

“Mito” e pensamento: uma experimentação crítica do fazer etnológico às epistemologias indígenas¹

Marina Paixão Rodrigues de Lima, UFMG.

Palavras-chave: Mito; Pensamento; Epistemologia Tukano.

A Mitologia, ou o estudo dos “mitos” é um dos campos compartilhados entre a História e a Antropologia. Nessa última, as narrativas míticas ganharam destaque a partir do século XX, à medida que a pesquisa etnográfica se estabeleceu nas regiões sob colonização. A transposição de certos elementos da grade analítica dos mitos de sociedades antigas, como a Grega, para a análise das narrativas indígenas pode ser objeto de problematização, na medida em que se tratam de mundos diferentes em tempo, espaço e realidade.

Nesse sentido, o trabalho é uma experimentação crítica sobre a utilização da categoria mito nos estudos etnológicos e a consequente dicotomia que é produzida entre mito e pensamento. De um lado, tem-se o pensamento caracterizado como reflexivo, filosófico, positivo, científico, um tanto-faz de adjetivações típicas do discurso da Modernidade e, de outro, o mito, ora colocado em oposição a filosofia, ora a ciência, mas sempre, implícita ou explicitamente, em posição de inferioridade, estático no tempo, grudado a dimensão concreta e não reflexiva, e nunca considerado um sistema de conhecimento capaz de agir sob a realidade.

Realizo uma breve análise de três textos relevantes nos estudos das narrativas míticas, buscando, em um primeiro momento, descrever o que os autores caracterizam como mito e como pensamento, e apontar os aspectos em que se aproximam. O percurso analítico parte da abordagem de Jean-Pierre Vernant (1990), acerca do mito e do pensamento grego, passa pela abordagem estruturalista dos mitos no contexto ameríndio, trabalhando com a proposta de Claude Lévi-Strauss (1987), e se finaliza com as reflexões de Pierre Clastres (1990) acerca do conjunto de narrativas do povo Guarani, com os quais pesquisou na década de 1960. Depois da exploração dos conceitos de cada autor, proponho a crítica. Para isso, recorro a Mauro Almeida (2013) e o seu reconhecimento da existência de conflitos entre ontologias. Busco mostrar como o fazer etnológico dos autores explorados trata os sistemas de conhecimento indígenas a partir

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

de pressupostos ontológicos não-indígenas, e como esse tratamento não é pacífico, mas conflitivo. Argumento que pensar o conjunto de narrativas indígenas da mesma maneira em que se pensa sobre os mitos gregos, isto é, sobre as histórias míticas de origem da Modernidade, é forçar incompatibilidades, é lidar conflituosamente com o pensamento indígena, mesmo que com uma roupagem relativista.

Por fim, em um último momento do texto, discuto o trabalho do antropólogo João Paulo Lima Barreto, indígena do povo Yepemahsã (Tukano), apresentando-o como uma alternativa indígena crítica para o tratamento teórico das narrativas dos povos ameríndios, assim como uma outra maneira de realizar comparações entre pensamento científico e pensamento indígena, no caso, Tukano. A partir de uma etnografia no Laboratório de Ictiologia do INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) e de conversas com Ovídio Barreto, seu pai e especialista Tukano, o autor se dedica a compreensão dos modelos de construção de conhecimento sobre o peixe, realizando uma comparação simétrica entre Ictiologia e conhecimento Tukano. Mais do que isso, nos permite refletir sobre o que pode ser a ciência antropológica quando há inserção de pessoas indígenas dentro da Antropologia.

A história do Pensamento

Podemos iniciar nosso percurso analítico na Grécia, partindo da abordagem de Jean-Pierre Vernant, antropólogo e historiador francês, acerca do mito e do pensamento no contexto grego. O autor busca dar uma explicação para o surgimento do pensamento racional, ou científico, a partir de processos transformativos: a mitologia grega que se transforma em filosofia, para então transformar-se em ciência. Num sentido histórico linear, é como se cada sistema de conhecimento desse origem ao próximo, reformando, mas mantendo características do anterior.

Vernant (1990) mobiliza os escritos de Cornford dos anos 50 sobre a origem mítica e ritual da filosofia grega. Para Cornford, “as cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos” (Vernant, 1990, p. 443), ou seja, os filósofos dão continuidade ao conteúdo da mitologia, mas com outra roupagem. O autor argumenta que, na filosofia, houve uma transformação das divindades individualizadas do mito em elementos da “natureza”, isto é, uma passagem da dimensão do concreto para a do abstrato, de seres individuais divinos para ideias conceituais de existência, como o céu, o mar e a terra. Narrando alguns mitos gregos, Vernant demonstra como essa passagem de uma concretude, de deuses agindo na criação e ordenamento do mundo, para um

abstracionismo, que dá caráter natural a organização do cosmo, é processual, por onde natureza e sociedade muitas vezes se confundem.

Dessa forma, a filosofia jônica e a sua explicação para a origem do cosmo aparece fundada no pensamento mítico grego que a antecede. Para Cornford, ela nada mais é que o mito racionalizado, justamente pelo processo de tornar as narrativas em abstrações. Os filósofos, então, “não precisaram inventar um sistema de explicação do mundo: acharam-no já pronto.” (Vernant, 1990, p. 446-447), e bastou a eles repetir o que já se tinha dito, mas em uma linguagem diferente.

Vernant, entretanto, quer saber mais a fundo: para além de perceber a filiação entre a filosofia e o mito, como o faz Cornford, busca “aquilo que faz precisamente com que a filosofia deixe de ser mito para se tornar filosofia” (Vernant, 1990, p. 447). Importa para ele descobrir como essa transformação é articulada. Partindo da ideia de que esse processo transformacional se deu como uma racionalização, tem que o mito “tomou a forma de um problema explicitamente formulado” (Vernant, 1990, p. 448). Antes, o mito era apenas uma narrativa, contava uma história, sem estabelecer qualquer problematização sobre o mundo e, conseqüentemente, nenhuma solução. Isso porque o mito oferecia explicações completas sobre um fenômeno: a organização de um fenômeno cósmico estava diretamente ligada e era consequência de um feito mítico de um rei, ou de qualquer outra divindade. Como efeito da introdução da razão na narrativa mítica, “a ordem natural e os fatos atmosféricos (chuvas, ventos, tempestades, raios), ao tornarem-se independentes da função real [pois perdem sua concretude de origem], deixam de ser inteligíveis na linguagem do mito em que até então se exprimiam.” (Vernant, 1990, p. 448). Ou seja, os acontecimentos naturais, uma vez racionalizados e abstraídos, deixam de ser efeitos de uma atividade, ou função, antes realizada através do mito. Os acontecimentos naturais passam a existir por si só, o que os torna alvo de problematização e de explicação.

O surgimento dos fenômenos cósmicos naturais, então, torna-se um problema a ser resolvido. Essa é justamente a matéria da filosofia, cabendo-lhe discutir racionalmente a Natureza, em termos abstratos, buscando tratar dos "princípios primeiros" da sua existência, dos princípios “constitutivos do ser” (Vernant, 1990 p. 450). A partir dessa constatação, o autor pode argumentar que ocorre uma segunda modificação do mito para o pensamento: a mudança de conteúdo. De narrativas históricas para um sistema que busca explicações sobre a estrutura da realidade. Podemos dizer que passa da dimensão diacrônica para outra sincrônica. E torna-se um

pensamento positivo, que exclui totalmente o sobrenatural e a agência dos deuses, deixando de pensar na relação entre fenômenos físicos e agentes divinos, para propor explicações de fenômenos por si só, de maneira objetiva, buscando revelar a identidade última da Natureza, na sua mais pura abstração.

Tem-se, portanto, uma separação entre mito e pensamento que se baseia na linguagem e no conteúdo. O mito pertence à dimensão concreta da vida, tanto no seu conteúdo quanto nas suas inspirações. Ele conta histórias protagonizadas por seres, em sua maioria deuses e reis, seres individualizados, que agem na construção do cosmo e criam sentido para o mundo. Por esse motivo, o mito não é positivo, no sentido de que não busca solucionar problemas ou dar explicações para algo que se tem em dúvida, justamente porque o fenômeno já está dado por completo na narrativa: o mito apresenta uma história completa, impassível de questionamento porque não se propõe a isso, não abre brechas. Apesar de articular-se a partir do mistério e da ambiguidade, o mito consegue operar a relação entre fato natural no mundo visível e fato divino gerado no tempo primordial sem abrir espaço para questionamentos. Dessa maneira, a lógica do mito se opõe ao pensamento filosófico ou científico: a partir do momento que se deixa de pensar na ação de divindades na construção do mundo vivido, transformando a linguagem antes concreta e mítica em abstrata e objetiva, o cosmo torna-se passível de problematização e de descrição. A organização do universo ganha caráter natural e o pensamento ganha caráter filosófico.

A Ciência e o Mito

A análise feita por Vernant, que o permite chegar à teoria aqui descrita, parte de uma abordagem estruturalista dos mitos, originalmente proposta por Claude Lévi-Strauss. Filósofo e antropólogo francês, Lévi-Strauss se dedicou a um estudo profundo dos mitos ameríndios, extensivamente trabalhados nas “Mitológicas”, e foi responsável pela reformulação da teoria estruturalista. Na busca pela ordem em meio a uma desordem das narrativas mitológicas, o autor organizou e analisou múltiplos mitos e suas versões, de modo a concluir que essas narrativas possuíam um fundo comum entre elas, isto é, uma estrutura compartilhada, que caracterizava o modo de pensar das sociedades às quais pertenciam. Essa estrutura diz respeito às relações internas entre as partes de um mito, mas também às relações entre os vários mitos. Assim, dando enfoque à forma textual das narrativas e buscando o que se repete entre elas, Lévi-Strauss

chegou às estruturas lógicas do pensamento mitológico, as quais preferiu chamar de “lógica do concreto”.

Baseando-me na série de conferências intituladas “Mito e significado”, realizadas em 1977 e publicadas com mesmo nome, me dedico à discussão que faz Lévi-Strauss sobre o mito e a ciência. Questionado sobre a sua posição em relação à ciência e acusado de defender um retorno ao pensamento mitológico, Lévi-Strauss (1987) se vê obrigado a explicar o que entende sobre as duas formas de pensar e conhecer e, de maneira bastante clara, a afirmar como a ciência lhe é cara. Assim como Vernant, Lévi-Strauss articula uma separação entre mito e pensamento, mas em outros termos: mito ganha forma de pensamento sensível, derivado da lógica do concreto, e pensamento torna-se pensamento científico.

O autor estabelece os séculos XVII e XVIII como o momento da separação entre pensamento científico e pensamento sensível, ilustrada nas figuras de Bacon, Descartes, Newton, entre outros cientistas. Entende essa separação como um “divórcio necessário” (Lévi-Strauss, 1987, p. 18), quando a ciência precisou se colocar contra o mito, para então encontrar “condições para se autoconstruir” (Lévi-Strauss, 1987, p.11). Entretanto, na via contrária, argumenta que a ciência moderna tem se tornado, ou ao menos ele assim acredita, mais aberta à reintegração do entendimento sensível do mundo. Se uma vez ela separou drasticamente os sentidos, — através do qual se perceberia apenas um mundo ilusório —, do intelecto, — pelo qual se pode verdadeiramente acessar o mundo real—, a ciência contemporânea estaria tentando superar essa dicotomia, a exemplo do estudo químico dos cheiros.

Porém, a separação não deixa de ter acontecido e ainda ter força no mundo. Num esforço de levar o mito mais a sério, Lévi-Strauss afirma não ser um pensamento “primitivo” ou inferior, mas apenas diferente. Entende o mito, ou o pensamento sensível, como o pensamento típico dos “povos sem escrita” (Lévi-Strauss, 1987, p. 21), e, diferente de uma abordagem funcionalista utilitária, o caracteriza como desinteressado e intelectual. Desinteressado porque não é movido por necessidades de sobrevivência ou subsistência, mas pelo desejo de compreender o mundo ao seu redor. Intelectual porque esse desejo de compreender o mundo implica justamente no exercício da intelectualidade.

Quando assim descrito, o pensamento sensível se assemelha bastante ao pensamento científico, ambos compartilhando vontades de compreender o mundo ao seu redor. Lévi-Strauss, entretanto, não permite que essa semelhança resvale em

igualdade, e nem em equidade: “Evidentemente que [o pensamento sensível] continua a ser diferente em certos aspectos, e que [ao pensamento científico] lhe é *inferior* noutros” (Lévi-Strauss, 1987, p. 22, grifo meu). Mostra como se diferenciam nos seus objetivos: o primeiro busca a totalidade, buscando encontrar uma explicação que tudo explique do mundo, enquanto o segundo opera através de etapas, “tentando dar explicações para um determinado número de fenômenos e progredir, em seguida, para outros tipos de fenômenos, e assim por diante” (Lévi-Strauss, 1987, p. 22). Nisso, estariam em completa contradição. Essa diferença implica em outra, talvez ainda mais importante, de que o pensamento científico possui êxito na explicação e no domínio da Natureza, enquanto o mito dá apenas a ilusão de um entendimento do homem sobre o universo e não o concebe meios para dominar seu mundo. Mas, por outro lado, pelo mito se dar como uma forma de pensamento ligada aos sentidos e à percepção sensorial do mundo, possui muito mais êxito na produção de conhecimento acerca do seu meio e dos seus recursos, como as plantas, os animais, as estrelas. Essa diferença, para Lévi-Strauss, diz respeito ao treinamento e ao uso das capacidades mentais humanas. Tais capacidades estão originalmente presentes de igual maneira em toda mente humana, mas são esquecidas ou mantidas a depender das condições do ambiente em que se vive.

Apesar disso, de todo um conjunto de argumentos que parece valorizar o pensamento sensível dos “povos sem escrita” e negar a sua inferioridade, Lévi-Strauss acaba fazendo justamente o contrário. Colocando o pensamento sensível, ou o mito, na posição de objeto a ser compreendido, afirma ser o pensamento científico o único capaz de gerar compreensão sobre a lógica desse primeiro. O inverso obviamente não acontece. A ciência, mais uma vez, aparece como o único modo de conhecer capaz de obter êxito na busca pelas explicações pelo mundo, e isso inclui a própria mitologia:

O que afirmo é que a grandeza e a superioridade da explicação científica residem não só nas realizações práticas e intelectuais da ciência, mas também no facto, que testemunhamos cada dia com mais clareza, de que a ciência se encontra não só preparada para explicar a sua própria validade como também o que, em certa medida, é válido no pensamento mitológico (Lévi-Strauss, 1987, p. 30).

Com isso, percebemos que a separação entre mito e pensamento, para Lévi-Strauss, se inicialmente parece tender a uma relativização mais simpática, colocando os termos quase em pé de igualdade, na verdade se dá de maneira talvez ainda mais radical que a proposta de Vernant. Ambos os autores separam esses sistemas na chave do concreto e do abstrato, dos sentidos e do intelecto, e indicam o pensamento

científico como o único capaz de oferecer explicações, ou explicações com mais êxito, sobre o mundo e o seu funcionamento. Lévi-Strauss, para além disso, ainda hierarquiza tais epistemologias e afirma explicitamente a superioridade da ciência de matriz ocidental, mesmo que em diversas passagens argumente a favor de uma intelectualidade própria ao mito e valorize a percepção sensorial do mundo exercida pelos “povos sem escrita”. Afirma ser importante que a ciência comece a integrar esses aspectos sensíveis a sua forma de pensar, mas não admite que seja o pensamento sensível o guia do nosso conhecimento sobre o mundo.

Mito e Pensamento Guarani

Ainda, é interessante trazer as reflexões de Pierre Clastres, antropólogo e etnólogo também francês, acerca do conjunto de narrativas do povo Guarani, entre os quais fez pesquisa na década de 1960. As narrativas a que se refere levam o nome de Belas Palavras, e é por meio delas que os Guarani se dirigem aos seus deuses. Essa fala sagrada é descrita por Clastres como dotada de bela linguagem, de lirismo admirável e de “profundidade propriamente metafísica” (Clastres, 1990, p. 10), ao ponto em que designaria “a eclosão de um pensamento no sentido ocidental do termo” (Clastres, 1990, p. 13). Sobre a atribuição de uma qualidade “ocidental” ao pensamento Guarani, trataremos desse ponto mais adiante. Antes, cabe tratar do lirismo das Belas Palavras. Esse lirismo, entendido como uma qualidade poética e romântica do texto, aparece como consequência indireta da invasão dos colonizadores europeus no continente americano e da violência contra os povos que ali residiam.

Clastres argumenta que a atividade colonizadora impediu a continuidade da prática religiosa migratória dos Guarani, o que levou ao fortalecimento da prática religiosa através da palavra. Explica como, antes da colonização, havia entre os Guarani um movimento profético personificado na figura dos *karai*, profetas que guiavam as pessoas em busca da *ywy mara eÿ*, a Terra Sem Mal, através da migração religiosa. Os Guarani locomoviam-se pelo território, ora em direção ao sol nascente, ora em direção ao sol poente, seguindo as profecias dos *karai* à procura de um paraíso terrestre, o lugar dos deuses, onde não existia maldade. A migração tornou-se inviável a partir do estabelecimento do controle europeu, mas “o desejo de eternidade dos Guarani” não cessou, ao passo que “procurou seu encaminhamento no aprofundamento da Palavra e extravasou-se do lado do logos” (Clastres, 1990, p. 12). A prática religiosa antes articulada na dimensão externa e concreta, no mundo físico, passou a se dar na

dimensão interna e mental, metafísica, explorando a meditação e a contemplação. Mais do que isso, e como consequência disso, o pensamento e a sua expressão falada ganharam investimento e grandeza: a Palavra é revestida de poder. Por isso a beleza, a profundidade e o lirismo admirável das Belas Palavras.

Ao passo que Clastres descreve tais narrativas dessa maneira, também demonstra a grande pobreza mitológica que possuem se comparadas às narrativas de outros povos ameríndios. De acordo com o autor, o “corpus mitológico” dos Guarani se limita ao mito dos Gêmeos, ao mito do dilúvio universal e ao mito da origem do fogo, o que os distancia de uma suposta “alegre exuberância que marca a capacidade de invenção mitológica dos povos selvagens (sic)” (Clastres, 1990, p. 13). E a explicação que nos propõe para esse distanciamento é justamente uma separação entre mito e pensamento reflexivo, indicando que a pobreza em mitos dos Guarani seria uma consequência do desenvolvimento do pensamento desse povo. Tal como Vernant descreve o surgimento do pensamento filosófico e, posteriormente, científico, a partir da mitologia, aqui Clastres argumenta a favor de uma “metafísica [que] substitui o mitológico”. O pensamento Guarani se descola da mitologia e desdobra-se no terreno da reflexão e do questionamento sobre o mundo.

Clastres chega a essa conclusão com base em sua experiência etnográfica com os sábios Guarani. Diz ele que ao ouvir os pensadores indígenas contarem as narrativas míticas percebia que

deixava[m] progressivamente o terreno do mito para se abandonar a uma reflexão sobre o mito, a uma interrogação a propósito de seu sentido, a um verdadeiro trabalho de interpretação através do qual tentava responder à questão que se colocam, até a obsessão, os guarani: Onde está o mal, de onde vem a infelicidade? (Clastres, 1990, p.14)

É justamente a prática da reflexão, isto é, pensar e refletir sobre si próprio, sobre o mito, e, principalmente, sobre o mal e a infelicidade, que Clastres argumenta ser o aspecto que caracteriza o pensamento Guarani como pensamento, e não como conjunto de narrativas míticas. Novamente percebemos o tratamento do mito, em comum com Vernant e Lévi-Strauss, de forma a marcar a sua separação do pensamento e a congelá-lo no tempo: isso porque o entende como um conhecimento que se articula dentro de uma lógica do concreto, do físico, ao contrário de uma dimensão metafísica onde o pensamento reflexivo estaria se formando e se reformulando constantemente.

Ao meu ver, para esses autores a mitologia não passaria de um conjunto de histórias narradas sobre o cosmos, criadas a partir de uma interação sensorial com o mundo. Tais narrativas buscam, de certa maneira, explicar o mundo, mas sem questioná-lo, e, também, sem questionar a si mesmas. São como caixinhas de conhecimento congelado, estocadas em prateleiras, esperando o momento em que serão mobilizadas para explicar um determinado fenômeno ou dar sentido a determinada prática. Aparecem como uma etapa do desenvolvimento da filosofia e da ciência, da razão e da abstração. Podem ser quase-pensamentos, mas continuam inferiores, incapazes de alcançar o êxito reflexivo e explicativo do pensamento científico.

Conflitos ontológicos

Após rever o modo como os três autores abordam as narrativas míticas e teorizam sobre elas, é possível nos questionarmos sobre a credibilidade dessas abordagens. A crítica que proponho a seguir talvez seja mais dirigida aos trabalhos dos dois últimos autores até aqui discutidos, pois são esses que tratam especificamente de sistemas de conhecimento ameríndios. A crítica busca dar enfoque à diferença entre os pressupostos ontológicos daqueles que estudam, Lévi-Strauss e Clastres, e daqueles que são estudados, os povos e as comunidades indígenas sul-americanos. Antes, porém, cabe rever o que definimos por ontologia e o que quero dizer com pressupostos ontológicos diferentes.

Para Mauro Almeida (2013), “ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe” (Almeida, 2013, p. 9), isto é, o conjunto daquilo que se acredita poder existir. Nesse sentido, a ontologia produz a realidade: o sujeito inserido em determinada ontologia toma como verdade a existência de certas coisas, conceitos, ideias e a possibilidade de existência de certas coisas, conceitos e ideias. Sua lógica de mundo é específica. Podemos pensar em Clastres e Lévi-Strauss como sujeitos contextualizados numa ontologia de matriz ocidental, que tem como pressuposto de existência a ciência e a razão. Apenas aquilo verificável pelo racional e científico pode existir. É com essa ontologia que esses autores abordam as narrativas míticas dos povos ameríndios. A grande problemática é que os mundos que estudam funcionam através de pressupostos ontológicos outros: para esses mundos indígenas, o que existe e o que existe se difere das existências e não existências do mundo a que pertencem os autores. Os mundos ameríndios não compartilham uma matriz ocidentalizada. Argumento que, o que é

teorizado como mito, oposto ao pensamento, nos trabalhos de Clastres e Lévi-Strauss, sequer existe desta maneira para os donos dessas histórias.

Os autores articulam uma separação profunda, às vezes antagônica e geralmente evolutiva, entre as ideias de mito e pensamento e, ao argumentar a favor dessa dicotomia, apenas tornam explícita a maneira pela qual a “nossa” ontologia organiza o seu modo de pensar: através de abstrações e da criação de unidades analíticas, através de questionamentos e tentativas de explicações universais para o mundo. Basta retornarmos ao trabalho de Vernant (1990), quando diz sobre o caráter abstrato e positivo do pensamento filosófico e científico. Entretanto, para além disso, o que mais importa talvez seja expor o caráter violento desse pensamento e ontologia “ocidental”.

Nesse sentido, cabe articular a discussão de Mauro Almeida (2013) sobre conflitos ontológicos e limpezas/guerras ontológicas. Ao discutir elementos sobre a economia política mercadológica e a economia política amazônica, percebe que a diferença entre os pressupostos que orientam essas duas conjunturas econômicas não é pacífica. Pelo contrário, entram em conflito pois uma nega totalmente a existência de algo que, para outra, é um pressuposto básico do que existe. Isso ocorre da mesma maneira quando Clastres e Lévi-Strauss não são capazes de admitir que o mito pode existir como forma de pensamento, ou, indo mais adiante, que o mito como o categorizam pode nem mesmo existir. A ideia de que esses dois conceitos existem como coisas separadas, e a certeza dessa separação, entram em conflito com os pressupostos de existência próprios das ontologias ameríndias acerca dessas mesmas narrativas.

A questão é que esses conflitos desembocam em guerras: as diferenças não coexistem pacificamente, mas são colocadas sob a forma de uma violenta hierarquia. Assim, o tratamento dos sistemas de conhecimentos ameríndios como “mito” implica numa violência não só epistemológica, mas ontológica, porque, para além de colocar a verdade científica ocidental acima da verdade ameríndia, nem mesmo chega a reconhecer a verdade desse outro. Esse não reconhecimento da verdade do outro implica numa busca por apagá-la, como se nunca tivesse existido. Como consequência, apaga também a existência desse outro. Nas palavras de Almeida: a “limpeza ontológica parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a ‘construção social’ de coisas [...] para depois dizer que o que é construído não existe realmente. A isso se chama de ‘desconstrução’ ou ‘dessencialização’.” (Almeida, 2013, p. 23). Fazer etnologia como fizeram esses autores é, portanto, destruir o conteúdo da existência ameríndia.

Epistemologia Tukano como uma alternativa possível

Argumentei, então, a favor da existência de conflitos ontológicos entre a etnologia e as epistemologias indígenas, mostrando como a etnologia cria a separação entre mito e pensamento e, ao fim, afirmando que essa separação não existe nos mundos ameríndios. Cabe, logicamente, mostrar como essa separação não existe e o que existe no seu lugar. Uma vez que Clastres e Lévi-Strauss fazem suas explicações com pretensões universais, cabe mostrarmos a não universalidade do que dizem acerca do “mito”. Quem nos conta que o modo de entender as narrativas ameríndias pode ser outro são os próprios indígenas. Fazendo uso das ferramentas da disciplina antropológica, nos revelam uma outra maneira de pensar suas narrativas, de maneira situada e verdadeiramente interessada. Assim, busco responder às perguntas: o que estão dizendo? De que maneira articulam a separação mito-pensamento, se sequer as realizam?

Busco respostas no trabalho de João Paulo Lima Barreto (2018), filósofo e antropólogo do povo Tukano, em “*Waimahsã: peixes e humanos*”. O autor faz uma reflexão acerca do conhecimento Tukano no que diz respeito às relações entre seres humanos e não-humanos, de maneira a explicitar a diferenciação entre os *waimahsã* (humanos invisíveis) e os *wai* (peixes). Quer resolver os equívocos cometidos por teorias etnológicas feitas na região do Rio Negro, que, baseando-se em uma generalização pobre sobre as ontologias amazônicas, confundem essas duas categorias de existência, afirmando serem os animais pessoas. Mais do que isso, Lima Barreto propõe realizar um trabalho comparativo entre a ciência “Ocidental” e os conhecimentos Tukano, tendo como enfoque os estudos ictiológicos e os discursos *bahsesse*. *Bahsesse* é apenas um dos conhecimentos sobre o mundo que os especialistas Tukano podem adquirir. Tem a ver com a capacidade de cura e de comunicação com os seres *waimahsã*, e tem como base discursiva as narrativas *kihti*, que versam sobre a origem e o sentido das coisas. A pesquisa de Lima Barreto parte de uma etnografia no Laboratório de Ictiologia do INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) e de conversas com Ovídio Barreto, seu pai, especialista Tukano.

Logo de início, o autor entende que a comparação entre conhecimento científico e Tukano não é óbvia e nem fácil de ser realizada: ao passo que acompanha uma prática de laboratório dotada de diversas regras de conduta, nomes científicos, planilhas e peixes dissecados, recebe de Ovídio Barreto os conhecimentos Tukano na forma de

narrativas “míticas”, histórias de um mundo muito antigo para o seu povo. A maneira de traduzir e tornar tais conhecimentos equiparáveis, através de um outro tipo de conhecimento, o antropológico, é um desafio. Aqui se revela nosso objeto de interesse no texto de Lima Barreto: o modo como articula a diferenciação entre conhecimento científico e conhecimento Tukano e as reflexões que daí surgem.

Percebo que faz a articulação de duas maneiras: primeiro, dá enfoque às diferenças entre o conhecimento antropológico e o conhecimento Tukano. Depois, faz uma comparação mais profunda entre o conhecimento científico da Biologia e o conhecimento Tukano, tendo os peixes a figura central do debate, na busca por compreender como ambas as epistemologias constroem o seu conhecimento acerca do animal. Logo no início, assim como na conclusão do trabalho, o autor faz uma marcação da diferença entre as epistemologias antropológica e Tukano quanto ao modo de expressão utilizado por elas:

Não parece difícil exprimir os conhecimentos indígenas na forma de narrativas míticas — e nós, indígenas, já demos muitas provas disso. No entanto, exercitar a reflexividade desse conteúdo de modo inteligível, numa certa lógica, pensando num diálogo com a Antropologia, constitui um esforço que nós não estamos acostumados a fazer. Menos ainda, não somos estimulados — diferentemente do que se faz com a produção mítica — a pensar sobre nossos conhecimentos, a tratá-los na forma de conceitos ou teorias. (Lima Barreto, 2018, p. 19)

Fazer Antropologia é exercer reflexividade, realizar abstrações e lidar com conceitos e teorias. Mais do que isso, é escolher sobre o que falar, é dar importância a um pedaço do mundo e discorrer sobre ele. À medida que conversava com seu pai, que transmitia a ele os conhecimentos Tukano através de narrativas, Lima Barreto percebeu que a lógica operadora ali era muito diferente. Ovídio Barreto recorria a dois elementos para responder às perguntas do filho: as *kihti*, narrativas sobre a origem do mundo, e aos discursos da prática de *bahsesse*, prática de cura e de comunicação com os *waimahsã*. As *kihti* são base da prática discursiva *bahsesse*. Ao contrário do conhecimento antropológico, os conhecimentos indígenas aparecem como uma prática, e não um corpo abstraído da realidade, mais ou menos delineado, sobre o qual se reflete. “Ele é consciente, mas não teorizado” (Lima Barreto, 2018, p. 120), é vivido e constantemente revivido, revisitado e adaptado à sua prática no cotidiano. Assim, as narrativas são o modo através do qual o conhecimento é mobilizado a depender do contexto e da situação em que o especialista recorre a elas, e não há uma preocupação em pensar a lógica a qual se submete esse conhecimento. Ele é praticado como parte ordenadora do

modo de pensar e agir dos Tukano. O esforço de Lima Barreto na produção antropológica, então, torna-se justamente o de pensar reflexivamente acerca das narrativas de seu povo, para além das narrativas “mitológicas”. Busca teorizar uma epistemologia Tukano num esforço de “tradução antropológica”. Centralizado na figura do peixe, transforma a prática em conceitos abstratos, revelando as formas de compreensão indígena sobre o mundo e o seu funcionamento.

Dito isso, o autor se dedica no decorrer da obra a um duplo trabalho de compreensão da construção de conhecimento, ora científico, ora Tukano. Assim como a elaboração do conhecimento científico depende de programas de computador, instrumentos de laboratório, jalecos e luvas, o conhecimento Tukano depende de elementos físicos, como o banco, o *ipadu* e o tabaco. Entretanto, a maneira como esses conhecimentos são adquiridos se difere drasticamente: a aquisição e a circulação de conhecimento pelo especialista se dá através da comunicação com os *waimahsã*, seres primordiais detentores das práticas de *bahsesse*, assim como de outros conhecimentos. Esses seres são fonte para o sistema de conhecimento dos humanos, que se “apropriam da arte e das técnicas de cura” (Lima Barreto, 2018, p. 92) dos *waimahsã*. Dessa forma, os conhecimentos humanos são tidos de segunda ordem. O conhecimento científico ictiológico, por outro lado, aparece como capaz de acessar diretamente a “Natureza”, para então explicar as suas causas e encontrar as leis que a regem. A aquisição desse conhecimento depende da formação acadêmica do cientista, de conceitos previamente estabelecidos e de uma prática cuidadosa de exame da natureza. Essa natureza é externalizada e aparece na figura do peixe na bancada do laboratório, retirado do seu ambiente, esterilizado e manuseado por cientistas.

Bahsesse, como um tipo de conhecimento Tukano, é ao mesmo tempo discurso e ação. São formas de comunicação que permitem ao especialista afetar o mundo, invocando elementos das plantas e animais para curar os doentes, limpar os alimentos, e animar o espírito humano. É também “um repertório de palavras e expressões especiais que possibilitam a comunicação com os *waimahsã*” (Lima Barreto, 2018, p.18). O discurso *bahsesse*, na forma das narrativas *kihti*, versa sobre a criação do mundo, sobre a viagem de transformação na canoa-cobra, a origem dos humanos e dos outros seres, assim como a origem dos espaços habitados. Existem vários tipos de *bahsesse*, com base discursiva comum, sendo cada um deles utilizado para comunicação com um *waimahsã* que habita determinado espaço, seja ar, floresta, terra ou água.

Através de Ovídio Barreto, o autor pôde sistematizar o conhecimento *bahsesse* no que diz respeito aos peixes, com intuito de aprofundar a diferenciação entre a noção de *waimahsã* do meio aquático e de *wai* (peixe). Para mim, nesse artigo, me preocupei menos com essa diferenciação, que busca dialogar com os estudos etnológicos rionegrinos, e mais com a comparação que Lima Barreto faz sobre as formas de organização do conhecimento sobre os peixes na Ictiologia e no pensamento Tukano.

Tem-se, por um lado, um modelo científico que organiza os grupos de peixe com base nas características morfológicas, isto é, as estruturas aparentes do próprio corpo do animal, seja na sua composição externa ou nas suas partes internas. Lima Barreto percebe essa preocupação com a morfologia quando acompanha as práticas no laboratório, onde estudantes eram colocados a prova para descrever as características anatômicas dos peixes, dissecá-los e ainda remontar as suas estruturas ósseas. Com base na morfologia, o modelo ainda divide os grupos de peixe semelhantes em famílias, gêneros, espécies, e a variação anatômica entre os grupos é entendida como “consequência do desenvolvimento dos peixes ao longo da linha do tempo, isso é, quanto mais complexa for a estrutura óssea, mais evoluído é o peixe” (Lima Barreto, 2018, p. 54).

O modelo Tukano em nada corresponde a isso. A organização dos peixes é feita de acordo com as características que chamamos de ecológicas, levando em conta a relação do animal com o ambiente em que vive. São ordenados a partir do tipo aquático que habitam (igarapé, lago ou rio), da profundidade da água onde são encontrados (superfície, meio e fundo) e do momento que aparecem (dia ou noite). O sentido dessa ordem não está em livros ou programas de computadores, mas “no contexto dos enunciados de *bahsesse*, formulados pelos especialistas na assepsia dos peixes antes de seu consumo” (Lima Barreto, 2018, p. 101). Esses longos enunciados, que tem como base as narrativas *kihti*, explicam a origem de cada grupo de peixe e essa se assemelha a distribuição dos *waimahsã* no mundo aquático: daí surge um primeiro nível classificatório, que divide os animais em *marikãra* (peixes de igarapé), *dihtara-kãra* (peixes de lago) e *má-kãra* (peixes de rio). Além disso, a classificação também se dá “em função dos termos utilizados na explicação tukano da hierarquia social: irmão maior e irmão menor” (Lima Barreto, 2018, p.108). Assim como alguns povos do Rio Negro são irmãos maiores e outros menores, o que não implica superioridade ou inferioridade, alguns peixes também são. Por último, o autor ainda demonstra como a explicação do modelo Tukano para a origem dos peixes se difere totalmente de uma

teoria evolucionista compartilhada entre os cientistas da Ictiologia. Através das narrativas *kihti*, aprendemos como os peixes se originaram duplamente: no mundo primordial, numa existência primeira, e como consequência de tramas sociais entre humanos e *waimahsã*, ora pela transgressão de regras sociais, ora pela metamorfose de folhas e pássaros.

Tem-se então uma explicação ecológica para a classificação dos peixes, que leva mais em conta o grupo e o ambiente em que vivem do que o indivíduo e a sua morfologia. Acima de tudo, percebemos como se preocupa mais com a prática em relação ao peixe, do que o peixe separado da vida humana. Estando o conhecimento sobre os peixes ligado diretamente a sua aplicação na vida cotidiana, em especial em relação a alimentação, na necessidade de descontaminar os peixes para ingestão, a organização e classificação desses animais “é o conteúdo do próprio *bahsesse*, formulado por um especialista Tukano.” (Lima Barreto, 2018, p.116). Os especialistas detêm o conhecimento da classificação dos peixes para aplicá-lo na aplicação do *bahsesse* no dia a dia do mundo vivido. O autor conclui com um postulado da diferença, afirmando que “do ponto de vista dos conhecedores indígenas, o modelo de produção e reprodução do conhecimento científico não corresponde ao modelo indígena de conhecimento.” (Lima Barreto, 2018, p.119)

Assim, voltando às categorias “mito” e “pensamento”, percebemos como se encaixam pouco nesse contexto. As narrativas e o conhecimento Tukano não aparecem como uma atividade reflexiva, tampouco como um conjunto de histórias cosmológicas fechadas e fixadas no tempo, como teorizado por Vernant, Clastres e Lévi-Strauss. O conhecimento Tukano, na forma de *bahsesse*, é articulado de maneira contextual e situacional na prática cotidiana de cura: é um conhecimento-prática. Não é feita uma diferenciação entre pensamento filosófico ou científico e pensamento “mitológico” ou sensível, mas isso não quer dizer que comparação deixa de ser realizada e que todo conhecimento é tomado por igual. O debate de Lima Barreto é parecido, mas os termos e a maneira de lidar com eles se transforma: conhecimento indígena e conhecimento científico passam por uma simetrização, fugindo do perigo da hierarquização, entre pensamentos superiores e inferiores, e dos postulados de verdade, que buscam estabelecer qual conhecimento melhor alcança a verdade sobre o mundo.

Assim sendo, é na inserção de pessoas Tukano na atividade antropológica que essa maneira de tratar as narrativas passa a ser alvo de reflexão: podemos dizer que a Academia se torna um espaço de fusão de conhecimentos, e ontologias, indígena e

científico, por mais que pareçam ser incompatíveis e suas diferenças incomensuráveis. Trata-se de criar alternativas para a abordagem das narrativas míticas que fujam dos pressupostos de uma ciência de matriz ocidental. Assim, como exemplo, João Lima Barreto decidiu utilizar a própria lógica Tukano como escopo teórico para “compreender o ordenamento do conhecimento e das explicações sobre as origens do cosmos, das coisas, dos *waimahsã* e dos humanos”, buscando ir além de uma “explicação mítica” (Lima Barreto, 2018, p.118).

Mais do que isso, e concluindo com a retomada da discussão de Mauro Almeida, o esforço reflexivo do antropólogo Tukano, assim como de outras pessoas indígenas produzindo antropologias, pode ser entendido como uma maneira de reconhecer e produzir existência dos povos indígenas. “Não é uma questão de semântica ou de ressemantização, e sim de história da constituição real de entes sociais” (Almeida, 2013, p. 23). Trata-se do reconhecimento de existências a partir da atualização da Academia e da prática científica com outros modos de produzir conhecimento.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro B. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U, Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.

BARRETO, João Paulo Lima. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Trad. Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.