *pesquisador tradicional*, como já apontou e sugeriu Almeida (2006).

Aliás, a aproximação da ciência com o conhecimento indígena tem sido historicamente motivada pelo seu interesse naquilo que este tem, não de diferente, mas de científico. Essa atração instrumental vê nas culturas indígenas um repositório de saberes e técnicas a serem descobertas e adaptadas aos diferentes campos do saber acadêmico – ações bastante em voga nas áreas de ecologia e farmacologia.

Este utilitarismo busca, enfim, apropriar-se do conhecimento indígena, selecionando o que lhe interessa e desprezando o que não lhe convém, centrifugando-o assim de sua lógica diferencial. Em outros termos, o interesse científico recai não pela *forma* do conhecimento tradicional, mas pelo seu *conteúdo* – voltaremos a isto mais adiante. É a isso que nos alerta Viveiros de Castro, para quem a imagem que a ciência tem deste último em nada modificará a nossa imagem do conhecimento dele próprio: “o que distingue os conhecimentos tradicionais indígenas dos nossos conhecimentos é (...) a idéia mesma de conhecimento; a imagem de quem conhece, a imagem do que há a conhecer, e a questão de para que, ou melhor, por que se conhece” (Viveiros de Castro, 2007, p. 1).

Em suma, seja por parte das instituições acadêmicas, das agências do Estado, das ONGs, da Igreja ou das organizações indígenas, a criação de cursos e o desenvolvimento de projetos ao modo costumeiro vêm se mostrando acanhadas diante de uma postura verdadeiramente simétrica entre as tradições epistemológicas em jogo.

Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada

Diante desse cenário, vale perguntar: qual é, afinal, o papel da antropologia, uma vez que ela se arvora em descrever e analisar outros esquemas sociais, em captar o ponto de vista do outro!? Dessa forma, cabe à antropologia não apenas valorizar, mas esforçar-se em apreender tal diferença (no sentido de aprender com ela), sem no entanto eclipsá-la ou suprimi-la.

Portanto, para uma postura de valor devido, o conhecimento tradicional reclama por uma abordagem, da antropologia e das demais ciências, que seja atenta a outros parâmetros; exige ser reconhecido como uma outra variedade de conhecimento, portador de competências cognitivas e epistemológicas distintas das nossas, mas de mesma natureza e valor heurístico.

Afinal, é possível criar condições intelectuais, sociais ou políticas objetivas de reconhecimento do saber tradicional em condições equivalentes com o saber científico? Até onde elevaríamos as formas e mecanismos de transmissão do conhecimento indígena como uma prática distinta, mas simétrica à dos cientistas? Antes de buscar respostas a tais indagações, o que propomos é a compreensão dos pressupostos da *diferença* entre as tradições epistemológicas em questão, da imagem construída pelo ponto de vista desta diferença (do *outro*, indígena) sobre os pressupostos e práticas científico-acadêmicas.

Devemos a Lévi-Strauss o pioneirismo no tratamento das idéias e formulações ameríndias em outros patamares. Como nunca deixou de insistir esse autor, os povos “primitivos” são dotados de um pensamento *desinteressado*, exatamente como faz um filósofo ou um cientista moderno; isto é, “movido por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem” (Lévi-Strauss, 1978, pp. 30-31). Assim, para ele, em lugar de

opor o pensamento mitológico à mentalidade científica, seria melhor colocá-los *em paralelo*, dois modos de conhecimento com resultados teóricos e práticos distintos, mas idênticos em suas operações mentais (Lévi-Strauss, 1962a, 1962b).

No encaixo da crítica epistemológica feita por Latour (1983) à grande divisão entre o *espírito científico* e *pré-científico*, Eduardo Viveiros de Castro tem se esforçado numa reflexão sobre o sentido e a necessidade de uma antropologia que remeta para o centro (nervoso) do conhecimento ocidental certos problemas colocados pelo pensamento indígena. Entretanto, em vez de recorrer à ciência, como fez Lévi-Strauss, ele vai buscar na filosofia seu aporte (antropológico) para apreender e analisar os pressupostos ontológicos da socialidade ameríndia. Para esse autor, a *filosofia selvagem* procede, acima de tudo, sob a condição de que, para além da consciência variável, o mundo é que varia.

Dessa idéia-guia, o autor (Viveiros de Castro, 1996; 2002) conseguiu extrair importantes conseqüências para o enfrentamento da *diferença* colocada pelas teorias nativas. Desse modo, ele tem nos apresentando, com expressivo fôlego analítico, o estatuto epistemológico da diferença (ou a diferença epistemológica) que marca a tradição intelectual ocidental (científica) e ameríndia.

Numa palavra, a preocupação de nivelar, colocando no mesmo plano o saber científico-acadêmico e o conhecimento tradicional, não é fruto de um decreto benevolente ou de um *bias* teórico, mas o resultado de um esforço que tem sido pouco comum. Esse esforço se traduz, ainda, no empenho de tratar os conceitos e temas esboçados pelos pressupostos indígenas, articulando-os àquilo que há também de mais caro aos esquemas do pensamento ocidental, isto é, suas bases científico-filosóficas.

Levando adiante tal empreitada, propomos aqui, acima de tudo, buscar a compreensão e a elaboração teóricas que o *outro* esforça por elaborar; não apenas enfatizar a síntese antropológica já alcançada, mas pen-

sar na própria produção intelectual do outro. O exercício antropológico, pois, não é certamente uma prerrogativa exclusiva *nossa*, ele tem lugar também no *lado de lá* (“etno-antropologia”), com refinado instrumental etnográfico e interpretativo, falando tanto de si para si quanto *do* outro para si.

A pergunta que se faz é: como *ossos* conceitos e práticas são captados e traduzidos pelas teorias e pelos teóricos indígenas? O que os índios estão pensando e falando sobre a Ciência, o Estado e o Cristianismo? O que nos têm a dizer os *intelectuais da floresta*, a partir de suas balizas epistemológicas, sobre temas semelhantes ou não àqueles tratados pelas áreas científicas, como a origem do universo e das espécies, ou sobre “substâncias concretas”, como as espécies animais e vegetais (insetos, peixes, abelhas, animais de caça, plantas cultivadas etc.), as estruturas sociais, os sistemas de parentesco, jurídicos, religiosos? Enfim, o que nos reserva a “antropologia indígena” (melhor, a antropologia dos índios), uma vez admitido que seus formuladores também adotam a posição de *observadores*, traduzindo o que fazem e o que dizem “seus nativos”, com as mesmas prerrogativas intelectuais e interpretativas concedidas ao antropólogo (acadêmico)?!

Nessa perspectiva, reserva-se aos intelectuais indígenas, aqui tomados como *equivalentes funcionais* dos antropólogos acadêmicos, a tradução dos esquemas sociais observados, com base nas referências teóricas de sua tradição. O que não significa, porém, como bem sublinhou Almeida (2006, p. 4): “(...) um colocar-se no lugar do outro, ou misturar as duas formas de gerar e usar conhecimentos” – afinal, eles possuem teores, finalidades e procedimentos também distintos.

A captura da vida social *daqui* – feita *por lá* – assenta-se em bases epistemológicas e conceituais cujo *locus* de reflexão ancora-se em outros esquemas cosmológicos e ontológicos diferentes dos nossos. Esquemas esses que, por sua vez, encontram-se articulados com os sistemas mito-

lógicos, classificatórios, conceituais e vinculados às qualidades do sensível. Desse modo, assim como a antropologia (acadêmica) define suas bases para abordar os fatos sociais sobre sua própria sociedade e sobre aqueles concernentes a outras, também estas arquitetam seus recursos antropológicos para falar dos seus e dos demais esquemas e ações sociais. É o que poderíamos cognominar de uma *antropologia cruzada*.

Episódios e experimentos da ciência da floresta

Uma iniciativa pioneira que merece destaque encontra-se na coleção *Narradores indígenas do Rio Negro*. Organizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e lançada no ano de 1995, esse conjunto de publicações já alcançou o número de oito volumes, envolvendo dezenas de “narradores” de diferentes povos da região, velhos e jovens detentores do conhecimento indígena. Para além de seus objetivos específicos, de valorização cultural e importância do registro escrito, a *coleção* revela uma base cosmológica e ontológica comum que caracteriza a socialidade ameríndia – a despeito de um pensamento caleidoscópico, cuja urdidura das narrativas expressa claramente diferenças e singularidades de propriedade étnica, clânica e frátrida.

Abordando temas diversos, essa coleção tem sido uma indispensável fonte de consulta para pesquisadores e estudantes da região. De modo particular, ela tem servido, em momentos de confrontos e diálogos teóricos interculturais, aos próprios índios, que as têm levado a tiracolo, colocando-a lado a lado com *A origem das espécies* (a Ciência), a *Bíblia* (o Sagrado) e os textos da *Constituição* (o Estado) do Brasil.

Vale apontar ainda o seminário *Visões do Rio Babel*, realizado na cidade de Manaus em maio de 2007. Organizado pelo Instituto Socioambiental (ISA) e pela Fundação Vitória Amazônica (FVA), o evento reu-

niu cerca de 150 representantes de vários povos indígenas e instituições (ONGs, governos e universidades), tendo sido marcado por depoimentos e *palestras especiais*.

O ponto alto desse seminário foi a participação do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que, preocupado em estabelecer um diálogo com os cientistas presentes, apresentou sua teoria sobre o *perspectivismo ameríndio* (cf. ISA, 2008). O esforço, como muitas vezes o autor tem repetido ao traduzir o pensamento ameríndio em suas diferenças, foi evidenciar o quanto nós (cientistas) equivocadamente ainda insistimos em separar *forma* e *conteúdo* dos chamados “conhecimentos tradicionais”. Os problemas desse procedimento são inúmeros e, além de nos afastar (de fato) de um outro saber, anula a possibilidade (de direito) daquele se estabelecer. Como destaca o próprio autor: “*valorizar as culturas indígenas porque estas constituem um reservatório potencial de tecnologias úteis para o desenvolvimento sustentável da Amazônia é uma instrumentalização da nossa relação com esses povos, fruto de uma atitude utilitarista e etnocêntrica...*” (ISA, 2008, p. 86).

Ao traçar as premissas do pensamento indígena amazônico, em acordo com o conceito do *perspectivismo* e, como observamos, em busca de um diálogo com os cientistas presentes, fez-se revelador para nós, tanto quanto para o próprio expositor, a reação dos ouvintes.

Ao abrir para a participação da platéia, um grupo de interessados se apresentou para o debate. Para surpresa do expositor (e dos presentes em geral), a fila foi formada, exclusivamente, por participantes indígenas – uma clara demonstração de que não só tinham compreendido o antropólogo, como estavam dispostos a estabelecer um diálogo ancorado numa diferença epistemológica em jogo, isto é, os princípios da ciência e aqueles concernentes à cosmologia indígenas suscitados pelo palestrante.

Era a primeira vez que, desde que havia anunciado para a academia suas idéias sobre o *perspectivismo* em 1996, o autor apresentava sua teo-

ria para um público indígena. O que presenciamos do diálogo, infelizmente limitado pela agenda do seminário, foi algo sofisticado e revelador. Notemos nos fragmentos de “fala” a seguir a reação de uma participante, Maria Miquelina Tukano:

Eu sei que o senhor fez o possível para fazer comparações de sentido... é assim mesmo. Mas existem problemas: a tradução na linguagem indígena é possível, mas como que eu vou explicar esse sentido em uma linguagem técnica para que vocês assimilem, como estudiosos, como pesquisadores? (ISA, 2008, p. 91)

Ao que respondeu Viveiros de Castro:

Eu acho que a idéia de fazer os intelectuais dos diferentes povos indígenas conversarem entre si para discutir teorias e informações a respeito dessas coisas que nós falamos aqui é uma coisa muito interessante e muito importante de se fazer porque, em geral, quem faz as comparações sou eu, ou seja: o branco de fora. (*ibid.*)

Percebe-se nesse breve trecho uma explícita maturidade dos intelectuais indígenas de debaterem entre si seus conceitos e teorias, e, ao mesmo tempo, um convite às ciências acadêmicas para um diálogo menos assimétrico entre as distintas tradições. Dessa maneira, o encontro entre pessoas de notórios saberes de diferentes cantos e culturas da Amazônia indígena – tal como procedem e se comunicam cientistas de diferentes línguas e países, estimulados antes de tudo pelo fato de compartilharem uma idêntica matriz epistemológica – pode se constituir em momentos privilegiados para o avanço das análises antropológicas sobre os pressupostos cosmológicos, classificatórios e ontológicos ameríndios.

Um terceiro *episódio*, que evidencia esta crescente necessidade antropológica de estimular e abordar uma “antropologia indígena” pôde ser identificado durante um curso de antropologia na comunidade de Taracuí, no Alto Rio Negro – com a participação dos autores deste artigo. Antes de tratarmos diretamente das anotações de Taracuí, vale registrar o entusiasmo, interesse e disposição incansável dos alunos e professores indígenas para o debate intelectual proposto. Lá também pudemos antever que, de fato, os pressupostos da diferença epistemológica em jogo são, no mínimo, um tema de grande relevância para o debate. Vejamos, pois, alguns fragmentos extraídos dessa breve experiência, os quais apontam na direção de uma antropologia cruzada.

Taracuí é um importante vértice do chamado *triângulo tucano*, formado pelo rio Uaupés e seus tributários Tiquié e Papuri. Neste local se reúnem, de dois em dois anos, por aproximadamente um mês, cerca de oitenta estudantes do ensino médio,² dos mais diferentes lugares e povos da região: Tukano, Desana, Tuyuka, Tariano, Kubeo e Wanano.

Dentre outros critérios de participação, o curso exige que os estudantes sejam moradores de *comunidades* e falantes da língua nativa (porque devem, inclusive, ensinar na língua nativa). As etapas de formação, por sua vez, são planejadas a partir de *temas* definidos pelos próprios cursistas.

O tema eleito para esta quarta etapa (realizada em setembro de 2008) foi *A origem do mundo*. Na condição de professor ou *palestrante*, integraram a equipe, Pedro Poeny Tuyuka, Raimundo Galvão Desano e os autores deste texto. Ao longo do curso os palestrantes expuseram as versões indígenas sobre o tema, e nós, as versões científicas. Neste contexto, além das cosmologias em destaque, as referências não-indígenas para o debate foram buscadas nos enunciados da física (baseadas nas teorias astrofísicas do universo) e da biologia (ancoradas nas teorias da evolução). Ademais, o ponto de vista sobre a origem do mundo judaico-cris-

tã, classicamente sintetizada no primeiro capítulo de *Gênese* também foi inserido no debate.

Anotemos algumas passagens da participação e visão indígena sobre os temas e questões em apreço. Para José Lucas Tukano, um agente de saúde e estudante em Taracará, o Deus cristão é exatamente o mesmo que o Avô do Universo da mitologia indígena, uma vez que, segundo conta, ambos os deuses, cristão e tukano, são chamados de Umukho Yêhku. É assim também que aborda tal questão a estudante piratapuia Margarida Brasil, para quem ambas as cosmologias dizem a mesma coisa, ressaltando, porém, que o Avô do Universo criou o mundo mediante a “força do benzimento”. Para Aluízio Yu’puri Tukano, a diferença entre as duas explicações é muito sutil: “desde a origem nós já fomos separados em sociedades diferentes, quer dizer, por etnias”. E assim resume a estudante tariana Lucinéia Matos:

A Bíblia diz que Deus criou o céu e a terra e tudo que tem nela em seis dias, e que no sétimo descansou. O meu pai disse que o Senhor do Universo criou o mundo através do benzimento, isto é, com a força do pensamento: Ele benzia e as coisas se faziam conforme a imaginação dele, usando tudo que ele tinha no corpo, como brincos, ipadu, cigarro, saliva... são seis coisas também. Enfim, a cosmologia cristã é apenas o resumo de tudo isso, e a cosmologia indígena tenta explicar de uma forma detalhada. Logo, as duas coisas são sim compatíveis.

Embora não tenha encontrado a mesma homologia entre a teoria cristã e a indígena, a comparação entre esta e a teoria científica é vista com diferenças, porém com traços importantes de similitudes. Com pouca discrepância ou variação, as reflexões circularam em torno de uma consonância entre ambas as cosmologias. É o que se pode concluir deste argumento de um grupo de alunos que escreveu:

A teoria científica é fundamentada nas provas, e afirma que isso aconteceu há bilhões de anos. E essa teoria não abre espaço aos seres míticos. Mas a teoria indígena é fundamentada na crença, onde os deuses criadores do universo são atores principais da criação. Então, há uma diferença muito grande entre a teoria científica e a teoria indígena, mas em se tratando de alguns momentos da evolução, na teoria científica, há uma compatibilidade. (...) na teoria científica da evolução, os seres passaram da água para a terra, e a Seleção Natural bate com a nossa subida com a Canoa da Transformação, pois os primeiros humanos-peixe passaram por várias dificuldades e empecilhos, correndo até mesmo o risco de extinção.

E continua:

De acordo com a cosmologia indígena, o universo foi criado pelos deuses Umukho Ñehku, Ba'sebo, Buhpo Mahkō. Também havia quatro inhambus que se transformaram nas quatro cuias de terra vindas dos quatro cantos do mundo. Elas trouxeram as cuias e derramaram a terra sobre um pano de tururi, que o deus Ba'sebo tinha esticado no espaço. Assim, então, a terra se espalhou para todo o canto. Esse momento, na teoria científica, corresponde ao Big-Bang, a partir do qual se formaram as galáxias, os planetas e outros astros.

E assim concluiu o tuyuka Dário Wamirō:

Os cientistas são como os xamãs, estudiosos do mundo e explicadores das coisas e suas transformações. Assim como existe diferença entre a explicação tuyuka, desana, tukana, tariana e kubeo, também a científica mostra sua diferença. Mas no fundo todos falam a mesma coisa.

Como se nota, as ações e a forma apresentadas pela explicação criacionista cristã encontram correspondência estrutural direta com aquelas definidas pela explicação indígena: a presença de um criador e seus poderes miraculosos são fundamentais no aparecimento e ordenação do mundo e dos seus habitantes.

O mesmo não parece acontecer quando se aproxima a teoria indígena com aquela proposta pela Ciência: a semelhança entre ambas é vista em alguns traços processuais (dos fenômenos em análise), notando-se uma ruptura primordial no aparecimento e ordenamento do cosmos. Tal diferença, no entanto, não é concebida como algo radical e sem comunicação entre elas.

Assim, podemos dizer que as tradições aqui em jogo, percebidas pelos estudantes de Taracua, são, inicialmente, dessemelhantes, mas que se comunicam e se complementam no seu sentido global; ou melhor, a diferença teórica notada não é uma construção paralela ou irreduzível, mas a derivação de uma única tradição do pensamento, o pensamento indígena. Os traços distintivos observados parecem ancorar numa mesma base explicativa, tais como elevações de uma mesma rocha. Este idêntico e único substrato é a lógica indígena, em que a diferença notada é nada mais que um caso particular da semelhança de fundo.

Disso, poderíamos concluir que a *posição* adotada pela reflexão indígena é antes uma ação de ator-autor, isto é, quem pensa a diferença está pensando-a a partir de um ponto de vista próprio, amparada numa matriz conceitual particular. Numa palavra, tudo indica que o pensamento indígena, de “base mitológica”, é a chave da leitura de todos os fenômenos, um *background* epistemológico apriorístico e englobante. Assim concebido, ele funcionaria como um “operador cosmopolita”, um tipo de eficiente máquina da tradição.

No entanto, as diferenças percebidas na explicação dos fenômenos não passam por uma questão de relatividade teórica – aliás, a teoria é a mesma para todas as versões do mesmo fato. A interpretação indígena de outras cosmologias, exemplificada em Taracuí, aparece como o reverso de uma *etnociência*, ou antes, um tipo de etnomitologia. Assim, a hermenêutica sobre uma (outra) tradição é feita, com todos os recursos, discursivos e mentais, com base na própria episteme de quem a pensa e traduz.

Por um lado, notamos os astrofísicos buscando objetividade em seus procedimentos, adaptando ferramentas teóricas e tecnológicas cada vez mais sofisticadas, descrevendo o que os olhos não alcançam (da matemática grega ao telescópio de Hubble), arranjando e descrevendo um ambiente cósmico reduzido aos cem elementos químicos classificados em recintos laboratoriais. Por outro lado, vimos que a lógica indígena não se preocupa com fórmulas (matemáticas) para comprovar o conhecimento que têm do mundo.

As referências ameríndias indicam que as teorias não são construídas para explicar o mundo, pois, assim como este, elas estão por aí (nas pedras, plantas, benzimentos etc.) e são simplesmente apreendidas, sem preocupação com objetividade, com o que os olhos alcançam ou podem ver. Sem objetos inanimados, sem lugar privilegiado para os humanos, a natureza, a cultura etc., a (cosmo)lógica indígena informa que, em seu universo, mais do que teorias (científicas) e cálculos (matemáticos), a composição do mundo passa por um arranjo de apreensões e comunicação entre seres e coisas.

Além dos elementos químicos e seus arranjos complexos, a forma do humano ganha excelência e notoriedade em acordo com pontos de vista distintos. O invisível é constitutivo do Universo ameríndio desde a origem e isso não traz nenhum problema para suas teorias.

Isso nos faz pensar que, de fato, a natureza epistemológica (o dado) e cognitiva (a teoria) dos conhecimentos em jogo parece ser mesmo distinta.

Podemos seguir com a idéia de que as distintas explicações sobre a origem do universo ou qualquer outro *tema* é uma questão de visada *perspectivista*, que vê da mesma maneira coisas diferentes. Isto é, a consciência sobre o mundo é a mesma, o que muda é a realidade observada (cf. Viveiros de Castro, 1996). Assim, as explicações, encontradas em Taracuí são diferentes maneiras (ou modos) de ser da “teoria indígena”.

Da mesma maneira como procede a Ciência, o crivo da ciência indígena percebe as semelhanças e diferenças com aquela, e busca apropriar-se de certas coisas e refutar outras. Se, por outro lado, a Ciência toma do *conteúdo* do conhecimento tradicional apenas aquilo que lhe é compreensível e de interesse, a interpretação indígena vê, justamente na *forma* da explicação científica, o fundo de semelhança consigo, recusando o seu conteúdo, isto é, sua dimensão materialista e seu método experimental.

Nesse sentido, o *conteúdo*, para a Ciência, seria, por exemplo, o composto bioativo da planta *x*, a qual, por sua vez, pode ser uma poderosa portadora (sua *forma* – fonte principal do interesse indígena) de um princípio espiritual que atrai e conduz as forças xamânicas ou provoca a morte das pessoas – questões em nada prestigiadas pela ciência.

Na mitologia tukano, os humanos emanam diretamente dos peixes (questão de forma), e é isso, de certa maneira, o que diz a biologia evolutiva quando apregeia a evolução das espécies, embora numa outra chave epistemológica, ancorada no mecanismo biológico e no fenômeno da *especiação* (questão de conteúdo), que nada tem a ver com a explicação (mitológica) *transformacional*.

Mas, para além (ou antes) de um diálogo entre o pensamento indígena e as ciências, o que mais importa é ater-nos, antes, à diferença e singularidade das teorias indígenas. O que pressupõe pensá-las fora do jogo da oposição ciência *versus* pensamento tradicional, como bem sugere Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 101), para quem tal dissociação permite “pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem”.

O esforço etnográfico e as sínteses produzidas até o momento para pensar os povos da Amazônia (e do continente sul-americano como um todo) nos permitem ir adiante. *Grosso modo*, não só atentando para o que dizem os “intelectuais indígenas” sobre suas teorias, o que já não é pouco, mas, sobretudo, prestar atenção e entender o que eles têm a dizer sobre *nossas* teorias, antropológicas ou não. Isso nos auxiliará – tomando aqui emprestado as palavras de Geertz (1989, p. 24) – *a ganhar acesso ao mundo conceitual no qual nossos sujeitos vivem, e, assim, possibilitar-nos, no sentido lato, conversar com eles.*

Por fim, o resultado dessa antropologia cruzada, além de exprimir certos princípios epistemológicos, elaborados pelos próprios intelectuais indígenas, pode apontar para um diálogo em outro patamar entre as teorias antropológicas de ambos os lados e daquela com as demais áreas das ciências naturais.

Notas

- ¹ Longe de um *test drive* de teorias antropológicas produzidas, estes encontros (*oficinas de saberes*) são uma tentativa de fazer emergir e captar a “antropologia do outro”, a explicação e tradução do *nosso sistema* simbólico pelo *deles*. Para alcançar seus objetivos, o projeto tem como meta a realização de quatro *oficinas*: a primeira acontecerá na região do Alto Rio Negro, a segunda no Médio Purus, a terceira no

Alto Solimões e a quarta, com a presença dos participantes das *oficinas* anteriores, na cidade de Manaus. Das *oficinas de saberes*, planeja-se extrair produtos diversos, escritos, narrados, filmados etc. que possibilitarão melhor enxergar a complexidade dos temas abordados em seus mais diversos aspectos, mitológicos, rituais, cognitivos, classificatórios etc. Este material, por sua vez, servirá de base para as análises antropológicas sobre o conhecimento indígena na Amazônia. Adiantamos, porém, que estamos interessados menos no “conhecimento tradicional associado à biodiversidade”, e mais nas *formas de produção do conhecimento*, naquilo que pouco ou nada interessa à ciência, ou melhor, naquilo que para essa é tido como ilusão, crença, imaginário ou simples representação do real.

- ² Trata-se do curso *Magistério Indígena*, um projeto da Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel, subsidiado pela Secretaria Estadual de Educação do Amazonas. Organizado em etapas, e em funcionamento desde o ano de 2005, o curso atende cerca de 330 alunos de cinco *pólos-base* da região do Alto Rio Negro.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs.)
2002 *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, São Paulo, Ed. Unesp.
- ALBUQUERQUE, J.
2007 *Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência*, Tese (Doutorado), Campinas, Unicamp.
- ALMEIDA, M.
2006 “Pluriversidade e florestania no Acre”, Entrevista concedida a Renato Sztutman, São Paulo.
- BALÉE, W.
1993 “Biodiversidade e os índios amazônicos”, in CASTRO, E. V.; CUNHA, M. C. da (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo, NHII-USP/Fapesp, pp. 385-393.

DESCOLA, P.

1992 “Societies of nature and the nature of society”, in KUPER, A. (ed.), *Conceptualizing society*, London, Routledge, pp. 107-126.

1996 “Construyendo naturalezas – ecología simbólica y práctica social”, in DESCOLA, P.; PALSSON, G. (orgs.), *Naturaleza y Sociedad – perspectivas antropológicas*, Siglo Veintiuno, pp.101-168.

DIAS JR., C.

2000 *Próximos e distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste das Guianas*, Dissertação (Mestrado), São Paulo, USP.

ESTENSSORO, J.

1999 “O símio de Deus”, in NOVAES, A. (org.), *A outra margem do ocidente*, São Paulo, MINC-Funarte/Companhia das Letras, pp. 251-298.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO

1995-2007 *Narradores indígenas do Rio Negro* (Coleção, vol. 1-8), São Gabriel da Cachoeira-AM.

GEERTZ, C.

1989 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC.

GRUZINSKI, S.

1999 “O renascimento ameríndio”, in NOVAES, A. (org.), *A outra margem do ocidente*, São Paulo, MINC-Funarte/Companhia das Letras, pp. 181-200.

INGOLD, T.

2000 *The Perception of the Environment – Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York, Routledge.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA)

2008 *Visões do Rio Negro: construindo uma rede socioambiental na maior Bacia de águas pretas do mundo*, São Paulo.

LARROSA, J.

2004 *Linguagem e educação depois de Babel*, Belo Horizonte, Autêntica.

LATOUR, B.

1983 “Comment redistribuer le grand partage”, *Revue de Synthèse*, Paris, vol. III(110): 203-236.

1991 *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.

LÉVI-STRAUSS, C.

1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France [ed. port.: *O totemismo hoje*, trad. José António Braga Fernandes Dias, Lisboa, Edições 70, 1986].

1962b *La Pensée sauvage*, Paris, Plon [ed. bras.: *O pensamento selvagem*, trad. Tânia Pellegrini, São Paulo, Papirus, 1989].

1978 *Mito e Significado*, Lisboa, Edições 70.

1996 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

SOUSA SANTOS, B.

2006 *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, vol. 2(2): 114-144.

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.

2007 “A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento”, Texto apresentado no encontro *Visões do Rio Babel: conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro* – Instituto Socioambiental e Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

ABSTRACT: Given that indigenous thought operates with principles and categories that are radically distinct from western technological and scientific thought, what do the “intellectuals of the forest” have to say to us about themes treated by Science, Christianity and the State? What do the native peoples think, based upon their own epistemological paradigms, about social facts in their own cultures and about those that concern our western society? In the pages that follow an attempt to observe this cross-cultural anthropology is presented, highlighting how our theories are captured and translated by the theories of those who were always observed by anthropologists. This text also serves as a basis for a program of encounters between indigenous intellectuals from various places and ethnographic contexts in Brazilian Amazonia to exchange native ideas, concepts, narratives and theories. We also present several ethnographic episodes that confirm indigenous anthropological action within conceptual parameters that are distinct from those practiced by western science, hopefully serving as a source and stimulus for the exploration of an “ethno-anthropology”.

KEY-WORDS: Amazonia, indigenous intellectuals, crosscultural anthropology.

Recebido em novembro de 2008. Aceito em abril de 2009.