UM OLHAR SOBRE O COSMOS A PARTIR DA PERSPECTIVA INDÍGENA E AS CONSEQUÊNCIAS DA FRICÇÃO ENTRE OS HUMANOS E OS NÃO HUMANOS

A LOOK AT COSMOS FROM THE INDIGENOUS PERSPECTIVE AND THE CONSEQUENCES OF FRICTION BETWEEN HUMANS AND NON-HUMANS

Francisco Apurinã [1]

Resumo: A destruição do planeta, possível reflexo da relação entre humanos e não humanos, é o que busco chamar atenção por meio de um olhar indígena e antropológico, os quais estão situados no cruzamento entre diferentes pontos de vistas acerca da criação do universo, e no vértice da dicotomia entre os conhecimentos indígenas e não indígenas. A vivência e experiência pessoal, acadêmica e profissional tem me possibilitado estar em diferentes contextos e temporalidades, cujo principal deles é fazer uma leitura desta realidade com novos olhares, onde buscarei exprimir minha própria posição como indígena, mas também como antropólogo, na tentativa de tornar complementares os conhecimentos aprendidos como apurinã e aqueles adquiridos no mundo do branco.
Palavras-chave: Científico; Conhecimento; Humanos; Indígena; Não Humanos.

Abstract: The destruction of the planet, a possible reflection of the relationship between humans and nonhumans, is what aim to call attention to, through an indigenous and anthropological views, which are situated at the intersection between different points of view about the creation of the universe, and which are at the core of the dichotomy between indigenous and non-indigenous knowledge. Personal experiences, including academic and professional, have enabled me to be in different contexts and temporalities, whose principal essence together is to give new views to the reading of this reality, where I will try to express my own position as an indigenous person, but also as anthropologist, in an attempt in making complementary those knowledges that I have learned as an Apurinã person and those acquired in the world of the non-Indians.
Keywords: Humans; Indigenous; Knowledge; Not Human; Scientific.

INTRODUÇÃO

A antropologia tem como um de seus principais objetos de estudo os povos indígenas. As diferentes sociedades são tidas como parâmetros de investigação e

[1] Do povo Apurinã, foi batizado dentro dos princípios culturais do seu povo pelo nome de *Ywmunyry*, na língua portuguesa significa "vento forte", herdou o nome do seu tio paterno em função do sistema de parentesco patrilinear que os apurinã estão inseridos e da metade exogâmica *Meetymanety* a qual pertence, cuja a descendência é contada a partir da linhagem paterna. Originário da Aldeia Kamikuã às margens do rio Purus, município de Boca do Acre-AM. Administrador de formação, mestre em Desenvolvimento Sustentável e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília – UnB, Brasil.

análise dessa disciplina, que possui, como ponto fundante, a ideia de natureza e cultura a partir de uma concepção ocidental, usada para situar o homem em relação com o meio em que vive, de modo que o homem aqui não circunscreve apenas a figura masculina, mas, sim, o conceito de humanidade, pelo qual descreve seu comportamento e cotidiano em relação aos seus hábitos que são introjetados desde seu nascimento.

De acordo com Francisco da Silva Sarmento, do povo Tukano (SARMENTO, 2019), a antropologia carrega esta noção como forma de análise dos limites da cultura ou como metodologia de investigação reflexiva, enxergando nas sociedades não ocidentais o lugar em que esta fronteira pode ser percebida, de modo que essa visão sobre tais sociedades dá-se porque nestas as pesquisas antropológicas não teriam encontrado a concepção dualística de natureza e cultura, mas uma diversidade de variações em que as duas coisas estariam em continuidade, integradas ou em relação.

Neste caso, a relação entre humanos e não humanos está no cerne daquilo que busco tematizar neste texto, cujas reflexões alinhavadas resultam de minhas inquietações a respeito do assunto, enquanto indígena e também como indígena antropólogo, as quais estão situadas no cruzamento entre diferentes pontos de vistas acerca da criação do universo, e no vértice da dicotomia entre os conhecimentos indígenas e não indígenas.

Sei que o assunto é pesquisado e debatido de maneira substancial por diferentes autores, incluindo os expoentes da antropologia e de outras correntes de pesquisa, fato que coloca o tema em relevo. Neste sentido, certamente não sou a melhor pessoa para discutir o assunto, sobretudo em razão do raso conhecimento que tenho e da necessidade de mergulhar profundamente sobre o mesmo. Por essa razão, sugiro um texto, antes de qualquer proposta, reflexivo.

Do ponto de vista metodológico, o maior desafio está no que considero também a "vantagem" que pode oferecer minha perspectiva particular. Minha vivência e experiência acadêmica e profissional tem me possibilitado estar em diferentes contextos e temporalidades. E um grande desafio continua sendo o de separar o olhar de dentro (do indígena "objeto" de pesquisa) do olhar de fora (do indígena antropólogo).

Isso certamente poderá me proporcionar certas vantagens, mas, por outro lado, terei de fazer um esforço grande para fazer uma leitura desta realidade com novos olhares. Nesse sentido, buscarei teorizar a minha própria posição, como indígena e pesquisador, a fim de tentar criar uma relação entre os conhecimentos aprendidos como meu e com outros povos indígenas, bem como aqueles adquiridos no mundo do branco.

Para iniciar falar sobre o assunto, não posso deixar de partir da posição bastante desconfortável que, ao longo dos anos, as pesquisas etnográficas têm atribuído a nós indígenas e, sobretudo, à classificação histórica continuamente reproduzida que coloca o não indígena como pesquisador e o indígena como "objeto de pesquisa", inclusive nos excluindo do papel de interlocutores.

É como se os conhecimentos indígenas só pudessem ser considerados "verdadeiros" e "científicos" a partir das produções textuais produzidas pelos pesquisadores não indígenas, devido que são eles, afinal, quem ainda detêm quase exclusivamente os diplomas de "mestres" ou "doutores", mas também porque teriam o distanciamento e a objetividade necessários e, por isso, mereceriam o título de "cientistas". Mesmo que o que essa objetividade produza sejam, muitas vezes, fatos ou verdades apenas na cultura do pesquisador.

Nesta seção, para abrir um espaço e situar meu ponto de vista face à relação do ser humano com os demais existentes da natureza, e a propósito, os efeitos dessa fragmentada relação, tomo como fio condutor a ideia de que esses seres são detentores de diferentes olhares e de distintas concepções e experiências de mundo, quiçá algo próximo àquilo que Viveiros de Castro chamou de "perspectivismo ameríndio".

Quanto ao conceito de perspectivismo e das controvérsias que o cercam, é fácil notar que a nossa contribuição ou participação no debate enquanto autores e escritores indígenas é ainda bastante incipiente, considerando, como disse alhures, nossa circunscrição histórica é continuamente reproduzida ao papel de "meros informantes".

A despeito disso, devemos fortalecer muitas de nossas iniciativas já existentes impetradas por alguns indígenas – inclusive muitas dessas iniciativas foram e continuam sendo realizadas subversivamente –, as quais sinalizam para o protagonismo na produção de informações acerca dos povos indígenas através de nossas narrativas orais, escritas, produções audiovisuais, assim como outras formas de etnografar ou apresentar nossas histórias ou modos de viver. Isso certamente vai oportunizar novos olhares, novos contextos, novas reflexões e, quem sabe, novas formas de fazer antropologia.

SOB UM OLHAR INDÍGENA (...)

Na tentativa de trilhar um caminho paralelo ao da discussão desses conceitos, inclinarei minha abordagem para aspectos comuns das concepções de mundo entre diferentes povos indígenas, considerando, num primeiro momento, o caráter das relações entre os humanos e não humanos e, posteriormente, as consequências e efeitos da forma que esta relação está tomando na contemporaneidade. Com isso, é importante sublinhar que a categoria de "humanos" e "não humanos", utilizada neste texto, trata-se apenas de uso metodológico, como fazem na etnologia, isso não quer dizer que os povos indígenas aqui citados fazem tal distinção.

Todavia, o problema que proponho discutir me parece especialmente importante, cujas consequências acabam gerando preocupações não somente para os povos indígenas, mas para toda humanidade. Neste sentido, escutemos o que um sábio apurinã fala a respeito:

> "Nós Apurinã estamos na terra desde o começo do mundo, como meu pai me contou, como meu avô

> contou para ele, como meu bisavô contou para meu avô [...]. Tsura, nosso criador, deu vida às pessoas e tudo que existe no mundo: aqueles que vivem na terra, aqueles que vivem na floresta, aqueles que vivem na água e ainda aqueles que vivem no ar. Desde então, aprendemos a cuidar das coisas que ele deixou desde o primeiro dia, retirando da natureza somente o necessário como ele nos ensinou; respeitando sua criação, porque até os animais falam conosco e merecem respeito. Muitos desses animais são nossos próprios parentes, mas Tsura também deu para os Apurinã o conhecimento que permite saber quando eles são animais que podemos matar para servir de alimento, e quando nós devemos respeitar como nosso parente. Por isso tudo que faz mal a nossa cultura, também faz mal os ensinamentos de Tsura." (Katãwyry, depoimento de 16 de agosto de 2014, Rio Branco-AC).

Segundo a cosmogonia Apurinã, um dos propósitos de Tsura com a criação da terra e dos seres vivos que nela habitam era que todos convivessem harmonicamente, uns respeitando os outros, e assim foi por um determinado período. Porém, hoje interesses distintos parecem colocar humanos e não humanos em lados opostos, resultando, entre eles, o surgimento de conflitos. Afinal, vivemos numa época em que os não humanos são constantemente insultados por meio de ações predatórias, como desmatamentos, poluição, mineração, instalação de empreendimentos geradores de grandes impactos no meio ambiente, como estradas, hidrelétricas, ferrovias etc. Do outro lado, como resposta, assistimos as inundações, desmoronamentos, deslizamentos de terra, secas, rompimento de barragens, dentre outros... provocados pelas agências dos guardiões que protegem os não humanos. Sobre isso, acentuou Kopenawa e Albert:

> *"Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao seu filho porque, se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais teria havido xamã na floresta. Por isso fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Disse a ele estas palavras: "[...] com estes espíritos, você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeçam as cobras e escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças de epidemias *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeçam as águas do rio de afundá-las e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu para que não desabe. Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu canastra *Wakari* de cortar as raízes das árvores e o ser do vendaval *Yariporari* de vir flechá-la e derrubá-las!" (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 85-86).

Segundo o líder espiritual Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert (2015), essas foram as palavras que *Omama*, o demiurgo do povo Yanomami, deu ao seu filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes.

Para tanto, as epidemias, as catástrofes e outros males estão acontecendo em grandes escalas no mundo. Esse fato é tão recorrente e notável que muitas conferências mundiais, como a ECO 92 e a RIO + 20, são articuladas e realizadas com o propósito de atenuar a depredação ambiental ou, numa maior escala, a destruição da terra. Infelizmente, os encaminhamentos retirados desses e de outros encontros análogos, ficam, em geral, apenas no papel e poucas medidas são efetivamente tomadas para evitar essa destruição.

Tais processos têm recebido a atenção das autoridades, que os tratam como acidentes ecológicos, catástrofes ambientais ou supostos imprevisíveis, dito pelos cientistas das mais diferentes áreas, os quais falam em aquecimento global, mudanças climáticas ou em termos mais gerais de antropoceno. O fato é que, independentemente das nomenclaturas que ganham, tais episódios e processos continuam ocorrendo, acarretando impactos impresumíveis sobre a vida no planeta. Inclusive, muitos deles de natureza irreversível.

Um exemplo para elucidar o que estou tentando dizer: num domingo à noite, em 06 de novembro de 2016, lá estava eu com os tímpanos e visão bem aguçados para assistir, veiculada pelo Fantástico da Rede Globo, mais uma matéria sobre o maior 'crime ambiental' ocorrido no Brasil: o rompimento da barragem de Mariana. Naquele dia, completava-se exatamente um ano dessa tragédia e, de acordo com a reportagem, o rio Doce continuava sem as vidas que nele antes habitavam. Sua água jaz sem a mínima condição de ser consumida; das 98 espécies de peixes atingidas pelo massacre, 13 delas só existiam nesse ecossistema e pelo menos 11 estavam em extinção. E o que falar das famílias que perderam seus entes queridos no meio do lamaçal, e ainda daquelas que dependiam exclusivamente desse recurso aquático para sobreviver.

A fala de Katãwyry mais acima explica o contraste entre a proposta de Tsura para os Apurinã e o presente sofrimento e extermínio das vidas que habitam *itxupa* (terra), pois, enquanto o demiurgo dos Apurinã cuida e respeita sua criação, um grupo de *karyu* (não indígenas) "perdido" na terra, segundo o ponto de vista de nosso povo vem fazendo o contrário.

E não somente do nosso povo, nesta medida consideramos o que disse, o povo Kisêdjê [2]:

> "Os brancos estão provocando os espíritos da natureza, estão destruindo todas as florestas e a natureza. E os espíritos não estão gostando disso, e já começaram a se vingar. Nós indígenas sabemos disso há muito tempo, mas somente agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudanças climáticas." (AIK, Carta para Dilma Rousseff, 2015).

[2] Esse é um dos trechos da carta produzida pelos Kisêdjê durante uma assembleia da Associação Indígena Kisêdjê (AIK), realizada em 27 de outubro de 2015, dirigida à ex-presidente da república, Dilma Rousseff. Naquele momento o povo Kisêdjê manifestava sua indignação contra a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC/215), que uma vez aprovada, destrói os direitos constitucionais e originários dos povos indígenas.

Recentemente, durante a II Conferência da Ayahuasca sediada na capital acreana, Rio Branco, entre os dias 17 a 21 de outubro de 2016, pude ouvir do líder espiritual do povo Ashaninka, Benki Pyãko [3], algo que completa e ao mesmo tempo reitera o que foi dito pelos Kisêdjê:

> "Todos os seres humanos, seja ele índio ou branco, têm a responsabilidade de cuidar e zelar pela criação de Pawa [demiurgo do povo Ashaninka], principalmente da terra em que vivemos, porque é dela que retiramos o alimento, a água que bebemos, o ar e oxigênio que respiramos, sendo estes elementos vitais para nossa sobrevivência, mas o que temos visto nas últimas décadas, são pessoas querendo destruir tudo isso [...], mas não se enganem porque todos aqueles que estão causando esse sofrimento e destruição à natureza também serão destruídos por ela." (Benki, palestra em novembro de 2016, Rio Branco-AC).

As explanações indígenas revelam uma relação com o meio bem diferente da relação dos não indígenas. Isso é bastante instigante e cabe aqui a seguinte indagação: será que muitas dessas catástrofes ambientais se reduzem somente ao que os cientistas chamam de mudanças climáticas, aquecimento global ou com outro termo ou fenômeno por eles definidos? Ou, quem sabe, não estejamos diante de manifestações advindas da indignação de "potências invisíveis", ou de "espíritos guardiões", ou ainda, de "humanos invisíveis" como identifica o parente, João Paulo Tukano (BARRETO, 2013, p. 9), contra aqueles que estão destruindo a terra?

Em um depoimento, Lourenço Kinthãulhu, do povo Nambiquara, mostrava-se indignado com a chegada das fazendas de agropecuária e outros males trazidos pelos não indígenas a seus territórios. Ao ser indagado por uma pesquisadora sobre as reações dos espíritos a essa proximidade, respondeu "que estavam muito zangados e que, pelo barulho dos carros, caminhões, motores e muitas conversas, alguns não estavam mais ali" (COSTA, 2009, p. 133). Os exemplos de percepções desse tipo são hoje inumeráveis; afinal, como dizem os Yanomami, nas palavras de Davi Kopenawa e Bruce Albert:

> "Os *xapiri* [ancestrais animais ou espíritos xamânicos que interagem com os xamãs de seu povo], são verdadeiramente muito numerosos. Eles não terminam nunca de vir até nós, sem número e sem fim. Eles são as imagens dos animais que habitam a floresta, com todos os seus filhotes [...], eles têm nomes de animais, mas são seres invisíveis que nunca morrem, que mesmo diante das epidemias do homem branco, que tenta devorá-los a qualquer custo, eles nunca desaparecerão." (KOPENAWA & ALBERT, 2004, p. 320).

Notemos que, mesmo se tratando de exemplos e de povos diferentes, é bastante análoga a visão dos indígenas em

[3] Essa fala de Benki Pyãko foi colhida durante a II Conferência Internacional da Ayahuasca realizada em novembro de 2016 em Rio Branco-AC. Benki vive numa aldeia ashaninka localizada às margens do Rio Amônia, afluente do Rio Juruá, município de Marechal Thaumaturgo, no Acre. Para os Ashaninka, *pawa* é o responsável pela criação do mundo, como contam suas narrativas míticas.

suas transmissões filosóficas, cuja essência transcende o alcance da ontologia ocidental naturalista e está permeada pelo imaginário simbólico que implica uma ética específica de relação entre as pessoas e o seu meio.

A CIÊNCIA DO HOMEM BRANCO E A CIÊNCIA INDÍGENA

Como é fácil perceber, esse assunto abre um leque de questões que precisam ser discutidas e analisadas dialeticamente, em que sejam levados em conta os conhecimentos das ciências ocidentais como os conhecimentos de outros povos, como os indígenas, considerando destes últimos seus mais altos e sofisticados entendimentos acerca do cosmos, da vida humana e de outras que o habitam.

A respeito do assunto, consideramos o que acenou Alcida Ramos, numa reflexão da possibilidade de reconstrução ou autocrítica da antropologia. Segunda a autora:

> "Perceber coisas que a antropologia não tem podido ou querido ver é exatamente o que proponho com a expressão antropologia ecumênica. É abrir um campo de intercomunicabilidade epistêmica, de modo que os antropólogos não se contentem simplesmente com suas análises e suas teorias sem pô-las à prova da crítica indígena. Por crítica não quero dizer censura, mas indagação à luz de outros olhares. " (RAMOS, 2016, p. 7).

No livro *O Pensamento Selvagem*, especificamente no capítulo "A Ciência do Concreto", Claude Lévi-Strauss (1989) faz uma discussão envolvendo o conhecimento científico do homem branco (euro-ocidental), e dos conhecimentos indígenas a partir do ponto de vista que coloca em relevo a equidade dessas formas de conhecimento ou, sob certos aspectos, a vantagem dessas últimas, formalizadas pelo autor como uma "ciência do concreto".

O autor aborda o conceito de *bricolagem* e, numa definição sucinta, Lévi-Strauss (1989. p. 32) define como sendo aquele serviço desenvolvido por pessoas que usam meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido, afastando-se dos processos e normas adotados pela técnica, porém, assim como a *bricolage*, no plano técnico, a reflexão mítica pode alcançar, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos. Nesse sentido, acrescentou:

> "Subsiste entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite conceber perfeitamente aquilo, que no plano da especulação, pode ser uma ciência que preferimos antes chamar de "primeira" que de primitiva: é aquela comumente designada pelo termo bricolage. E, em nossos dias, o bricoleur é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista." (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 32).

Em termos mais triviais, muito se referem à bricolagem como sendo um trabalho ou conhecimento

amador, onde não há procedimento técnico, algo que serve apenas para quem o fez, contrário daquele que pode ser chamado de profissional ou científico. Por outro lado, Lévi-Strauss (1989, p. 31) defende que a ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas nem por isso ela foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais, de modo que ao longo dos anos passou a ser o substrato de nossa civilização.

Para o autor, foi no período neolítico que se confirmou o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais, e naquela época não existia a ciência moderna. Certamente cada um desses conhecimentos exigiu planejamento, técnicas e séculos de observação ativa e metódica para se alcançar um resultado.

Por exemplo, se perguntar para um não indígena para que serve um arco e flecha, é provável que a resposta esteja relativamente ligada à caça e pesca, mas se a pergunta for direcionada a um indígena, certamente serão acrescentados novos elementos significativos. Por esta razão, é importante sublinhar o que disse o antropólogo Uirá Garcia sobre o povo indígena Awá-Guajá:

> "As flechas precisam ser alimentadas e para isso, é necessário que os homens lhe forneçam dois alimentos que são cruciais à boa saúde da flecha: 'dor' (*imahy*) e 'sangue-veneno' (*hawy*)". [...] após de confeccionada, uma flecha ainda não está pronta para o uso, pois requer um longo processo de "alimentação" e "envenenamento" para que se fortaleça e com isso, aí sim, seja capaz de matar." (GARCIA, 2010, p. 303-310).

Por acaso alguém sabe quais conhecimentos um indígena precisa dominar para construir uma canoa? Acredito que pelo menos conhecer a espécie de árvore mais adequada, o momento que ela deve ser cortada, sua importância para o meio ambiente, saber o tamanho da canoa e quantidade de acentos, conhecer as funções de acabamento e, ainda, sua finalidade e o tipo de rio ou igarapé em que a canoa vai trafegar.

Sob a lente ocidental seria natural pensar que para construção de uma canoa se exigiria, no mínimo, conhecimentos que reúnem saberes matemáticos, de engenharia florestal, de física, biologia etc., mas o fato é que muitos indígenas constroem suas belas e importantes canoas sem nunca terem frequentado o banco de uma universidade, tampouco passado por uma formação ou especialização dessas áreas ou disciplinas mencionadas.

Além disso, fugiria daquilo que Lévi-Strauss está propondo como ciência do concreto, uma vez que tais conhecimentos indígenas embutidos na construção de uma canoa, de uma casa, na plantação de variadas espécies vegetais, nos grafismos corporais, em seus cantos e danças ritualísticas, por exemplo, não é do cotidiano, mas de uma transmissão sofisticada de conhecimentos filosóficos e científicos deste universo, os quais estão cheias de ricas divisões da formação do cosmos e da formação humana e de

sua socialidade, sem falar que possuem ricas classificações dos seres e das vidas que o habitam.

No caso do povo Apurinã, esses detentores adquirem tais conhecimentos com suas ascendências ancestrais por meio de práticas fundamentalmente culturais e subjetivas que são repassadas de uma geração para outra, cujo principal valor não está imbricado no que elas representam econômica ou materialmente, mas, sobretudo, na representatividade simbólica e imaterial que geralmente são alcançadas. Inclusive, podemos dizer que esse pensamento apurinã é que fornece a base para percepção do cosmos, sociabilidade, espiritualidade e das ideias mais profundas sobre a vida humana – entendido como de cunho metafísico ou próximo de ontológico, no sentido diferente do que é pensado pelas etnologias contemporâneas.

Um exemplo clássico que coloca em relevo a medicina indígena e a biomedicina é analisar o processo de formação do médico e do kusanaty apurinã (genericamente, o pajé). No caso do primeiro, é necessário ficar anos na universidade fazendo inúmeros mergulhos teóricos sobre a medicina e demais disciplinas inerentes; outros tantos anos de especialização em uma determinada área e ainda outros dedicados aos estágios práticos. Somente depois desses processos que um cirurgião, por exemplo, fica apto para exercer sua profissão de maneira eficaz e com conhecimentos que lhe permite cortar uma pessoa, retirar ou substituir seus órgãos vitais para depois fechá-la novamente.

Seus professores durante a formação são em suma pessoas extremamente renomadas nas áreas e disciplinas que atuam, as quais alcançaram o último degrau da academia e a quem são atribuídos os títulos de mestres, doutores e cientistas, cujos conhecimentos são repassados através da oralidade, leitura, pesquisa, audiovisual dentre outros métodos utilizados por esses expoentes.

Já o processo pelo qual o kusanaty é submetido para obtenção de conhecimentos que lhe permite curar e causar doenças também é longo e exige muita dedicação. Esses especialistas apurinã absorvem seus conhecimentos no mato por meio de sua relação e do respeito com os demais existentes que ali habitam, resultando numa aprendizagem sem tempo para acabar. Seus professores são seus guias espirituais[4], que podem estar nesse plano físico ou metafísico, também podem ser humanos e não humanos, podem ainda ser vistos ou não. O vento, as árvores, as rochas, os animais, a chuva e os trovões são auxiliares dessas agências xamânicas.

De acordo com Katãwyry, meu pai, a mata é o cenário apropriado para que o kusanaty realize suas provas, cujo principal propósito seja controlar o medo, o que lhe permitirá a aquisição de pequenas pedras que nós Apurinã

[4] A pessoa é escolhida para ser kusanaty ainda quando criança, ela nasce com um sinal que somente um kusanaty forte sabe identificar, por isso não pode ser qualquer pessoa. Entre 3 e 4 anos a criança é submetida ao *kamaty* (ritual de batismo), daí para frente ela conta com a companhia e o cuidado dos seus guias espirituais, que podem estar em vida ou não.

nomeamos de *arapani*[5]. São pedras xamânicas adquiridas por eles durante sua iniciação, as quais são dadas pela *kiãty* (cobra jiboia), *hãkyty* (onça pintada) e também pelo seu guia espiritual. Nesse momento, esses seres em pele de animais se transformam em *kãkyty* (humano), que convida o futuro kusanatya a tomar *awiry*[6] em sua mão para em seguida presenteá-lo com a pedra. Na vista de quem está sendo iniciado, há um processo cíclico de metamorfose desses seres que dão a pedra, de modo que "animal" vira humano e "humano" vira animal, pelo menos é nessa perspectiva que eles enxergam e compreendem esse momento.

Após ser submetido a inúmeras provas dessa e de outra natureza, o *kusanaty* finalmente está habilitado a exercer sua função assim como o médico da biomedicina. Sobre o ritual de cura realizado pelos *kusanaty*, escrevi:

> "Durante o trabalho de cura, os kusanaty são sempre sérios, fechados, nunca sorriem e são muito observadores. Quando vão curar alguém, primeiramente mascam o *katsupary*, em seguida fazem várias sessões de aspiração de *awiry* para localizar as pedras no corpo do doente, que são retiradas por sucção, utilizando o kutukano. Em seguida, já com a (s) pedra (s) nas mãos, eles mostram o tipo de doença e quem a jogou. Os kusanaty podem também curar chupando no local da enfermidade. Sua magia percorre um plano enigmático, que somente eles conseguem dominar, o que faz deles detentores do poder de curar ou causar doenças somente com seu *kamyry* (sombra). Quando a cura para determinadas doenças não é encontrada aqui, seu *ỹburãnyykama* (espírito) vai em sonho buscar em outras terras." (APURINÃ, 2017, p. 20).

Nota-se que tanto o médico quanto o *kusanaty* (cf. APURINÃ, 2017), para obtenção de conhecimentos fundamentais e assim desenvolver bem suas funções, precisam de muito empenho, dedicação exclusiva, ter foco e coragem, além de outros cuidados e elementos vitais a eles designados. Desse ângulo, a semelhança e proximidade em que ambos são submetidos durante processos de formações para aquisição e desenvolvimento de suas faculdades espirituais, mentais e intelectuais estão bastante explícitas.

Porém, em outros contextos tal semelhança dá lugar ao distanciamento, o qual traduz a ciência indígena em mero "conhecimento tradicional" ou quando esse conhecimento não é suprimido pelo conhecimento da biomedicina. Falo isso com muita tranquilidade, pois o que se tem visto constantemente nos últimos anos reflete o abandono e o esquecimento dos pajés, rezadores, benzedores e dos demais conhecedores das raízes, das plantas, das pedras e de outras fontes vitais de onde provêm saberes que previnem e curam doenças e ainda salvam vidas.

[5] As pedras são, ao mesmo tempo, o que lhe permite curar e a que lhe permite causar doenças e até matar. Quando o kusanaty recebe uma pedra, ele a introduz em seu corpo e assim vai introduzindo todas as demais recebidas, essas pedras são agências e cada uma possui um poder diferente.

[6] *Awiry* ou rapé, sendo esse último termo herdado do homem branco, é a principal erva medicinal do povo Apurinã. Com ela os Apurinã se previnem e curam doenças. Ademais, ajuda os pajés no diagnóstico dos doentes, permitindo também em sonhos saber o que houve com os espíritos das pessoas levados por outro pajé ou bicho da mata.

E, por falar em plantas, há quem diga que os indígenas se interessem apenas pelas espécies que são úteis, mas, na verdade, não é isso que acontece na prática. Pelo contrário, pois até mesmo as crianças conseguem identificar a importância, utilidade, morfologia e comportamento de uma árvore, porque conhecer e se relacionar faz parte dos ensinamentos que recebemos de nossos pais desde pequenos. Segundo Lévi-Strauss (1989, p. 25), isso ocorre porque as espécies de animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são, primeiro, conhecidas.

Em seu texto 'Por uma crítica indígena da razão antropológica', Alcida Ramos (2016, p. 2) parafraseou o que disse o doutor em antropologia Gersem Baniwa: "entendo a antropologia ecumênica, como sendo uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica que possibilita ao indígena enxergar coisas que a própria antropologia não consegue ou não quer enxergar, porque este dispõe de outras formas, propósitos e ângulos para enxergar".

De acordo com a mesma autora, a presença de indígenas antropólogos muda um contexto histórico, visto que os indígenas deixam de ser apenas produtores de matéria-prima etnográfica, interlocutores, informantes ou objeto de pesquisa e passam a ser os próprios analistas e pensadores, trazendo novos olhares para os diferentes assuntos, como capazes de trazer, para a academia, novas maneiras de olhar o mundo e formas inovadoras de abordar fenômenos socioculturais, deixando de lado um ponto de vista anacrônico.

O entendimento de Gersem Baniwa é de que os indígenas antropólogos, no nosso tempo e espaço próprio, construiremos nosso próprio fazer antropológico que não significa fazer contra ou a favor do fazer antropológico clássico ou moderno, significa simplesmente fazer diferente (LUCIANO, 2015, p. 5).

É importante lembrar que, ao longo dos anos, muitos povos indígenas tornaram públicos muitos dos seus conhecimentos, inclusive aqueles mais subjetivos, a fim de responder algum tipo de pergunta a eles direcionada, geralmente por pesquisadores não indígenas. Em datas mais recentes e de maneira subversiva, alguns indígenas começaram a falar de seus conhecimentos por meio de suas produções textuais, audiovisuais e de outros veículos de comunicação, o que significa um avanço e também uma maneira de provocar novas reflexões.

Além dessas vivências, experiências empíricas e teóricas, utilizarei, como modo de exemplo e explicação, as narrativas indígenas que versam sobre suas distintas cosmovisões para falar do próximo tópico. Além de seus diferentes aspectos cosmológicos, ontológicos, epistemológicos e ainda de alteridade, os quais possibilitam um caráter de proximidade, mas também de distanciamento entre elas. Isso ocorre por meio de comparações e de como cada povo, na sua essência, encadeia a relação com o mundo e com os seres que nele habitam, seja nesse plano material ou imaterial, seres visíveis ou não. Segundo Viveiros de Castro:

> "[...] Fazer antropologia é comparar antropologias, e pouco mais que isso, mas nada mais que isso, de modo que a comparação além de ser nosso instrumento analítico principal, é também, nossa matéria-prima e nosso horizonte último, pois o que comparamos são necessariamente comparações e o objeto de toda transformação, é outra transformação, e não alguma substância originária [...]." (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 84).

Partindo dessa perspectiva, início falando dos acontecimentos cosmogônicos contados pelo meu povo, lembrando que muitos desses aspectos filosóficos lá dos primórdios, os quais serão vistos na sequência, são parte de nossa compreensão de nossa formação, que se atualizou nos eventos históricos e ainda continua esta dinâmica no presente. Neste sentido, para entender muitos desses acontecimentos hoje, faz-se necessário voltar no passado e lembrar do que falam nossas narrativas míticas.

A CRIAÇÃO DO UNIVERSO A PARTIR DO OLHAR DO POVO APURINÃ

Tsura, demiurgo Apurinã foi o responsável pela criação do universo e de tudo que nele existe, incluindo os indígenas e não indígenas. A longa história de Tsura, que nos descreve o começo do mundo, o início de tudo, sempre traz como episódio inicial a destruição de um primeiro mundo para posteriormente falar da criação de uma nova terra, como nos fala a narrativa que versa sobre três irmãs.

A história contada pelos *kiiumanetxio* (sábios ou troncos velhos) fala de um primeiro mundo habitado apenas por três irmãs: Kataty, Mũnhate e Yakuneru, que saíram sem rumo, após terem recebido uma ordem vinda do segundo andar[7] para deixar aquele lugar, visto que choveria bastante até inundar toda a terra. Sem paradeiro e sem saber como fazer para escapar, iniciaram uma caminhada sem direção e destino, mas por sorte se depararam com a *musa* (coruja), a qual fez importantes recomendações: "para não morrerem vocês deverão retirar duas folhas/palhas, uma de *kĩnhary* (buriti) e outra de *tsapyryky* (açaí), em seguida devem subir no pé de jenipapo e sempre que a água se aproximar de vocês, batam com a folha da primeira árvore, que o pé do jenipapo vai crescer e a água não vai alcançá-las. Em seguida, quando a chuva cessar, vocês devem bater no jenipapeiro com a palha da segunda árvore para que o mesmo diminua até chegar ao seu tamanho normal, assim poderão descer sem problemas".

As três irmãs seguiram as instruções da coruja e depois de pouco mais de um mês chovendo sem parar, o *Atukatxi* (Sol) finalmente apareceu e elas puderam pisar novamente em terra, mas, desta vez, numa 'nova terra'. Logo que as irmãs começaram a caminhar novamente, a coruja apareceu e disse: "vão por esse caminho, depois de algumas horas de caminhada encontrarão uma velha que vai fazer de

[7] A voz que vinha de cima era de um ser primordial, aquele que veio ante de todos, o responsável pela criação de tudo, o qual nós Apurinã afirmamos nunca ter visto, nem mesmo Tsura, somente era possível ouvir sua voz, porém tudo que ele anunciava de fato acontecia.

tudo para vocês se casarem com os filhos dela, mas não é para aceitar, fujam o mais breve possível".

Tudo ocorreu conforme dito pela coruja e, finalmente, as irmãs conseguiram fugir da casa da velha, ocasião oportuna para voltar a caminhar. Logo em seguida, surge em sua frente uma bifurcação, e sem saber para que lado seguir, elas resolveram parar, naquele instante, e de maneira inusitada a magnífica coruja surgiu novamente e lhes disse: "sigam o caminho da direita, este vai levá-las num lugar onde ninguém adoece e nem morre, mas para chegar lá, deverão primeiramente passar entre o céu e a terra, momento em que ambos se encostam e se afastam em poucos segundos".

Mais uma vez, a coruja orientou: "depois de algumas horas de caminhada, vocês vão encontrar um *mãnẽ* (lago) e sobre a água verão um *perutsa*[8] (libélula), ele estará lavando sua bunda, por isso não passem pela frente dele, e sim, por trás". As irmãs Kataty e Mũnhaty seguiram as orientações, mas Yakuneru, em ato indisciplinar, passou pela frente, resultando em seu engravidamento. Sem consciência do ato, continuou andando e, quando finalmente chegaram ao final do percurso, as primeiras irmãs, num movimento rápido, passaram sem nenhum problema para o outro lado, mas Yakuneruao ao tentar, foi morta e cortada ao meio pelo encontro do céu e da terra. Da cintura para cima, seu corpo se transformou em *kãmery* (arara vermelha), e a parte de baixo continuou sendo *kãkyty* (gente/humano), ou seja, continuou sendo ela mesma.

Resignada com a situação, Yakuneru refez o percurso de volta e novamente foi encontrada pela velha que, sabendo do que havia acontecido, tratou de acomodá-la em sua casa e de escondê-la de seus filhos (os *hãkity*–grupo de onças), mas não demorou muito para que eles a descobrissem e a matassem. Depois do feito, as onças pegaram tudo que havia dentro de sua barriga e lançaram no pé de algodoeiro. Dias depois, a placenta virou Eruta, o sangue Yerẽka, o umbigo Yxirõky e, do cordão umbilical surgiu Tsura, o menor e o mais feio dos irmãos, mas desde criança já fazia coisas que um adulto não era capaz de fazer.

Depois de adultos, Tsura e seus irmãos souberam o que havia ocorrido com sua mãe. A despeito disso, fizeram armadilhas para vingar sua morte e assim mataram todo grupo de *hãkity*, estabelecendo a partir daí muitos conflitos seguidos de mortes entre as aldeias apurinã, eventos que resultam nos tempos atuais.

Do ponto de vista apurinã, a criação e a nomeação de tudo que atualmente há na terra se dá a partir da saída de Tsura da barriga da *kutury* (cobra coral). Nosso herói, com todos os seus predicados, criou os seres existentes com seus diferentes aspectos socioculturais e morfológicos. Já no final de sua trajetória terrena fez vários testes com indígenas de todas as etnias e também com o não indígena, de modo que este último sempre levava vantagem frente aos demais,

[8] *Perutsa* é o nome dado ao pai de Tsura em nossa língua materna. Contudo, na região amazônica ele também é conhecido por libélula, catirina, lava-bunda e rabudo.

resultando na obtenção dos melhores equipamentos, materiais, objetos e conhecimento.

Os leitores facilmente perceberão nesta narrativa uma dialética fundadora. Da tese inicial (o preceito da coruja) surge a antítese (a desobediência de *Yakuneru*) e daí a síntese (o nascimento de *Tsura*). O surgimento do criador se deu a partir do engravidamento de *Yakuneru* por um inseto. Como assim inseto? Mas ele não é o pai de *Tsura*, o criador de uma nova terra e de tudo que há nela?

Bom, é importante observar que o descumprimento de *Yakuneru* impossibilitou sua entrada na "terra sagrada", mas por outro lado permitiu o nascimento de *Tsura*, responsável pela criação de um novo universo. Efetivamente é possível tirar disso inúmeras lições, incluindo a de romper com nossas concepções metódicas que normalmente nos impede de conhecer a alteridade do "outro".

Argumentei alhures (APURINÃ, 2012) que os conflitos e vinganças entre nossas aldeias tiveram origem desde a criação da terra como versam nossas narrativas históricas e míticas. Nesse sentido, para compreender algo dessa e de outra natureza, ou contextualizar fatos políticos, sociais e culturais na contemporaneidade, é necessário lançar mão de nosso conhecimento epistemológico na busca de respostas localizadas na cosmogênese do povo Apurinã. Certamente encontraremos nossos conhecimentos e princípios que se dedicam à análise ou à explicação da origem do universo, cujas representações que, operando explícita ou implicitamente nos mais diversos aspectos da vida coletiva, formam nossa concepção sociocultural a respeito da cosmovisão apurinã.

A CRIAÇÃO DO UNIVERSO A PARTIR DO OLHAR DO POVO KANAMARI

Para discorrer sobre a criação de mundo na perspectiva do povo indígena Kanamari, do sudoeste do Amazonas – Brasil, ninguém melhor do que eles próprios, em companhia da antropóloga Araci Maria Labiak. Companheirismo e relação que resultou em pelo menos 17 anos de convivência e de "íntima ligação", como a autora mesmo descreveu. Dentro dessa sinergia construtiva, o texto subsequente, que dentre outros aspectos importantes expressa a cosmogonia kanamari, é fruto de sua dissertação de mestrado, tornando-se um livro em 2007, intitulado: *Frutos do Céu e Frutos da Terra*: Aspectos da Cosmologia Kanamari no WARAPEKOM.

Tamakore e Kerak, dois companheiros/irmãos, dão origem ao mundo kanamari. No "primeiro mundo" era somente Tamakore, e não tinha mais ninguém, aí achou ruim não ter companheiro e fez o irmão. Kerak passou a cuidar da casa; fazia comida, pegava água, enquanto Tamakore botava roçado, limpava a roça, pescava e caçava.

Quanto à origem dos humanos, Tamakore estava comendo coco e dos caroços fez inúmeras fileiras. Dos caroços do jaci grande, que é um coco bom, ele deu origem aos Kanamari, e do coco inajá, que é um coco azedo, vieram os Kulina. Do tronco do jaci fez os Kaxinawá, os Djapa, e

dos caroços do coco jaci pequeno, fez os outros povos indígenas. Em seguida Tamakore desceu o rio Juruá e do caroço do *kotse* (um coco que tem um caroço comprido e branco) criou os não indígenas, os dois irmãos estão por lá até hoje. Ficaram lá com os americanos, o avião, o motor, a espingarda, tudo foi Tamakore que ensinou os não indígenas fazer.

Primeiro Tamakore fez a mata. Depois fez picada, varadouro, rodagem; aí, Tamakore rezou e botou água nos caminhos; em seguida fez os bichos, fez tudo que é bicho. Os peixes grandes foram feitos da casca de seringueira e os pequenos da folha. E aí, tudo que é rio e igarapé, ficaram cheios de peixe. Em seguida botou duas *peda* (onça pintada), um macho e uma fêmea, para tomar conta desses ecossistemas, e assim ampliou a todas as classes de seres vivos, para ninguém estragar ou matar além do que vai consumir (LABIAK, 2007 p. 152-154). Ainda de acordo com Labiak,

> "Tamakore é tido como aquele que tudo sabe e Kerak o que estaria aprendendo com o irmão. Para os kanamari a ação de Kerak, é de alguém que, antes de saber o bastante, se põe a fazer coisas ou mudar a criação. Segundo eles, os erros e confusões que não puderam ser concertados por Tamakore mantiveram-se para dar trabalho aos humanos. Kerak é o principal personagem de socialização do mundo kanamari. O resultado de suas ações, o envolvimento e a ação dos humanos, num processo que os transforma em sujeito da criação. Somando-se a isso, a atuação criativa de Kerak junto ao companheiro Tamakore revela seu importante papel de agente socializador, possibilitando passagens do "primeiro mundo" para o mundo atual, atuando de forma produtiva e extremamente participativa." (LABIAK, 2007, p. 43).

A CRIAÇÃO DO UNIVERSO A PARTIR DO OLHAR DO POVO NAMBIQUARA

Para falar sobre a criação de mundo na perspectiva do povo indígena Nambiquara, tomarei como base de diálogo as histórias descritas por indígenas deste povo, sistematizadas pela antropóloga Ana Maria Ribeiro F. Moreira da Costa em sua tese de doutoramento, intitulada de: *O Homem Algodão*: Uma etno-história Nambiquara.

De acordo com Costa (2009), as narrativas míticas dos Nambiquara indicam que uma intempérie da natureza, ocasionada pela interferência de *Waluru*, um espírito malfeitor, provocou uma grande inundação, quando as águas de dois rios se juntaram, destruindo o mundo. Depois de um tempo, o Sol, *iraladndekisu*, e a Lua, *ilakisu*, reapareceram, mas já não existiam mais seres humanos, somente animais. No interior de uma pedra, *txahlxisu*, incólume ao dilúvio, de formato semelhante a um "urubu de chifre", conforme associam os indígenas, passou a viver o povo Nambiquara. Ali eram propagadas a alegria, a saúde, a beleza e a eternidade. Do lado de fora, pássaros, mamíferos, répteis, insetos e outras espécies de seres vivos grassavam nos campos e matas.

Muito curioso, o macaco japuçá, *hosxasitisu*, também conhecido por guigó, zogue-zogue ou *sauá*, passava a maior parte do tempo a esperar que alguém resolvesse sair. Sol a sol, ali permaneceu de modo que a pelagem de seu lombo chegou a ficar avermelhada. Pediu a cotia para roer a pedra. Sem sucesso, convidou a anta que tentou, inutilmente, quebrá-la. E, assim, muitas tentativas infrutíferas foram feitas por outros animais. Ante a iminente desistência dos companheiros, a andorinha da mata, *kualihahaitalisu,*

> "[...] se aproximou daquele alvoroço para ver o que estava acontecendo. Também curiosa em saber quem estava dentro da pedra, tomou à frente, com uma lança. Os animais que ali estavam resolveram se afastar um pouco, receosos do resultado. Voou longe para pegar embalo e adquirir velocidade. Rachada em duas partes, bem no centro, para surpresa de quem estava do lado de fora, pessoas saíram do interior da pedra. A andorinha da mata retirou um casal e apontou-lhe um lugar para morar, constituir família; chamou outro casal e encaminhou-o para outra direção. E fez assim com muitos casais. " (COSTA, 2009, p. 125-126).

Reiterando o que já foi dito, as cavernas e montanhas encontram-se referendadas na gênese do mundo Nambiquara. Segundo Costa (2009, p. 240), uma andorinha da mata e um pica-pau orientam esse povo a seguir por caminhos distintos, a fim de formar, cada par, sua aldeia, sua família. Para Pereira (1974, p. 37), além das pessoas que saíram do interior da pedra, os animais tiveram origem semelhante, fato que culminou para a fauna se disseminar no mundo, e a partir daí desenvolveram costumes próprios a fim de dificultar sua caça. Concluiu Costa:

> "[...] os animais viviam todos num buraco. Os animais tinham um dono e este morava perto de um buraco. Quando um Nambiquara queria comer carne, ia pedir ao dono. Esse soprava na boca do buraco e saía algum animal. Se era de sorte, saia um animal bom, como por exemplo, uma anta. Se não tinha sorte, saia um animal ruim, como um gambá, um rato ou uma caninana. Mas o dono não soprava duas vezes. Um dia o dono dos animais viajou e deixou outro homem para cuidar dos animais. Chegou Nambiquara atrás de carne. O homem soprou na boca do buraco e saíram um gambá e uma caninana. Insatisfeito, pediu para soprar novamente, mas o homem disse que não faria, mas caso ele quisesse poderia fazer e retirou-se do local. O Nambiquara soprou mais duas vezes, então saíram todos os animais do buraco, começando pela cutia e se espalharam todos." (PEREIRA, 1974, p. 29-30, *apud* COSTA, 2009, p. 241).

Para Oberg (1953, p. 68), quando a montanha se quebrou, alguns morreram, outros saíram feridos, mas muitos escaparam vivos. Os espíritos dos mortos permaneceram na montanha, onde se encontram até hoje e para onde vão todos os Nambiquara quando morrem. Por essa razão, as montanhas e cavernas são moradas de personagens míticos, que convivem com os espíritos dos mortos (COSTA, 2009, p. 235).

Notam-se muitos fundamentos análogos entre as narrativas indígenas, cujo início sempre retrata a destruição de um mundo para a criação de outro, assim como a saída de uma terra de imortalidade para outra igual; a presença de mais de um demiurgo nas narrativas também é recorrente, o que representa o tema da gemelaridade. Todavia, o que dificilmente se fala, é como chegar na terra de imortalidade depois de um período nesta terra. Sobre isso, fui presenteado com uma linda história contada por José Cesar do povo indígena Kaxarari[9]sobre *anukyly* (caverna grande) enquanto realizava um trabalho de fiscalização em sua aldeia, momento em que representava a Coordenação Regional do Alto Purus/FUNAI. José Cesar ressaltou:

> "Nós e os Apurinã vinha saindo de uma terra onde ninguém morria ou adoecia para outro lugar, igualzinho [...], mas gostamos e achamos bonitas as coisas desta terra e acabamos ficando por aqui. Agora, para os Kaxarari encontrar a terra para onde iríamos, nós precisamos passar por dentro da caverna grande e enfrentar muitas coisas ruins [...]. É muito difícil, mas ela está perto daqui, se a gente sair bem cedo, quando for de tarde chegamos lá."(José Cesar, TI Kaxarari, depoimento em 18 de maio de 2013).

De acordo com José Cezar, a *anukyly* ou caverna grande é somente um dos ambientes que constitui o *maxalauê*, tido pelos Kaxarari como um espaço sagrado, que para se alcançá-la, faz-se necessário seguir tais orientações:

> "Primeiramente um guia espiritual [pajé forte] deve indicar uma pessoa que nunca teve relações sexuais. Além disso, essa pessoa vai ter que aprender os conhecimentos dos pajés e fazer tudo que ele disser, assim ele pode levar nosso povo para um lugar bom. A porta da caverna grande é protegida pelo um enorme mapinguari, ele é muito feio [risos]. Essa pessoa que irá à frente levando o povo vai ser examinada pelo mapinguari para ver se ele está fazendo as coisas certas como seu guia espiritual ensinou. Se ele não obedeceu, ele não consegue nem entrar na caverna, mas se ele fez tudo certinho, pode seguir adiante. Lá na frente, ele vai encontrar uma onça pintada, a onça só vai deixá-lo passar se oferecer *kupá* [genericamente o rapé] para ela. Mais lá na frente, vai encontrar uma lagarta muito grande, o corpo dela é cheio de pêlos e espinhos, que servem para atacar e matar a pessoa que está guiando o povo, caso esta pessoa não esteja seguindo a orientação do seu guia. A última coisa ruim que a pessoa vai encontrar é o espírito mal, esse vai fazer de tudo para enganar as pessoas. Vai até dizer que não existe nada depois dele, que tudo é mentira, e ainda ensina o caminho errado [...]. Quando todos chegam no seu objetivo, logo as pessoas de lá trazem uma bebida parecida com a caiçuma [vinho de macaxeira] que nós bebemos aqui nesta terra. Depois que as pessoas tomam essa bebida, elas logo dormem e depois que acordam –

[9] O povo indígena Kaxarari pertence à família linguística Pano, são residentes da Terra Indígena Kaxarari, localizada na vila Extrema no estado de Rondônia. Perfaz uma população de aproximadamente 450 pessoas, distribuídas em sete aldeias.

> já se sentem fortes de novo, e daí para frente, o corpo de quem chegou, se torna imortal, elas também se esquecem das pessoas e da vida que tinha nesta terra." (José Cesar, TI Kaxarari, depoimento em 18 de maio de 2013).

Para muitos, essa e outras histórias não passam de histórias existentes apenas no imaginário de quem as contam, bem como têm sua irrelevância para as lentes científicas. Mas, para mim, agrega valores ontológicos bastante significantes, pois a partir do momento que eu deixar de enxergar as narrativas míticas como representação existencial do universo, ficará difícil continuar acreditando nos ensinamentos repassados pelos tios, pais e avós.

Para uma análise mais contundente deste pensamento, me atrevo a parafrasear o que disse Costa (2009): 'um homem, ao transformar-se em urubuzinho, saiu da pedra por um pequeno orifício. Do lado de fora, avistou muitas coisas bonitas e, ao retornar, trouxe flores, demonstrando ao mesmo tempo alegria e tristeza, mas não deixou de enfatizar que o interior da pedra é feio e lá fora é bonito. Isso contagiou os demais e todos quiseram sair.'

Nessa ocasião, um homem bem velho falou que sair era mau, que lá fora as pessoas morrem, mas o que disse foi desconsiderado pelos demais. Depois do pica-pau abrir a pedra, todos saíram, menos o velho. E como lá dentro ninguém morre o velho ainda hoje está lá. (COSTA, 2009, p. 237).

É possível identificar inúmeros pontos semelhantes e de extrema conexão entre as narrativas míticas, tanto no que foi dito pelos Kaxarari, pelos Nambiquara, como por nós Apurinã. Contudo, destacarei dois deles: (i) o encantamento por esta terra em que vivemos e (ii) a existência de um lugar onde as pessoas não morrem.

AS CONSEQUÊNCIAS DE UMA DESTRUIÇÃO [...]

Atualmente não é difícil notar que uma parte da humanidade está assolando o planeta, como disse meu pai: "quando Tsura fez a terra ele percebeu que ela estava nua e envergonhada, por isso ele criou as árvores para vesti-la, mas os*karyu* (não indígenas) estão tirando sua roupa e com isso muitas vidas estão sendo destruídas, inclusive a deles" (Katãwyry, depoimento em 12 de novembro de 2016, Rio Branco-AC).

Muitas de nossas narrativas já alertavam e continuam alertando acerca das consequências possíveis. Lembrando mais uma vez os parentes Kisêdjê (p. 3): "[...] nós indígenas sabemos disso há muito tempo, mas somente agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudanças climáticas...". Sobre isso, vejamos o que disse Tania Stolze Lima ao referir-se à cosmologia do povo Yudjá.

> "A futura destruição do cosmos é uma possibilidade que se afirma. Indício da longa história de degeneração do cosmos primordial, a escassez de céus suplementares caracteriza o cosmos atual como o último. Seu

> desmoronamento representaria o fim dos tempos, pois os sobreviventes hipotéticos que buscassem abrigo aos pés de rochedos não poderiam reorganizar sua vida em um mundo descoberto, que se abriria ao vazio e às trevas, um não-mundo. "Os céus estão acabando, não há mais outro céu além deste, não há senão trevas para além do céu - é disso que temos medo!", observou Kadu." (LIMA, 2005, p. 58).

Muitos cientistas procuram explicar os fenômenos que nomeiam de mudanças climáticas, aquecimento global e, mais recente, o antropoceno, com suas teorias e experimentos rigorosos, que partem de uma noção não espiritualizada de natureza e não dialogam com essa sabedoria. Eles podem ter razão em muitas conclusões, mas há perguntas que eles não se fazem, porque não cabem em sua ideia de mundo e de conhecimento... Nesse sentido, meu esforço, entre outros, é de chamar atenção para o que dizem os povos indígenas acerca deste e de outros assuntos.

Em seu livro, *A Queda do Céu*, o líder espiritual do povo Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert, relata o que a imagem de Omama (demiurgo) disse aos seus antepassados:

> "Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados! Não disse a eles: abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que as desmatem, escavem seu solo e sujem os rios!
> Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que Omama e nossos ancestrais as depositaram em nosso pensamento e desde então nós a temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas os ruídos de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonho, como machado largado no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós xamãs, bebemos o pó das árvores yãkoanahi, que é o alimento dos xapiri. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade." (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 76-77).

O povo Nambiquara mantém uma íntima relação com os espíritos ou seres da natureza; parece, contudo, depender do conhecimento de sua gênese mítica, mas também do domínio de técnicas, tais como a interpretações de sonhos. Desse modo, ninguém vê de fato nos dias de hoje, o tatu (mítico) cavoucar, porém muitos Nambiquara acreditam que os desmoronamentos que ele causou no passado continuam acontecendo na contemporaneidade e que

ele continua às margens dos rios Camararé e Doze de Outubro, território dos Nambiquara (COSTA, 2009, p. 127).

Note que, para o povo Nambiquara, esses desmoronamentos não apenas têm uma origem ancestral fixada em sua cosmogonia, mas continuam presentes nos dias de hoje. Então, por que não pensar que esses mesmos desmoronamentos que ocorrem hoje com frequência em vários lugares do Brasil e do mundo não podem ser consequências das cavoucadas do tatu? Partindo desse pressuposto, acredito ser ingênuo falar de mudanças climáticas, aquecimento global ou qualquer evento dessa natureza somente pelo recorte do conhecimento científico sem antes ouvir os Nambiquara e os demais povos indígenas, que possuem uma lógica diferente para perceber e interagir com o mundo.

Fica, portanto, evidente que muitos desses eventos recorrentes nas narrativas indígenas não se encontram apenas no passado; eles estão lá, mas também estão aqui, fazem parte de uma concepção "mítica" de um tempo não localizável e que se acha ainda no presente, muito embora para serem respondidas ou localizadas fazem-se necessárias operações especiais. Por exemplo, os Nambiquara acreditam que até hoje existem seus familiares no interior da pedra, e que os pajés, em visitas esporádicas nessa localidade, conseguem vê-los e escutar suas vozes (COSTA, 2009, p. 132).

É importante sublinhar a relevância dos não humanos para os fatos que emergem na atualidade, sobretudo de que esses seres protetores de outros seres possuem poderes de punir ou até mesmo de causar a morte de quem os desrespeita. Para os Kanamari, os demiurgos *Tamakore* e *Kerak* decidiram nomear alguns animais para proteger os espaços que compreendem a terra, floresta e água. Para a proteção dos recursos aquáticos foram escolhidas as onças pintadas (*peda*).

De acordo com Barreto (2013, p. 69), é característico dos *wai-mahsã* – gentes espirituais que habitam as camadas cósmicas – que eles estejam sempre promovendo a sociabilidade entre seus pares, realizando festas, encontros e cerimônias. Quando suas residências são ameaçadas ou destruídas pelos humanos, eles se revoltam, lançando doenças, seduzindo e raptando as mulheres para seu domínio.

Isso tudo aponta para uma questão importante e necessária para nossa percepção, é a manutenção de boas relações que devem existir entre os humanos e não humanos, mas para isso, os humanos precisam assumir certos comportamentos, e seguir algumas etiquetas básicas ou boas maneiras, conforme destacou o autor:

> "O espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo são as casas dos seres invisíveis (*wai-mahsã*), contudo, para fazer uso e mesmo circular por esses espaços (casas), os humanos precisam pedir "licença" a eles. Caso isso não seja feito, os *wai-mahsã* se voltam furiosos contra as pessoas podendo lhe causar doenças que podem levar à morte." (BARRETO, 2013, p. 71).

Quando nós Apurinã falamos de assuntos como estes é porque acreditamos que há uma razão especial pela qual o universo foi criado e dado aos humanos, o qual contém tudo

que precisamos para sobreviver. Foi pedido aos humanos apenas que cuidassem da natureza e retirassem dela somente aquilo que fosse bom e necessário para sua manutenção, mas isso nunca foi seguido, tampouco respeitado. Presenciamos constantemente a destruição de lugares, que na concepção dos povos indígenas são "lugares sagrados". Sobre eles são realizadas imensas derrubadas de florestas com vistas à construção de grandes empreendimentos, resultando, em sua maioria, em projetos extremamente nocivos aos espíritos, agencialidades, aos humanos, não humanos, aqueles vistos ou invisíveis – seres existentes responsáveis pelo povoamento e repovoamento desses espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De maneira modesta e consciente do raso conhecimento que tenho a respeito do assunto presente no corpo do texto, fica evidente que para o entendimento indígena há uma relação das pessoas com os seres espirituais não humanos, animais, plantas e lugares; quanto que, para os não indígenas, o que existe é a relação dos humanos com a natureza. Nesse sentido, busquei chamar atenção e provocar reflexões acerca das consequências negativas, fruto da relação entre os humanos e não humanos.

Por isso, cabe perguntar: o ser humano tem consciência do mal que ele está causando às vidas de diferentes seres vivos, incluindo a dele? Para perceber que esta relação é assimétrica, acredito que não é preciso fazer nenhuma minuciosa investigação, basta olhar para a morte ou desaparecimento dos recursos aquáticos, florestas, animais e de outras vidas que de maneira acelerada vêm sendo suprimidas.

Portanto, cabe dizer que muitos desses insultos direcionados àqueles que guardam e protegem os outros existentes, cujas faculdades são dotadas de poderes e conhecimentos fundamentais, se manifestam por meio de eventos peculiares. Tais manifestações, dentre outras, estão atreladas à destruição de elementos vitais para a sobrevivência e permanência da humanidade na terra.

Muito se sabe do alto investimento financeiro que é feito para realização de conferências nacionais e internacionais em desfavor de crimes ambientais e da preservação e conservação do meio ambiente, mas o resultado ainda é muito ínfimo e trivial. Concomitantemente, estudos comprovam que as áreas de floresta mais preservadas e conservadas são aquelas ocupadas pelos povos indígenas. Então, por que não investir parte desse e de outros recursos na regulamentação fundiária de centenas de terras indígenas que se encontram em processo de estudo – parados na FUNAI – e de outras tantas terras, que nem mesmo tiveram os estudos iniciados?

Infelizmente, o que de fato se tem visto de concreto são os direitos dos povos indígenas sendo violados constantemente, tanto por meio de portarias, decretos e PECs. A exemplo disso, podemos citar a Proposta de Ementa Constitucional (PEC 215), que tramita no Congresso Nacional para ser aprovada e que dentre outros males,

suprime os direitos originários e constitucionais dos povos indígenas.

E agora, continuaremos sendo engolidos pela "serpente do capital", contaminados pelo "vírus humano" ou faremos algo para combatê-los?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIK – Associação Indígena Kisêdjê. *Carta em Desfavor da Aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC/215).* Canarana-MT, Brasil, 2015.

BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã*: *peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

CÂNDIDO [APURINÃ], Francisco de Moura. *Nos caminhos da BR-364*: *povo HuniKui e a Terra Indígena Colônia 27*. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

CÂNDIDO [APURINÃ], Francisco de Moura. *O mundo xamânico dos Apurinã: um desafio de interpretações.* Série Antropologia, v. 458, 2017.

COSTA, Anna Maria F. Moreira da. *O homem algodão: uma etno-história nambiquara*. Cuiabá: Carlini&Caniato, 2009.

GARCIA, Felipe Uirá. *Karawara, a caça e o mundo dos Awá Guajá*. 2010. 456f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LABIAK, Araci Maria. *Frutos do céu e frutos da terra: aspecto da cosmologia Kanamari no Warapekom.* Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Tânia Stolze Lima. - São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de janeiro: NuTI, 2005.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *"Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar"*: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. 2006. 162 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

PEREIRA, Adalberto Holanda. *A morte e a outra vida do Nanbikuára*: *lendas dos índios Nanbikuára*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974.

RAMOS, Alcida Rita. *Por uma crítica indígena da razão antropológica.* Série Antropologia, v. 455, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A floresta de cristal: notas sobre os espíritos amazônicos.* Cadernos de campo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.